مركز البحوث والدراسات العمانية - ماليزيا
Omani Research & Studies Center - Malaysia

ذاكرة عمان

الدَّوْرُ العُمَانِي في تَعْزِيزِ الأَخْلاقِ
بين التَّنْظِيرِ والتَّطْبِيقِ



بقلم
مجموعة من الباحثين

الدور العماني في تعزيز الأخلاق بين التنظير والتطبيق

بقلم مجموعة من الباحثين

اللجنة العلمية للمؤتمر:

سلطان بن مبارك بن حمد الشيباني

فهد بن علي بن هاشل السعدي

صالح بن سليمان بن صالح الزهيمي

المقداد بن خليل بن سليمان الكندي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الرقمية الأولى: ١٤٤٧هـ/ ٢٠٢٥م


بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله الكريم، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

ففي خضم اختلاط المفاهيم وتداخل الأفكار، بات من الضرورة بمكان للأمة الإسلامية أن تهيء تراثها الفكري والحضاري في أحسن صورة لتقدمه للأمم الأخرى في أجمل عرض، مع شد الأيدي بالهوية الثابتة التي لا تنهزم أمام ثقافة الغالب، ولا تستحيي من إبراز رصيدها الثقافي والأدبي الحافل والشامل لكل شؤون الحياة.

والتراث هو الذي يحمل في أحشائه عناصر الأصالة وجوهرها، وهو الذي يعطي الثقافة امتدادها التاريخي في الماضي وقدرتها على المعاصرة وعلى التطور في المستقبل، وهو الذي يمنح المجتمع وأفراده القيم والتقاليد وأصول التفكير وأنماط السلوك، وهو ميراث تتناقله الأجيال في الأمة الواحدة جيلا بعد جيل، وللتجربة العمانية في هذا المقام حضورها المعتبر المستحق للدراسة.

ومن منطلق تعزيز الهوية الإسلامية من خلال النموذج العماني الأصيل، وتعزيز الأخلاق الفاضلة ودعمها بالشواهد الحية عملا وتنظيرًا، ولأجل إبراز الجهود العمانية المتعاقبة في ترسيخ القدوة الحسنة والمثل العليا، وتطويعها في تأصيل الفكر الخلقي في شؤون الحياة العامة، وإظهار ما يحمله التراث بين جنباته من جمال في التعبير وعمق في الفكر وثبات في السلوك، يأتي هذا الكتاب ليحوي بين دفتيه مجموعة من الأوراق العلمية وفق عدد من المحاور التي تتناول موضوع **(الدور العماني في تعزيز الأخلاق بين التنظير والتطبيق)**

المحور الأول: سؤال الأخلاق بين النظر والعمل: يُناقش مصطلح الأخلاق ويحاول ضبط مفهومها، ويناقش فلسفتها ومدى اقترابها من الواقع، ويدرس تنازع

البحث الأخلاقي بين التنظير والممارسة، ويُسلِّط الضوء على الاصطلاحات الرديفة الواردة في التراث.

المحور الثاني: الأخلاق العملية؛ يتناول تطبيقات الأخلاق في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والإدارية والسياسية، والسير العملية الملهمة ودورها في ترسيخ الخلق وتجربات الممارسين وأثرها في القدوة الحينة، وتقاليد العلوم والصنائع وأخلاقياتها المتوارثة.

المحور الثالث: الأخلاق النظرية؛ يستقرى حضور الأخلاق في التراث العماني، بين التأليف المباشر وغير المباشر، والمجموع والمتفرق، ويركز على المصنفات المؤثرة، وجهود العلماء في صياغة منظومة خلقية من خلال الوصايا والنصائح والحكم والمراشد.

المحور الرابع: الجهود المعاصرة في تعزيز الأخلاق؛ يوثق نماذج من التجربات الحية بين الأفراد والمؤسسات، ومدى تناغمها مع الواقع، والتحديات التي تواجهها، والوسائل الحديثة التي تستعين بها.

وعسى أن تكون هذه الأوراق قد وفقت في طرح هذا الموضوع، ونتوجه بالشكر الجزيل إلى مركز الدراسات العمانية بالجامعة الإسلامية العالمية لأجل تنظيمه مثل هذه اللقاءات.

والله نسأله القبول والسداد.

المحررون

فهرس المحتويات

مُقَدِّمة

المِحْوَرُ الأوَّل: سؤال الأخلاقِ بين النَّظَرِ والعَمَل

البحث الأول: التجربة العُمانية في تعزيز الأخلاق الإسلامية: من التأصيل إلى الممارسة

بقلم: د. أحمد بن علي بن أحمد الحداد

البحث الثاني: البنية الأخلاقية في المجتمع العماني

بقلم: د. سيف بن سالم الهادي

البحث الثالث: الالتزام بالأخلاق في المدرسة العمانية تحسس البواعث والتنزيل المعاصر

بقلم: صالح بن قاسم بن إبراهيم الراعي

البحث الرابع: تأصيل الهوية الإسلامية في أخلاقيات التعامل الاجتماعي بسلطنة عمان

بقلم: د. عاصم شحادة علي، ود. سعاد بن سعيد الدغيشية

المِحْوَرُ الثَّاني: الأخلاق العَمَليّة

البحث الخامس: خلق كف الأذى وأثره في بناء الهوية العمانية وتجلياته الحضارية

بقلم: السيد د. أحمد بن سعيد بن خليفة البوسعيدي

البحث السادس: البعد الأخلاقي في الرحلات العمانية إلى منطقة جنوب شرق آسيا دراسة في المضامين والآثار

بقلم: د. رشدي طاهر، ود. عبد الغفار سامي

البحث السابع: التكافل الاجتماعي في عمان في القرون من الثاني إلى الخامس للهجرة (التكافل الأخلاقي أنموذجًا)

بقلم: سليمان بن حبوب الحجري

البحث الثامن: الأخلاق العملية وصناعة القدوة: الشيخ أبو سرور و أثر القدوة الحسنة في ترسيخ الأخلاق في الحياة الاجتماعية والإدارية (أنموذجًا)

بقلم: عادل بن حميد بن عبد الله الجامعي

البحث التاسع: الأخلاق العمانية من خلال العلاقات العمانية الجزائرية- علاقة معهد الحياة بعمان

بقلم: عمر بن الحاج فخار

البحث العاشر: عدل الأئمة بين التنظير والتطبيق خلال الإمامة الإباضية الثانية

بقلم: د. محمد بن مبروك بن سالم الرواحي، ود. ناصر بن علي بن سالم الندابي

البحث الحادي عشر: أخلاق العمانيين في تحبيب الإسلام للغير: الهدوء والسمت نموذجًا

بقلم: د. هزاع بن جمعة بن خميس البكاري

البحث الثاني عشر: لغة الفقهاء العمانيين في مقررات الفقه للناشئة ومعالمها التربوية والخلقية

بقلم: د. أحمد بن سالم بن موسى الخروصي

المِحْوَرُ الثَّالث: الأخلاق النظرية

البحث الثالث عشر أحاديث الأخلاق في مسند الإمام الربيع دراسة دلالية: معجمية صرفية

بقلم: د. أحمد بن عبيد التمتمي

البحث الرابع عشر: النظرية الأخلاقية عند الإمام السالمي من خلال كتابه مدارج الكمال

بقلم: أ. د. أحمد ياسين القرالة

البحث الخامس عشـر: الخصـوصـية في التراث الفقهي العماني من خلال فقه العمران

بقلم: د. أسعد بن حمود بن بخيت المقيمي، والبراء بن خالد بن سالم الخوالدي

البحث السـادس عشـر: كتاب تلقين الصـبيان فيما يلزم الإنسـان لأبي محمد عبد الله بن حميد السـالمي العماني وكتاب الفقه والأخلاق للشـيخ الشـهيد بالحاج بن عدون قشـاروتوظيفهما الفقه في خدمة الظاهرة الأخلاقية-دراسـة مقارنة

بقلم: بالحاج بن عمر قشار، وعائشة بنت زكريا قشار

البحث السـابع عشـر: الاعتبارات الأخلاقية عند الإمام أبي سـعيد من خلال كتاب الجامع المفيد

بقلم: جابر بن أحمد بن جابر المسكري

البحث الثامن عشر: تحليل الخطاب في خطب أبي حمزة الشاري العماني

بقلم: د. حمود بن عامر بن ناصر الصوافي

البحث التاسع عشر: الأخلاقيات الطبية في الفقه الإباضي

بقلم: د. حنان بنت حميد بن حمد السيابية

البحث العشـرون: شـعرية الحكمة ومنظومة الأخلاق في الشـعر العماني (بهجة المجالس) للشيخ خلفان السيابي "أنموذجًا"

بقلم: د. خالد بن عيسى بن صالح السليماني

البحث الحادي والعشرون: صلة الأخلاق بالعقيدة لدى الشيخ سعيد بن خلفان الخليلي

بقلم: د. خليل بن محمد بن راشد الحوقاني

البحث الثاني والعشـرون: الفكر الأخلاقي في كتاب خلاصـة الآثار للعلامة الحمسعيدي- دراسة تحليلية

بقلم: سليمان بن جابر السيابي

البحث الثالث والعشـرون: صلة الأخلاق بالفقه والفتوى لدى الشـيخ المحقق سعيد بن خلفان الخليلي

بقلم: د. صالح بوشلاغم

البحث الرابع والعشـــرون: التأصـــيل الأخلاقي لـدى المؤرخ العُماني – الإمام السالمي أنموذجا-

بقلم: د. عادل بن حمد الرشيدي

البحث الخامس والعشـــرون: حِجاجيّة القِيم والمواضـــعات في كتاب الاهتداء لأبي بكر أحمد بن عبدالله الكندي

بقلم: عبد الرحمن بن سعيد المسكري

البحث السادس والعشرون: مكانة العدالة في التاريخ والروايات وسيرة أئمة الإباضية

بقلم: د. علي أكبر ضيائي

البحث السـابع والعشـرون: الشـيخ درويش بن جمعة المحروقي (ت١٠٨٦هـــ) ومنهجه في تعزيز الأخلاق الاجتماعية: قراءة تحليلية في الباب الثامن والعشرين من كتابه (الدلائل على اللوازم والوسائل)

بقلم: د. ماجد بن محمد بن سالم الكندي

البحث الثامن والعشرون: دور المرأة العمانية في ترسيخ الأخلاق

بقلم: د. مريم بنت سعيد بن حمد العزرية

المِحْوَرُ الرَّابع: الجهود المعاصرة في تعزيز الأخلاق

البحث التاسـع والعشـرون: فقه الذات والبعد الأخلاق في الأسـلام مقارنة مقاصدية – تربوية.

بقلم: د. اكمل خزيري بن عبد الرحمن

البحث الثلاثون: السَّـمْت العماني في الممارسـات الأخلاقية المهنية: دراسـةٌ في ضوابط المكتب التنفيذي للمجلس العماني للاختصاصات الطبية

بقلم: د. بدر بن حمد المعمري، ود. حاتم بن راشد الحسيني

البحث الحادي والثلاثون: أخلاقيات العمل الزكوي للجان الزكاة في ســلطنة عمان – لجنة الزكاة الصدقات بسمائل أنموذجًا.

بقلم: د. بدرية بنت علي بن وليد الهنائية

البحث الثاني والثلاثون: المواطنة والهوية العمانية (الأبعاد والخصـائص ودور المجتمع في تعزيزها)

بقلم: د. حسن بن علي بن سيف الشعيبي

البحـث الثـالـث والثلاثون: المبـادئ الأخلاقيـة العلميـة عنـد الشـيخ كهلان الخروصي التفسيروعلوم القرآن نموذجًا

بقلم: سليمان بن حمد بن حميد الطوقي

البحـث الرابع والثلاثون: تعزيز القيم الأخلاقيـة في العصــر الرقمي – رؤيـة تحليلة لدور التعليم والإعلام والتشريعات في سلطنة عمان

بقلم: د. صابرة بنت سيف بن أحمد الحراصية

البحث الخامس والثلاثون: تأثيربرامج السـنع العماني في تعزيز القيم بين الطلب في ظل تحديات وسـائل التواصـل الاجتماعي – دراسـة ميدانية في ضـورتكافل أدوار الأسرة والمدرسة والإرشاد الديني

بقلم عائدة بنت ســعيد بن محمد الصــبحية وشــيما بنت ســعيد بن محمد الصبحية وحمد بن سعيد بن محمد الصبحي

البحث السادس والثلاثون: إحياء الأخلاق الإسلامية في العصر المعاصر: دراسة في كتاب روح الفضيلة للشيباني وتجلياته في السياق الماليزي

بقلم: د. رحمة بنت أحمد الحاج عثمان، وعبد الرحمن العثمان، ونور شــفيقة بنت أحمد كمال

البحث الســـابع والثلاثون: دور أهل الحق والاســـتقامة في ترســـيخ الأخلاق الإسلامية الفاضلة في المجتمعات الغانية

بقلم: عبد العزيز محمود بأرى

البحث الثامن والثلاثون: الدور الأخلاقي لســـطنة عمان في الأزمة اليمنية خلال الفترة (٢٠١٤ – ٢٠٢٤)

بقلم: د. عنتر فؤاد علي الحرازي وسكينة حسن صالح الحبشي

البحث التاســـع والثلاثون: دور قســـم الثقافة الدينية في تعزيز القيم الأخلاقية لدى طلبة مدارس سلطنة عمان

بقلم: قيس بن خليفة بن عبد الله الخزيري، وبدر بن سعيد بن شيخان الصالحي

البحث الأربعون: صور الأخلاق العمانية في الصحافة الفرنسية المعاصرة.

بقلم: منجى بن علي بن معاد

البحث الحادى والأربعون: المجالس العمانية (الســـبلة) كمنظومة ثقافية واجتماعية دورها في ترسيخ قيم الاحترام والتسامح في ظل التغيرات المجتمعية المعاصرة.

بقلم: هنية بنت سعيد بن محمد الصبحية.

القسم الإنجليزي

البحث الثاني والأربعون دور الجانب الروحي في تعزيز الصحة النفسية؛ ترسيخ التعليم القائم على القيم

Essentializing Spirituality in Promoting Psychological Wellness: Substantiating Values-Based Education

بقلم: شكران عبد الرحمن

Shukran Abd Rahma

البحث الثالث والأربعون السياسة الخارجية العمانية القائمة على الأخلاق

Oman's Ethics-Driven Foreign Policy

بقلم: جوليو سافيدرا

Julio Saavedra

المحْوَرُ الأوَّل
سؤال الأخلاقِ بين النَّظَرِ والعَمَل

يُناقش مصطلح الأخلاق ويحاول ضبط مفهومها، ويناقش فلسفتها ومدى اقترابها من الواقع، ويدرس تنازع البحث الأخلاقي بين التنظير والممارسة، ويُسَلِّطُ الضَّوء على الاصطلاحات الرديفة الواردة في التراث.

التجربة العُمانية
في تعزيز الأخلاق الإسلامية
من التأصيل إلى الممارسة



بقلم
د. أحمد بن علي بن أحمد الحداد

الملخص

تُعَدّ الأخلاق الإسلامية ركيزة أساسية في بناء الحضارات وضبط سلوك الأفراد وتماسك الجماعات؛ إذ تُشكّل الإطار المرجعي الذي يوجّه الخطاب الديني والسياسات المجتمعية. وتمثل سلطنة عُمان أنموذجًا متميزًا في هذا المجال؛ حيث استطاعت عبر تاريخها أن تجمع بين التأصيل الشرعي والفكري للأخلاق وتجلياتها العملية في الواقع الاجتماعي والمؤسسي. وقد انعكس ذلك في تراثها العلمي والفقهي، وفي السلوك المجتمعي الذي حافظ على تماسك المجتمع واستقراره.

تتمثل مشكلة البحث في التساؤل عن الكيفية التي تحوّل بها هذا التأصيل النظري إلى ممارسات عملية قابلة للرصد والتقويم في المجتمع العُماني، ومدى قدرة هذا النموذج على مواجهة التحديات الراهنة، مثل: التحولات الثقافية والرقمية والعولمة. ويهدف البحث إلى تحليل الأسس الشرعية والفكرية للأخلاق في التجربة العُمانية، والكشف عن آليات ترجمتها إلى ممارسات اجتماعية ومؤسسية، مع إبراز دور السياسات الوطنية الحديثة ورؤية عُمان ٢٠٤٠ التي جعلت الهوية والقيم محورًا استراتيجيًّا للتنمية الشاملة.

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال استقراء النصوص الشرعية والتراثية، وتحليل الممارسات الدعوية والتعليمية والسياسات الثقافية، مع توظيف التحليل النقدي لاستخلاص عناصر القوة، وتقديم مقترحات عملية للتطوير. وتكمن أهمية هذه الدراسة في تقديمها قراءة تحليلية لتجربة متفرّدة توازن بين الأصالة والمعاصرة، بما يجعلها نموذجًا يمكن الإفادة منه في بيئات إسلامية أخرى تواجه تحديات مشابهة.

الكلمات المفتاحية: سلطنة عُمان، الأخلاق الإسلامية، التأصيل الشرعي، الممارسة الاجتماعية، رؤية عُمان ٢٠٤٠، الخطاب الدعوي.

المقدمة

تُعدّ الأخلاق الإسلامية أحد المرتكزات الجوهرية في بناء الحضارة وضبط سلوك الأفراد والجماعات، فهي التي تنسج خيوط التماسك الاجتماعي وتضمن سلامة العلاقات بين الناس. وقد جاءت الرسالة المحمدية لتؤكد هذا البُعد، فقد قال النبي ﷺ: **«إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»** (البخاري، **١٩٩٧**، رقم **٢٧٣٥**). كما أثنى القرآن الكريم على شخصية النبي ﷺ في بُعدها الأخلاقي، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

في سلطنة عُمان، مثّل البُعد الأخلاقي ركيزة أساسية في حياة الأفراد والمجتمع؛ فقد اجتمع فيه التأصيل الشرعي والفكري الذي اضطلع به العلماء والفقهاء، مع الممارسة العملية المتجسّدة في سلوكات الناس ومؤسسات الدولة. ومن هنا تشكّل ما يُعرف بـ«السَّمْت العُماني» الذي يعكس مزيجًا من القيم كالاعتدال، والصدق، وحسن المعاملة، واحترام الآخر (الشيباني، **٢٠٢١**).

وتأتي رؤية عُمان **٢٠٤٠** لتؤكد هذا البُعد؛ إذ نصت بوضوح على جعل الهوية والقيم محورًا مركزيًّا في التنمية الشاملة، بما يعزز الانتماء الوطني، ويربط بين الأصالة العُمانية ومتطلبات العصر (وحدة متابعة تنفيذ رؤية عُمان **٢٠٤٠**، **٢٠٢٣**).

وفي ضوء ذلك، تسعى هذه الدراسة إلى معالجة سؤال رئيسي هو: كيف تحوّل التأصيل الشرعي والفكري للأخلاق في عُمان إلى ممارسات مؤسسية ومجتمعية قادرة على مواجهة تحديات العصر؟ كما تهدف إلى تحليل الأسس

النظرية لهذه الأخلاق، والكشف عن آليات تفعيلها عمليًّا، وإبراز أثرها في تعزيز السلم الأهلي والحفاظ على الهوية الإسلامية.

المشكلة

مع التغيرات العالمية السريعة التي فرضتها العولمة والفضاء الرقمي والتحولات الاقتصادية والاجتماعية، تواجه المجتمعات الإسلامية تحديًا كبيرًا يتمثل في كيفية المحافظة على القيم الأخلاقية الأصيلة في مواجهة تيارات التغيير المتسارعة. وفي هذا السياق، يبرز النموذج العُماني بوصفه حالة فريدة استطاع عبر تاريخه أن يحقق توازنًا أخلاقيًّا بفضل التأصيل الشرعي العميق والقيم المتجذرة في المجتمع، إلى جانب السياسات الوطنية الحديثة التي جعلت الهوية والقيم ركيزة أساسية لرؤية عُمان ٢٠٤٠. غير أنّ هذا النموذج يواجه اليوم تحديات بارزة، أهمها التأثيرات الثقافية والإعلامية القادمة عبر وسائط التواصل، والتحولات الاقتصادية التي فرضت أنماطًا جديدة من الاستهلاك، والتفاوت بين التنظير والتطبيق في بعض المؤسسات، فضلًا عن الحاجة إلى تجديد الخطاب القيمي لمواكبة العصر. ومن هنا تتحدد مشكلة البحث في السؤال الآتي: كيف عالجت سلطنة عُمان منظومة الأخلاق الإسلامية في ظل التحديات المعاصرة؟ وما دور رؤية عُمان ٢٠٤٠ في ترسيخ هذا التوجه؟

الأسئلة

- ما الأسس الشرعية والفكرية التي تأسست عليها منظومة الأخلاق في عُمان؟
- كيف انعكست هذه القيم في المجتمع العُماني التقليدي والمعاصر؟

ما دور مؤسسات الدولة ورؤية عُمان ٢٠٤٠ في تعزيز الأخلاق الإسلامية؟

- ما أبرز التحديات التي تواجه القيم الأخلاقية في ظل المتغيرات الحديثة؟

الأهداف

- بيان الأسس الشرعية والفكرية للأخلاق في عُمان.
- تحليل المظاهر العملية للأخلاق في المجتمع العُماني عبر مراحله التاريخية والمعاصرة.

دراسة دور المؤسسات الوطنية ورؤية عُمان ٢٠٤٠ في ترسيخ القيم.

- الكشف عن التحديات الراهنة، واقتراح سُبُل مواجهتها.

المنهجية

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي؛ لملاءمته لموضوع القيم والأخلاق في التجربة العُمانية، حيث يجمع بين استقراء النصوص الشرعية والتراثية وتحليل الممارسات المؤسسية والاجتماعية الحديثة.

شملت مصادر الدراسة: القرآن الكريم والسنة النبوية، ومؤلفات العلماء العُمانيين كالإمام نور الدين السالمي، ودراسة الشيباني (٢٠٢١) حول علم الأخلاق في التراث العُماني، ودراسات أكاديمية محكّمة (الغافري، ٢٠١٥؛ قطن والكاف، ٢٠٢١؛ المشيقرية، ٢٠٢٣؛ Shehata وآخرون، ٢٠٢٣، إضافة إلى وثيقة «رؤية عُمان ٢٠٤٠».

استخدمت الورقة التحليل النصي لاستخلاص المفاهيم، وتحليل المحتوى للمناهج والبرامج القيمية، والتحليل المقارن بين التأصيل الشرعي

والممارسة المؤسسية. ويبرَّر اختيار هذا المنهج بمرونته في الجمع بين الأصالة والمعاصرة.

المحاور الرئيسة:

المحور الأول: التأصيل الشرعي للأخلاق الإسلامية

الأخلاق في التصور الإسلامي ليست فرعًا ثانويًا، بل هي جزء أصيل من رسالة الإسلام ومقاصده الكبرى. فقد جاء القرآن الكريم والسنة النبوية مؤكّدين على أن الأخلاق تمثل معيارًا لحقيقة الإيمان وسلامة التدين.

أولًا: القرآن الكريم كإطار مرجعي للأخلاق، فالقرآن ربط بين الإيمان والعمل الصالح، فكل تكليف شرعي يتضمن بعدًا أخلاقيًا، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: ٩٠]. وهذه الآية تُعد ميثاقًا عامًا للأخلاق، جمعت أصول الفضائل ورذائل الأخلاق. ووصف الله تعالى نبيه ﷺ بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]؛ ليجعل من القدوة النبوية معيارًا لسلوك الأمة.

ثانيًا: السنة النبوية في ترسيخ القيم، قال النبي ﷺ: «**إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق**» (مالك، ١٩٨٥، رقم ١٦١٤). وقال ﷺ: «**أحبكم إليّ و أقربكم مني مجلسًا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقًا**» (الترمذي، ١٩٧٥، رقم ٢٠١٨). هذه الأحاديث تؤكد أن الأخلاق ليست فضائل اختيارية، بل هي جوهر الدين وميزان كمال الإيمان.

ثالثًا: الأخلاق ومقاصد الشريعة، عند النظر في مقاصد الشريعة نجد أنها تقوم على حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، والمال. وكل مقصد منها له بعد أخلاقي:

- حفظ النفس: قائم على حرمة القتل والاعتداء (قيمة العدل).
- حفظ المال: يقوم على الأمانة وتحريم الغش والربا (قيمة الصدق).
- حفظ العرض: يرتبط بالعفاف وصيانة المجتمع (قيمة الطهارة).

يقول الشاطبي: "المصلحة حيثما وُجدت فثمّ شرع الله". والمصلحة في جوهرها قيم أخلاقية تحفظ توازن المجتمع (الشاطبي، **١٩٩٧**).

رابعًا: انعكاس هذا التأصيل في الفكر العُماني

- الفقهاء العُمانيون أكدوا على الأخلاق كجزء من الفقه العملي، فلم يكن الفقه عندهم أحكامًا مجردة، بل منظومة قيمية.

مثال: الإمام نور الدين السالمي شدّد على قيمة الاعتدال في الحكم والفتوى، ورفض التشدد الذي يُنفر الناس من الدين (السالمي، **٢٠٠٠**).

- هذا يعكس كيف أن التأصيل الشرعي في عُمان لم يكن مجرد تنظير، بل كان له أثر عملي في صياغة الشخصية العُمانية الوسطية.

المحور الثاني: إسهامات العلماء العُمانيين في ترسيخ القيم الأخلاقية

كان للعلماء العُمانيين عبر العصور دور بارز في صياغة الخطاب الأخلاقي وترسيخ القيم الإسلامية في المجتمع. فقد جمعوا بين التأصيل الشرعي والواقع العملي؛ مما جعل الفكر العُماني يقدّم نموذجًا متوازنًا في التعامل مع الأخلاق.

أولًا: الإمام نور الدين السالمي (ت **١٣٣٢هـ/١٩١٤م**) يُعدّ من أبرز علماء عُمان الذين جمعوا بين الفقه والتاريخ والتربية، في كتابه تحفة الأعيان، إلى جانب عرضه للتاريخ العُماني، أشار إلى أهمية العدل كقيمة جامعة تحفظ وحدة المجتمع، وحذّر من التعصب والغلو (السالمي، **٢٠٠٠**). وفي كتابه مشارق أنوار العقول ركّز على تهذيب النفس، وأكد على ضرورة الجمع بين العلم والعمل الخُلُقي. أهمية السالمي تكمن في أنه لم يكتفِ بالطرح الفقهي، بل قدّم مشروعًا إصلاحيًّا أخلاقيًّا متكاملًا جعل الأخلاق جزءًا من تكوين الأمة.

ثانيًا: ابن بركة البهلوي (ت القرن الرابع الهجري) أحد كبار فقهاء عُمان في القرن الرابع الهجري، اشتهر بكتابه الجامع الذي تناول فيه قضايا العبادات والمعاملات، أكّد في باب المعاملات على قيم الأمانة والصدق في البيوع، معتبرًا أن الإخلال بها يهدد السلم الاجتماعي ويخلّ بمقصد حفظ المال (ابن بركة، نقلًا عن الشيباني، **٢٠٢١**)؛ فهذا يُبرز كيف ربط فقهاء عُمان بين الفقه والأخلاق، فجعلوا القيم جزءًا من التشريع العملي.

ثالثًا: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت **١٧٠هـ/٧٨٦م**) وإن اشتهر في علوم اللغة والعَروض، إلا أن منهجه العلمي القائم على الانضباط والدقة يعدُّ تعبيرًا عن قيم أخلاقية معرفية، فقدّم نموذجًا في الأمانة العلمية وخدمة العلم؛ مما انعكس على طلابه وعلى الفكر العُماني الذي ورث عنه منهج الوسطية والتجرد.

رابعًا: إسهامات الدراسات الحديثة والجهود الأكاديمية المعاصرة في ترسيخ القيم، فقد أظهرت الدراسات الأكاديمية الحديثة أن الاهتمام بالقيم الأخلاقية في عُمان لم ينقطع، بل استمر في إطار مؤسسي ومعاصر، وقد

كشفت دراسة الغافري (٢٠١٥) حول القيم في كتب التربية الإسلامية عن استمرار حضور الأخلاق في المناهج، لكنها أشارت إلى الحاجة لتفعيل الجانب التطبيقي. كما أبرزت قطن والكاف (٢٠٢١) من خلال تحليل كتاب اللغة العربية المؤنس هيمنة القيم الاجتماعية على حساب القيم الوطنية، وهو ما يعكس ضرورة التوازن في عرض القيم التربوية. وأثبتت المشيقرية (٢٠٢٣) من خلال دراسة تطبيقية فاعلية البرامج القيمية في تعزيز السلوك الأخلاقي لدى الطلبة، مؤكدة أن التطبيق العملي يتفوق على الطرح النظري وحده. أما الشيباني (٢٠٢١) فقد أعاد قراءة التراث الأخلاقي العُماني، مبرزًا مركزية قيم العدل والوسطية في الفكر الفقهي والاجتماعي. وأخيرًا، ناقشت دراسة Shehata وآخرون (٢٠٢٣) الأخلاقيات الرقمية لدى الطلبة العُمانيين أثناء التعلّم الإلكتروني، وكشفت عن فجوات في الكفايات الرقمية ذات البعد القيمي. ويأتي هذا الامتداد البحثي ليؤكد ديناميكية التجربة العُمانية في الجمع بين الأصالة والمعاصرة، وفي ربط القيم التراثية بالواقع التعليمي والرقمي والمؤسسي.

المحور الثالث: تجليات الأخلاق في المجتمع العُماني التقليدي

تميّز المجتمع العُماني عبر تاريخه الطويل بقدرة فريدة على تحويل المبادئ الأخلاقية الإسلامية إلى سلوكيات عملية متجذّرة في الحياة اليومية، فلم تكن القيم مجرد شعارات نظرية، بل تحولت إلى عادات اجتماعية ومؤسسات أهلية تعكس روح الإسلام، وتُجسّد خصوصية الهوية العُمانية.

أولًا: التكافل الاجتماعي والأوقاف: ارتبطت القيم الأخلاقية في المجتمع العُماني ارتباطًا وثيقًا بمفهوم التكافل الاجتماعي، برز ذلك من خلال الأوقاف التقليدية التي وُجهت لدعم التعليم الشرعي، وتوفير الرعاية للفقراء والأيتام، وصيانة المساجد، هذه الممارسات تعكس قيمتي الإيثار والمسؤولية الجماعية، وتؤكد أن الأخلاق في المجتمع العُماني لم تكن فردية فحسب، بل ذات بعد مؤسسي (الشيباني، ٢٠٢١).

ثانيًا: مؤسسة السبلة (المجلس)، تعدّ السبلة العُمانية إحدى أهم مظاهر تجليات الأخلاق الاجتماعية. فهي ليست مجرد مكان للقاء، بل فضاء للحوار والنقاش وتسوية الخلافات، عكست السبلة قيم الشورى والاحترام المتبادل، حيث يجتمع أفراد القبيلة أو القرية للنظر في القضايا العامة، أو الإصلاح بين الناس، هذه المؤسسة رسخت قيمة المسؤولية الجماعية، وأسهمت في صون النسيج الاجتماعي.

ثالثًا: الضيافة والإيثار: اشتهر المجتمع العُماني بالكرم والضيافة، حيث يُعتبر إكرام الضيف عادة راسخة، حتى قيل: إن البيت العُماني لا يُغلق بابه أمام الضيف، هذه العادة تعكس امتثالًا عمليًّا لقوله ﷺ: **«من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه»** (البخاري، ١٩٩٧، رقم ٦٠١٨). كما مثّلت الضيافة قيمة اجتماعية تُعزز الثقة المتبادلة، وتُظهر طبيعة المجتمع المنفتح على الآخر.

رابعًا: دور المرأة في التربية الأخلاقية: لعبت المرأة العُمانية دورًا مهمًّا في نقل القيم الأخلاقية داخل الأسرة والمجتمع، فالأمهات والجدات كنّ مسؤولات عن تربية الأبناء على القيم الفاضل، مثل: الاحترام، والصدق، والعفاف؛

وبذلك أسهمت المرأة في حفظ النسيج الأخلاقي للأسرة العُمانية، وهو ما انعكس إيجابًا على استقرار المجتمع.

خامسًا: العادات والتقاليد الاجتماعية: ارتبطت العديد من التقاليد العُمانية بالقيم الإسلامية، مثل: التعاون في بناء البيوت أو ما يُعرف محليًا بـ «العونة»، حيث يجتمع أفراد القرية لمساعدة أحدهم دون مقابل، هذه العادات تعكس قيم التعاون والتكافل التي أكد عليها القرآن الكريم: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢].

المحور الرابع: دور الدولة الحديثة ومؤسساتها في تعزيز القيم

مع قيام الدولة الحديثة في سلطنة عُمان منذ بواكير النهضة المباركة عام **١٩٧٠** انتقل الخطاب الأخلاقي من كونه مسؤولية المجتمع والأفراد والعلماء إلى أن أصبح جزءًا من السياسات الوطنية والمؤسسات الرسمية. وقد برز هذا الدور في مجالات التعليم، والإعلام، والتشريع، والدعوة الدينية، وهو ما أسهم في إعادة صياغة القيم الأخلاقية في إطار مؤسسي منظم.

أولًا: التعليم كمحور رئيس في تعزيز الأخلاق، ركزت وزارة التربية والتعليم على دمج القيم الأخلاقية في المناهج الدراسية، خصوصًا من خلال مادتي التربية الإسلامية واللغة العربية. وقد أظهرت دراسة (بن سرور الغافري، **٢٠١٥**) أن كتب التربية الإسلامية للصفين **١١-١٢** في عُمان تضمّنت قيمًا محورية كالصدق والتعاون والاعتدال، لكنها أوصت بزيادة الجانب التطبيقي لتعزيز الأثر السلوكي، كما كشفت دراسة (قطن والكاف، **٢٠٢١**) أن كتب

اللغة العربية (المؤنس) ركزت على القيم الاجتماعية، مع ضعف نسبي في القيم الوطنية والأسرية؛ مما يبرز الحاجة إلى توازن أكبر.

والتعليم في عُمان لم يقتصر على نقل المعرفة، بل أصبح أداة استراتيجية لغرس الهوية الأخلاقية والوطنية.

ثانيًا: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية: أخذت الوزارة على عاتقها مهمة تأطير الخطاب الدعوي ليكون متوازنًا ومعتدلًا، بعيدًا عن الغلو أو التشدد، فبرامج الوزارة وخطب الجمعة ركزت على قيم التسامح، وصلة الرحم، والاعتدال، وهي قيم مستمدة من النصوص الشرعية، كما أن الوزارة أطلقت مبادرات للتعايش المذهبي والديني داخل المجتمع؛ مما جعل سلطنة عُمان نموذجًا عالميًّا في قبول الآخر (الشيباني، **٢٠٢١**).

ثالثًا: الإعلام والبرامج الثقافية: لعب الإعلام العُماني دورًا بارزًا في نشر القيم الأخلاقية عبر برامج تلفزيونية وإذاعية، مثل: البرامج الدينية والثقافية التي تناولت موضوعات التسامح، والوسطية، وأخلاقيات التعامل، وكذلك المبادرات الإعلامية، مثل: "قيم التسامح" و"آداب إسلامية"، وقد أسهمت تلك المبادرات في تعزيز الوعي المجتمعي بأهمية القيم الإسلامية في الحياة اليومية.

رابعًا: القوانين والتشريعات: ترجمت الدولة القيم الأخلاقية إلى قوانين ملزمة، مثل: قانون الأحوال الشخصية الذي يحمي الأسرة ويصون الحقوق، وقوانين العمل التي تعزز قيم العدالة والإنصاف في العلاقات الوظيفية، والتشريعات المتعلقة بحقوق الطفل والمرأة، والتي تمثل تطبيقًا عمليًّا لقيمة الكرامة الإنسانية، فهذه القوانين جعلت الأخلاق إطارًا مرجعيًّا للسياسات العامة.

خامسًا: مؤسسات المجتمع المدني: شهدت عُمان توسعًا في الجمعيات الأهلية والخيرية التي تعكس القيم الأخلاقية الإسلامية في مجال التطوع والعمل الاجتماعي، مثل: جمعية المرأة العُمانية، والجمعيات الخيرية المحلية، التي تمثل امتدادًا عصريًّا للتكافل الاجتماعي التقليدي.

المحورالخامس: رؤية عُمان ٢٠٤٠، والأبعاد الأخلاقية

تشكل رؤية عُمان **٢٠٤٠** الإطار الاستراتيجي للتنمية الشاملة في السلطنة خلال العقود القادمة، وهي ليست مجرد خطة اقتصادية أو إدارية، بل مشروع حضاري يجعل الهوية والقيم إحدى ركائزه المركزية. وهذا يعكس إدراك صانعي القرار أن التنمية المستدامة لا تقوم على الاقتصاد والتقنية وحدهما، وإنما تحتاج إلى قاعدة أخلاقية وإنسانية راسخة.

أولًا: القيم والهوية في نصوص الرؤية: تنص الرؤية في محور الإنسان والمجتمع على أن الهوية الوطنية والقيم الإنسانية الأصيلة تُعد ركيزة أساسية لضمان استقرار المجتمع واستدامة التنمية (وحدة متابعة تنفيذ رؤية عُمان **٢٠٤٠، ٢٠٢٣**)، فهذه العبارة تؤكد أن القيم لم تُدرج كإطار جانبي، بل كركيزة توازي الاقتصاد والتعليم والتقنية.

ثانيًا: التعليم وتكريس القيم: تؤكد الرؤية على تطوير نظام تعليمي يدمج بين المعرفة والمهارات والقيم، بحيث يُنشئ جيلًا مؤهلًا علميًّا وأخلاقيًّا في الوقت نفسه، وهذا التوجه يتناغم مع نتائج الدراسات التربوية (قطن والكاف، **٢٠٢١**؛ بن سرور الغافري، **٢٠١٥**) التي أوصت بضرورة تفعيل الجانب العملي للقيم في المناهج.

ثالثًا: القيم والتنمية الاقتصادية: الرؤية تؤكد على أن النزاهة والشفافية من أهم عناصر الحوكمة الاقتصادية، فالقيم الأخلاقية هنا لا تُفهم كمجرد موروث ثقافي، بل كضمانة عملية للاستثمار العادل والتنمية المتوازنة.

رابعًا: تعزيز المواطنة والانتماء من أهداف الرؤية: تعزيز الانتماء الوطني وقيم المواطنة الفاعلة يترجم عمليًا إلى برامج شبابية وثقافية تعزز الهوية وتمنع الذوبان في الثقافات الوافدة. وقد أثبتت دراسة (المشيقرية، **٢٠٢٣**) أن البرامج القيمية التطبيقية قادرة على غرس هذه المعاني لدى الأجيال الجديدة، وهو ما ينسجم مع توجهات الرؤية.

خامسًا: القيم في سياق العولمة والتقنية: الرؤية لم تغفل التحديات الحديثة، مثل: التحول الرقمي، بل أكدت على ضرورة تأطير استخدام التقنية ضمن قيم أخلاقية راسخة، وهذا يلتقي مع ما أظهرته دراسة (Shehata وآخرون، **٢٠٢٣**) من وجود فجوات في الكفايات الأخلاقية الرقمية لدى بعض الطلبة العُمانيين؛ مما يجعل دمج الأخلاق في السياسات التقنية والتعليم الرقمي أمرًا حتميًّا.

ورغم رسوخ المنظومة الأخلاقية في المجتمع العُماني، إلا أن السياق المعاصر بما يحمله من تحولات اقتصادية، وتغيرات اجتماعية، وثورة تقنية، وتيارات فكرية وافدة قد أوجد تحديات جدّية أمام استمرار حضور القيم بنفس القوة والتأثير. ويمكن تصنيف هذه التحديات في المستويات الآتية:

أولًا: التحديات الفكرية والدينية من خلال خطاب الغلو والتطرف: رغم جهود الدولة في مواجهته، إلا أن الخطابات المتشددة العابرة للحدود قد تؤثر

على فئة من الشباب عبر الإنترنت أو وسائل التواصل، ومن خلال ضعف القدوة: فمن أكبر التحديات الأخلاقية أن يكون هناك انفصال بين الخطاب والممارسة، حيث يشير بعض الباحثين إلى أن مصداقية الخطاب الديني تتأثر سلبًا إذا لم يكن قائله قدوة عملية (الغافري، ٢٠١٥).

ثانيًا: التحديات الاجتماعية والاقتصادية، النزعة المادية والفردية: التحولات الاقتصادية والتمدن السريع أسهما في بروز أنماط استهلاكية قد تُضعف من قيم التكافل والتعاون، والتحولات الأسرية: تغير أنماط الأسرة (من ممتدة إلى نووية) قلّل من الدور التقليدي للجدات والأمهات في نقل القيم؛ مما يضعف من قنوات التنشئة الأخلاقية التقليدية.

ثالثًا: التحديات التقنية والرقمية، الإعلام الجديد: المنصات الرقمية تنقل قيمًا متباينة، بعضها قد يتعارض مع القيم الإسلامية الأصيلة. وقد كشفت دراسة (Shehata وآخرون، ٢٠٢٣) عن فجوات في الكفايات الأخلاقية الرقمية لدى الطلبة العُمانيين؛ مما يعكس خطورة غياب التأطير الأخلاقي لاستخدام التقنية. كما أن الذكاء الاصطناعي والألعاب الإلكترونية تحمل أحيانًا مضامين قد تُسهم في نشر العنف أو القيم الفردية على حساب قيم الرحمة والتعاون.

رابعًا: التحديات الثقافية والهوياتية، العولمة الثقافية: أدت إلى تدفق أنماط جديدة من القيم، خصوصًا بين الشباب، مثل: الفردانية أو الانبهار بالثقافة الاستهلاكية الغربية. وكذلك ضعف حضور بعض القيم الوطنية في المناهج، كما أظهرت دراسة (قطن والكاف، ٢٠٢١)، حيث تفوقت القيم

الاجتماعية، بينما تراجعت القيم الوطنية والأسرية؛ مما خلق فراغًا يمكن أن تملأه قيم وافدة.



النتائج والمناقشة

يشكل هذا القسم المحور الأساسي للورقة، حيث يتجاوز الوصف إلى التحليل النقدي للتجربة العُمانية في تعزيز الأخلاق الإسلامية، من خلال الجمع بين التأصيل الشرعي والممارسة المؤسسية، وربطها برؤية عُمان ٢٠٤٠، مع إبراز نقاط القوة والتحديات الراهنة.

أولًا: استمرارية الأساس الشرعي للأخلاق

تشير النصوص الشرعية بوضوح إلى أن الأخلاق غاية أصيلة للرسالة الإسلامية، وقد حافظ المجتمع العُماني عبر التاريخ على هذا المبدأ المركزي. فالموروث الفقهي والأدبي العُماني زاوج بين النصوص الشرعية وبين الممارسة الواقعية؛ ما جعل الأخلاق جزءًا من هوية المجتمع. ويؤكد الشيباني (٢٠٢١) إلى أن التراث الأخلاقي العُماني تميّز بارتباطه المباشر بالقرآن والسنة، مع تركيزه على قيم العدل والتسامح والاعتدال.

إن استمرارية هذا الأساس عبر القرون تعني أن أي محاولة لتجديد الخطاب الأخلاقي في عُمان ينبغي أن تنطلق من هذه الجذور الراسخة.

ثانيًا: دور العلماء في صياغة منظومة القيم

لم يكن دور العلماء العُمانيين محصورًا في الجانب الفقهي، بل امتد إلى بناء منظومة أخلاقية مجتمعية. فقد أكد الإمام نور الدين السالمي في تحفة

الأعيان على قيمة الاعتدال في العلاقات، وضرورة اجتناب الغلو والتعصب (السالمي، ٢٠٠٠). كما أظهر تحليل كتابات العلماء أن الأخلاق لم تُطرح كقضايا نظرية فقط، بل كجزء من تربية الفرد والمجتمع (الشيباني، ٢٠٢١). وما يميز التجربة العُمانية هنا هو أن العلماء لم يعزلوا أنفسهم عن المجتمع، بل كانوا جزءًا من صياغة القيم وتوجيه السلوك العام، بخلاف تجارب أخرى، حيث بقي الخطاب الأخلاقي في دائرة النخبة.

ثالثًا: انعكاس القيم في الممارسة الاجتماعية

تُظهر الدراسات التربوية أن المناهج التعليمية في عُمان ركّزت على عدد من القيم الأساسية، مثل: الصدق والتعاون والاعتدال (بن سرور الغافري، ٢٠١٥؛ قطن والكاف، ٢٠٢١). غير أن نتائج هذه الدراسات كشفت عن فجوة في توازن القيم؛ إذ تم التركيز على بعض القيم أكثر من غيرها، مثل: القيم الاجتماعية على حساب القيم الوطنية. وفي المقابل، تشير المشيقرية (٢٠٢٣) إلى أن البرامج القيمية التطبيقية أثبتت فاعليتها في تعزيز السلوك الأخلاقي لدى الطلبة، ما يعني أن تحويل القيم من مجرد "محتوى معرفي" إلى "ممارسة تطبيقية" هو عامل حاسم في نجاحها. وهذا يُبرز أن التحدي الحقيقي ليس في صياغة القيم، بل في تفعيلها عبر المناهج والبرامج التطبيقية.

رابعًا: التحديات المعاصرة للأخلاق في عُمان

تُظهر دراسة Shehata وآخرون (٢٠٢٣) أن التحولات الرقمية أوجدت فجوات جديدة في الكفايات الأخلاقية الرقمية لدى الطلبة العُمانيين، وهو ما يفتح الباب أمام قيم وافدة قد لا تنسجم مع الهوية العُمانية. كما أن النزعة الفردية والمادية التي تصاحب التحولات الاقتصادية، تهدد قيم التكافل

والتعاون التقليدية. التحدي هنا مزدوج: الحفاظ على القيم الأصيلة، وتكييفها مع سياقات جديدة (رقمية، اقتصادية، ثقافية) دون أن تفقد روحها الشرعية.

خامسًا: رؤية عُمان ٢٠٤٠ كإطار جامع

جاءت رؤية عُمان ٢٠٤٠ لتضع القيم والهوية في قلب مشروع التنمية، فهي لم تعتبرها مجرد "موروث ثقافي"، بل جعلتها ركيزة للاستقرار الاجتماعي والتنمية المستدامة (وحدة متابعة تنفيذ رؤية عُمان ٢٠٤٠، ٢٠٢٣). وهذا يُعد تحولًا مهمًّا؛ إذ أصبحت الأخلاق جزءًا من السياسات الوطنية، لا مجرد خطاب دعوي أو مجتمعي. وهنا يمكن القول إن التجربة العُمانية تسهم بإضافة جديدة في الفكر الإسلامي المعاصر من خلال تحويل القيم الأخلاقية إلى جزء من مشروع وطني تنموي متكامل.

الخلاصة التحليلية

تكشف هذه الورقة أن التجربة العُمانية في مجال الأخلاق الإسلامية ليست تقليدية ولا معزولة، بل هي ديناميكية متجددة تجمع بين التأصيل الشرعي والفكري المتجذر، والممارسة الاجتماعية والمؤسساتية الحيّة، مع القدرة على مواجهة التحديات العصرية الواقعية. كما أن رؤية عُمان ٢٠٤٠ قدّمت إطارًا وطنيًّا استراتيجيًّا أعاد دمج القيم في مشروع التنمية؛ مما يجعل من التجربة العُمانية نموذجًا متوازنًا بين الأصالة والمعاصرة، ويمنحها خصوصية تستحق الدراسة والتأمل في السياقات الإسلامية الأخرى.

الخاتمة

خلصت هذه الورقة إلى أن التجربة العُمانية في تعزيز الأخلاق الإسلامية كان نموذجًا فريدًا في الجمع بين التأصيل الشرعي والفكري والممارسة العملية والمؤسساتية؛ فقد أظهر التحليل أن القرآن الكريم والسنة النبوية كانا المرجعية العليا، وأن العلماء العُمانيين – مثل الإمام نور الدين السالمي وابن بركة – جسّدوا هذه القيم في مؤلفاتهم وممارساتهم، وأن المجتمع العُماني التقليدي ترجمها إلى مؤسسات اجتماعية كالأوقاف والسبلة والعونة.

ومع قيام الدولة الحديثة تحولت القيم إلى سياسات تعليمية وتشريعية وإعلامية، ثم جاءت رؤية عُمان ٢٠٤٠ لتضع القيم والهوية في قلب مشروع التنمية الشاملة؛ لتؤكد أن التنمية لا تنفصل عن الأخلاق. كما أن التحديات الراهنة – الفكرية والرقمية والاجتماعية – تبرز الحاجة إلى خطاب تجديدي متوازن يحافظ على الثوابت ويواكب المستجدات.

وبذلك، فإن الإضافة العلمية لهذه الورقة تكمن في ربطها بين التأصيل الشرعي والممارسة المجتمعية والسياسة الوطنية، وهو ما لم تتناوله الدراسات السابقة بصورة شاملة.

التوصيات

في مجال التعليم

دمج مقرر أكاديمي متخصص في الأخلاق الإسلامية ضمن برامج التعليم الجامعي، استنادًا إلى توصية دراسة الغافري (٢٠١٥) التي أظهرت الحاجة إلى تعزيز الجانب التطبيقي في المناهج.

تعزيز الأنشطة التطبيقية (المحاكاة، المشاريع المجتمعية) في المدارس لترسيخ القيم عمليًّا، بما ينسجم مع ما أشار إليه قطن والكاف (٢٠٢١) من ضعف نسبي في إبراز بعض القيم الوطنية.

في مجال الدعوة والإرشاد

تطوير الخطاب الدعوي ليواكب التحديات الرقمية والفكرية، استجابة لنتائج دراسة Shehata وآخرون (٢٠٢٣) التي بيّنت فجوات في الكفايات الأخلاقية الرقمية لدى الطلبة.

التركيز على القدوة العملية للدعاة والمعلمين في تجسيد القيم، وهو ما شدّد عليه الإمام السالمي في تحفة الأعيان (٢٠٠٠)، واعتبره أساسًا للتربية المجتمعية.

في مجال الإعلام

- إطلاق منصات رقمية متخصصة لنشر القيم الأخلاقية تستهدف فئة الشباب، خاصة مع ما أظهرته التحديات المعاصرة من تأثير الإعلام الجديد في تشكيل القيم.

إنتاج محتوى إعلامي يعزز قيم التسامح والتعايش والوسطية؛ دعمًا لما وثّقه الشيباني (٢٠٢١) عن مركزية هذه القيم في التراث العُماني.

في مجال السياسات والتشريعات

مراجعة المناهج والبرامج الوطنية؛ لضمان التوازن بين القيم الاجتماعية والوطنية، استنادًا إلى توصيات قطن والكاف (٢٠٢١).

تفعيل التشريعات المرتبطة بحماية الأسرة والطفل بما يتسق مع مقاصد الشريعة، كما أوضح الشاطبي (١٩٩٧) بأن المصلحة في جوهرها قيم أخلاقية تحفظ المجتمع.

في مجال البحث العلمي

دعم الأبحاث الميدانية حول القيم الأخلاقية في المجتمع العُماني بما يكمل الدراسات السابقة (المشيقرية، ٢٠٢٣؛ الغافري، ٢٠١٥).

إنشاء مركز بحثي متخصص في "الأخلاق الإسلامية والتحديات المعاصرة"؛ ليكون مرجعًا وطنيًّا للباحثين وصانعي القرار، بما ينسجم مع التوجهات الاستراتيجية لرؤية عُمان ٢٠٤٠.

تؤكد هذه الورقة أن التكامل بين المؤسسات التعليمية والدينية والإعلامية والتشريعية هو المدخل الرئيس لترسيخ القيم الأخلاقية الإسلامية في المجتمع، بما يتسق مع رؤية عُمان ٢٠٤٠، وتفتح التوصيات المجال أمام تحويل الأخلاق من خطاب نظري إلى ممارسة عملية قابلة للقياس والتقويم، وهو ما يجعل التجربة العُمانية نموذجًا رائدًا يمكن الإفادة منه في البيئات الإسلامية الأخرى.

المراجع

المراجع باللغة العربية

البخاري، محمد بن إسماعيل. (**١٩٩٧**). الجامع الصحيح. بيروت: دار ابن كثير.

- بن سرور الغافري، هاشل. (**٢٠١٥**). القيم الأخلاقية في كتابي التربية الإسلامية بالصفين الحادي عشر والثاني عشر في سلطنة عُمان.

https://search.mandumah.com/Record/٦٧٥٧٠٩/Description

- السالمي، نور الدين عبد الله. (**٢٠٠٠**). تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان (ج١–٢). مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (**١٩٩٧**). الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشيباني، سلطان بن مبارك. (**٢٠٢١**). علم الأخلاق في التراث العُماني. مسقط: محبوب للنشر الرقمي.

https://alsaidia.com/sites/default/files/%D٨٪B٩٪D٩٪٨٤٪D٩٪٨٥٪٢٠٪D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪A٧٪D٩٪٩٤٪D٨٪AE%D٩٪٨٤٪D٨٪A٧٪D٩٪٨٢٪٢٠٪D٩٪٨١٪D٩٪٨A%٢٠٪D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪AA%D٨٪B١٪D٨٪A٧٪D٨٪AB%٢٠٪D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪B٩٪D٩٪٨٥٪D٨٪A٧٪D٩٪٨٦٪D٩٪٨A..pdf

- الغافري، هاشل. (**٢٠١٥**). دور القيم الأخلاقية في ترسيخ الهوية الوطنية لدى الشباب العُماني. رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس.
- قطن، أسماء، والكاف، فاطمة. (**٢٠٢١**). درجة توافر القيم الخُلقية في كتاب اللغة العربية (المؤنس) للصفين الحادي عشر والثاني عشر للتعليم ما بعد الأساسي بسلطنة عُمان. مجلة البحوث التربوية والنفسية، **١٨**(**٧١**)، **٢٣٤–٢٧٥**.

- المشيقرية، محفوظة راشد. (**٢٠٢٣**). أثر برنامج القيم العُمانية في السلوك الأخلاقي لأطفال التعليم المبكر
٦٧١٠https://journals.ajsrp.com/index.php/jeps/ar/article/view/
- وحدة متابعة تنفيذ رؤية عُمان **٢٠٤٠**. (**٢٠٢٣**). وثيقة الرؤية والتقارير السنوية. مسقط: الحكومة العُمانية.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (**١٩٧٥**). سنن الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون. القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
- مالك بن أنس. (**١٩٨٥**). الموطأ. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

المراجع باللغة الإنجليزية

- Al-Ani, W. T. (٢٠١٤). Core values matrix of the philosophy of basic education in Oman (PBEO). Athens Journal of Education, ١(٢), ١٦٧-١٨٢. https://doi.org/١٠,٣٠٩٥٨/aje.١-٢-٦
- Al-Asmi, K. R. (٢٠١٨). A Muslim perspective of leadership – Insights from Oman. Journal of Values-Based Leadership, ١١(٢) , ١-١٤. https://doi.org/١٠,٢٢٥٤٣/٠٧٣٣,٦٢,١٢٣٩
- Al-Rabaani, A., Al-Salmi, M., & Al-Salmi, H. (٢٠١٦). Challenges to fostering values among Omani school students from the perspectives of social studies and Islamic education teachers. Sultan Qaboos University. https://ijhssnet.com/journals/Vol_٦_No_٨_August_٢٠١٦/٦.pdf
- Shehata, A., Al-Husain, A., & Al-Lawati, N. (٢٠٢٣). Digital ethics in education: An examination of Omani information studies students' ethical competencies during e-learning. *Journal of Education and e-Learning Research, 10*(٢), ١٨٦–١٩٥. https://squ.elsevierpure.com/en/publications/digital-ethics-in-education-an-examination-of-omani-information-s

البنية الأخلاقية في المجتمع العُماني بين الفطـــرة والتـــوجيه النبـوي

قراءة في الخطاب القيمي والسياسي للوفود العُمانية



بقلم
د. سيف بن سالم بن سيف الهادي

تمهيد

تتعدد تعريفات العلماء لمفهوم الأخلاق تبعًا لاختلاف الخلفيات الفكرية التي ينتمون إليها، ونظريات المعرفة التي يؤسسون عليها تصوراتهم. إلا أنهم يتفقون جميعًا على أهمية الأخلاق وضرورة حضورها في تفاصيل الحياة، سواء أكانت قيمًا مطلقة تستند إلى مرجعية ثابتة، أم نسبية تتغير بتغير السياق والمعايير.

وفي الأسطر التالية، سنعطي تعريفًا للأخلاق من حيث اللغة والاصطلاح، إضافة إلى المصادر وبعض المدارس قبل أن نسقط ذلك على البنية الأخلاقية في المجتمع العُماني، والتي تم التعبير عنها من خلال علاقة العمانيين بالإسلام في مراحلة المبكرة.

المبحث الأول : التعريف والمصادر

المطلب الأول: التعريف اللغوي والاصطلاحي

الأخلاقُ: جَمعُ خُلُقٍ، والخُلقُ -بضَمِ اللَّامِ وسُكونِها- هو الدِّينُ والطَّبعُ والسَّجيَّةُ والمُروءةُ، وحَقيقةُ الخُلُقِ أنَّه لصورةِ الإنسانِ الباطِنةِ، وهي نَفسُه وأوصافُها ومَعانيها المُختَصَّةُ بها بمَنزِلةِ الخَلقِ لصورَتِه الظَّاهرةِ وأوصافِها ومَعانيها[1].

[1] - ينظر: القاموس المحيط، للفيروز أبادي (ص: ٨٨١)، ولسان العرب لابن منظور (٨٦/١٠).

وقد أشار ابن مسكويه إلى أن الأخلاق هي صورة الإنسان الظاهرة[1]، أي تصرفاته التي يمكن رصدها وقياسها، ومحاكمتها، بعكس الصورة الباطنة، فهي غائبة وغامضة، ولا يمكن أن تترتب عليها أحكام، إنما استأثر سبحانه وتعالى بمعرفتها، كما ورد في هذا الحديث:**« إن الله لا ينظر إلى أجسامكم ولا إلى صوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»**[2].

ولذلك ورد النهي عن التفتيش أو محاكمة النوايا؛ لأنها ليست أخلاقًا يمكن الحكم عليها، ففي الحديث عن أسامة بن زيد (رضي الله عنهما)، قال: «بعثنا رسولُ الله ﷺ إلى الحُرَقَة، فصبحنا القومَ فهزمناهم، ولحقتُ أنا ورجلٌ من الأنصار رجلًا منهم، فلما غشيناه قال: لا إله إلا الله،، فكفَّ الأنصاري، فطعنته برمحي حتى قتلته، فلما قدمنا بلغ النبيَّ ﷺ فقال: **«يا أسامة، أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله؟»، قلت: يا رسول الله، إنما كان متعوذًا، قال: «أقتلته بعدما قال لا إله إلا الله؟» فما زال يكررها عليَّ حتى تمنيتُ أني لم أكن أسلمتُ قبل ذلك اليوم. وفي رواية: فقال: «أشققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا؟»**[3].

---

[1] - لسان العرب، مادة (خ ل ق)، دار صادر، بيروت، ج١٠، ص٨٥.

[2] - أخرجه **مسلم** في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره، برقم (٢٥٦٤)، (١٩٨٧/٤)، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٤هـ.

[3] - أخرجه **البخاري** في صحيحه، كتاب المغازي، باب بعث النبي ﷺ أسامة بن زيد إلى الحُرُقات، برقم (٤٢٦٩)، (١٤٤/٥)، طبعة دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ. أخرجه **مسلم** في صحيحه،

ومحاكمة النوايا أو ما يعبر عنه بالقتل بالنية، هو مطية الجماعات المتطرفة، التي تعمل على تصفية خصومها بالنية المفترضة، كما سنناقش ذلك لاحقًا في الدروس القادمة بإذن الله.

ولا يفوتنا هنا أن ننبه على أن علماء الأخلاق المسلمين ليسوا متفقين على ثنائية الروح والجسد أو ما يعبر عنه ابن اسينا في رواية "الطائر" بالنفس والجسد[1]، لكن بعضهم تأثر بالفلسفة الأفلاطونية في تقسيم النفس عند حديثهم عن تهذيب الأخلاق إلى ثلاث طبقات: (شهوانية، وغضبية، وناطقة) كما نلحظ ذلك بوضوح عن ابن مسكويه والجاحظ، بينما انحاز الفارابي وابن سينا إلى نظرية أرسطو حول المادة والصورة، ما يعرف عند علماء الفلسفة بالهيلوموروفية[2]. وسيتضح هذا الملحظ في التعريفات الاصطلاحية للأخلاق .

كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، برقم (٩٦)، (٩٧/١)، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٧٤هـ.

[1] - ابن سينا، رسالة الطير، ضمن: الرسائل الفلسفية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار المعارف، ١٩٥٠، ص ٢٣٩–٢٤٥.

[2] - الهيلوموروفية (Hylomorphism) هي مذهب فلسفي صاغه أرسطو، يقوم على أن كل موجود مادي يتكوَّن من عنصرين أساسيين:

المادة: وهي المكوّن الخام أو الإمكانية المحضة الذي لا يملك شكلًا أو هوية محددة بذاته.

الصورة: وهي المبدأ الذي يمنح المادة صورتها وهيئتها ووظيفتها، أي: الفعل الذي يحقق الإمكانية الكامنة في المادة.

انظر: ابن سينا، "رسالة الطير"، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٠؛ وابن مسكويه، "تهذيب الأخلاق"، ص ١٥–٢٠؛ والجاحظ، "البيان والتبيين"، تحقيق عبد السلام

التعريف الاصطلاحي:

عرَّفها ابن مسكَوَيه بقوله: "الخُلُقُ: حالٌ للنَّفسِ داعيةٌ لها إلى أفعالِها من غَيرِ فِكرٍ ولا رَوِيَّةٍ، وهذه الحالُ تَنقَسِمُ إلى قِسمَينِ: منها ما يَكونُ طَبيعيًّا من أصلِ المِزاجِ، كالإنسانِ الذي يُحَرِّكُه أدنى شَيءٍ نَحوَ غَضَبٍ، ويَهيجُ من أقَلِّ سَبَبٍ، وكالإنسانِ الذي يَجبُنُ من أيسَرِ شَيءٍ، أو كالذي يَفزَعُ من أدنى صَوتٍ يَطرُقُ سَمعَه، أو يَرتاعُ من خَبَرٍ يَسمَعُه، وكالذي يَضحَكُ ضَحِكًا مُفرِطًا من أدنى شَيءٍ يُعجِبُه، وكالذي يَغتَمُّ ويَحزَنُ من أيسَرِ شَيءٍ يَنالُه. ومنها ما يَكونُ مُستَفادًا بالعادةِ والتَّدَرُّبِ، ورُبَّما كان مَبدَؤُه بالرَّوِيَّةِ والفِكرِ، ثمَّ يَستَمِرُّ أوَّلًا فأوَّلًا، حتَّى يَصيرَ مَلَكةً وخُلُقًا"[1].

وهذا التعريف مبني على تأثر ابن مسكويه بالطبقات الثالث في تقسيم أفلاطون للنفس، وهو وصف للحالات التي تطرأ على الإنسان في تصرفاته الواقعية مع الأحداث، إلا أن أفلاطون يرى أن الفضيلة هو تجاوز الإنسان لهذه الحالات الانفعالية بحيث يستقر على العفة والشجاعة والحكمة. لاحقًا رفض تلميذه أرسطو هذه النظرية التي ترشح الفضيلة من خلال الأوسط من هذه الطبقات، ورأى أنها وسط بين رذيلتين فحسب، يمكن للإنسان أن يدركها

هارون، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج١، ص ٦٧–٧٠؛ وانظر: الفارابي، "آراء أهل المدينة الفاضلة"، تحقيق ألبرت نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ١٩٨٦، ص ٨٤–٨٨.

[1] - ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق (ص: ٤١).

من خلال معرفته بالإفراط في الأولى والتفريط في الثانية، كالكرم وسط بين الإسراف والبخل. ومع ذلك فإن ابن مسكويه لم يكن ناقلًا فحسب، بل كان ناقدًا أيضًا، فهو مع إيمانه بالطبقات الثلاث، يوظفها لإصلاح النفس وفق الرؤية الشرعية، ويرى أنها مجرد تصنيفات وظيفية، وليست وجودية أنطولوجية كما يعتقد أفلاطون.

عرَّف الجُرجانيُّ الخُلُقَ بأنه: "عِبارةٌ عن هَيئةٍ للنَّفسِ راسِخةٍ تَصدُرُ عنها الأفعالُ بسُهولةٍ ويُسرٍ من غَيرِ حاجةٍ إلى فِكرٍ ورَويَّةٍ، فإن كان الصَّادِرُ عنها الأفعالَ الحَسَنةَ كانتِ الهَيئةُ خُلُقًا حَسَنًا، وإن كان الصَّادِرُ منها الأفعالَ القَبيحةَ سُمِّيَتِ الهَيئةُ التي هي مَصدَرُ ذلك خُلُقًا سَيِّئًا"[1].

وجريًا على عادتنا في تسهيل المعرفة من خلال تفكيك المصطلحات فإن كلمة "هيئة" عند علماء الأخلاق تعبير عن المقولات العشر لأرسطو، ويعنون بها الكيفية، أي: ملكة راسخة كالكرم والشجاعة، وليست صفات تمثيلية عارضة كتصنع الكرم أو الغضب الطارئ أو حتى الأفعال كالسكر مثلًا، فهذه لا تعبر عن صفات وجودية ثابتة[2].

---

[1] - الجرجاني، التعريفات، (ص: ١٠١).

[2] - انظر: أرسطو، "ما بعد الطبيعة"، ترجمة إسحاق بن حنين، ضمن شروح ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار القلم، ١٩٨٠، ج٢، ص ٧٨–٨٢؛ وانظر: الطوسي، "أخلاق ناصري"، ص ٤٥.

وفي العصر الحديث عرف الفلاسفة الغربيون الأخلاق من خلال الدرس المعرفي الذي ينتمون إليه، ووفق النظريات التي يؤمن بها كل واحد منهم، مع ملاحظة تعريفها بعيدًا عن القضية الإيمانية، أو الثوابت المطلقة، وإنما هي تقييمات تعود إلى الانسان نفسه، فيما يستحسنه أو يستقبحه عقله، أو يحكم به الإحساس، أو يعالج عن طريق اللذة والألم.

فهي عند كانط (١٨٠٤-١٧٢٤): "العلم الذي يبيّن علاقة الأفعال بإرادةٍ تُوجِّهها قوانينٌ تُستنبَط من العقل المحض، أي واجبٌ لذاته"[١]؛ فهي –أي الأخلاق- بحث في الواجب الذي يلزم الإنسان بذاته لا بنتائجه. ومصدر الإلزام عند كانط هو الواجب، ونظريته هذه التي تأثر بها عبدالله دراز في أخلاق القرآن الكريم[٢] أثارت جدلًا واسعًا، ربما سنتعرض له في الدروس القادمة إن شاء الله.

وعند جون لوك (١٧٠٤-١٦٣٢): هي السعي لاكتشاف القواعد والمقاييس التي تضبط أفعال البشر، بحيث تُفضي بهم إلى السعادة وتجنّبهم الشقاء؛ وهي قابلة لبرهانٍ يقيني مثل الرياضيات"[٣]. وقابلية البرهنة عند لوك

---

[١] - إيمانويل كانط :(١٨٠٤–١٧٢٤) (Immanuel Kant) فيلسوف ألماني ومؤسس الفلسفة النقدية، شدّد على العقل العملي والواجب الأخلاقي. انظر: كانط، إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: ماهر عبد القادر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٨، ص ٨٥–٩٠.

[٢] - دراز، عبد الله. "دستور الأخلاق في القرآن"، القاهرة: دار القلم، ٢٠٠١، ص ١٢٥–١٣٥.

[٣] - جون لوك، مقالات في الفهم الإنساني، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد ١٨٢، ١٩٩٤، ص ٣١١–٣٢٠.

جاءت من خلال اعتبار الحس مصدرًا للأخلاق، ولربما كانت أوضح عند ديفد هيوم[1].

والأخلاق عند جون ستيوارت مل ١٨٧٣-١٨٠٦): مجمل القواعد التي تُقيَّم بها الأفعال بحسب ميلها إلى زيادة السعادة أو إنقاصها؛ أي وفق مبدأ المنفعة"[2]. ويعتبر مل أن المنفعة العامة هي معيار التقييم للعمل الأخلاقي، أي مقدار السعادة التي يحققها للناس، فالعمل الأخلاقي الذي يحقق السعادة لعشرة من الناس أولى من الذي يحققها لاثنين، وعلى هذا فإن معضلة القطار والمعضلات المشابهة محسومة عنده[3]. مع العلم بأن حساب المنفعة عند جون مل نوعي، وكيفي، بعكس جيرمي بنتام الذي يعتبرها كمية فقط.

وأخيرا الأخلاق عند وليم جميس (١٩١٠–١٨٤٢): "هي البحث في المطالب التي يرفعها كلُّ كائنٍ شاعِر، وفي كيفيّة التوفيق العمليّ بينها، بحيث

---

[1] - هيوم، ديفيد، بحث في مبادئ الأخلاق، ترجمة وتقديم: عبد الغفار مكاوي، بيروت: دار التنوير، ط١، ١٩٨٣، ص ٢١–٢٥.

[2] - جون ستيوارت مل :(١٨٠٦–١٨٧٣) (John Stuart Mill) فيلسوف إنجليزي، من أعمدة الليبرالية ومطوري مذهب النفعية. ينظر: مل، جون ستيوارت، النفعية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة: مكتبة الأسرة، ٢٠٠٤، ص ٣٣–٣٩.

[3] - هي تجربة فكرية في الأخلاق الفلسفية، صاغتها في نسختها الحديثة الفيلسوفة البريطانية فيليبا فوت، وتتضمن سيناريو يُطلب فيه من الشخص أن يقرر: هل ينقذ خمسة أشخاص مربوطين على سكة قطار من خلال تحويل القطار نحو سكة أخرى عليها شخص واحد فقط؟ في منظور جون ستيوارت مل النّفعي. القرار واضح: يُضحّى بالواحد لإنقاذ الخمسة؛ لأن المعيار هو المنفعة الأكبر لعدد أكبر من الناس.

يُرضى أكبر عددٍ منها مع أقلِّ قدرٍ ممكن من الإحباط"[1]. وهذ النظرية هي ما تعرف بالأخلاق البراجماتية التي ظهرت بنسب متفاوتة في النفعية الخاصة والعامة، لكنها عن جيمس تعمل على التوفيق بين المطالب المتنازعة عند الناس لتحقيق رضى عام، ويمكن تشبيهها بقطعة الجبن التي يطلبها الغراب والثعلب، فبدلًا من أن يستأثر بها أحدهما يتم قسمتها بينهم، بحيث يتم التقليل من درجة الإحباط عند أحدهما.

ومن الضروري أن يعرف القارئ بأن المعيار الذي يحتكم إليه فلاسفة العقل والحس أو النفعية ليس النص الشرعي المطلق أو الإجماع كما هو عند المسلمين، إنما هو مساحة المنفعة التي ترضي الأكثر، أو توزعها بينهم، ومع ذلك فهي لا تصادر الحريات تمامًا كما تريد السياسة أن تصورها أحيانًا.

ويمكننا أن نوضح ذلك من خلال مثال يستطيع القارئ أن يفهم به هذه المعادلات كلها: فإذا طبقنا ذلك على الحجاب مثلًا بين طالبات في مدرسة متعددة الثقافات في مدرسة أوربية، قد يطلب من الطالبة المسلمة خلع الحجاب لأسباب سياسية وانتخابية أو ما يمكن اعتباره تهديدًا للهوية الأصلية للبلد كما هو في فرنسا، لكن فلاسفة الأخلاق الغربيين الذين ذكرنا تعريفاتهم

---

[1] - ويليام جيمس هو فيلســوف وعالم نفس أمريكي، ويعد أحد مؤســسـي **البراغماتية**، التي تعتبر أن قيمة الفكرة أو الســلوك تُقاس بنتائجها العملية وقدرتها على حل النزاع الواقعي. ينظر: جيمس، وليم، الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية، مترجم ضمن: دراسات في الفلسفة الأمريكية الحديثة، إشراف: فتحي المسكيني، تونس: كلية الآداب.

كلها لا يدعمون هذا القرار؛ فعند كانط لا بد من السماح بالحجاب؛ لأن المنع يعني تكييف اختيارات الطالبة كوسيلة لضبط المظهر العام، وعند لوك فإن المنع يتعارض مع الحرية؛ مما يهدد الحقوق الطبيعية، وعند جون استيورت مل فإن المنع يخدم المصالح العليا ويعارض الحرية التي تقاس عليها المنفعة، وهكذا عند وليم جمس فإن الأخلاق هو إرضاء الجميع من خلال ابتكار زي مرن وملون يلبي رغبة المدرسة ورغبة الطالبة المتحجبة، أي أشبه بالحل التوافقي.

المطلب الثاني: مصادر الأخلاق

يرتبط مفهوم الأخلاق في التصور الإسلامي بالفطرة الإيمانية؛ إذ يُنظر إلى الإنسان على أنه كائن أخلاقي بطبيعته، يمتلك القدرة على التمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ. ويُشير القرآن الكريم إلى هذا الأصل الفطري في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس:٧-٨]، فهذا الإلهام، بحسب علماء الأخلاق المسلمين، يُمثل هيئة راسخة في النفس البشرية، تُكوِّن ما يمكن تسميته بالبنية الأخلاقية الأصلية التي لا تحتاج إلى مقدمات منطقية لاستيعاب القضايا الأخلاقية، بل تُدركها إدراكًا حدسيًّا مباشرًا. ولذلك، فإن الأخلاق من هذا المنظور تُعد جزءًا من "ماهية" الإنسان منذ ولادته، وهو ما تؤكده أيضًا بعض الدراسات الحديثة في علم الاجتماع

التي تثبت وجود وعي أخلاقي أولي لدى الإنسان قبل أي تَعَلُّم اجتماعي. ويمكن الرجوع إلى تجربة بول بلوم في كتابه "مجرد أطفال، جذور الخير والشر"[1].

ويتفق علماء الأخلاق –على اختلاف مدارسهم وتوجهاتهم الفلسفية– على أن الإنسان كائن أخلاقي، وأن المبادئ الأخلاقية حاضرة فيه بدرجات متفاوتة منذ وجوده. إلا أن الخلاف الجوهري بينهم يتمثل في مصدر هذه الأخلاق، وفي الكيفية التي تنشأ بها وتتشكل ضمن حياة الإنسان.

فعلماء المسلمين يربطون الأخلاق بالإيمان، ويعدّونها موضوعية، مستمدة من وحي إلهي وفطرة ربانية، في حين يردّها بعض الفلاسفة إلى العقل الخالص، أو إلى الحسّ التجريبي، أو إلى الشعور بالواجب، أو إلى البنية المجتمعية، أو إلى صوت الضمير الفردي، أو المنفعة كما أشرنا على ذلك في التعريفات.



[1] - **بول بلوم (Paul Bloom)** هو أســتاذ علم النفس بجامعة تورنتو (ســابقًا: جامعة ييل)، ومتخصص في علم النفس الأخلاقي، وتطوّر الأخلاق، والوعي، والدين، يتميز بلوم بأبحاثه التجريبية على الأطفال الرضع لفهم الجذور التطورية للخير والشر والتعاطف والمعاقبة. يدمج بين الدراسات النفســية التجريبية والتحليل الفلســفي، ويعد من أبرز المدافعين عن فكرة "الفطرة الأخلاقية." ينظر: بول بلوم، مجرد أطفال: جذور الخير والشر، ترجمة: قسم الترجمة بالمركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٩.

المبحث الثاني: الأخلاق الاجتماعية والسياسية في الوفود العُمانية إلى النبي ﷺ

عند الحديث عن الأخلاق في سياقها العُماني، لا يمكن تجاوز المدح النبوي لأهل عُمان، فقد أثنى النبي ﷺ على أخلاقهم الرفيعة التي جعلتهم نموذجًا مميزًا في التعامل الإنساني والحضاري. لقد أشار النبي ﷺ إلى أن أهل عُمان يتميزون بجانب أخلاقي عظيم، يتجلى في تعاملهم الراقي مع جملة من القيم والمفردات الأخلاقية.

أولًا: في تعاملهم مع ابن السبيل؛ فكل من يقصد عُمان يجد الحفاوة وحسن الاستقبال وكرم الضيافة والمساندة، والوقوف إلى جانبه في حاجاته.

ثانيًا: في تعاملهم مع الرسل السياسيين؛ إذ يظهرون مستوى رفيعًا من الأخلاق الدبلوماسية، فيحترمون مهماتهم، ويُصغون إليهم بتفهم دون أن ينالهم منهم أذًى أو إهانة.

ثالثًا: في تعاملهم مع المخالف فكريًّا، حيث يُحسنون الاستماع إليه، ثم يُحاورونه بالحسنى، وبعد ذلك يحددون موقفهم منه بهدوء ورُقيّ.

وهذه المظاهر الأخلاقية يمكن استنباطها من الحديث النبوي الشريف الذي قال فيه النبي ﷺ: **"لو أن أهل عمان أتيت ما سبّوك وما ضربوك"**[1].

[1] - رواه مسلم، الحديث رقم ٢٥٤٤.

وسياق هذا الحديث أن النبي ﷺ أرسل رسولًا إلى إحدى البلدان، فأُهين وضُرب، فذكر له النبي (عليه الصلاة والسلام) هذا الثناء على أهل عُمان، مؤكدًا أن أخلاقهم تمنعهم من مثل ذلك.

وقد ذاع هذا الثناء النبوي في أوساط المدينة المنوّرة حتى صار جزءًا من ثقافة المجتمع المدني آنذاك، المتأثر بأخلاق أهل عُمان. فعن أبي لبيد، قال: خرج رجل من طاحية مهاجرًا يقال له يبرح بن أسد، فقدم المدينة بعد وفاة رسول الله ﷺ بأيام، فرآه عمر بن الخطاب، فعلم أنه غريب، فقال له: من أين أنت؟ قال: من أهل عمان؟ قال: نعم. فأخذ بيده فأدخله على أبي بكر، فقال: هذا من الأرض التي سمعت رسول الله ﷺ يقول: **إني لأعلم أرضًا يقال لها عمان، ينضح بناحيتها البحر، بها حي من العرب لو أتاهم رسولي ما رموه بسهم ولا حجر**[1].

المطلب الأول: الوفود العُمانية

هاجر إلى النبي ﷺ عدد من الوفود العُمانية، ويُقدَّر عددها بما يزيد على سبعة وفود، حملت في مجملها صورة أخلاقية سامية، جعلت النبي ﷺ

---

[1] - رواه أحمد في المسند (٨/٤٦١-٤٦٢)، قال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (٥٢/١٠): رجاله رجال الصحيح غير لمازة بن زياد وهو ثقة.

وصحابته الكرام يقفون أمامها إجلالًا وتقديرًا؛ لما تميزت به من رقيٍّ في السلوك وصدق في الإيمان، وحكمة في القول والعمل.

ومن المنهجية العلمية في دراسة هذه الظاهرة أن نقف على الملامح الأخلاقية التي جسدتها هذه الوفود، وهي تدخل بطبيعتها في إطار الأخلاق الاجتماعية والسياسية معًا؛ إذ تعكس عمق الانتماء الوطني والوعي الديني والاتزان في التعامل مع القيادة النبوية.

أولًا: مركزية الهوية العُمانية.

من أبرز السمات التي ميّزت الوفود العُمانية عند لقائها بالنبي ﷺ الاعتزاز بالهوية والوطن؛ فقد كانت كل وفود عُمان تُعرّف نفسها بانتمائها إلى عُمان، وهو ما يكشف عن وعيٍ وطنيٍّ مبكرٍ، وشعورٍ بالانتماء إلى الأرض والإنسان والمجتمع.

فمازن بن غضوبة ﷺ، حين وصل إلى النبي ﷺ عرّف نفسه بأنه من عُمان، وكذلك فعل غيره من الوفود. وفي حديث يبرح بن أسد ﷺ أنه لما سأله عمر بن الخطاب ﷺ: من أين أنت؟ قال: من عُمان. ومثل ذلك ورد عن وفد سويد بن الحرث (رضي الله عنهم)، حينما جاءوا إلى النبي ﷺ فقال لهم: **«من أنتم؟» فقالوا: مؤمنون. فتبسّم النبي ﷺ وقال: "إن لكل قولٍ حقيقة، فما حقيقة قولكم وإيمانكم؟"، فقال سويد بن الحرث: قلنا: خمس عشرة خصلة: خمسٌ منها أمرتنا بها رسلك أن نؤمن بها، وخمس أمرتنا رسلك أن**

نعمل بها، وخمس تخلّقنا بها في الجاهلية ونحن عليها إلا أن تكره منها شيئًا»[1]، فقال النبي ﷺ: "وما الخمس التي أمرتكم رسلي أن تؤمنوا بها؟".

وسيمر الحديث لاحقًا . بحول الله تعالى . لاستكمال ما دار بينهم من حوارٍ نبويّ كريم، يعكس عمق وعيهم وفهمهم لدينهم الجديد.

ثانيًا: وحدة الكلمة والطلب من النبي ﷺ.

كما ورد أن وفدًا آخر من عُمان كان يمثله سلمة بن عياذ ﷺ، وقد عرّف نفسه بأنه من أزد عُمان، ثم طلب من النبي ﷺ أن يدعو الله أن يجمع كلمتهم ويوحّد صفوفهم، فدعا لهم النبي ﷺ بخير، فأسلم سلمة ومن معه.

وتذكر الروايات أن عدد الذين زاروا النبي ﷺ من أهل عُمان في تلك المرحلة بلغ نحو اثني عشر رجلًا، يمثلون صفوةً من الأخلاق والإيمان والاتزان السياسي والاجتماعي؛ مما ترك أثرًا واضحًا في نظرة النبي ﷺ وصحابته الكرام لأهل عُمان. وأسماؤهم على النحو الآتي[2]:

---

[1] - البداية والنهاية، جـ٥، صـ٦٢–٦٣.

[2] - ينظر: كتاب الثقافة الإسلامية، المقرر على طلبة الجامعة، كمصدر لمقرر الثقافة الإسلامية، ص ١٦٠.

١. مازن بن غضوبة الطائي	٧. عبد الله بن وهب الراسبي
٢. صالح بن المتوكل غلام مازن	٨. سلمة بن عياذ الأزدي
٣. كعب بن برشة الطاحي	٩. أسد بن يبرح الطاحي
٤. صحار بن العباس العبدي	١٠. حمام بن جرو (جد ابن دريد)
٥. أبو شداد شداد الدمائي	١١. عبد الله بن علس الثمالي
٦. أبو صفرة (أبو المهلب بن أبي صفرة)	١٢. مسلية بن هزان الحداني

المطلب الثاني: الدعاء للوطن ومركزية عُمان في الوعي الأخلاقي للوفود.

أولًا: مركزية الوطن في الوعي العُماني.

من الجوانب اللافتة التي ركّزت عليها الوفود العُمانية عند لقائها بالنبي ﷺ، طلب الدعاء للوطن. وهذه من أبرز الملامح التي تكشف عن مركزية الوطن في الثقافة العُمانية؛ إذ ينظر العُماني إلى وطنه باعتباره كيانًا سياسيًّا وأخلاقيًّا موحّدًا، لا يُختزل في انتماءٍ مناطقي أو قبلي أو حزبي.

لقد أدرك العُماني منذ فجر الإسلام أن الانتماء للوطن جزء من الانتماء للقيم، وأن الحفاظ على وحدته واستقراره من جوهر الأخلاق التي يدعو إليها الإسلام، فكان الدعاء للوطن عند الوفود العُمانية تعبيرًا عن وعيٍ سياسيٍّ وأخلاقيٍّ راقٍ، يجمع بين الدين والهوية والانتماء.

ثانيًا: دعاء النبي ﷺ لعُمان.

من أروع المشاهد الدالة على هذا المعنى ما ورد في حديث مازن بن غضوبة رضي الله عنه، حين قال للنبي ﷺ: **قلت: يا رسول الله، ادعُ الله لأهل عُمان، فقال ﷺ: "اللهم اهدهم وثبّتْهم"، قال مازن: قلت: زدني يا رسول الله، فقال ﷺ: "اللهم ارزقهم العفاف والكفاف والرضا بما قدّرت لهم". قال مازن: يا رسول الله، البحر ينضح بجانبنا، فادعُ الله أن يبارك لنا في ميرتنا وخفّنا وظلفنا، فقال النبي ﷺ: "اللهم وسّع عليهم في ميرتهم، وأكثِر خيرهم من بحرهم"، قال مازن: زدني يا رسول الله، فقال ﷺ: "اللهم لا تسلّط عليهم عدوًّا من غيرهم"، ثم قال له النبي ﷺ: "قل يا مازن: آمين"**[1].

ثالثًا: دلالات الموقف النبوي.

يُلاحظ في هذا الموقف الكريم أن مازن بن غضوبة رضي الله عنه رغم أنه كان من أهل ولاية سمائل، فإنه لم يطلب الدعاء لمنطقته فقط، بل طلبه لعُمان كلها؛ برّها وبحرها، داخلها وسواحلها، مؤكدًا بذلك تصوّرًا وحدويًّا مبكرًا للوطن، يربط بين الجغرافيا والهوية والمصير المشترك.

وقد شمل طلب الدعاء جملةً من المطالب الوطنية المتنوعة، يمكن تصنيفها ضمن ما يُعرف اليوم بمفاهيم الأمن الشامل:

---

[1] - أخرجه الطبراني في "المعجم الكبير" (٣٣٨/٢)، رقم الحديث (٧٩٩).

- الأمن الديني والفكري: في قوله: "اللهم اهدهم وثبتهم".
- الأمن الاقتصادي والمعيشي: في قوله: "اللهم ارزقهم العفاف والكفاف".
- الأمن الغذائي والبحري: في الدعاء بالبركة في الميرة والبحر.
- الأمن السياسي والعسكري: في قوله" "اللهم لا تسلط عليهم عدوًّا من غيرهم".
- الأمن الاجتماعي: من خلال تعزيز قيم الرضا والعفاف والسلم الأهلي.

وهذه الدلالات تؤكد أن الوفد العُماني كان يمتلك وعيًا سياسيًّا وأخلاقيًّا متقدمًا، يُدرك فيه أن الدعاء ليس مجرد تبرك، بل هو تعبير عن رؤية متكاملة لمفهوم الدولة الصالحة والمجتمع الآمن.

رابعًا: زيارة مازن الثانية واستمرار العناية بالوطن.

وفي زيارته الثانية للنبي ﷺ، عاد مازن ﷺ ليؤكد تحقق الدعاء واستمراره، فقال للنبي ﷺ: يا المبارك ابن المباركين، الطيّب ابن الطيّبين، قد هدَى الله قومًا من أهل عُمان ومنَّ عليهم بدينك، وقد أخصبت عُمان خصبًا هنيئًا، وكثرت الأرباح والصيد، فقال عليه الصلاة والسلام: "ديني دين الإسلام، سيزيد الله أهل عُمان خصبًا وصيدًا، فطوبى لمن آمن بي ورآني، ثم طوبى لمن آمن بي ولم يرني، وآمن بمن رآني. وإن الله سيزيد أهل عُمان إسلامًا".

خامسًا: الدلالة الأخلاقية والسياسية.

إن هذا الموقف من المواقف البارزة التي تؤكد أن الوفود العُمانية عبّرت عن وعيٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ مبكرٍ بمفهوم الوطن؛ فالوطن لديهم ليس اسمًا جغرافيًّا فحسب، بل قيمة أخلاقية ورسالة إنسانية تستحق الدعاء والرعاية. ومن ثمّ، كان حضور الوطن في خطاب الوفود العُمانية حضورًا معرفيًّا وأخلاقيًّا مزدوجًا:

- من حيث التعريف: إذ كانوا يعرّفون أنفسهم بانتمائهم لعُمان.
- ومن حيث التمنّي والدعاء: إذ جعلوا الدعاء للوطن غايةً من غايات لقاء النبي ﷺ، طلبًا للنمو والإصلاح والبركة.

المطلب الثالث: الدعاء للوحدة السياسية والتماسك الوطني

أولًا: سلمة بن عياذ وطلب الدعاء لجمع الكلمة

ومن الذين طلبوا الدعاء لعُمان أيضًا سَلَمة بن عياذ الأزدي (رضي الله عنه)، كما سبقت الإشارة، إذ قال للنبي ﷺ: يا رسول الله، ادعُ الله أن يجمع كلمتنا، ويؤلّف بيننا، فدعا لهم النبي ﷺ بخير، فأسلم سلمة ومن معه.

ويُعد هذا الموقف شاهدًا آخر على أن الوفود العُمانية كانت تُدرك معنى "عُمان السياسية"، أي عُمان الكيان الموحد الذي يجمع بين أطياف المجتمع العُماني تحت مظلة واحدة، فلم يكن طلب الدعاء فرديًّا أو مناطقيًّا

أو قبليًّا، بل كان دعاءً للوطن بكل مكوناته، واستجابةً لروح الإسلام التي تدعو إلى الوحدة والاتحاد والتآلف.

ثانيًا: المصلحة العامة فوق المصالح الضيقة.

لقد تميزت الوفود العُمانية بوعيها الأخلاقي والسياسي الرفيع؛ إذ كان محور دعائها المصلحة العامة، لا المصالح الشخصية أو القومية أو الحزبية. فحين طلب سلمة بن عياذ ﷺ من النبي ﷺ أن يدعو الله لجمع الكلمة وتحقيق الألفة، كان يدرك أن تماسك المجتمع وتوحد قيادته شرط أساسي لتحقيق الخير والبر والإحسان في الوطن.

وهذا الوعي السياسي المبكر يدل على أن الوفود العُمانية كانت ترى في الدعاء وسيلة لبناء الدولة واستقرارها، لا لتغيير سياسي أو مصلحة فئوية. كانوا يطلبون الأمن والرخاء والانسجام، لا الانقلاب أو الهيمنة أو الصراع.

ثالثًا: تقدير النبي ﷺ للموقف العُماني.

من خلال قراءة السياق النبوي، يظهر أن النبي ﷺ قدّر هذا المسلك الأخلاقي الراقي، واعتبره دلالة على نضجٍ سياسيٍّ وإنسانيٍّ فريد. فالوفود العُمانية لم تطلب الدعاء على قومها، كما فعلت بعض الوفود الأخرى؛ بل طلبت الدعاء بالهداية والاستقرار.

ففي حديث عمر بن الطفيل ﷺ أنه قال للنبي ﷺ: يا رسول الله، إنَّ دوسًا قد عصت وأبَت، فادعُ اللهَ عليها، فرفع النبي ﷺ يديه، حتى قال الناس: لقد هلكت دوس! لكن النبي ﷺ قال: **"اللهم اهدِ دوسًا، و ائتِ بهم مسلمين"**[1].

وهذا الفارق في الموقف يُبرز الوعي الأخلاقي العُماني، حيث كان دعاؤهم للوطن لا عليه، وسعيهم إلى الإصلاح لا إلى الانتقام.

رابعًا: الجذور القرآنية للموقف الأخلاقي.

هذا النهج الأخلاقي الرفيع محفوظ في القرآن الكريم والسنة النبوية، فالنبي ﷺ هو القرآن المُمثَّل في السلوك، كما قالت أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها): **"كان خُلُقُه القرآن"**[2].

وقد أشار القرآن إلى التقدير الإلهي للمواقف السلمية والعقلانية التي تجنّب الأمم ويلات الحروب والانقسامات، فقد أثنى الله تعالى – ضمنيًّا – على ملكة سبأ في قولها: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾، ثم قال تعالى بعدها: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ [النمل، الآية ٣٤]. قال بعض

---

[1] - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب قصة الطفيل بن عمرو الدوسي وأصحابه، حديث رقم (٤٣٩٢)، ط دار طوق النجاة، جـ٥، صـ١٦.

[2] - أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جامع صلاة الليل ومن نام عنها أو مرض، رقم الحديث (٧٤٦)، ط دار إحياء التراث العربي، جـ١، صـ٥١٣؛

المفسرين: إن هذا تأييدٌ من الله تعالى لكلامها؛ لما فيه من حكمةٍ ورؤيةٍ أخلاقيةٍ تُدرك آثار الحرب على المجتمعات[1].

ومثل ذلك ما فعله ذو القرنين حين بنى سدًّا يمنع الفساد عن أمةٍ ضعيفة، دون أن ينظر إلى عقيدتها أو قوميتها، وإنما نظر إلى الواجب الأخلاقي والإنساني في دفع الضرر.

ونجد هذا الحسّ الأخلاقي نفسه عند أصحاب الكهف، الذين حين استيقظوا قالوا كلامًا يعكس حسًّا وطنيًّا وإنسانيًّا، لا عداءً لوطنهم ولا كراهيةً له، بل أسفًا على انحراف مجتمعيٍّ أصاب قومهم، مع بقاء المحبة للوطن قائم، فهم لم يكرهوا وطنهم، بل كرهوا الظرف الفكري المنحرف الذي ساد فيه، وهو تمييز دقيق بين الوطن ككيانٍ إنساني وبين الواقع الفكري والسياسي المؤقت.

خامسا: دلالة جامعة.

إن هذه المواقف جميعها، من مازن بن غضوبة وسلمة بن عياذ، تعبّر عن فلسفةٍ عُمانيةٍ مبكرة في مفهوم الأخلاق السياسية، تتأسس على:

- حب الوطن ووحدته.
- تقديم المصلحة العامة على الخاصة.

---

[1] - ينظر: الطبري، جامع البيان (ط دار هجر، جـــ١٩، صـــ١٨٤)، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن (ط دار الكتب المصرية، ج١٣، ص١٨٣).

- السعي إلى الإصلاح بالحوار والدعاء لا بالصدام والخصومة.
- الإيمان بأن الأمن والاستقرار والرخاء قيم أخلاقية قبل أن تكون سياسية.

وهكذا تجسدت في الوفود العُمانية إلى النبي ﷺ أخلاق السياسة الراشدة قبل تشكّل الدولة الحديثة، فكانت نموذجًا مبكرًا لما يمكن أن نُسميه اليوم "الدبلوماسية الأخلاقية العُمانية".

المطلب الرابع: الخصـــائص الأخلاقية الفطرية في المجتمع العُماني قبل الإسلام

ونقف فيه على أربعة مرتكزات لشرح هذا المعنى:

أولًا: الأخلاق العُمانية بين الفطرة والتأثيرات الدينية.

إن من أبرز ما يلفت الباحث في دراسة الوفود العُمانية إلى النبي ﷺ هو أن أخلاقهم الرفيعة لم تكن وليدة تأثيراتٍ دينيةٍ سابقة، سواء كانت دياناتٍ سماوية أو عقائدَ وثنية، بل كانت نابعة من الفطرة السليمة والتكوين الأخلاقي الأصيل الذي امتاز به العُمانيون عبر تاريخهم الطويل.

لقد كانت السمة الأخلاقية في الشخصية العُمانية صفةً أصيلة مغروسة، لا مستوردة ولا طارئة، وهي التي ظهرت بوضوحٍ في تعاملاتهم اليومية، وفي مواقفهم الاجتماعية والسياسية، وفي اللقاءات التي جمعتهم بالنبي ﷺ، فلم تكن أخلاقهم استجابةً مؤقتة لتعاليم جديدة، وإنما كانت

امتدادًا طبيعيًّا لوعيٍ فطريٍّ متجذرٍ فيهم، انعكس في سلوكهم قبل الإسلام وبعده.

ثانيًا: اللقاء الأخلاقي مع النبي ﷺ.

وقد تجلّت هذه الأخلاق الفطرية في لقاء مازن بن غضوبة ﷺ بالنبي ﷺ، كما ظهرت أيضًا في بقية الوفود التي وفدت عليه من عُمان. فمازن، حين قدم على النبي ﷺ، مثّل صورة الإنسان العُماني المتّزن، الذي يجمع بين التواضع والوقار، وبين الاعتزاز بالوطن وحب الخير لأهله، وهو ما كان محل تقدير من النبي ﷺ عندما جعل خطابه لهم مملوءًا بالثناء والتقدير.

لكن أكثر اللقاءات التي جسّدت هذه الأخلاق وضوحًا وتأصيلًا كانت فيما يمكن أن نسميه وفد النخبة أو كما يسمى في كتب التاريخ بوفد السبعة، ومنهم سويد بن الحارث الأزدي ﷺ، الذي عبّر مع أصحابه عن منظومةٍ أخلاقيةٍ متكاملة ورثوها جيلًا بعد جيل، حتى قبل أن ينالوا شرف الإسلام.

حين التقى وفد سويد بن الحارث بالنبي ﷺ، قال لهم:

"من أنتم؟"، فقالوا : مؤمنون. فقال النبي ﷺ: "إن لكل قولٍ حقيقة، فما حقيقة قولكم و إيمانكم؟"، فقال سويد بن الحارث :ﷺ قلنا: خمس عشرة خصلة، خمسٌ منها أمرتنا بها رسلك أن نؤمن بها، وخمس أمرتنا رسلك أن نعمل بها، وخمسٌ تخلّقنا بها في الجاهلية ونحن عليها إلا أن تكره منها شيئًا، فقال النبي ﷺ: "وما الخمس التي تخلّقتم بها في الجاهلية؟"،

قلنا: الشُّكْرُ عِندَ الرَّخَاءِ، وَالصَّبْرُ عِندَ الْبَلَاءِ، وَالصِّدْقُ فِي مَوَاطِنِ اللِّقَاءِ، وَالصَّبْرُ عِندَ شَمَاتَةِ الأَعْدَاءِ، وَإِكْرَامُ الضَّيْفِ. فقال النبي ﷺ فيهم: "عُلَمَاءُ حُكَمَاءُ، كَادُوا مِنْ صِدْقِهِمْ أَنْ يَكُونُوا أَنْبِيَاء"[1].

وهذه الصفات الخمس - كما يظهر من نص الحديث - تعبّر عن جوهر الأخلاق الفطرية التي غلبت على المجتمع العُماني قبل الإسلام، وتشمل ما يأتي:

١. الشكر عند الرخاء، وهو تقدير النعمة وردّها بالاعتراف بالفضل؛ مما يعكس رقيّ الوعي بالمنعم وشكر المجتمع في أوقات اليسر.

٢. الصبر عند البلاء، وهو الثبات وقت الشدة، والرضا بالقضاء؛ مما يعبر عن توازن نفسي وأخلاقي عميق.

٣. الصدق في مواطن اللقاء، أي: في المواقف الحاسمة وأوقات المواجهة، دلالةً على الشجاعة والنزاهة الفكرية.

٤. الصبر عند شماتة الأعداء، وهو كظم الغيظ وضبط النفس عند الأذى، في أرقى صور السمو الأخلاقي.

٥. إكرام الضيف، وهو عنوان الكرم العربي والعُماني الأصيل، الذي يعبّر عن المروءة والإحسان.

---

[1] - البداية والنهاية، جـ٥، صـ٦٢–٦٣.

وقد أقرّ النبي ﷺ هذه الخصال، وأثنى عليهم بها، مؤكِّدًا أن الإسلام لا يهدم الأخلاق الفاضلة السابقة، بل يزكيها ويهذبها ويجعلها عبادةً لله تعالى.

ثالثا: دلالة الثناء النبوي على الأخلاق العُمانية.

إن هذا الحديث النبوي وما تضمنه من حوارٍ عميقٍ يكشف عن أن أهل عُمان كانوا على مستوى رفيعٍ من الأخلاق قبل الإسلام، وأن النبي ﷺ رأى فيهم أنموذج الإنسان الفطري المهذّب، الذي يدخل الإسلام من باب الإيمان لا من باب الصراع أو التمرد.

وهذا ما يفسر الثناء النبوي الدائم عليهم، كما في قوله ﷺ: **"لو أهل عمان أتيت ما سبوك وما ضربوك"**. فهو مدحٌ يتجاوز الظرف التاريخي ليؤكد أن الأخلاق في المجتمع العُماني كانت ثابتة الجذور، فطرية المنشأ، إنسانية النزعة، وهو ما جعلهم مؤهلين ليكونوا من أوائل الشعوب التي استجابت للإسلام من منطلقٍ قيميٍّ لا مصلحيٍّ.

المبحث الثالث: الأخلاق الســـياســـية والفكرية في المجتمع العُماني.

المطلب الأول: التعددية والوعي.

وهذا من أهم المعاني الأخلاقية العميقة في المجتمع العماني، ولا يمكن فهمه إلا من خلال تفكيكه في المحاور الآتية:

أولًا: التعددية الفكرية والتسامح الديني

يمتاز المجتمع العُماني منذ القدم بقدرٍ عالٍ من التسامح الفكري والديني، وبقدرةٍ فريدةٍ على احتضان التعددية الفكرية دون أن تنشأ عنها صراعات أو مضايقات على مستوى الدولة أو المجتمع.

وتُعدّ هذه السمة من أبرز المظاهر التي تعكس النضج السياسي والأخلاقي لأهل عُمان؛ إذ استطاعوا أن يجمعوا بين الحرية الفكرية والاستقرار الاجتماعي في وقتٍ كانت فيه معظم المجتمعات تعاني من الصراع بين المعتقد والسلطة.

ومن أبرز الشواهد على ذلك ما فعله مازن بن غضوبة ﷺ؛ فقد أسلم وكسر صنمه، ثم عاد إلى بلده ليبني مسجدًا ويدعو إلى الله تعالى، دون أن يُذكر في أي من المصادر التاريخية أنه تعرّض للأذى أو المنع أو المصادرة أو التضييق في ممارسة شعائره الدينية. وكذلك الأمر بالنسبة لبقية الوفود العُمانية التي وفدت إلى النبي ﷺ؛ إذ لم تُسجّل كتب السيرة أيّ نوعٍ من الاضطهاد الديني أو الفكري الذي تعرّضت له مجموعاتٌ مسلمةٌ أخرى في مناطق مختلفة من الجزيرة العربية.

ثانيًا: السياسة العُمانية واستقلال الفكر الديني.

المدهش في التجربة العُمانية أن السياسة نفسها لم تفرض قيودًا على الاتجاهات الفكرية، ولم تُصادر حقّ الناس في اختياراتهم الدينية، فقد تعاملت الدولة والمجتمع مع حرية المعتقد باعتبارها قيمةً أخلاقيةً أصيلة، لا تهديدًا للسلطة أو وحدة الوطن، وهو ما جعل عُمان - في العهد النبوي وما بعده - نموذجًا مبكرًا في التعددية الدينية والفكرية.

ويظهر هذا بوضوح في موقف عبد وجيفر ابني الجلندى (رضي الله عنهما)، وهما من أبرز زعماء عُمان في ذلك العصر؛ باعتبار أنها يمثلان قمة السلطة التنفيذية، إذ لم يُذكر أنهما ضيّقا على الدعوة الإسلامية أو عارضا حرية المسلمين في عباداتهم، رغم اعتراف الوفود جميعها بأنهما كانا يمثلان الكيان السياسي الواحد لعُمان، كما تمّ بيانه في المباحث السابقة

ثالثًا: الوعي السياسي للقيادة العُمانية.

تذكر بعض المصادر التاريخية أن عبد وجيفر ابني الجلندى، عندما وصلهما كتاب النبي ﷺ يدعوهما إلى الإسلام، كانا قد توصّلا بالفعل إلى قناعةٍ فكريةٍ تامةٍ بأن هذا الدين الجديد يحمل في طياته قمة السمو الخُلقي والرؤية الحضارية التي ترتقي بها الأمم. ولم يكن إسلامهما استجابةً آنية أو انفعالًا لحظة الدعوة، بل جاء نتيجة دراسةٍ عقليةٍ متأنيةٍ، جمعا فيها معلوماتٍ وافرة

عن النبي ﷺ وعن الوفود التي لقيته وأسلمت، ولاحظا ما انعكس على سلوكهم من تحوّلٍ أخلاقيٍّ إيجابي[1]

لقد وجد الزعيمان أن الإسلام لم يهدم النظام الأخلاقي العُماني السابق، بل أكّده وزاده قوةً ونقاءً، فأصبح الناس يرون في المسلمين العُمانيين نموذجًا في التعامل والرحمة والصدق؛ مما قرّب غير المسلمين منهم، وأضعف الحواجز بين الفئات الاجتماعية والفكرية داخل المجتمع.

رابعًا: الإسلام وتعزيز الهوية الوطنية.

لقد أدرك العُمانيون أن الدين الجديد لا يهدد الوحدة الوطنية، بل يعزّزها؛ لأنه يقوم على القيم نفسها التي يؤمنون بها، من عدلٍ ومروءةٍ وتكافلٍ وصدقٍ في القول والعمل. كما وجدوا فيه إجابةً شاملةً على الأسئلة الوجودية الكبرى التي كانت تشغل الإنسان، وتفكك في الوقت ذاته المنظومات الفكرية المنحرفة التي قامت على عبادة الأصنام والخرافات.

لذلك أسلم الملكان عبد وجيفر طواعيةً دون صدامٍ أو مقاومة، بل خضعا للدعوة النبوية خضوعًا قائمًا على القناعة والإيمان لا على الإكراه، رغم ما كان يتمتعان به من قوةٍ سياسيةٍ وقدرةٍ على الاستقلال التام، ورغم البعد الجغرافي عن مركز الدولة النبوية في المدينة المنوّرة.

---

[1] - وهذا بخلاف ما ذكره مايلز في كتابه "الخليج بلدانه وقبائله" عندما عزا إســلام أهل عمان إلى الدبلوماسية السياسية والاقتصادية، وليس إلى القناعة الفكرية.

خامسًا: الدلالة السياسية والفكرية.

إن هذه المواقف تكشف عن نضجٍ سياسيٍ وأخلاقيٍ مبكرٍ في التجربة العُمانية؛ إذ لم يكن الدين عندهم أداة صراع، بل وسيلة لبناء الإنسان والمجتمع. لقد تعامل العُمانيون مع الإسلام على أنه امتداد لفطرتهم الأخلاقية، ومع قيادته النبوية على أنها شراكة روحية وفكرية لا تهدد السيادة، بل ترفع من شأنها.

وهكذا أصبحت عُمان – بفضل هذا الوعي الجمعي – أنموذجًا فريدًا في الأخلاق السياسية والفكرية، حيث تجتمع فيها الحرية مع المسؤولية، والتعددية مع الوحدة، والإيمان مع العقل، في منظومةٍ من الوعي السياسي الأخلاقي الذي سبق عصره.

سادسًا: الردّ العُماني على الرسالة النبوية.

لقد تجلت الأخلاق السياسية العُمانية في الردّ العملي على الرسالة النبوية التي بعث بها النبي ﷺ إلى عبد وجيفر ابني الجلندى، حيث تجسدت في هذا الموقف أسمى معاني الحكمة والاتزان السياسي والفكري.

فحين وصل عمرو بن العاص رضي الله عنه إلى عُمان يحمل رسالة النبي ﷺ، استُقبل بحفاوةٍ وتكريمٍ بالغين، حيث نزل ضيفًا على عبد بن الجلندى ثلاثة أيام، أكرمه فيها إكرامًا تامًّا، وكانت بينهما صداقةٌ سابقة عزّزت من جوّ الثقة والاحترام المتبادل. ولم يُنظر إلى قدومه على أنه تهديدٌ سياسي أو محاولةٌ

لإرباك المشهد الفكري العُماني، أو لمضايقة حرية المعتقد الديني الموروث، وإنما نُظر إليه بوصفه رسولًا صادقًا يحمل رسالةً إنسانيةً ودينيةً سامية.

وقد قوبل عمرو بن العاص بعد ذلك من قبل جيفر بن الجلندى ﷺ، الذي استقبله استقبالًا كريمًا، واستمع إلى الرسالة النبوية قراءةً فكريةً واعيةً، لا مجرد تلاوةٍ شكلية.

وبعد أن اطّلع الملكان على مضمون الرسالة، وتبيّنا ما تحمله من قيمٍ توحيديةٍ وأخلاقيةٍ وإنسانيةٍ، أسلما دون تردد؛ إذ وجدَا فيها اكتمال الصورة الفكرية التي كانا يتوخيانها من خلال المعلومات والتقارير التي جمعاها مسبقًا عن النبي ﷺ ودعوته.

ثم رحّبا بعمرو بن العاص ﷺ ليكون مقيمًا سياسيًّا ودبلوماسيًّا في عُمان، يمثّل جسْر التواصل بين القيادة النبوية والمجتمع العُماني، في خطوةٍ تعبّر عن وعيٍ سياسيٍّ متقدّمٍ، وإدراكٍ لأهمية بناء العلاقات على أساسٍ من الثقة المتبادلة والاحترام المشترك.

ولما توفي النبي ﷺ رافق عبد بن الجلندى عمرو بن العاص إلى المدينة المنوّرة؛ لتقديم التعزية في وفاة النبي الكريم، فاستقبله أبو بكر الصديق ﷺ استقبالًا حافلًا، وخطب فيهم خطبته المشهورة التي أكدت استمرارية العلاقة الأخوية والسياسية بين الدولة الإسلامية وأهل عُمان، في صورةٍ راقيةٍ من صور الدبلوماسية الإسلامية المبكرة.

المطلب الثاني: ثبات الأخلاق الســـياســـية العُمانية بعد وفاة النبي ﷺ.

يمثل الموقف العماني في الأخلاق السياسية محطة أخلاقية أخرى تمثلت في استقبال أهل عمان نبأ وفاة النبي ﷺ وانتشار أخبار الاضراب السياسي في الدولة الإسلامية، ولذلك سيتميز أهل عمان مرة أخرى بالمواقف الأخلاقية الفريدة؛ مما يجعلها نموذجًا تاريخيًّا استثنائيًّا، يمكن شرحه في الآتي:

أولًا: الموقف العام بعد وفاة النبي ﷺ.

شكّلت وفاة النبي ﷺ حدثًا مزلزلًا هزّ كيان العالم الإسلامي، وأحدث اضطرابًا واسعًا في كثيرٍ من المناطق التي كانت قد أسلمت في عهده الشريف، فقد نظرت بعض القبائل إلى هذا الحدث على أنه فرصة للتحرر من سلطة المدينة، معتبرةً أن ارتباطها بالدولة الإسلامية كان ارتباطًا سياسيًّا أكثر منه دينيًّا، وامتنعت عن أداء الزكاة إلى الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، بدعوى أنها نوعٌ من الهيمنة السياسية والاقتصادية، وليست التزامًا دينيًّا نابعًا من القناعة والبرهان.

وقد أدّى ذلك إلى اندلاع حروب الردّة المشهورة، التي واجه فيها أبو بكر رضي الله عنه تلك القبائل والجهات التي أنكرت الزكاة أو ارتدت عن الإسلام، مؤكدًا أن الإيمان لا يُجزّأ، وأن الزكاة ركنٌ من أركان الدين لا يُقبل الإسلام دونها.

ثانيًا: الموقف العُماني: ثبات الإيمان وعمق القناعة.

وفي مقابل ذلك، برز الموقف العُماني بوصفه أنموذجًا فريدًا في الثبات والوفاء؛ إذ لم تتأثر عُمان بوفاة النبي ﷺ كما تأثرت غيرها من الأقاليم، ولم تهتز قناعاتها الدينية أو مواقفها السياسية، بل ازداد إيمانهم رسوخًا وولاءهم وضوحًا.

فلو كان إسلام أهل عُمان ناتجًا عن اعتباراتٍ دبلوماسيةٍ أو مصالح اقتصاديةٍ وسياسيةٍ، كما كان الحال في بعض المناطق التي دخلت الإسلام من باب المصلحة، لكانت وفاة النبي ﷺ فرصةً سانحةً لهم للانفصال عن سلطة المدينة أو التمرد عليها، غير أن ما حدث كان على العكس تمامًا؛ إذ ثبتوا على إيمانهم، وأكدوا وفاءهم للعهد النبوي، وواصلوا ولاءهم السياسي والروحي للدولة الإسلامية.

ثالثًا: وفد عبد بن الجلندى إلى المدينة.

لقد عبّر أهل عُمان عن هذا الثبات بإرسال وفدٍ رسميٍّ رفيع المستوى برئاسة عبد بن الجلندى ﷺ، يرافقه عمرو بن العاص ﷺ، قاصدين المدينة المنوّرة لتقديم واجب العزاء في وفاة النبي ﷺ، وتجديد البيعة والطاعة للخليفة أبي بكر الصديق .ﷺ وقد كانت هذه المبادرة سابقةً سياسيةً وأخلاقيةً نادرةً في التاريخ الإسلامي المبكر؛ إذ لم تُسَجَّلْ مثلها في معظم الأقاليم العربية الأخرى.

واصطحب عبد بن الجلندى في رحلته عددًا من الوفود العملية والإدارية من عُمان؛ تأكيدًا لنية التعاون والاستمرار في نهج الدولة النبوية، ولإظهار الولاء الإيماني والسياسي المتكامل.

رابعًا: استقبال أبي بكر الصديق ﷺ للوفد العُماني.

استقبل أبو بكر الصديق ﷺ الوفد العُماني استقبالًا حافلًا يليق بمكانتهم، ورأى في موقفهم هذا نموذجًا أخلاقيًّا وسياسيًّا فريدًا في الوفاء بالعهد والثبات على المبدأ.

وقد اجتمع بأهل المدينة في المسجد النبوي الشريف ليستقبل الوفد أمام الناس، ثم ألقى خطبته المشهورة التي أثنى فيها على أهل عُمان، وأشاد بمواقفهم الإيمانية والسياسية، فقال – فيما ورد من معناه – إنهم كما كانوا في عهد النبي ﷺ أوفياء مخلصين، لم تتبدل قلوبهم، ولم تتغير نواياهم، بل جاؤوا ليؤكدوا استمرارهم على الطريق نفسه، في الإيمان، والولاء، والأخلاق.

وفي ختام خطبته دعا لهم أبو بكر ﷺ قائلًا: "جمع الله على الهدى شملهم، وبارك في أرضهم وأهلهم". والخطبة هي: "**معاشر أهل عمان، إنكم أسلمتم طوعًا، لم يطأ رسول الله ساحتكم بخف ولا حافر، ولا عصيتموه كما عصيه غيركم من العرب، ولم ترموا بفرقة ولا تشتت شمل؛ فجمع الله على الخير شملكم، ثم بعث إليكم عمرو بن العاص بلا جيش ولا سلاح، فأجبتموه إذ دعاكم على بعد داركم، وأطعتموه إذ أمركم على كثرة عددكم**

وعدتكم، فأي فضل أبر من فضلكم؟! وأي فعل أشرف من فعلكم؟! كفاكم قوله عليه الصلاة والسلام شرفًا إلى يوم الميعاد. ثم أقام فيكم عمرو ما أقام مكرمًا، ورحل عنكم إذ رحل مسلمًا. وقد منّ الله عليكم بإسلام عبد وجيفر ابني الجلندى، وأعزكم الله، وأعزه بكم، كنتم على خير حتى أتتكم وفاة رسول الله ﷺ فأظهرتم ما يضاف إلى فضلكم، وقمتم مقاما حمدناكم فيه، ومحضتم بالنصيحة، وشاركتم بالنفس والمال، فيثبت الله به ألسنتكم ويهدي به قلوبكم. وللناس جولة؛ فكونوا عند حس ظني بكم. ولست أخاف عليكم أن تغلبوا على بلادكم ولا أن ترجعوا عن دينكم. جزاكم الله خيرًا)[1].

فكانت كلمته تثبيتًا لمكانة عُمان في وجدان الأمة الإسلامية، واعترافًا رسميًّا بأنهم نموذجٌ يُحتذى في الإخلاص السياسي والنقاء الأخلاقي، وفي الجمع بين الحكمة والعقيدة، والإيمان والسياسة، على نحوٍ قلّ نظيره في سائر الأقاليم الإسلامية آنذاك.



[1] - نور الدين السالمي، تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان، جـ١، صـ١٤٥–١٤٧، ط وزارة التراث والثقافة، سلطنة عُمان، ١٩٨١م.

الخاتمة:

لقد أظهر هذا البحث القصير أن البناء الأخلاقي في المجتمع العُماني أصيل يمتاز بعمقٍ فطريٍّ وأصالةٍ حضاريةٍ تمتدّ جذورها إلى ما قبل الإسلام، ثم تجلّى هذا البناء في أعلى صوره في اللقاء النبوي مع الوفود العُمانية التي مثّلت أنموذجًا في السلوك السياسي والدبلوماسي القائم على الحوار، لا على الصراع. وقد اتضح أن الأخلاق عند العُمانيين لم تكن استجابة عابرة لسلطة الدين أو الدولة، بل كانت امتدادًا طبيعيًّا لفطرةٍ سليمةٍ مهذَّبةٍ بالوعي والقيم، وهو ما جعلها تتفاعل إيجابيًّا مع الرسالة المحمدية فتزداد عمقًا ورسوخًا.

كما بيّنت الدراسة أن المواقف العُمانية الأولى من الدعوة الإسلامية – من خلال مازن بن غضوبة وسلمة بن عياذ، وسويد بن الحرث، وعبد وجيفر ابني الجلندى– كانت تعبيرًا عن فهمٍ ناضجٍ لمفهوم الوطن والقيادة والدين، حيث اجتمعت فيهم القيم السياسية والدينية في توازنٍ رفيعٍ بين الإيمان والعقل، وبين الولاء الديني والولاء الوطني. وهذا ما جعل التجربة العُمانية في بدايات الإسلام تجربةً فريدةً في الجمع بين الأخلاق والسياسة، وبين العقيدة والدبلوماسية.

ومن جهةٍ فلسفيةٍ- كما في مقدمة البحث- أكدت المقارنة بين التصور الإسلامي والتصورات الفلسفية الغربية للأخلاق أن المنظور الإسلامي أكثر شمولًا وتوازنًا؛ لأنه ينطلق من وحدة الإنسان بين روحه وجسده، ويؤسس

للحرية على قاعدة المسؤولية، وللسياسة على قاعدة القيم، في حين بقيت الأخلاق الغربية –في معظم مدارسها– حبيسة النفعية أو البراغماتية أو العقل المجرد، واعتبرنا أن المجتمع العماني نموذجًا عمليًّا يجمع بين الأخلاق الفطرية والدينية، ويؤكد على انسجامهما، استنادا إلى وحدة المصدر، كما أوضحنا ذلك في بحوث سابقة.

التوصيات:

١. **تعميق البحث في الأخلاق السياسية العُمانية** من خلال تتبّع تطورها في العصور اللاحقة؛ لمعرفة كيف استمر التوازن بين الدين والوطن في بناء الشخصية السياسية العُمانية.

٢. **إدراج النماذج الأخلاقية النبوية العُمانية** ضمن المناهج التعليمية والتربوية في المدارس والجامعات، بوصفها نموذجًا إسلاميًّا ووطنيًّا يُرسّخ قيم التسامح والولاء والانتماء.

٣. **تشجيع الدراسات المقارنة** بين الفكر الأخلاقي الإسلامي والفكر الفلسفي الغربي من منظورٍ نقديّ؛ لإبراز مركزية القيم القرآنية في بناء الإنسان والمجتمع، وبيان تميّز النموذج الإسلامي في الجمع بين الفطرة والعقل والوحي.

٤. **إنشاء مركز بحثي متخصص في الأخلاق العُمانية** يُعنى بجمع وتحقيق النصوص التاريخية والوثائق النبوية والرسائل المتبادلة بين النبي ﷺ والوفود العُمانية، وتحليلها ضمن رؤية علمية ومنهجية حديثة.

٥. **تعزيز الخطاب الأخلاقي في الإعلام العُماني** باستلهام المفاهيم الفطرية والتوجيهات النبوية، وربطها بالتحديات القيمية المعاصرة، كالهوية الرقمية والتعدد الثقافي والعولمة الأخلاقية.

المصادر:

١. أرسطو. (١٩٨٠). ما بعد الطبيعة (ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي). بيروت: دار القلم.

٢. ابن القيم، محمد بن أبي بكر. (١٩٩٨). زاد المعاد في هدي خير العباد. بيروت: مؤسسة الرسالة.

٣. ابن سعد، محمد بن سعد. (١٩٩٠). الطبقات الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية.

٤. ابن سينا. (١٩٥٠). رسالة الطير. ضمن الرسائل الفلسفية (تحقيق عبد الرحمن بدوي). القاهرة: دار المعارف.

٥. ابن مسكويه. (د.ت). تهذيب الأخلاق. بيروت: دار الآفاق الجديدة.

٦. ابن منظور. (د.ت). لسان العرب. بيروت: دار صادر.

٧. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (د.ت). البداية والنهاية. بيروت: دار الفكر.

٨. أحمد بن حنبل. (د.ت). المسند. بيروت: مؤسسة الرسالة.

٩. إيمانويل كانط. (٢٠٠٨). أسس ميتافيزيقا الأخلاق (ترجمة ماهر عبد القادر). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

١٠. بول بلوم. (٢٠١٩). مجرد أطفال: جذور الخير والشر (ترجمة قسم الترجمة بالمركز القومي للترجمة). القاهرة: المركز القومي للترجمة.

١١. الثقافة الإسلامية، مقرر لمطلب جامعي، جامعة السلطان قابوس، لايزال بصيغة PDF.

١٢. جون ستيوارت مل. (٢٠٠٤). النفعية (ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد). القاهرة: مكتبة الأسرة.

١٣. جون لوك. (١٩٩٤). مقالات في الفهم الإنساني (ترجمة إمام عبد الفتاح إمام). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

١٤. جيمس، وليم. (د.ت). الفيلسوف الأخلاقي والحياة الأخلاقية. ضمن دراسات في الفلسفة الأمريكية الحديثة (إشراف فتحي المسكيني). تونس: كلية الآداب.

١٥. دراز، عبد الله. (٢٠٠١). دستور الأخلاق في القرآن. القاهرة: دار القلم.

١٦. ديفيد هيوم. (١٩٨٣). بحث في مبادئ الأخلاق (ترجمة عبد الغفار مكاوي). بيروت: دار التنوير.

١٧. السالمي، نور الدين. (١٩٨١). تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان. مسقط: وزارة التراث والثقافة.

١٨. الطبراني، سليمان بن أحمد. (د.ت). المعجم الكبير. القاهرة: دار إحياء التراث العربي.

١٩. الطبري، محمد بن جرير. (د.ت). جامع البيان عن تأويل آي القرآن. القاهرة: دار هجر.

٢٠. الطوسي، نصير الدين. (د.ت). أخلاق ناصري. طهران: دار الكتب الإيرانية.

٢١. علي بن محمد الجرجاني. (د.ت). التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية.

٢٢. عمرو بن بحر الجاحظ. (د.ت). البيان والتبيين (تحقيق عبد السلام هارون). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

٢٣. الفارابي، أبو نصر. (١٩٨٦). آراء أهل المدينة الفاضلة (تحقيق ألبرت نصري نادر). بيروت: دار المشرق.

٢٤. الفيروزآبادي، مجد الدين. (د.ت). القاموس المحيط. بيروت: دار المعرفة.

٢٥. القرطبي، محمد بن أحمد. (د.ت). الجامع لأحكام القرآن. القاهرة: دار الكتب المصرية.

٢٦. البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤٢٢هـ). الجامع الصحيح. بيروت: دار طوق النجاة.

٢٧. بول مايلز. (د.ت). الخليج بُدانه وقبائله. وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط.

٢٨. مسلم بن الحجاج. (١٣٧٤هـ). صحيح مسلم. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

٢٩. موقع إسلام ويب. (٢٠٢٥). كتاب النبي ﷺ إلى جيفر وعبد ابني الجلندى. تم الدخول في ٥ أكتوبر ٢٠٢٥ من https://www.islamweb.net

الالتزام بالأخلاق في المدرسة العمانية
تحـــسس البواعـــث والتنزيل المعـــاصر



بقلم
صالح بن قاسم بن إبراهيم الراعي

الملخص

عُني هذا البحث بتتبع بواعث الالتزام بالأخلاق كتأصيل فكري وعملي للتجربة العمانية المستمرة، فكان التمهيد لبيان المفاهيم، والمبحث الأول لتحسس البواعث الفكرية لظاهرة الالتزام بالأخلاق في المدرسة العمانية، ثم الثاني للتعرض لقضايا معاصرة تنزلت فيها أخلاق العمانيين.

وقد خلص الأول إلى أن الالتزام بالأخلاق عند العمانيين ينم عن بواعث فكرية قوية، أهمها: الفكر العقدي الإباضي المستند إلى محكمات القرآن، كوجوب ربط الإيمان بالعمل، وكالخلود المؤبد للميت على كبيرة، وعدم اعتقاد الشفاعة له، وعدم الترحم عليه إن مات كذلك، والتركيز على مبدأ الولاية والبراءة في الكتابات العمانية، والتأكيد على التوبة والإصلاح قبل الموت، واحترام المخالف عمومًا في الخطاب العماني، ونبذ التطرف الموصل إلى قتل المخالف فكرَ الإباضية؛ لأن أصل الإيمان والتعايش موجود، بالإضافة إلى إعطاء القسط الوافر لمبحث الحاكم ومناصحته ومحاسبته، وكل ما يتعلق بطاعته لربه في نفسه وفي رعيته.

ثم نتج عن الثاني: أن الالتزام بالأخلاق تنزل في قضايا متنوعة، منها: اعتدال الخطاب الدعوي؛ فلا استهزاء بالمخالف في الفكر، مع نبذ التطرف في السلوك؛ بدليل ظاهرة تعايش غير العماني في المجتمع، وولَّدَ هذا سلامة العلاقات العمانية مع غيرها، والوقوف إلى جانب فلسطين رغم اختلاف فكر العمانيين عن أهلها، وضآلة المنكرات خوفًا من العقاب الأخروي كما بينَّا،

وطمعًا في الجنة المضمونة للميت التائب، ناهيك عما عُرف به العمانيون من الكرم أيًّا ما كان الضيف، إلى حد التأثير فيه لدخوله الإسلام بالسلوك، وكذا التزاور، والتصاهر بين العمانيين على اختلاف مذاهبهم، والتعاون بين العمانيين وغيرهم في الشدائد، والتناغم الواضح بين آلة الحكم وجهاز الدين، وغير هذا مما ينم عنه بركة قول الرسول ﷺ: **«لو أهل عمان أتيت ما سبوك ولا ضربوك».**

الكلمات المفتاحية: تحسس البواعث. الالتزام بالأخلاق. البواعث الفكرية. المدرسة العمانية. التنزيل للواقع.

مقدمة:

إن شهادة الله ﷻ في حق نبينا محمد ﷺ ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، تكفينا عن آلاف الكتابات في عظمة الأخلاق؛ فالكلام في المكانة معروف لا يحسن في عصرنا، وإنما يجدر أن يكون في دوافع الالتزام بالتخلق ذي المعنى العظيم في توجيه ممارسات المؤمن، ولهذا قرن الله ﷻ في آيات كثيرة العمل بالإيمان؛ لأنه أصل معرفة الإنسان وجوده، ومهمته، وغايته، بل هو الرئيس في المداومة على صالح الفعل من عدمه، ومنه يستقي المسلم أخلاق التواضع، والإذعان للحق، والولاء لله وللخير، والصدق في العمل...

ومن أبرز المدارس الإسلامية التي التزمت الأخلاق واقعًا المدرسة العمانية، تلك التي وجب علينا التركيز على دراسة بواعثها، وكيفية تنزيلها المعاصر.

مشكلة البحث:

إن معضلة تنزيل أخلاق القرآن إلى واقع المؤمن والالتزام بها يقر بها باحثون ومفكرون، لكن المدرسة العمانية يشهد لها كثير منهم بإيجادها حلًا لها عبر الزمن، إلا أنه لم يخصص أحدٌ بحثًا للبواعث التي قدمت لهذه المدرسة حلولًا لذلك الالتزام إلى اليوم، فتبين للباحث ضرورة تلمسها.

أسئلة البحث:

١. ما بواعث التزام المدرسة العمانية بالأخلاق؟

٢. ما مظاهر هذا الالتزام في الممارسات العمانية المعاصرة؟

أهداف البحث:

١. تلمس البواعث الفكرية والعملية لأخلاق العمانيين وإثباتها.

٢. إيجاد ممارسات عمانية معاصرة جَسَّدَت الالتزام بالأخلاق.

أهمية البحث:

١. الأهمية العلمية: يتحسس البحث أسبابًا جعلت العُمانِيَّ يشتهر بالالتزام بالأخلاق مذ دخل الإسلامُ عمانَ، فيُجليها بترتيب منهجيٍّ، بدءًا بالفكر تأصيلًا، وانتهاءً بالعمل تنزيلًا.

٢. الأهمية التطبيقية: يدفع البحث إلى الاهتمام بأخلاق العمانيين المُشادِ بها اليوم؛ لكون الدراسة مرشدًا عمليًّا للدعاة والمصلحين.

حدود البحث:

يوجهنا ما قلناه إلى اعتبار ثلاثة حدود لهذه الدراسة، وهي:

الحدود الموضوعية: فالبحث ينزع نحو تخصص أصول الدين والدعوة؛ إذ النظر أولًا يكون إلى البواعث الفكرية، أي: ما يتعلق بالعقيدة، أو بالفكر العقدي، أو بالعلم عمومًا، ثم العملية، أي: بما مارسه العمانيون من أخلاق في التاريخ، ثم ينتهي الأمر بكيفية تنزيل العماني أخلاقه اليوم كدعوةٍ إلى منهاجه.

الحدود المنهجية: فلا يتعدى الحديث أسباب الاستمرار دون كثرة تفصيل، وإنما المراد التبيين بأن أغلبها دوافع مهمة، وكذلك الأمر نفسه عند التعرض لأهم القضايا المعاصرة التي التزم فيها العماني بالأخلاق؛ من أجل دفع البحث نحو الجمع بين العلم وتطبيقه.

الحدود الزمنية: فيستلزم البحث التعرض لفترتين، إحداها تأصيلية تبدأ من زمن نشوء الفكر العماني أول الإسلام علمًا وواقعًا، مرورًا بمختلف العصور،

ثم ثانيها تطبيقية في هذا العصر، كدليل على استمرار العماني على نفس خط الأجداد، سليقةً منه يستدعيها مفهوم الالتزام بالأخلاق في عنوان البحث.

أسباب اختيار الموضوع:

١. عدم وجود تأليف خاص في إظهار بواعث التزام العمانيّ بالأخلاق.
٢. تقديم نموذج إسلامي في الأخلاق أشاد به الناس قديمًا وحديثًا.

الدراسات السابقة:

لا يختلف باحثان أن الكتابات في الأخلاق العمانية كثيرة إلى حد تعذر حصرها، لكن الملاحظ انعدام مؤلف خاص بالبواعث التي جعلت المجتمع العماني يلتزم الأخلاق إلى يومنا هذا، اللهم إلا إشارات نستخلصها من مجموعة كتب أخذنا من بعضها، وتركنا بعضها؛ لتقارب التأليف في هذا الصدد، ولتَكَرُّرِ القصص والبواعث الأولى للمدرسة الإباضية التي سنشير إلى بعضها.

أما الكتابات الرقمية في التنزيل المعاصر للأخلاق فلا تكاد لا تنحصر، إلا أن معظمها لم يشر إلى مسألة الربط بين البواعث والعمل العماني اليوم بشكل مؤصل، بالإضافة إلى أن الكلام في التنزيل يكاد يفتقر إلى الجانب الروحي الخاص للفرد العماني، ولهذا تعمدنا الربط بين الباعث الفكري الروحي وتنزيل الأخلاق واقعًا، ومن تلك الكتابات:

١. "**علم الأخلاق في التراث العماني**" للشيباني، سلطان بن مبارك (**٢٠٢٢م**): كتاب مهم، لكنه موجز جدًّا في بواعث الالتزام، فقد ركز على ثلاثٍ، وهي: القدوة، والتعليم، وشروط الإمامة، مع الاقتضاب في الحديث عن

النماذج التاريخية للأخلاق، دون تناول الجانب الواقعي المعاصر، فرأينا من هنا إضافة اللازم من البواعث والتنزيل.

٢. "**ارتباط القيم الخلقية بالدعوة عند العُمانيين**" للمعمري، عبد الله بن سعيد، مقال في كتابه: "المواهب اللدنية من البحوث العلمية" (**٢٠١١م**): وهو في الجانب التنظيري، لكنه لم يفصل القول في الأصول الإيمانية، والتنزيلات المعاصرة، إلا أنها إشارات مهمة فتحت لنا مجال إكمال المطلوب.

٣. مقالات في عدد من المواقع الرقمية، سيأتي ذكرها خلال البحث، وكلها تدور حول جانب من الممارسات الأخلاقية المعاصرة، دون التطرق لمسألة الربط بين البواعث الإيمانية المبثوثة في المصادر العمانية وسلوكات اليوم.

وكل تلك الإشارات نتحسسها كأسباب جعلت المدرسة العمانية تندفع نحو التزام الأخلاق قديمًا وحديثًا.

منهج البحث:

بعد البيان السابق تَبيَّن لنا أن هذا البحث ينزع نحو المناهج الآتية:

١ . المنهج الاستقرائي: لتتبع الكتابات العمانية في الفكر، والتاريخ، والسِّيَر خاصة، ومحاولة تحسس البواعث، وذكر شيء من تأصيلها؛ بغية التوصل إلى علاقتها بالتزام العماني للأخلاق اليوم.

٢ . المنهج التحليلي: لتقليب الممارسات العمانية المعاصرة، وتشريح العلاقات، واستخلاص التنزيل للأخلاق التي التزمها العمانيون في مختلف المجالات.

ومن الضروري في هذا المقام بيان أمرين ضروريين في منهجية الصياغة:

فالمراد بالتحسس ذكر أهم البواعث الدافعة إلى الالتزام لا كلها، مع عدم الاستطراد في التأصيل بالمطلب الأول؛ لأن هذا كفتنا مؤونته مصنفات أساسية في الموضوع، وأما الثاني فستتضح فيه صورة الالتزام بالأخلاق أكثر.

وأما عن المصادر والمراجع فلم أشأ كتابة معلوماتها كاملة عند أول ذكر؛ لأن قائمة المراجع تغني عن ذلك، ولأنها تزيد من عدد كلمات البحث بشيء نحن في غنى عنه، ولأن عادة القارئ الرجوع إلى قائمة المصادر آخر الكتاب بدل العنت في البحث عن أول ذكر في صفحات سابقة.

محتويات البحث:

لقد جاء البحث مقسمًا إلى تمهيد، ومطلبين:

التمهيد: لضرورة بيان المفاهيم الرئيسة البانية للبحث.

المطلب الأول: تحسس بواعث الالتزام بالأخلاق في المدرسة العمانية.

المطلب الثاني: التنزيل المعاصر للالتزام بالأخلاق في المدرسة العمانية.



تمهيد

ونريد به تبيين المصطلحات الآتية: الالتزام، والمدرسة العمانية، والتحسس، والتنزيل المعاصر.

فأصل مادة لزم في اللغة يدلُّ على مصاحَبة شيئين، فيقال: "لَزِمه الشَّيءُ يَلْزَمُه"[١]، بمعنى يتشاركان في أماكن وأزمنة مختلفة. والالتزام: الاعتناق[٢]، أي: الالتصاق بالشيء لزومًا في كل وقت.

وأيًّا ما كانت تصريفات مادة لزم فإنها لا تخرج عن هذا المعنى المُبيَّن المُطَّرِد فيها، ومنها كلمة اللِّزام، أي: الموت، والحساب[٣]؛ إذ إنهما ضروريان لكل مخلوق لا ينفك أحد عنهما، ومنها كلمة بحثنا، فمعناها: "الارتباط والتعلق بشيء في غير انفكاك عنه"[٤].

والحق أن هذا المصطلح أشهر من إطالتنا الحديث فيه، ونعني به: استمرار الفرد العماني ومجتمعه على أخلاقٍ عُرف بها منذ فجر الإسلام إلى اليوم، رغم اختلاف الأمكنة، والتضاريس، والأزمنة.

---

[١] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٢٤٥/٥.

[٢] الجوهري، الصحاح، ٢٠٢٩/٥.

[٣] الزبيدي، تاج العروس، ٤١٨/٣٣.

[٤] محمد رواس قلعه جي، وحامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، ١٠٠/١.

وأما المدرسة فلا يخفى علينا اشتهارها كذلك، فتُطلَق على مكان التعلم، أو على جماعة يعتنقون مذهبًا معينًا، أو ذووا رأي مشترك[1]، مثلما يقال: مدرسة البصريين في النحو، أي: هي أصل في تعلمه، ومنه مدرسة محمد ﷺ التي اختصها الله تعالى بتعلم الأخلاق.

من هنا جاء مقصدنا "بالمدرسة العمانية" بدل "عُمان"، فالأولى اختصت بأخلاق عُرفت بها، كالتعايش، واحترام المخالف، وهي توحي بإمكانية اتخاذ المجتمع العماني مرجعًا للنهل من معين أخلاقه، صغيرهم وكبيرهم، إباضيّهم، وسنّيّهم، وشيعيّهم...

أما الثانية، فتشير إلى قسوة تضاريسها، وشديد أجوائها عمومًا.

وأما كلمة التحسس: فتنتهي معاني مادتها إلى الإدراك والعلم؛ إذ الحواسُّ منافذ لهما، ومن معاني حَسَّ: الخفاء، قال تعالى: ﴿لَا يَسۡمَعُونَ حَسِيسَهَاۖ﴾ [الأنبياء: ١٠٢]، أي: لا يشعرون بها، ولا يدركونها، وكأن أخلاق العماني خَفيَّة على كثير من الناس إلا على من عاشرهم، فالمعاملة أصل الإدراك، وضرورية للتعلم.

ويقال: أحسست الشيء: أدركته، وتحسست من الشيء: تَخبَّرتُ خبره[2]، وفي هذا المعنى يتضح مقصودنا، أي تتبع منابع أخلاق المدرسة العمانية وتَخبُّرها، ومحاولة إدراكها، وتعلمها، وتعليمها.

---

[1] إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، ٢٨٠/١.

[2] الجوهري، الصحاح، ٩١٦/٣-٩١٨.

و"تَحَسَّسْتُ خَبَرًا: طَلَبْتُ[1]، فلا بد من حركةِ بحثٍ لطلب إدراك البواعث المُنتِجةِ أخلاقًا وأعمالًا صالحة، قال تعالى: ﴿يَٰبَنِيَّ ٱذۡهَبُواْ فَتَحَسَّسُواْ مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، أي: تطلَّبوا وتبحَّثوا[2].

ومرادنا: تتبع أي باعث نجده في الكتب، أو ممارسات العمانيين، فنستلهم أصول أخلاقهم وسر التزامهم بها.

ويأتي التنزيل على معنى هُبوط شيء ووقُوعه، أو ترتيبه ووضعُه مَنْزِلَه[3]، والنزول في الأصلِ: انحِطاطٌ من عُلو. وذهبت طائفة من أهل اللغة إلى أن التنزيل يأتي للتدريجي والتمهل، بخلاف الإنزال، فيأتي للدفعي والعام[4]، ولعل وجود الشدة في التنزيل توحي بذلك، زيادة على استعمال القرآن لهذا الفرق.

وعليه؛ فإن التنزيل معنا يُلمّح بالمشقة والتمهل في الانحطاط، فكأن تنزيل الأخلاق من القرآن إلى واقع المسلم فيه عنت وصبر؛ لأجل أن تُرتَّب وتُوضَع باستمرار في منزلتها التي أرادها الإسلام.

ولهذا الأمر أشرنا إلى التنزيل المعاصر؛ فهذا العصر يغلب عليه البعد عن أحكام الدين والأخلاق التي هي سياج جوهره، لكن المدرسة العمانية اشتهرت بالالتزام حتى في هذا العصر المادي؛ فالبحث إذن يجب أن يتوجه نحو جهاد تنزيل الأخلاق باستمرار في حياة العماني المعاصر.

---

(١) الفراهيدي، العين، ٣/١٥-١٦.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ٦/٥٠.

(٣) ابن فارس، معجم المقاييس، ٥/٤١٧.

(٤) الجوهري، الصحاح، ٥/١٨٢٩، والزبيدي، تاج العروس، ٣٠/٤٧٨.



المطلب الأول:

تحسس بواعث الالتزام بالأخلاق في المدرسة العمانية

إن لأي عمل إنساني باعثًا فكريًّا، فإن كان مؤمنًا فسيكون سلوكه ناجمًا عن إيمانه بالله، وبصحة منهجه، وبالحساب، وإلا ستنحدر تصرفاته عن أهواء أساسها الشيطان عدو الإنسان.

ولمَّا كان أغلب المجتمع العماني إباضيًّا، ودواليب حُكمه منذ فجر الإسلام لم تخرج عن مدرسته الإباضية، فسنركز على أهم البواعث التي بنت العقل الإباضي، ثم رسخت أخلاق العُماني.

الباعث الأول: الإيمان.

إن أول ما دعا إليه القرآن الإيمانُ بالغيب؛ لأنه مربط الفرس في الالتزام بأحكام الدين كلها، ليس فقط الأخلاق التي جعلها الرسول ﷺ من سياجات الإيمان حين قال: «الإيمان بضع وستون شعبة، والحياء شعبة من

الإيمان»[1]، فكان هذا الحديث حجة داحضة لأصالة الأخلاق في جسم الإيمان[2].

وعلى هذه المسألة مدار حياة المؤمن عقيدةً وفكرًا وعملًا عند الإباضية، فهي الضابط في إصدار أحكامهم على أتباعهم الموفين، أو العصاة، أو لغيرهم من القوم؛ لِما لها من أهمية بالغة في الحياة، بمعنى أن الإسلام عندهم لا يتم إلا بقول وعمل[3]، ودليلهم قرآني جلي يتراءى لأي متدبر؛ إذ قرن سبحانه العمل بالإيمان في آيات كثيرة، ومن أعظمها جَعْلُهُ تعالى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المقدَّمان على الإيمان نفسه في آية الخيرية بسورة آل عمران سياجًا للإيمان، ويثبِّتون هذه النظرية بتفسيرهم الخاص والمميز لجملة التوحيد[4]، وهو:

تفسير اعتقادي: ويعنون به الإيمان التفصيلي بأركان الإيمان الست.

وتفسير عملي: ويعنون به الإتيان بالتكاليف الشرعية فعلًا وتركًا.

فرؤيتهم للعمل إذنْ استلزامية في جسم الإيمان، ولا يخفى أن الأخلاق من أعظم الأعمال؛ لأنها ميثاق بين العبد وربه، تأسيًّا برسول الله ﷺ الذي كان خلقه القرآن. ولا نعني أن قول غيرهم فصل العمل عن الإيمان، وإنما مراد الإباضية أدق؛ إذ إنهم يريدون الجمع بين علم وعمل الدنيا، وثواب أو عقاب

---

(1) رواه عن أبي هريرة البخاري في صحيحه بلفظه، باب الإيمان وقول النبي ﷺ: «بني الإسلام على خمس»، حديث رقم: ٠٩.

(2) الخليلي، أحمد بن حمد، سلسلة العقيدة (الدرس الثاني)، محاضرة على اليوتيوب، والكلام في الدقيقة: ١١:٠٠.

(3) عمرو بن جميع، مقدمة التوحيد وشروحها، ص ٣٢-٣٨.

(4) الجملة عندهم هي: شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمد رسول الله، وأن ما جاء به حق من عند الله، وهذه التسمية انفردوا بها في مصنفاتهم. راجع كتب العقيدة، ومنها: السالمي، نور الدين، مشارق أنوار العقول، ص ٢٦١ وما بعدها في بيانها.

الآخرة؛ لأنهم يقولون بالخلود للمؤمن الميت على كبيرة في النار بخلاف غيرهم، وبالتالي فَصَلَ هؤلاء الغير العمل عن الإيمان؛ لأن جزاء العمل مرتبط بالآخرة قطعا؛ فأمر الربط بين الإيمان والأخلاق فطري قرآني، وبهذا يتميز المسلم عن غيره، وإلا لم يعد لها من معنى في تشريعها وتطبيق الرسول ﷺ لها.

ولذا كان الإباضية يجتهدون في التزام الأخلاق والعدل في دولهم كما سيأتي الذكر، فمن هنا كان تفسيرهم للجملة يدعو للوحدة بين المسلمين، وهذه الوحدة من أعظم الأخلاق التي جسدها النبي ﷺ في حياته، والعمانيون كذلك إلى اليوم، ونعني بكلامنا أنه على الأقل إن لم يتفق المسلمون في الجمع وفق مراد الإباضية، فليتفقوا على أخلاقٍ ذكرنا بعضها آنفا؛ لأنها القاسم المشترك بينهم.

ولا أدل على باعثنا هذا من سبق العمانيين إلى الإسلام دون محاربة تذكر لِمجرَّدِ إدراكهم أصوله وأخلاق نبيه ﷺ، إضافة إلى عدم ارتداداهم بعد وفاته ﷺ، بل حاربوا المرتدين؛ تأكيدًا لإيمانهم العميق بالإسلام، فضلًا عن إكرام ضيف النبي ﷺ؛ فالمكارم عند العمانيين أصلٌ فيهم حتى قبل الإسلام، يَشهدُ لها حديث النبي ﷺ المشهور فيهم، كما يَشهدُ الواقعُ صدق إيمانهم وربط أعمالهم وأخلاقهم به بكل يقين[1].

الباعث الثاني: الولاية والبراءة.

وهذه من أعظم عقائد حفظ الدين عند الإباضية؛ إذ المؤمن حين يراقب دقائق أعماله، يسعى جاهدًا أن يكون وليًّا بين المؤمنين؛ لئلا يفقد مكانه بينهم دنيا وأخرى، وعَين ولاية الدين بين العباد توافقهم في شريعة الإسلام قولًا

[1] المعمري، عبد الله، المواهب اللدنية من البحوث العلمية، ص ٢٩١-٢٩٢.

وعملًا، ومعرفتهم فيما بينهم بالصلاح، وأما البراءة فهي: إيجاب الشّتم واللّعن للكافرين، ومعرفة الأعمال الخبيثة.

وبهذا ينفرد الإباضية؛ إذ لم يساووا بين المؤمن الموفي بدينه والعاصي المقصر، فالأول وجبت محبّته وولايته، وأما الثاني فوجب بغضه والبراءة منه، وعدم المعاملة معه، ولهذا يجب على المجتمع وحاكمه تهذيب الناشزين؛ فالإباضيّة لا يُخْرِجُون العُصاة من الملّة، لكن يوجبون البراءة منهم حتى يتوبوا؛ ولا شك إن وَجَد العصاة الجفاء فعُطِّلتْ مصالحهم، سعوا لإصلاح أنفسهم[1]، وبهذا ربط الإباضية بين الإيمان والعمل في الفرد والمجتمع؛ لأنه بهما يتنزل الدين واقعًا، بدليل القرآن الذي لمْ يساوِ بين المؤمن والعاصي، فكيف يجرؤ على هذا المسلمون في الدنيا والآخرة، فيُدخَل العاصي الجنة بعد الشفاعة مساواةً بالمؤمن؟!

وحين نتبصر فكر الإباضية الأول نجد أن مسألة الولاية والبراءة كانت منذ نشأتهم تطبيقًا لمبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي خرجوا من أجله عن علي، فربطوه بمبدأ الإيمان؛ فلم تكن المسألة إذن إلا لتنظيم العلاقات بين المؤمنين والعصاة، وتذكير المسلمين بأن الالتزام بكامل الدين علمًا وعملًا، هو وحده الذي يوجب الولاية والتآلف، والعكس بالنسبة للعاصين المصرين، إلا أن يتوبوا، فترجع ولايتهم[2].

ولا أدل على هذا من مجتمع النبوة؛ إذ كانت الولاية والبراءة في قصة الثلاثة الذين خُلفوا واضحة المعالم، فلما تابوا رجعت ولايتهم، وعلى هذا بنى المجتمع

---

[1] الملشوطي، تيبغورين، أصول الدين، ص ١٥٠-١٥٤.

[2] النامي، عمرو خليفة، دراسات عن الإباضية، ص ١٨٠.

الإباضي فكره العقدي، وحضارته السياسية والاجتماعية؛ فاحتلت هذه العقيدة محلًا مهمًّا كتابةً وواقعًا، حتى أُفرِدت بالتصنيف ككتاب الاستقامة[1]؛ من أجل دفع الناس إلى الاجتهاد في الالتزام بأوامر الدين، فإن عصى المؤمن فليكن من ﴿ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]، وإلا أُحبِط عمله بالإصرار.

فلا يستقيم مصلٍّ غير متعايِشٍ، أو يقصي مُخالِفَهُ، أو يتحامل عليه؛ لأن صلاته تنهاه عن هذا، فضلًا عن أنه يعلم يقينًا أن لا نجاة من اقترافه المعصية ولو في الأخلاق إلا بالتوبة، وإلا مات عاصيًا مصرًّا، ثم يُخلَّد في النار أبدًا، ولا يُتولَّى، ولا يُتَرَحَّم عليه.

الباعث الثـــالث: التـــوبة.

وهذه المسألة تحتل مكانة عالية جدًّا عند الإباضية، ومن خلاصات بحثنا بموضوعها: أن خط الكُتاب في الفكر العقدي تأخير التوبة وتقديم غيرها في معالجة العصاة، فأُطِيل النقاش في الشفاعة، وعدم الخلود، ومسائل الجزاء الغيبية، واعتُنِيَ بجزاء العاصي غير التائب، فغُفِل عن المقصد القرآني للتوبة، سِوَى كُتب معدودة قد وظَّفتْ التوبة من بين الستمئة كتاب، ومنها كتب الإباضية، فهذه المدرسة[2] من أكثر المدارس توظيفًا للتوبة.

---

[1] كتاب الاستقامة لأبي سعيد الكدمي. وسيأتي تخريجه لاحقًا.

[2] ومعها مدرستيْ المعتزلة، والزيدية، انظر: الراعي، صالح، مركزية التوبة، ص ٢٧٧-٢٧٨.

البـــاعث الرابع: الشـــــفاعة.

ذهب الإباضية إلى حصر شفاعة النبي ﷺ فيمن تاب وأصلح، وقد ردوا على القائلين بها لأهل الكبائر بردود من الكتاب والسنة، ليس محل ذكرها هنا، وإنما مرادنا إيراد الرد العقلي بعدهما؛ فالشفاعة تتعارض وصريح الفطرة السليمة؛ إذ إنها لو كانت لأهل الكبائر لتقرب المتقربون بالمعاصي، ولكان هناك تناقض بين إنزال الشرع وثواب المتقين، فكيف يساوي ﷻ بين المجتهد في التقوى والتوبة والأخلاق والعاصي المصر؟!

أضف إلى أنه لا يُعقل أن يَشهَد النبي ﷺ يوم القيامة على العصاة الذين يُفَرِّقون الأمة بأحزاب وتيارات تتنافى وأخلاق التعايش، وإعذار المخالف...، فرَغِبوا عن تبليغ رسالة الوحدة؛ فلا يَشهد ﷺ عليهم؛ لأن ارتباط الشهادات بين الله والرسول والأمة في آية الوسطية بسورة البقرة تلازمي؛ ذلك أن الشهادة المذكورة في الآية تستلزم سلامة العقيدة والعمل، وهذه الشهادة مُقامة إلى حد معتبر عند المدرسة العمانية برسالتها الخُلُقية.

الباعث الخـــــامس: الخـــــلود.

اتفق الإباضية على الخلود أبدًا للعاصين الميتين بلا توبة، واستدلوا على ذلك بأدلة بنائية وردِّيَّة[1] تصل بمجموعها إلى حد القطع بأن اعتقادهم هو صريح قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾

---

[1] أدلة بنائية من القرآن والسنة هي الأصل في المسألة، وأخرى ردية ردوا بها على المخالفين للإباضية في المسألة.

[الجن: ٢٣]، فكلمة العصيان تشمل كل عاص ميتٍ على معصيته دون توبة[١]، وهذا القول منهج النبي ﷺ، إضافة إلى تنافي عدل الله تعالى وإنجاز وعيده كما ينجز وعده، كما أن الخلود عاصمٌ من التجرؤ على الله ﷻ، وبانٍ لحضارة الأخلاق، ودافع لمراقبة النفس؛ لأنها ميالة للهوى إن عرفت أن نهايتها الجنة.

وواقع المسلمين اليوم يُثبِت هذا، فانتشار الإرجاء التسليمي للواقع، كمقولة: إن "ربك غفور رحيم"، أو "تقدم مع الأمم المعاصرة ولا تتخلف"، أو "عليك باتباع الحاكم والجماعة ولا تبتدع"...، وهو ينم عن خلل عميق في مفاهيم الإسلام الحق عند النخبة والملأ والناس، وأعظمها فصل العمل عن الإيمان، فارتُكبت الكبائر، وضُيِّعتْ الفرائض والقُربات، وساءت الأخلاق، وَوقَعَ التناحر؛ فغابت الأمة عن تقديم رسالة العمل الصالح والتسامح والوحدة والشهادة على العالمين؛ فهذا الفصل إذن يأتي على التساهل في ترك الأخلاق قطعا؛ لأنها تَبعٌ لسلامة العقيدة حتمًا.

وبالتالي فإن قول الإباضية بالخلود يؤكد جمعهم بين الإيمان والعمل في كل الأحوال؛ ولهذا كان منهجهم في الالتزام بالأخلاق متزن؛ فضلا عن أن إيمانهم بهذه العقائد أنتج التعايش مع المخالف، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، والسعي لاحتواء التعدديات؛ إيمانًا بسنة الاختلاف في الحياة، ومن يقرأ التاريخ والواقع الإباضي يدرك هذا بوضوح.

---

[١] راجع هذه المسألة بالتفصيل عند السالمي، مشارق أنوار العقول، ص ٥١٣-٥٣٩، وابن ادريسو، مصطفى، الفكر العقدي عند الإباضية، نقلًا عن كتاب بكار (مخطوط)، ص ٤٥١-٤٥٥، والخليلي، أحمد، الحق الدامغ، ص ١٩٩-٢٤٧.

الباعث السادس: أسس المعاملة بين الموحدين ومع المخالف.

قسم الإباضية الناس إلى ثلاثة منازل وفق تقسيم القرآن، منزلتان في الكفر، وهما: المنافقون والمشركون، وثلاثة في الإيمان، وهي: المؤمنون الموفون قولًا وعملًا[1]، ومعاملتهم مع هاته المنازل هي وفق وضع القرآن لها أيضًا، فلا يجاوزون حدود الشرع معها، والدليل على هذا استحلال قتال من قاتلهم، وعدم تجاوز سفك الدماء إلى أخذ الغنائم وسبي الذراري، وإنما يجوز أخذ الأعطيات الشرعية فحسب، ثم إن قولهم بأن المنافقين موحدون يعصمهم من تجاوز الحدود الشرعية معهم.

لكن الأسفَ ينتابنا حين أَحَلَّتْ طائفة من العلماء قتال الخوارج ويعنون الإباضية؛ لمجرد أنهم خالفوا مسلكهم، والحق والمنطق أن قول هذه الطائفة بوجود أصل الإيمان في مرتكب الكبيرة يعصم الإباضية المؤمنين المُتَحرِّين أعمالهم وفق الشرع من القتل، كما يعصم مرتكب الكبيرة عندهم.

إن المنهج الإباضي في التعامل مع المخالف هو في الحقيقة منهج النبوة، فقد كان ﷺ يقف عند الحدود الشرعية، ويسعى بذلك إلى جمع المسلمين، وللقارئ أن يستقرئ السيرة ويقارن بينها وبين منهج الإباضية، فيجد صدق كلامنا، ومن أبرز الأمثلة لهذا الباعث:

١. التأليف عنـد الإباضيـة:

إن الدارس لكتابات الإباضية الأوائل، وبالأخص لإمامهم جابر بن زيد العماني، يلحظ تفتحه على مخالفيه؛ مما رسم ملامح المدرسة العمانية، إذ

---

[1] النفوسي، عمروس بن فتح، أصول الدينونة الصافية، ص ٦٠-٦١.

كان يجمع بين محاسن مدرسة الحديث الحجازية، ومدرسة الرأي العراقية دون تعصب، وإنما يدور مع الحق حيثما دار؛ بدليل إفتائه لسائليه من مختلف المدارس، ومخالطته للحياة ليفتي بالواقع لا بالافتراض، وتسامحه في ذكر آراء المخالفين بما سيُعرَف لاحقًا بالفقه المقارن، وهذا دافع قوي نحو المرونة والحوار والانفتاح على الآراء.

وفي ملحظ آخر: فإن المدرسة العمانية سلكت مع مخالفيها حكامًا ومحكومين مسلكًا مسالمًا متسامحًا، لا يُتجرَّأ على تكفير أحد إلا بدينٍ؛ ولهذا الأمر شاع عن هذه المدرسة معاملة الناس بالحسنى، فقد أورد كتاب آثار الإمام الربيع رواةً مِن غير الإباضية، كالهيثم بن عبد الغفار...، وعددٍ لا بأس به ممن زُكّي من الرجال في غير كتب الإباضية ولم يُعتبر إباضيًّا، فولَّد هذا التسامحُ والأخذُ من الغير دون غضاضة[1].

أضف إلى هذا العنصر الإيماني والأخلاقي المهم في موسوعاتهم الفقهية، وهو الجمع بين العقيدة والفقه في مؤلف واحد، بالإضافة إلى الربط بين العِلمين خلال الحديث، وهذه الميزة لازمت علماءهم منذ بداية التأليف، كديوان الإمام جابر[2]، حتى عُرف عندهم ما يسمى بجوامع العقيدة والفقه،

---

[1] سبلة العرب (٢٠٠٦)، ملامح المدرسة الإباضية من خلال كتاب آثار الإمام الربيع بن حبيب، محاضرة للخروصي، كهلان بن نبهان، والكلام في الدقيقة: ١٠:١٠.

[2] ديوان الإمام جابر: من أولى المؤلفات في الإسلام في (١٠) مجلدات ضخمة، جمع فيه علومه وفتاويه، إلا أن معظمه أحاديث؛ لاشتغال الإمام بجمعها، وكونه أوَّل من جمع الحديث في ديوان، لكنه ضاع بالحروب والفتن، وبقيت بعض فتاويه مبثوثة في المصادر. راجع ترجمة الإمام جابر عند: مجموعة باحثين، معجم أعلام الإباضية قسم المغرب ٢/١٠٨-١٠٩.

مع الحضور البارز للفقه المقارن الممزوج باحترام الآراء، وعدم التحامل على المخالف في عمومها، ومن أبرز الأمثلة:

"مدونة أبي غانم الخراساني"، ففيها نماذج وفيرة لأخلاق التعايش، والموضوعية في ترجيح الآراء، ففتحت المدونة بهذا الباب لكل من جاء بعدها لينتهج نهج مؤلفها[1]، حتى أصبحت سمة المدرسة العمانية.

ثم جاءت مؤلفات لاحقة مفعمة بهذه الروح العلمية المتفتحة دون تميز أو تحيّز، ومنها: "الجامع" لابن بركة البهلوي، و"بيان الشرع" لمحمد بن إبراهيم الكندي، و"الاستقامة" لأبي سعيد الكدمي[2] الذي جمع بين مسائل عقدية، وأخرى فقهية لها علاقة بالولاية والبراءة، كمسائل الدعاوى، وبيان السعيد والشقي، وكذا "شرح النيل" للقطب امحمد بن يوسف اطفيش، و"معارج الآمال" لنور الدين السالمي، و"فتاوى الشيخ إبراهيم بيوض"، و"الفتاوى" للشيخ أحمد بن حمد الخليلي[3]؛ وهذا غيض من فيض من الكتب التي لها منحى فقهي إلى جانب العقيدة، مع الانفتاح على آراء فقهاء الإسلام، وهذا يدل بوضوح على تجسيد الإباضية مفهوم الإيمان والتعايش حتى في تصنيفهم، فضلًا عن واقعهم.

ومن أبرز الأمثلة أيضًا: كتاب "الضياء" للعوتبي؛ إذ يصرح بقصده إلى المقارنة بإيراد أقوال العلماء من الإباضية وغيرهم، قائلًا: «وقد ذكرت شيئًا

---

[1] البوسعيدي، صالح بن أحمد، رواية الحديث عند الإباضية، ص ١١٥. وانظر: وزارة الأوقاف العُمانية، القواعد الفقهية بين التأصيل والتطبيق، بحوث ندوة تطور العلوم الفقهية، ص ٣٤٣.

[2] وزارة الأوقاف العُمانية، التأليف الموسوعي والفقه المقارن في عمان، ص ١١٩-١٢٠.

[3] لم أشأ التعريف بالمؤلفين؛ لاعتبار أن الأصل ذكر كتبهم، وعلى القارئ الرجوع لمؤلفاتهم ومؤلفات تراجم الأعلام.

من أقاويل قومنا الموافقة لنا والمخالفة لأقاويلنا في مواضعها من الكتاب؛ إذ العلم بذلك خير من الجهل به»[١].

٢. وأما الأمثـلة من الفتـاوى والأجوبة ومنهجيـة الردود:

فيرى بعض علماء الإباضية عدم إعطاء الزكاة إلا للولي؛ لأجل تأديب المتبرأ منه، ورجاءَ توبته وتخلقه وإرجاعه إلى ولاية المسلمين، وهذا ما أراه استنادًا إلى موضوع بحثنا[٢].

وفي رمضان فإن الإباضية يعتبرون الطهارة الكبرى شرطًا من شروط الصوم قبل الفجر، فهم يرفضون خبر اغتسال النبي ﷺ بعد الفجر؛ لأن الحديث القائل: «من أصبح جنبًا أصبح مفطرًا»[٣] قولي، والقولي أعم وأحوط، بالإضافة إلى أن الوعيد المسلط على المفطر عمدًا في رمضان مُجمَعٌ عليه؛ ولهذا اشترطوا ذلك الشرط، وبالتالي يخرج الإباضية من الوعيد على أي حال، وهنا يُفهم حضاريًّا مدى ارتباط عقيدة الخوف من الخلود الدائم بالعمل الصالح في الدنيا[٤].

ونختم هاته الفتاوى بمسألة العدالة، فالمستقيم في دينه والأمين في خُلقه، هو وحده الولي العدل الذي تُقبل شهادته في جميع الحالات، بخلاف المتبرَّأ منه، وأما من هو في الوقوف فيُعتَبَر واحدًا من عامة أهل الجملة، فهؤلاء تُقبَل شهادتهم في كل الحالات إلا حالات البراءة، أو الحالات التي يعتقدون فيها

---

[١] العوتبي، الضياء، ص ٦٢.

[٢] النامي، عمرو، دراسات عن الإباضية، ص ٢٧١.

[٣] رواه الربيع في جامعه بلفظه، باب ما يفطر الصائم ووقت الإفطار والسحور، حديث رقم: ٣١٥.

[٤] الجعبيري، فرحات، البعد الحضاري للعقيدة الإباضية، ص ٧٦٠-٧٦١.

بكفر جميع الإباضية، أو حالات اعتقادهم بجواز أخذ غنيمة المسلمين أثناء الحرب[1].

إن مثل هذه الآراء تُبيّن لنا مدى قوة ربط الإباضية الفقهَ بالعقيدةِ، بحيث لا يُفتى إلا وقد روعيت حالة الشخص، وحالة المجتمع، وبهذا نلحظ في كثير من الأجوبة ارتباطها بمسائل عقدية، وأبرزها الولاية والبراءة المتعلقة تعلقًا وثيقًا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، من هنا نجد بروز أخلاق التعايش، واحترام الطرف الآخر، وقبول الشهادة من العدل المستقيم المتخلق، فلو أن الشهادة تُقبَل من الموحِّد العاصي الذي فَرَّطَ في دين الله، غير آبِهٍ بالعمل الصالح أنه شرط لكمال الإيمان لم يكن للمجتمع استقامة، ولتساوى المؤمن الموفي بالعاصي، وهنا يختل ميزان الأخلاق.

وبالرغم من تحامل بعض المخالفين على الإباضية إلى حد إصدار أحكام قاسية عليهم، إلا أن الطرف الإباضي لم يتجرأ على إصدار مثلها عمومًا، بل جنحوا لمسلك الرصانة والتقارب؛ مما يدل على وقوف الإباضية عند حدود القرآن الذي يدعو إلى احترام المخالف، واعتباره في دائرة سنة الاختلاف، ومن أوضح الأدلة على هذا: احتواء مكتباتهم على مختلف مؤلفات مخالفيهم والمتحاملين عليهم.

الباعث الســـابع: القـــدوة الحـــسنة.

ولا يخفى على ذي بصيرة ما للسيرة الحسنة من بعث قوي في رسم المنحى الفكري للمجتمع، فإضافةً إلى العلماء المشهورين الأوائل للمدرسة العمانية ذوي البطولات العلمية والعملية والأخلاقية المؤثرة في حياة الناس، وعلى

---

[1] النامي، عمرو، دراسات عن الإباضية، ص ٢٧٣، نقلًا عن بعض المخطوطات.

رأسهم الإمام جابر بن زيد الذي تعدت حسن تعامله إلى الطيور والحيوانات، وكذا الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي يشهد له الدارسون والمؤرخون على علو شأنه في الأدب والأخلاق[1]، ثم كذلك أبو عبيدة مسلم، وحملة العلم إلى المشرق والمغرب، وغيرهم كثير، نضيف إلى هؤلاء أعلامًا، ومنهم:

بشير بن محمد بن محبوب: مرجع عصره في العلم والفقه والقضاء.

محمد بن سعيد الكدمي: أطبقت شهرته الآفاق بعلمه واجتهاده وأخلاقه مع المحتاجين خاصة.

الحسن بن أحمد النزوي: عالم وقاض، وبانٍ لمدرسة على نفقته الخاصة، فدرَّس فيها بنفسه.

عثمان بن أبي عبد الله (الأصم): فقيه، ومتكلم بارع، أنشأ مدرسة خرَّجَ فيها الكثير من الطلاب.

خميس بن سعيد الشقصي: قائد، وعالم، وصاحب مدرسة فكرية، تخرج بها علماء وفقهاء.

خَلَف بن سنان الغافري: عالم، وفقيه، وشاعر، امتلك مكتبة كبيرة. معروف بالنصائح والحكم.

عائشة بنت راشد الريامية: فقيهة، ومفتية، تخرج في مدرستها الكثير من العلماء، والعالمات.

عائشة بنت مسعود العامرية: فقيهة واسعة الاطلاع، مقصودة من أهل الفضل.

---

[1] الشيباني، سلطان، علم الأخلاق في التراث العماني، ص ١١-١٢.

جاعد بن خميس الخروصي (الرئيس): قدوة أهل زمانه في التحقيق والعلم والفقه.

مهنا بن خلفان البوسعيدي: مرجعٌ في العلم، والاجتهاد في نشر الخير، وحل المشكلات[١].

وغير هؤلاء البواعث كثير ممن لا يستوعبهم إحصاء، فأثَّرُوا وحافظوا على هوية العقل العماني، ومن أجلِّ ما كان يرسم ذلك العقل مسألة التلقي المباشر، وملازمة المقتدَى بهم، والأخذ من سلوكاتهم، فالقدوات يستقون من النبي ﷺ والصالحين، والتلاميذ بملازمتهم يأخذون منهم، ولعل من أبرز الأمثلة على هذا أبو سعيد الكدمي الذي شُهِد له بالملازمة[٢]، ومن هنا كان من أهم مبادئ التخلق عند العمانيين: إرسال أبنائهم إلى حلقات العلم، ومحاولة ربطهم بتلك القدوات، ومبادلة نفس الشعور من العلماء؛ إذ يحاولون تلقين الأبناء المبادئ الخلقية قبل العلمية[٣].

الباعث الثـــامن: الإمـــامة والخطاب الدعـــوي.

إن الإمامة خلافة للنبي ﷺ؛ فوجب على الأمة إذًا إخلاف من يقوم بالأمانة؛ لتكون شاهدة على الناس، فترتبط شهادتها بشهادته ﷺ يوم القيامة أنه بلغ الرسالة كاملة علمًا وعملًا وخلقًا.

---

[١] راجع تراجم هؤلاء الأفذاذ عند السعدي، فهد بن علي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، تراجم رقم: ٧٤، ٧٤٤، ١١٧، و٥٤٨، و١٩١، و٤٢٦، و٤٢٧، و٩٠، و٨٧٨.

[٢] الشيباني، سلطان، علم الأخلاق في التراث العماني، ص ١٣.

[٣] المصدر نفسه، ص ١٤.

وشروط الإمام عند الإباضية ليست سوى التقوى، والأهلية، والكفاءة، فشرعُ الله أعظم من إخضاعه لنظام وراثي أو قومي، وليس مرادهم إطلاق عدم اعتبار الشروط التي غير التقوى، وإنما الأولوية للكفاءة...[1]، من هنا يظهر جليًّا أن لا هوادة عندهم في مبدأ «لا حكم إلا لله» الذي هو شعارهم في كل مسالك حكمهم، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]، ولقوله ﷺ: «**... ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى...**»[2]؛ فالمطلوب عندهم استقامة الحاكم، ونشر العمل الصالح بالكتاب والسنة، مهما كانت تسمية الخليفة[3].

فالإمامة العمانية من أعظم البواعث؛ ذلك أن النظام هو المحرك الرئيس للعلماء، والمدارس، والدعوة، واتجاهات الفكر المجتمعي، فبالإضافة إلى الأئمة الأوائل أمثال الإمام جابر، وأبي عبيدة، وطالب الحق، والجلندى بن مسعود، وغيرهم من أصحاب السير العادلة، والخطابات المتزنة في نشر أخلاق الحوار، والتعايش، والابتعاد عن سفك الدماء، والتزام الوسط في التعامل، وغير هذه القيم التي أرسَوْها على طريقة أسلافهم، نضيف إليهم هؤلاء الأئمة العدول:

الصلت بن مالك: في عهده زادت قوة عمان علميًّا، واقتصاديًّا، وسياسيًّا.

---

[1] معمر، علي يحيى، الإباضية في موكب التاريخ، ص ٦٣.

[2] رواه أحمد في مسنده بلفظه، حديث رجل من أصحاب النبي ﷺ في خطبة أيام التشريق، حديث رقم: ٢٣٤٨٩.

[3] الحارثي، سالم بن حمد، العقود الفضية في أصول الإباضية، ص ٢٩٧.

سعيد بن عبد الله أبو القاسم المخزومي: معلم ورع، أخذ عنه العلمَ الجمُّ الغفير من الطلبة.

راشد بن سعيد أبو غسان اليحمدي: آمر بالمعروف، وناه عن المنكر، وجامع لكلمة المسلمين.

الحواري بن مالك: مسالم، قيل لم يحدث بينه وبين حكم النباهنة شقاق ولا حروب.

محمد بن خميس أبو الحسن الأزدي: بعدله أيام النباهنة ضم إلى حكمه قُرى مثل منح.

ناصر بن مرشد: أول أئمة اليعاربة، أعاد سيرة السلف الصالح فأقام مجد عمان بعزمه، وأهم ما في عهده من خُلُق احترام المخالف أنه لم يقبل الصلح من النصارى في مسقط حتى يُرجِعوا أموال الشيعة التي بصحار إلى أهلها، فأذعنوا لطلبه، وصالحوه على ذلك[1].

وتوالت الانتصارات في عهد اليعاربة حتى توسعت رقعة عمان العدل إلى الهند شرقًا، وإلى ساحل الشرق الأفريقي، فكانت حقًّا امبراطورية العلم، والعمل، والأخلاق، فعاش الناس في ظل عدلها المشهود.

أحمد بن سعيد البوسعيدي: مؤسس دولة البوسعيد الحاكمة اليوم في عمان، مجاهد منقذ دولته من الضعف والتقهقر، فأعاد لها مجدها وسيادتها ببناء قواتها البرية والبحرية[2].

---

[1] السيابي، سَالِم بن حمود، عمان عبر التاريخ، ٢٠٣/٣، وانظر عنده التوسعة في سيرة اليعاربة.

[2] راجع تراجم هؤلاء الأئمة عند السعدي، فهد، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، وعند محمد صالح ناصر وسلطان الشيباني، معجم أعلام الإباضية (قسم المشرق).

وأما الخطاب الدعوي والمعاملة بالحسنى فلا أدل على هذا من مسالك الأئمة الأوائل، التي كانت نبراسًا لأخلاق نظام الحكم العماني ومجتمعه إلى يومنا هذا، ففيها من قيم العدل، والتسامح، وإعطاء الحقوق، والبعد عن الفرقة... ما يشد الألباب، ويؤكد على الدور العماني في تعزيز الأخلاق إسلاميًّا وعالميًّا، ومن ذلك:

١ـ تَميُّز المرداس بن حدير في معاملاته، ومنها: عدم تسـرعه في الحكم، ونأيه هو وأصحابه بأنفسهم عمن خرجوا عن عَليٍّ؛ تمسكًا بمبدأ الوحدة ضد معاوية حين رأى بنفسه تمزق الأمة نتيجة إباء معاوية الدخول في طاعة عليٍّ[١]، فتوقف عن الاستعراض؛ لئلا تزداد الأمور تعقيدًا، فآثر الحكمة والاعتدال والتأنّي في اتخاذ أنجع الخطوات. وبقيت الإباضية إلى الآن على هذا المنهج السلمي[٢] دون تخاذل، أو تنازل عن المبادئ. ومواقف المرداس في الدعوة بالحسنى أكثر من أن تحصى، ولعل أشهرها:

ـ رده على زياد حين توعد الخوارج بالسحق، «فقال: قد سمعنا ما قلت أيها الإنسان، وما هكذا ذكر الله ﷻ عن نبيه إبراهيم عليه السلام إذ يقول: ﴿وَإِبْرَٰهِيمَ ٱلَّذِي وَفَّىٰٓ. أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ. وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ. وَأَنَّ سَعْيَهُۥ سَوْفَ يُرَىٰ. ثُمَّ يُجْزَىٰهُ ٱلْجَزَآءَ ٱلْأَوْفَىٰ﴾ [النجم:٣٧-٤١] وأنت تزعم أنك تأخذ المطيع بالعاصي»[٣].

ـ حين خرج من حبس ابن زياد، وَضَّـحَ للناس منهج دعوته قائلًا: «والله ما يسـعنا المقام بين هؤلاء الظالمين...، والله إن الصـبر على هذا لعظيم، وإن تجريد

---

[١] البهلاني، أحمد بن محمد، المقدمة في تاريخ المحكمة، ص ١١٦-١١٧.

[٢] ناصر، محمد صالح، منهج الدعوة، ص ٨٣.

[٣] الحارثي، أحمد بن محمد، العقود الفضية، ص ١١٩.

السـيف وإخافة السـبيل لعظيم، ولكننا ننتبذ عنهم، ولا نجرد سـيفًا، ولا نقاتل إلا من قاتلنا»[١].

٢. منهج طالب الحق في أهل اليمن: فحين استولى على حضرموت، أظهر للناس التسامح واللين في المعاملة، وعدم التعطش للدماء، فكسب ود الناس؛ بدليل خطبته التي تبين معالم الحكم الإباضي، فخيَّر الناس بين تبني أفكار الإباضية صراحةً وجهادًا، أو الدعوة إليها بالقلب واللسان، أو لزوم الحياد، فإذا لزم الفرد الحياد «فليخرج بأمان إلى ماله وأهله، ويكف عنا يده ولسانه، فإن ظَفِرْنا لم يكن عَرَّض لنا نفسه، ولم يحملنا على سفك دمه»[٢].

٣. نصيحة الإمام الصلت بن مالك ووصيته للجيش الذي جهزه لنصرة المسلمين حين أغار عليهم النصارى وخانوا العهد، فكتبها العلامة محمد بن محبوب يدعوهم إلى التمسك بالدين، والتزام حسن الخلق في المعاملة ولو في الحرب، ونصرة الحق، ونبذ الخلاف المفضي إلى التفرق[٣].

وغير هذه الخطابات والمعاملات كثيرة جدًّا في مصنفات الإباضية، لا يسع المقام إلى استقصائها، وإنما سَعَيْنَا إلى التمثيل بهذا النزر الذي يدعو إلى التزام أحكام الله تعالى، والتخلق بأخلاق النبي ﷺ والصالحين في السلم والحرب، فالباعث الحقيقي للالتزام بالدين والأخلاق تلك البواعث العقدية المشار إليها أول البحث، ثم البواعث الأخرى المؤكدة للدور العماني في الحضارة الإسلامية.

---

[١] المصدر نفسه، ص ١١٢-١١٣.

[٢] خليفات، عوض، نشأة الحركة الإباضية، ص ١٢١.

[٣] السالمي، عبد الله، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ١/١٤٢-١٤٣.

فهذه البواعث وغيرها التي قد يتحسسها آخرون، هي الأهم الذي يضبط عقل العماني، ويجعله يسير بخطى ثابتة في جليل مجالات الحياة ودقيقها، فيندفع نحو العمل، والتخلق، ومحاسبة النفس، فتراه يستقيم على إيمانه وأخلاقه، وحتى العماني الذي لا ينتمي إلى الإباضية عندما يرى الإباضيَّ ملتزمًا، فيستهويه باعث التأليف مثلًا، أو القدوة من علماء يطمئن إلى علمهم وسمتهم، فيزداد الترابط؛ فيكون المجتمع العماني بهذا كله خادمًا بعضه بعضًا؛ ولهذا جاء الدور العماني معززًا للأخلاق، وما سيأتي الكلام عنه في المطلب الثاني يؤكد نظريتنا هذه.

المطلب الثاني: التنزيل المعاصر للالتزام بالأخلاق في المدرسة العمانية

في هذا المطلب سنركز على ق ١٥هـ، مع عرض سريع لما قبله؛ من أجل إضفاء بحثنا صفة الأخلاق العمانية الحية اليوم، والتي هي امتداد لما سبق؛ عسى أن تكون دراستنا نبراسًا للدعاة.

أولًا: التنزيل على المستوى الديني والدعوي.

لعل أول ما يطالع أي زائر لعمان تلك اللحمة في المساجد، فلا يحس بمذاهب تتناحر فيما بينها؛ لأن الإباضي يصلي خلف غيره، أو العكس، وهذا ينم عن أخلاق عالية في الاحترام، فَلْيصلِّ كل واحد على ما ثبت له من علمائه، ولا يحق له الاستنقاص من الآخر في عُمان.

بل والأكثر من ذلك قد يقدم الإمام السنيُّ الإباضيَّ أو العكس ليصلي بهم بحكم علمه، أو أدائه للتلاوة، أو مكانته المجتمعية...، وقد عايشت بنفسي مثل

هذا في جامعٍ بمنطقة الغبرة الشمالية، وهذا دليل واضح على سماحة العمانيين فيما بينهم، وكذا احترام رأي الآخر ما دام يستند إلى دليل ثبت عنده.

وأما من حيث محاضرات المساجد، أو تعليم شيء من مبادئ الفقه فيها، فالأمر لا يختلف عما سبق، فلا يُسأل عن مذهب المحاضر أساسًا، بالإضافة إلى عدم تعرض أي محاضر إلى نبش الخلافات المذهبية؛ لأنه مطالب بمبدأ الحديث عما يوطد العلاقات، كالحديث عن الوفاء للوطن، أو الأخلاق في السِّيَر العمانية، أو توجيه الناس إلى مساعدة إخوانهم المسلمين في واقعة تستوجب الهبة الجماعية...

ويعزز هذا التوجه خُطب وزارة الأوقاف، حيث مبدأ توحيد الخطبة لأجل توطيد العقول العمانية، وإرشادها إلى خدمة المجتمع، لا مدرسة معينة من المدارس الإسلامية في عمان، فالكل يستظل بظل الوفاء للوطن، وخدمة الجميع.

ومن أهم ما في هذا المستوى مركز التعريف بالإسلام بجامع السلطان قابوس الأكبر، هذا الذي يحكي قصص الأخلاق العمانية الملهمة للزائرين، والمقيمين، وأهل البلد الأصليين، حيث دماثة خلق المستقبِلين للزوار وهدوؤهم، رغم استقبالهم لمتنوع الفئات، في مقابل إبداء الزوار احترامهم للمستقبلين، فانعكس بهذا خُلُق العماني في الزوار، بداية من طيب الكلام، وحسن الاستماع، وهدوء الحوار، مرورًا إلى تقديم القهوة العمانية، وإهداء الكتب، والهدايا التذكارية، وانتهاءً بمتابعة المُشهِرين إسلامهم...[1]، إلى حد

(١) الجهورية، جميلة، متطوعوا التعريف بالإسلام، موقع جريدة الوطن، وانظر: الرواحي، طلال، الإسلام في عيونهم، فكتابه في قصص الزوار الداخلين في الإسلام، وتأثرهم بالأخلاق العمانية.

إمكانية اعتبار هذا الجامع فتحًا من الفتوحات الإسلامية الناعمة في هذا الزمان؛ لأن دوره يحمل بجدارة رسالة الإسلام السمحة الحقيقية، فلا تسييس فيها، ولا تحامل، ولا تمذهب؛ فهو فعلًا يحمل عبقرية الإنسان العماني المعاصر[1].

وللبيان أكثر رأينا نقل شيء من مقال كاتبٍ عمانيٍّ أجاد الحديث عن هذا الصدد، إذ يقول:

«المُطّلع على النتائج...، سيخرج بمدى حاجة الإنسانية العالمية للدور الاستراتيجي لجامع السلطان قابوس الأكبر...، وتأسيس مركز للتعريف بالإسلام، وجعله روح الجامع، وهنا لا بُد من أن نترحم على السلطان الراحل قابوس بن سعيد ـ طيب الله ثراه ـ الذي أراد من الجامع الأكبر أن يكون مركز إشعاع إسلامي إنساني عقلاني، يَبعث من مسقط للعالم كله رسائل تجمع كل الشعوب...

النتائج مُبهرة، تدعو للفخر والاعتزاز بالعبقرية العُمانية...، وقد اطلعنا على حالات تأثرت بالمعاملة العُمانية "لو أن أهل عُمان أتيت ما سبوك ولا ضربوك"، وكانت مدخلًا لتغيير معتقداتهم الخاطئة...

تجربتنا الناجحة في تصحيح المعتقدات تُحمّلنا كعُمانيين مسؤولية التقريب بين الشعوب في معتقداتهم...، ليس لأننا الوحيدون الذين يملكون الأدلة العقلانية، وإنما لأن كل حواس الآخرين لا تنفتح إلّا لنا للوصول لقناعاتهم؛ لما عُرِف عن الشخصية العُمانية من أصالة وكرم وتواضع، وتمسك بالعادات والتقاليد، ومحبة الآخر، وهي من العوامل الأساسية لجذب

(١) باحجاج، عبد الله، جامع السلطان قابوس الأكبر، موقع جريدة الرؤية.

السائحين...؛ فلا غرابة إذن من مشاهدة سيول الدموع تنهال منهم من شدة تأثر كلياتهم وجزئياتهم بالمُرسَل إليهم، فكل أدوات استقبالهم للرسالة من المُرسِلين "المُعرِّفين" مفتوحة دون تحفظ»[1].

وكل هذه القيم وغيرها أوضحت تعزيز الدور العماني للأخلاق اليوم.

ثانيًا: التنزيل على المستوى العلمي.

إن دائرة العلماء العاملين القدوة الذين أثروا في الحياة العمانية كبيرة جدًّا، فكانوا السبب في توجيه الحياة العلمية المعاصرة في عمان، ومنهم:

١. سعيد بن خلفان الخليلي (المحقق): أحد أركان دولة الإمام عزان بن قيس الذي كان لا يصدر إلا عن رأيه من شدة تدقيقه وتحقيقه، معروفٌ بتفتحه على عصره، وعلى غيره من المذاهب، متمسك بالدليل في أقواله، مهتم بإصلاح أمته، وقد تخرج على يديه الكثير من العلماء، منهم:

٢. صالح بن علي الحارثي (المُحتسِب): عالمٌ، وأمير، وأحد أقطاب دولة الإمام عزان كذلك، مُوجهٌ متواضع، مُنفِقٌ حنون على الفقراء واليتامى وسائر الناس، مُهاب الجانب، فقيه عصره بشهادة شيخه الخليلي (المحقق)، إذ قال فيه: «إنك قد صرت للناس والعمل قدوة، ولهم فيك أسوة، فيا رُبَّ أخٍ يقتدي بسيرتك، ويهتدي بطريقتك؛ لِما يسمع من أقوالك، ويرى من أعمالك، ويشاهد من أحوالك»[2].

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) الخليلي، سعيد، تمهيد قواعد الإيمان، ١٤٣/٣.

٣. محمد بن مسعود البوسعيدي: فقيه مجتهد، مؤسس مدرسة علمية تخرج فيها الكثير: كالإمام نور الدين السالمي، وسعيد بن صالح العبري، كما أنشأ مكتبة كبيرة، مشهود له بالتواضع للناس وحل نوازلهم.

٤. يحيى بن خلفان بن أبي نبهان الخروصي: فقيه مجتهد، مرتحل للعلم بين عمان وشرق أفريقيا، من قضاة دولة الإمام عزان، وهب خطه الجميل للنسخ ونشر العلم، وبهذا ترك مكتبة عامرة متنوعة العلوم، تحوي أكثر من ٤٠٠٠ كتاب، فاعتلى بها أرقى الدرجات في سبيل النهوض بالعلم والمعرفة.

٥. ماهلة بنت عامر الحجرية: فقيهة مجتهدة في طلب العلم ونشر الخير، ومربية فاضلة، فتحت بيتها للعلم ولخِدمةً بني جنسها، فبرعت في مسائل الحيض والنفاس، والنكاح، والطلاق، والعدة...، حتى انتهت إليها فتاوى النساء في ولاية بدية، فشُهِد لها بعلمها وأخلاقها.

٦. عبد الله بن حميد نور الدين السالمي: هذا الطود الأشم، الذي شهد له القاصي والداني بما زرعه من أخلاق في العمانيين، وما تركه من توجيه قوي جدًّا للعقلية العمانية المعاصرة، فقد كان غزير العلم، جديته معهودة في إيراد الأدلة عند كل حكم، مع التطرق لأقوال مخالفيه دون تعصب كلما عززها قوة الدليل، إلى جانب تفريغ جهاده الإصلاحي في أغلب مؤلفاته، فصار بانتهاء رئاسة العلم إليه في عمان من أعمدة الفقه الإسلامي المعاصر؛ لتمكنه وأخلاقه المشهورة في تآليفه، كالتواضع، والوفاء للدليل ولرجال العلم الأوائل.

ومن أهم من تخرج على يديه الإمامان: سالم بن راشد الخروصي، ومحمد بن عبد الله الخليلي، وقد توَّجَ الله سعيه بإقامة الإمامة للإمام سالم قبل وفاته

بسنة. هذه السيرة العظيمة لاقت مؤلفاته قبولًا واسعًا، فصارت الدوائر العلمية لا تخلو من الانكباب على متونه، وفقهه، وعلمه، وأخلاقه.

٧. ناصر بن سالم أبو مسلم البهلاني (شاعر العرب): علمٌ مشهور، مشهود له بالتقوى، والزهد، والصلاح، تعلم على يديه أدباء وفقهاء، قاضٍ، ومتكلم، وأديب، وسياسي، ومصلح، جم التواضع، رحيب الصدر، قوي الحجة، مرجع ركين في مهمات الأمور، يدل على هذا شعره الموحي بتمكنه من ناصية همِّ الإصلاح الإسلامي ووحدة المسلمين، ولهذا اشتُهِر بتفتحه على العالم ومجريات الأحداث فيه، مع حرصه على إخراج أبناء وطنه إلى الانفتاح على تتبع الأحداث العالمية.

٨. نضيرة بنت العبد الريامية: فاضلة، مجتهدة في طلب العلم ونشره، وصاحبة أراجيز فقهية، أنشأت مكتبة كبيرة تضم عشرات المخطوطات لطلاب العلم.

٩. إبراهيم بن سعيد أبو عبد العزيز العبري: فقيه، وأديب، وأمير في قومه، تخرج على يديه علماء كثيرون. تولى قيادة قومه وبلده حينًا من الدهر؛ لشدة حِلمه، وتواضعه، وتحننه على الفقراء والناس، وسهولة معشره. واسع الاطلاع على آراء المذاهب الأخرى، وبهذا كسب مكانةً عند الأئمة والسلاطين، فكان بحق مؤثرًا في العقل العماني المعاصر[١].

١٠. الشيخ حمود بن حميد الصوافي: هذا الذي يشار إليه بالبنان في تنزيل الأخلاق علمًا وعملًا، بل وزرعها في العمانيين زرعًا تأكل منه أنعامهم وأنفسهم، فترى الكبير والصغير، الإباضي وغير الإباضي، الرجل والمرأة...، كلهم يشهدون

---

(١) راجع تراجم هؤلاء الأعلام عند السعدي، فهد، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، تراجم رقم: ٣٠٧، و٤١١، و٨١٠، و٩٥٣، و٦٦٧، و٤٧٥، و٩٠١، و٩٢٤، و٠٣.

بخير الشيخ وأخلاقه وأخلاق المتخرجين على يديه، فأنشأ مدرسته على نفقته الخاصة، والتي أصبحت قِبلة التخلق والعلم الأولى في عمان بلا منازع.

إن نِتَاجَه في المجتمع العماني أجلُّ من أن يحصر؛ لأنه يطال شرائح متنوعة ومجالات، لكن سنأخذ أهم ما يفيدنا في التنزيل المعاصر للأخلاق، وهو مخرجات مدرسته التي تفوق المدارس النظامية بمراحل، من حيث جودة المتخرجين علمًا وأخلاقًا وتأثيرًا:

فمن خريجيه من أسسوا في بلدانهم مراكز على طريقة شيخهم وفاء له؛ ليمتد ظله على أرجاء عمان، والقاسم المشترك بين هؤلاء الخريجين هو الأخلاق بلا شك؛ لأن منهم من تبوأ مناصب عليا في الدولة، لكن لا تجده يستنكف عن التواضع، والتحنن، وقضاء الحوائج، إلى حد أنه لا يُفَرَّقُ في أحيان كثيرة بين ذي المنصب العالي وغيره، أضف إلى هذا تمكنهم العلمي. ومن أهم ما يرشدهم الشيخ إليه الاطلاعُ على أقوال المذاهب الأخرى، والابتعاد عن التعصب للمذهب.

من هنا ترى كثرة ضيوف الشيخ من مختلف المذاهب، يقدمهم في مجلسه، ويسأل عن أحوالهم، ويفتح لهم مجال الإدلاء بآرائهم ومناقشتها بكل أدب واحترام، وهكذا اتخذ الطلاب شيخهم قدوة في معاملاتهم مع مختلف طبقات المجتمع العماني ومذاهبه.

ولهذا السبب نعايش في الواقع أخلاقًا عاليةً من خريجيه، فازداد الوعي الديني، وزادت الألفة بين الناس، والحق أن كل من له تأثير بارز في المجتمع العماني في علوم الشريعة واللغة بالخصوص فهو من خريجي مدرسة الشيخ حمود غالبًا، ولعل من أشهرهم هؤلاء المشايخ:

_ سعيد بن مبروك القنوبي: الذي أسس هو كذلك مدرسة لطلاب العلم.

_ عبد الله بن سعيد المعمري: الملقب بأسد المنابر.

_ محمد بن سعيد المعمري: وزير الأوقاف والشؤون الدينية حاليًّا، والذي رسم معالم الخطاب الديني المعتدل.

_ إسماعيل بن ناصر العوفي: صاحب برنامج الإعراب للقرآن الكريم في الإذاعة.

وغيرهم الكثير جدًّا، أولئك الذين انتشروا في عمان وخارجها، يبثون أخلاق المدرسة العمانية[1].

ولا ننسى جهاد الشيخ في التواصل مع المجاهدين الأبطال وأهلهم في غزة التي أقَضَّت مضجعه، فلم يتخلف عن الدعاء لهم بالثبات، والصبر، والاحتساب، وتذكيرهم بوعد الله بالنصر، ولا يزال على هذه الحال رغم اختلاف المذهب معهم، لكن الحس الإسلامي، والسعي نحو تجاوز الخلافات أمام العدو الغاشم، هو سيد الموقف؛ فلا يُسمَع منه ولا من أهل عمان ما يفت عضد المجاهدين مما تُشتم منه رائحة الخلاف.

١١. الشيخ أحمد بن حمد الخليلي: ذلك العَلَمُ الذي بعلو قامته يشاهده العالم أجمع في عصرنا بلا منازع، فقد جاب اسمه أرجاء المعمورة بأخلاقه وعلمه، واشتهرت سيرته، وذاعت مواقفه، بما لا يدع مجالًا للشك أنه الموحد لقلوب الأمة لو حَسُنت النوايا، وتسامت عقول المسلمين فوق الخلافات أمام عدو لا يفرق بين إباضي وسني وشيعي؛ فمبادراته في جمع كلمة المسلمين أعز بكثير من أن تُحصى، ومنها:

---

(١) الوهيبي، مسلم بن سالم، مدرسة الشيخ حمود بن حميد الصوافي، ص ٦٤-٦٦.

١. نقله لنصوص مخالفيه من مصادرهم بلا زيادة أو نقصان، أو استنكاف عن الحوار، ويناقش بالدليل دون تحامل ولا استنقاص إلا من تناول الإباضية بسوء، وليُنظر مثلا كُتُبه: "اختلاف المطالع"[١]، و"الحق الدامغ"، و"برهان الحق".

٢. رده الحكيم الجامعُ لكل من هم على أرض عمان قاطبة، على المذيع السعودي عبد الله المديفر، حين قال له بأنك مفتي الإباضية في عمان، فرد عليه بكل هدوء: "هذه لا بد من التحفظ فيها، مفتي سلطنة عمان"[٢]، وهذا ينم عن فكر السعي إلى الوحدة دون التمذهب البغيض.

٣. فتاواه التي توحي بدفع عجلة التراحم بين المسلمين، ومنها:

_ صحة الصلاة وراء المخالف الذي يضم يديه، ويُتم في موضع السفر، فبما «أنه متأول فيما يعمل فلا حرج في الصلاة خلفه، والله أعلم»[٣].

_ صحة الصلاة خلف إمام لا يجهر بالبسملة، إذ رد على السائل: «فإنه متأول في إسراره بالبسملة، وإن تركتَ الصلاة خلفه وذهبتَ للصلاة وراء من يجهر بالبسملة فلا حرج، بل ذلك حسن، والله أعلم»[٤].

_ سُئِل عن زواج المتعة بين شيعي وسنية، فأجاب: «لو وقع ذلك بين الشيعة أنفسهم الذين يرون جواز نكاح المتعة فلا اعتراض عليهم؛ لأن كِلا

---

(١) الندوي، سيد أزهر حسين، سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي وجهوده الفكرية، ص ١٧٧، و٣٨١.

(٢) كان هذا في برنامج لقاء الجمعة الذي يقدمه عبد الله المديفر في قناة روتانا خليجية، وهو موجود بقناتهم على اليوتيوب، بتاريخ: الجمعة ١٨ محرم ١٤٣٥هـ/٢٢ نوفمبر ٢٠١٣م، وكان قوله هذا ورد الشيخ يبدأ من الدقيقة ٣٤.

(٣) الخليلي، أحمد، الفتاوى (كتاب الصلاة)، ١/١٣٧-١٣٨.

(٤) الخليلي، أحمد، فتاوى الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج، ص ٧٩.

الطرفين يقول بالجواز، أما أن يتزوج أحد الزوجين زواج المتعة ومذهبه لا يبيح ذلك فلا، والله أعلم»[١].

٤. قصته في زنجبار، حين حضر افتتاح مسجد برعاية نائب الرئيس التنزاني الذي ألقى خطابًا مهمًّا في الأخلاق العمانية قال فيه: «ليس بيننا وبين الإباضية أي مشكلة، هؤلاء القوم كانوا حكامنا في وقت من الأوقات، فقد حكموا بلادنا، ولو شاءوا لحولونا جميعًا إلى مذهبهم، ولكن لم يقف تسامحهم عند حد أنهم تركونا وحرياتنا في اختيار المذهب الذي نريده، بل كانوا بجانب ذلك أيضًا يبنون المساجد، ويسلمونها إلينا لنمارس فيها شعائرنا الدينية، وفق مقتضيات تعاليم مذهبنا، وهذا مثال في التسامح يجب أن يحتذى به، فعلى المذاهب الأخرى أن تتعلم من هذا»[٢].

٥. موقفه المشرف في إحدى المؤتمرات بروسيا الاتحادية ردًّا على أحد المشاركين العرب الذي كانت كلمته مليئة بالتضليل، والتبديع...، فألقى الشيخ كلمته التي شدت من أزر الحاضرين، فطوَّفَ بهم على بطولات أمجادهم في رفع راية الإسلام، وحثهم على التآزر ونبذ الخلاف، واتباع دعوة القرآن في القول الحسن، والوقوف صفًّا واحدًا ضد أعداء الإسلام، وغير هذا مما جعل القاعة تضج بالتكبير والشكر وحمد الله على الألفة، وسعة العلم، ورحمة الإسلام[٣].

---

(١) الخليلي، أحمد، فتاوى النكاح، ص ١٩٧.

(٢) خير الناس، نور الدين، صفحات مشرقة من حياة العلامة أحمد بن حمد الخليلي، ص ١٣٤-١٣٥.

(٣) الجهضمي، زايد، من معالم الفكر التربوي عند الشيخ أحمد، ١/٨٨-٨٩.

٦. حضوره ومباركته العرس الجماعي المقام في جامع الرسول الأعظم (الشيعي)، فكان الجمع من مختلف ولايات الوطن ومذاهبها، دفعًا من سماحته إلى نبذ الفرقة بين أبناء كلمة التوحيد[١].

٧. تغريداته التي ملأت وسائل التواصل يشارك بها آلام كل المسلمين، ومنها:

_ مواساته وتعزيته الشعب اللبناني إثر نكبة الانفجار الرهيب المودي بالأنفس والأموال.

_ استهجانه الشديد قتل الصحفية الفلسطينية (شيرين أو عقلة) من طرف العدو الصهيوني[٢].

_ تهنئته الشعب التركي المسلم على إعادة فتح جامع أيا صوفيا، وإرجاعه إلى المسلمين، كما هنأ الشعب الأفغاني المسلم على النصر المؤزر، والاستقلال العزيز على عدوه الغاشم[٣].

_ شكره ومناصرته أهل باكستان الأشاوس حين ردوا الظلم الهندي خائبًا، كما أيد بكلماته البليغة أهل إيران المجاهدين الذين ردوا عدوان الصهاينة خائبًا، دون أن ننسى وقوفه بكل علمه وحكمته وقلمه السيال مع أشقائه في اليمن؛ إذ أذاقوا العدو الصهيوني الويلات.

كل هذا الوقوف كان مع غير الإباضية، ولا علاقة للشيخ بهم سوى السعي نحو الوحدة بين أبناء القبلة الواحدة. ونخص بالذكر مآزرته أهل غزة الأبطال، فقد بارك لهم الموقف البطولي في مجابهة العدو بداية من طوفان الأقصى، رغم

---

(١) سبلة عمان، سماحة المفتي يرعى حفل زواج جماعي لـ٣٣ شابًا بمسقط.

(٢) خير الناس، نور الدين، صفحات مشرقة، ص ١٥٠-١٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٥٤، و١٦٠.

أنهم من المذهب السني، ولم تتوقف تغريداته ودعواته بالنصر، ولن تتوقف من رجل شهم وهب حياته لخدمة المسلمين فحسب، دون أي توجه آخر.

والحق أن ما ذكرته عن الشيخ أحمد ليس شيئًا، بل إني أستحي مما ذكرته أمام هيبة مقام رجل يشهد بخيره القاصي والداني، فغفر الله لنا.

إن هؤلاء العلماء المجتهدين، والدعاة المُصلِحين، والأقطاب العامين، لم يُنقل عنهم تحامل على المخالفين وغيرهم ممن يتعايشون مع المجتمع العماني، إلا ما كانت من ردود على من يتطاول على الفكر الإباضي، بل وحتى هذه الردود كانت معتدلة، دون تقعر في الكلام، أو تجريح، وأجلى دليل على هذا احتواء المكتبات في عمان على أمهات كتب المخالفين للإباضية، والمتحاملين عليهم، وما هذا إلا امتداد لنهج أسلافهم.

ثالثا: التنزيل على المستوى المجتمعي:

إن ما ذكرناه سابقا ليس إلا خدمة للمجتمع العماني الذي يدلنا على تبوئه منزلة رفيعة في تنزيله الأخلاق واقعًا لا تنظيرًا، ويَلزَمنا هنا ترسيخ كلامنا وتأكيده بإشارات أخرى في المستوى الاجتماعي.

١. ففي خُلق التسامح أشرنا أن الإباضية يعتبرون المخالفين لعقيدتهم وفكرهم إخوة في الإسلام، تحرم أموالهم، وأعراضهم، ودماؤهم إلا بحق أوجبه الدين، ويجيزون الزواج منهم، والتوارث، والصلاة خلفهم... وغير هذا من حقوق الإسلام العامة[1]، وكم فيما بين العمانيين اليوم من حقيقة واقعية من هذا القبيل، فالتزاوج بين الإباضية والشيعة والسنة يشهد به ويعايشه كل من

(١) المعمري، عبد الله، المواهب اللدنية، ص ٣٠٢.

احتك بهم، مصداقًا لقول السالمي -رحمه الله- حين أقر أصول التعايش المجتمعي بقوله: «وليس من رأينا - بحمد الله - الغلو في ديننا، ولا الغشم في أمرنا، ولا التعدي على من فارقنا»[١]، وهذا النص إضافة قوية إلى ما ذكرنا من بواعث؛ ولهذا استقر التعامل على الأخلاق والاجتهاد في الابتعاد عن السوء في المدرسة العمانية إلى اليوم.

وفي خلق نبذ التطرف والعنف جسد العمانيون أخلاقهم فيما وقع في شهر يوليو سنة **٢٠٢٤**م من تعد وقتل في حادثة الوادي الكبير المشهورة، فهبت اللحمة العمانية كعادتها لاحتواء الموقف، فاستُهجِنُ هذا التصرف رسميًّا وشعبيًّا، واعتُبِرَ دخيلًا دون أي شك[٢].

٢. وفي خلق التعاون والتكافل لا يُعقَل أن يحمل العمانيون نبذ التطرف فيما بينهم إلا وهناك تعاون إذا وقع، فهذان الخُلُقان يتكاملان مع قِيمٍ أخرى في عمان الحاضر، وأبرز ما تنزل فيه هذا الخلق ظاهرة الأعراس الجماعية التي تجمع أطياف المجتمع في جو من الألفة والتعاون[٣].

ومن صور هذا التكافل: التضامن المشهود أيام إعصار "جونو" سنة **٢٠٠٧**م؛ إذ هب العمانيون للإغاثة متجاوزين حدود القبيلة والمذهب والبلد، بالإضافة إلى ظاهرة كفالة الأيتام رغم الغلاء، لكن نفس العماني المجبولة على التعاون تأبى

---

(١) السالمي، نور الدين، تحفة الأعيان، ٦٩/١.

(٢) العبرية، جميلة، حادثة الوادي الكبير: تسلسل الأحداث من دهشة اللحظة الأولى إلى الطمأنة الرسمية، موقع أثير.

(٣) راجع جريدة الرؤية، فقد نشرت العديد من هذه الأعراس.

التخلي عن هذه الأخلاق العزيزة في هذا الزمان[١]، وشبيه بهذا ما وقع في إعصار شاهين سنة **٢٠٢١**م، فهناك تجلى خلق الإيثار بين العمانيين.

٣. أما خلق الكرم والجود فلا يمكن بحال أن تنتهي قصصه الواقعية منذ القدم إلى عصرنا هذا، فإضافة إلى الإشارات التي ذكرناها سابقًا نختار هنا نماذج حية قريبة من يومنا:

_ فقد أعرب أحد الزوار البحرينيين للسلطنة بعد أن غمرت الفرحة جوانحه بما لقيه من صفة الكرم المشهورة قائلًا: «ولأنها كذلك؛ لذا لم أجد الدهشة ترتسم على وجه أحد من الذين قصصنا عليهم...، فأن تتحدث عن كرم أهل عمان كأنك تتحدث عن سلوك روتيني يقوم به الناس كل يوم»[٢].

_ وفي مشهد آخر يعبر أحد العمانيين من أهل ظفار الطيبين حين هبوا لتلبية حاجة ابنه الصحية الماسة عن شكره الناس، بل سألهم التوقف عن تحويل الأموال؛ لأنه قد تم جمعها؛ مما يدل على خلق الأمانة أيضًا، فضربت الهبة العمانية أصدق المواقف في الكرم والوقوف صفًّا واحدًا عند الشدائد، دون السؤال عن مذهب المستغيث، ولا أي شيء سوى أنه إنسان يحتاج إلى مساعدة[٣].

_ وما يؤكد هذا ما روته إحدى الكاتبات بأن هذا الخلق إلى جانب أخلاق أخرى، جعلت عمان ملاذًا آمنًا للزوار، فالترحيب الواقعي حياة تتوارثها الأجيال أبًا عن جد، ويُصدِّق هذا تلك القهوة العمانية التي تُقدَّم للضيف أول ما يدخل

---

(١) المعمري، عبد الله، المواهب اللدنية، ص ٣١٣-٣١٤.

(٢) فريد، أحمد حسن، مثال الكرم العماني، موقع الشبيبة.

(٣) بن كفيتان، علي، الكرم العماني الأصيل، موقع الرؤية.

في أي بيت عماني، بالإضافة إلى إشراك الضيف في الأجواء العائلية، فيشعرون فيها بكل ما يحسسهم بتحقق نبوءة سيدنا محمد ﷺ بقوله: **«لو أن أهل عُمان أتيت ما سبّوك ولا ضربوك»**[١].

٤. ومن أجلِّ ما نختم به بحثنا ذلك التناغم بين جهاز الدين ونظام الحكم؛ من أجل الحفاظ على هوية المدرسة العمانية، فمن أبرز المظاهر:

_ تلاحمهما والشعب العماني الأبي في حادثة الوادي الكبير، فإلى جانب بيان الشرطة العمانية القاضي بتقديمها التعازي والمواساة لأسر المتوفين، وتوجيهها الشكر لكافة الجهود الوطنية والمجتمعية؛ مما أسهم في احتواء الموقف، وإثباتها بأن الجناة الثلاثة تأثروا بأفكار ضالة[٢]، أكد سماحة الشيخ الخليلي في بيانٍ نفس التوجه الرسمي، فقال:

«بسم الله الرحمن الرحيم. لقد ساءنا الحدث الذي وقع في الوادي الكبير...؛ وهذا عدوان سافر، لا يورث إلا الأحقاد، ولا يعقب إلا الفتن، ومهما يكن من اختلاف بين فئات الأمة في التصور والاعتقاد، أو في ممارسات الشعائر الدينية؛ فإنه يجب ألا يؤدي إلى عدوان البعض على البعض الآخر في مقدساته الدينية...؛ ليسود الاحترام المتبادل بين الجميع، ولتحل المِقَةُ محل الشنآن، ولتكون الألفة بديلًا عن النفرة، فتنسجم نفوس الأمة بعضها مع بعض...

---

(١) المهاينية، أريج، عُمان.. واحة الكرم والتسامح الإنساني، موقع الصحوة.

(٢) أسماء، الانتهاء من إجراءات التعامل مع حادثة إطلاق النار بمنطقة الوادي الكبير، موقع وكالة الأنباء العمانية. وياسر البلوشي، الجناة الثلاثة المتورطون في حادث إطلاق النار عمانيون، نفس الموقع.

وإذ أسأل الله التوفيق لذلك؛ فإنني أتوجه بأحر التعازي إلى أسر الضحايا، وأسأل الله العافية للجرحى والمصابين، ولا يفوتنا في هذا المقام الثناء على الجهود الوطنية لجميع الأجهزة الأمنية والعسكرية، حاثين الجميع على التعاون معها...، والله يحفظ عُمان من كل مكروه»[١].

_ ومن أبرز المظاهر تأكيدًا لكلامنا التناسق في الخطاب، فالتوجه في كليهما يجري على قدم وساق نحو التعايش، والمسالمة، وتقديم الحوار والكلام الحسن على التشنج والعنف...[٢].

إن نظرة فاحصة في كثرة البرامج الدينية ومحتواها بالإذاعة والتلفزيون تعطينا دليلًا قويًّا على ذلك التناغم بين الفكر السياسي والخطاب الديني في وسائل الإعلام الرسمية، فضلًا عن خطاب المساجد، فلا تعتمد الإذاعة نسبة حصصية في البرامج، وإنما يكون ذلك حسب الطلب باعتبارهم مواطنين عمانيا]ن لا أصحاب مذاهب، وكلهم ملزمون باتباع أخلاقيات الإعلام العماني[٣] كالتي أسلفنا ذكرها.

ولعل ما يؤكد هذا خطب الجمعة الموحدة في جوامع عمان كلها، فهذه كذلك تعطينا إشارة قوية إلى حجم التنسيق في كل وسائل الإعلام المتنوعة؛ لأجل تثبيت الالتزام العماني بالأخلاق.

---

(١) صحيفة الصحوة، شيخنا الجليل يعزي أسر الضحايا، ويثني على جهود الأجهزة الأمنية والعسكرية، موقع الصحوة.

(٢) النهدي، سهيل، الخطاب الديني في سلطنة عمان.. تعزيز للتسامح والاعتدال والتقارب، موقع جريدة عمان اليوم.

(٣) الهادي، سيف، الخطاب الديني في وسائل الإعلام الرسمية، موقع مجلة الخليل للعلوم الاجتماعية.

والحق أن ما ذكرناه في هذا المطلب من التنزيل المعاصر للأخلاق في المدرسة العمانية لا يعد شيئًا أمام الزخم التطبيقي والعملي في مجالات الحياة العمانية اليوم.

وهكذا استمرت المدرسة العمانية في تنزيل الأخلاق في عصرنا هذا اتباعًا للأجداد والأسلاف، علماء كانوا أو مجتمعًا، وهذا مرادنا من الالتزام بالأخلاق ولو تغيرت أحوال الزمان والمكان؛ فالمجتمع العماني اشتهر بهذا الالتزام، سواء بين أفراده، أو بينه وبين غيره من المجتمعات.

الخاتمة:

بعد التطواف على أهم بواعث الالتزام بالأخلاق عند العمانيين، وتنزيلاتها المعاصرة لها خَلُصَ بحثنا إلى نتائج وتوصيات، منها:

أن أهم ما شكل المدرسة العمانية: عقيدة الإيمان عند الإباضية، والذي من جسمه العمل بالأخلاق، ثم اعتقاد الولاية والبراءة، الذي يجعل المؤمن يراقب دقائق أعماله بين أفراد مجتمعه، وإن زل سارع إلى باعث التوبة، ويوجه هذا ويضبطه اعتقاد الإباضي عدم الشفاعة إلا عمله الصالح وأخلاقه، وكذا الخلود الأبدي الذي يكبح جماح المعاصي، أضف إلى هذا باعث المعاملة الحسنة عند علماء الإباضية، كاحترام المخالفين، والانفتاح على آراء غيرهم، فضلًا عن توجيه العقل العماني بمدارسهم، ومكتباتهم، ومعايشتهم للناس وفض مشكلاتهم، فكانوا بهذا قدوة حسنة للعماني قديمًا وحديثًا، ويعزز هذا باعث الإمامة العادلة والخطاب الدعوي المتزن؛ فكان الدور العماني بهذا معززًا للأخلاق اليوم.

ولقد تنزلت أخلاق كثيرة في المدرسة العمانية المعاصرة في مختلف المجالات؛ ولاء للعقلية العمانية المسالمة منذ فجر الاسلام، ومنها: تلاحم المجتمع بكل مذاهبه في المساجد، والدفع بالخطاب إلى خدمة الإنسان العماني

وغيره باحترام؛ فنتج عن هذا دخول زوار كثيرين في الإسلام واعترافهم بالمخالقة الحسنة، إضافةً إلى القدوة التي مارست أخلاق التعايش، والتراحم، وعدم التعصب، والتحنن، ومشاركة المسلمين كافة آلامهم وآمالهم...، وبهذا جسد المجتمع العماني اليوم بسليقته الأخلاق واقعًا روتينيًّا، يعززه التناغم بين نظام الحكم وجهاز الدين في توجيه العقل العماني المعاصر نحو التخلق.

توصيات البحث:

نظرًا لأهمية البحث في تنزيل الأخلاق اليوم عند المسلمين، يوصي الباحث بـ:

١. إفراد بحث أكاديمي موسع في دراسة البواعث، وإبرازها للدعاة المعاصرين.

٢. التوسع في إبراز الجانب العملي لأخلاق العمانيين اليوم، وتقديمها كحلول لأزمة المسلم المعاصر.

قائمة المصادر والمراجع:

الكتب:

١. القرآن الكريم.

٢. إبراهيم مصطفى، وآخرون (د. ت. ن)، "**المعجم الوسيط**"، تح: مجمع اللغة العربية، (د. م. ن)، دار الدعوة.

٣. ابن ادريسو، مصطفى بن محمد (٢٠٠٣م) "**الفكر العقدي عند الإباضية**"، القرارة، الجزائر، جمعية التراث.

٤. ابن حنبل، أحمد (١٩٩٩م)، "**مسند الإمام أحمد بن حنبل**"، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة.

٥. ابن فارس، أحمد بن زكرياء (١٩٧٩م) "**معجم مقاييس اللغة**" تح: عبد السلام هارون، (د م ن)، دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم (**٥١٤١٤**) "**لسان العرب**"، بيروت، دار صادر.

٦. البخاري، محمد بن إسماعيل (١٩٨٧م)، "**صحيح البخاري**"، تح: مصطفى ديب البغا، اليمامة وبيروت، دار ابن كثير.

٧. البهلاني، أحمد بن محمد (٢٠٠١م)، "**المقدمة في تاريخ المحكمة**"، (د. م. ن)، (د. ن).

٨. البوسعيدي، صالح بن أحمد (٢٠٠٠م)، "**رواية الحديث عند الإباضية**"، (د. م. ن)، (د. ن).

٩. الجعبيري، فرحات بن علي (١٩٨٧م)، "**البعد الحضاري للعقيدة الإباضية**"، (د. م. ن)، (د ن).

١٠. الجهضمي، زايد بن سليمان (٢٠٠٣م)، "**من معالم الفكر التربوي عند الشيخ أحمد بن حمد الخليلي**"، مسقط، عُمان، (د. ن).

١١. الجوهري، إسماعيل بن حماد (١٩٨٧م) "**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**"، تح: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين.

١٢. الحارثي، سالم بن حمد (د. ت. ن)، "**العقود الفضية في أصول الإباضية**"، (د. م. ن)، (د. ن).

١٣. خليفات، عوض محمد (١٩٧٨م)، "**نشأة الحركة الإباضية**"، عَمَّان، الأردن، مطابع دار الشعب.

١٤. الخليلي، أحمد بن حمد (١٩٩٦م)، "**الفتاوى (كتاب الصلاة)**"، مسقط، عُمان، مكتبة الضامري.

١٥. الخليلي، أحمد بن حمد (٢٠١٠م)، "**الحق الدامغ**"، لندن، المملكة المتحدة، دار الحكمة.

١٦. الخليلي، أحمد بن حمد (٢٠١٣م)، "**فتاوى الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج (الكتاب الأول)**"، (د. م. ن)، (د. ن).

١٧. الخليلي، أحمد بن حمد (٢٠١٣م)، "**فتاوى النكاح (الكتاب الثاني)**"، (د. م. ن)، (د. ن).

١٨. الخليلي، سعيد بن خلفان (٢٠١٠م)، "**تمهيد قواعد الإيمان**"، تح: حارث بن محمد البطاشي، مسقط، عُمان، مكتبة الشيخ محمد البطاشي.

١٩. خير الناس، نور الدين (٢٠٢٤م)، "**صفحات مشرقة من حياة العلامة أحمد بن حمد الخليلي**"، مسقط، عُمان، (د. ن).

٢٠. الراعي، صالح بن قاسم (٢٠٢٥م)، "**مركزية التوبة بين القرآن والفكروالو اقع**"، القرارة، الجزائر، جمعة التراث.

٢١. الربيع بن حبيب (١٩٩٥م)، "**الجامع الصحيح**"، تخريج: محمد إدريس، وعاشور بن يوسف، مسقط، عُمان، مكتبة الاستقامة.

٢٢. الزَّبيدي، محمّد مرتضى الحسيني (٢٠٠١م) "**تاج العروس من جواهر القاموس**" تح: جماعة من المحققين، (د. م. ن)، دار الهداية.

٢٣. السالمي، عبد الله بن حميد (١٣٥٠هـ)، "**تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**"، تعليق: أبو إسحاق اطفيش، القاهرة، مطبعة الشباب.

٢٤. السالمي، عبد الله بن حميد (٢٠٢٣م)، "**مشارق أنوار العقول**"، تعليق: أحمد بن حمد الخليلي، مراجعة: سلطان بن مبارك الشيباني، مسقط، عُمان، مكتبة خزائن الآثار.

٢٥. السعدي، فهد بن علي (٢٠٠٧م)، "**معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية (قسم المشرق)**"، مسقط، عُمان، مكتبة الجيل الواعد.

٢٦. السيابي، سَالِم بن حمود (١٩٨٦م)، "**عُمان عبر التاريخ**"، مسقط، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة.

٢٧. الشيباني، سلطان بن مبارك (٢٠٢١م)، "**علم الأخلاق في التراث العماني**"، عُمان، محبوب للنشر الرقمي.

٢٨. عمرو بن جميع (د. ت)، "**مقدمة التوحيد وشروحها**" تعليق: إبراهيم اطفيش الجزائري، (د. م. ن)، (د ن).

٢٩. العوتبي، سلمة بن مسلم، أبو المنذر (٢٠١٥م)، "**الضياء**"، تح: سليمان بن إبراهيم بابزيز، وداود بن عمر بابزيز، مسقط، عُمان، وزارة الأوقاف العُمانية.

٣٠. الفراهيدي، الخليل بن أحمد (د. ت. ن) "**العين**" تح: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، (د. م. ن) دار ومكتبة الهلال.

٣١. قلعجي محمد رواس، وقنيبي حامد صادق (١٩٨٨م) "**معجم لغة الفقهاء**"، (د م ن)، دار النفائس.

٣٢. الكدمي، محمد بن سعيد (١٩٨٥م)، "**الاستقامة**"، مسقط، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة.

٣٣. مجموعة باحثين (٢٠٠٠م)، "**معجم أعلام الإباضية (قسم المغرب)**"، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

٣٤. معمر، علي يحيى (١٩٨٩م)، "**الإباضية في موكب التاريخ**"، مسقط، عُمان، مكتبة الاستقامة.

٣٥. المعمري، عبد الله بن سعيد (٢٠٢٤م)، "**المواهب اللدنية من البحوث العلمية**"، عُمان، البصر الحديد.

٣٦. الملشوطي، تبغورين بن داوود (٢٠٠٥م)، "**أصول الدين**"، تح: ونيس الطاهر عامر، مسقط، عُمان، مكتبة الجيل الواعد.

٣٧. ناصر، محمد صالح، والشيباني، سلطان بن مبارك (٢٠٠٦م)، "**معجم أعلام الإباضية (قسم المشرق)**"، بيروت، دار الغرب الإسلامي.

٣٨. ناصر، محمد صالح (٢٠٠٢م)، "**منهج الدعوة عند الإباضية**"، مسقط، عُمان، مكتبة الاستقامة.

٣٩. النامي، عمرو خليفة (د. ت. ن)، "**دراسات عن الإباضية**"، تدقيق: محمد صالح ناصر، ومصطفى صالح باجو، عُمان، (د. ن).

٤٠. الندوي، سيد أزهر حسين (٢٠١٦م)، "**سماحة الشيخ العلامة أحمد بن حمد الخليلي وجهوده الفكرية**"، مسقط، عُمان، (د. ن).

٤١. النفوسي، عمروس بن فتح (١٩٩٩م)، "**أصول الدينونة الصافية**"، تح: حاج أحمد بن حمو كروم، عُمان، وزارة التراث القومي والثقافة.

٤٢. وزارة الأوقاف العُمانية (٢٠٠٦م)، "**التأليف الموسوعي والفقه المقارن في عمان**"، بحوث ندوة فقهية، مراجعة مصطفى باجو، عُمان، وزارة الأوقاف العمانية.

٤٣. الوهيبي، مسلم بن سالم (٢٠٠٧م)، "**مدرسة الشيخ حمود بن حميد الصوافي نموذجًا معاصرًا**"، مسقط، عُمان، مكتبة الضامري.

المواقع الالكترونية:

٤٤. أسماء (٢٠٢٤م)، "**الانتهاء من إجراءات التعامل مع حادثة إطلاق النار بمنطقة الوادي الكبير في محافظة مسقط**"، موقع وكالة الأنباء العمانية، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٩/٠٣م، www.omannews.gov.om، و: ياسر البلوشي (٢٠٢٤م)، "**الجناة الثلاثة المتورطون في حادث إطلاق النار عمانيون**"، نفس التاريخ والموقع.

٤٥. باحجاج، عبد الله عبد الرزاق (٢٠٢٤م)، "**جامع السلطان قابوس الأكبر.. قوة ناعمة لتقريب شعوب العالم**"، موقع جريدة الرؤية، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٨/٠٥م، www.alroya.om/post/٣٤٣٣٥٦.

٤٦. بن كفيتان، علي (٢٠١٨م)، "**الكرم العماني الأصيل**"، موقع الرؤية، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٨/٢٠م، www.alroya.om/post/٢٢٠٨٨٦

٤٧. جريدة الرؤية (٢٠١٤م)، "**سماحة المفتي يرعى حفل زواج جماعي لـ٣٣ شابًّا بمسقط**"، موقع سبلة عمان، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٨/٠٥م، avb.s-www.oman.net/showthread.php?t=٢٠٩٨٧٥٦

٤٨. الجهورية، جميلة (٢٠١٧م)، " **متطوعو التعريف بالإسلام**"، موقع جريدة الوطن، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٨/٠٨م، www.alwatan.om/details/١٩١٠١٤

٤٩. الخليلي، أحمد بن حمد، "**سلسلة العقيدة (الدرس الثاني: الإيمان معناه، وجوهره، وحقيقته)**"، محاضرة في ٢٠١٢/٠٤/١٨م على قناة الاستقامة باليوتيوب، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٧/١٥م.

٥٠. روتانا خليجية، "**الشيخ أحمد الخليلي مفتي عام سلطنة عمان في لقاء الجمعة مع عبد الله المديفر**"، في: ٢٢ /٢٠١٣/١١م على قناتهم باليوتيوب، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٧/٢٢م.

٥١. سبلة العرب (٢٠٠٦)، "**ملامح المدرسة الإباضية من خلال كتاب آثار الإمام الربيع بن حبيب**"، محاضرة للخروصي، كهلان بن نبهان، بتاريخ ٢٠٢٥/٠٨/٠٨م، www.om.s-oman.net/showthread.php?t=٢٥٧١١١

٥٢. صحيفة الصحوة (٢٠٢٤م)، "**شيخنا الجليل يعزي أسر الضحايا، ويثني على جهود الأجهزة الأمنية والعسكرية**"، موقع الصحوة، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٩/٠٣م، www.alsahwa.om/?p=٢٢٠٩١٧.

٥٣. العبرية، جميلة (٢٠٢٤م)، "**حادثة الوادي الكبير: تسلسل الأحداث من دهشة اللحظة الأولى إلى الطمأنة الرسمية**"، موقع أثير، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٩/٠٣م، www.atheer.om/archive/٦٤٢٨٠٧

٥٤. فريد، أحمد حسن (٢٠١٧م)، "**مثال الكرم العماني**"، موقع الشبيبة، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٨/٢٠م، www.shabiba.com/article/٧٧٦٤٤

٥٥. المهاينية، أريج (٢٠٢٥م)، "**عُمان.. واحة الكرم والتسامح الإنساني**"، موقع الصحوة، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٨/٢٠م، www.alsahwa.om/?p=٢٤٤٤٤٦

٥٦. النهدي، سهيل بن ناصر (٢٠٢٥م)، "**الخطاب الديني في سلطنة عمان.. تعزيز للتسامح والاعتدال والتقارب**"، موقع جريدة عمان اليوم، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٩/٠٦م، www.omandaily.om.

٥٧. الهادي، سيف بن سالم (٢٠٢٤م)، "**الخطاب الديني في وسائل الإعلام الرسمية (التجربة العمانية نموذجًا)**"، موقع مجلة الخليل الفراهيدي للعلوم الاجتماعية، بتاريخ: ٢٠٢٥/٠٩/٠٦م، www.portal.unizwa.edu.om/alkhalil/ashs/?page_id=٢٧٣&article=٢٨٦

تأصيل الهوية الإسلامية في أخلاقيات التعامل الاجتماعي بسلطنة عمان



بقلم
أ.د. عاصم شحادة علي
د. سعاد بنت سعيد بن علي الدغيشية

الملخص

لقد بدأت ظاهرة الهوية الإسلامية بسلطنة عمان، بوصفها جزءًا من التجربة اليومية لكل شخص، وهناك ظواهر عديدة أخرى تمتد إلى تأسيس الهوية والحفاظ عليها، فهناك رابطة وثيقة بين اللغة والثقافة المكونة للهوية التي تميز الأمم فيما بينها، فالتعامل الأخلاقي أداة للتواصل الشعبي، والتجمع القومي، والانصهار الثقافي العام بين أفراد الأمة الواحدة، فيقوم بالحفاظ على روابط المجتمع، وتكون وسيلة فعالة للتطبيع الاجتماعي الذي يكون الوحدة الثقافية؛ مما يكسب أعضاء المجتمع شعورًا بالوحدة، ويهيئ لهم العلم والمعيشة المشتركة دون عراقيل. تهدف الدراسة إلى بيان أثر الهوية الإسلامية وما تحمله من معان عظيمة في الأخلاق الإسلامية لدى المجتمع العماني، والكشف عن الهوية الإسلامية في توحيد المجتمع العماني عبر أخلاقيات التعامل وأدب الإسلام الذي تربى عليه المجتمع العماني في قضايا عدة؛ في السلام والتحية، والتعامل مع الغريب، وقبول الآخر، واحترام الكبير، والعطف على الصغير ضمن نموذج سلوكي موحد ينبثق من أدبيات الإسلام في التعامل اليومي، لتجيب عن البعد الإسلامي في الهوية الإسلامية وتأصيلها لدى الشباب العماني والشابات العمانيات منذ الصغر وحتى الكبر.

تترجم الهوية الإسلامية الوطنية في أخلاقيات التعامل الاجتماعي بسلطنة عمان في روح الانتماء في نفوس أبنائها بما تمثله من خصائص وسمات

تميزهم من غيرهم من الدول العربية الأخرى؛ فبها يرتفع شأن السلطنة وتزدهر وتتقدم، وبعدمها تفقد معاني وجودها واستقرارها، فالهوية الإسلامية الوطنية هي تعريف للدولة التي يعيش فيها الفرد، وانعكاس للصفات الشخصية للشعب، ومبرر وجوده، ومنها يتميز من غيره من الشعوب، ويعتز كل مواطن بهوية الشخصية الإسلامية المحافظة والمنفتحة، ويحافظ عليها، ويعكس صورة حضارية عنها، وتعرف أيضًا بأنها كل شيء مشترك بين أفراد مجموعة محددة تسهم في بناء محيط عام لدولة ما، ويتم التعامل مع أفرادها وفقًا للهوية الخاصة بهم.

مقدمة

عُمان بين الأصالة والمعاصرة؛ إذ تُعدّ سلطنة عُمان شأنها شأن دول الخليج العربي والعالم العربي عمومًا، جزءًا لا يتجزأ من التطور الاجتماعي العالمي، وتتأثر بالحداثة من نواحٍ عديدة. وقد أثّرت ولا تزال تؤثر في قضايا عدة -مثل تشكيل الدولة الحديثة، والتعليم، ووضع المرأة، وحقوق الإنسان- في دول الخليج العربي بطرق متعددة. في هذا السياق، يُعبّر الدين الذي يُعبّر عنه بالدرجة الأولى عبر الهوية الإسلامية وتنوعها - الإباضيون، والسُنّة (وخاصةً الحنابلة، والشافعية، والحنفية) والشيعة (وخاصةً الإمامية). سنتناول في دراستنا كيفية تأثير الحداثة في المجتمع سلطنة عُمان، وعبر أي مؤسسات، فضلًا عن دور التقاليد ومكانة الدين؛ حيث يقدم جيريمي جونز ونيكولاس ريدوت، في كتابهما "تاريخ عُمان الحديث"، وصفًا دقيقًا لسلطنة عُمان ودور الإباضية فيها، وذكرًا بأن سلطنة عُمان، كغيرها من دول الخليج العربي والعالم العربي عمومًا، جزء لا يتجزأ من التطور الاجتماعي العالمي، وتتأثر بالحداثة من جوانب عديدة. وقد أثّرت، ولا تزال، قضايا مثل بناء الدولة الحديثة، والتعليم، ووضع المرأة، وحقوق الإنسان في دول الخليج العربي بطرق متعددة. وفي هذا السياق يتأثّر الدين أيضًا، ويُعبَّر عنه بالدرجةِ

الأولى عبر الهوية الإسلامية وتنوّعها: الإباضية والسنّة (وخاصةً الحنابلة والشافعية والحنفية) والشيعة (وخاصةً الإمامية)[١].

لا يختلف هذا الوصف كثيرًا عن المفهوم القديم لسلطنة عُمان ما قبل الحداثة، والتحليل المُوسّع الذي قدمه جون ويلكنسون في العديد من أعماله، وخاصةً في كتابه "الإباضية: أصولها وتطورها المبكر في عُمان" (٢٠١٠)؛ حيث يصف السياق القبلي والصراعات التي نشأت فيها الإباضية، فضلًا عن تأثير البيئة الجغرافية في تاريخ الإباضية وسلطنة عُمان. وهذا موضوع شائع في العديد من المراجع المعاصرة، وخاصةً الغربية؛ لفهم هوية سلطنة عُمان الحديثة والتقليدية وتطورها عبر الزمن والتاريخ. تتفق غالبية الأعمال على إظهار الممارسة الاجتماعية لسلطنة عُمان اليوم عناصر جوهرية من الاستمرارية، مع بقاء مواقف وسلوكيات من مدة سابقة[٢].

ويمكن إيجاد الفكرة نفسها حتى في الأعمال التي تنتقد عملية بناء الهوية الذاتية والمجتمعية والتاريخ الوطني لسلطنة عُمان[٣].

---

[١] Jones, J., and Ridout, N.. (٢٠١٥). A History of Modern Oman. New York/Cambridge ٢٠١٥: ٤٢.

[٢] Jones & Ridout ٢٠١٥: ٤٢

[٣] Valeri, M. (٢٠٠٦). Liberalization from Above: Political Reforms and Sultanism in Oman. In: Khalaf, A., and G. Luciani (eds.): Constitutional Reform and Political Participation in the Gulf. Dubai: ١٧; Valeri ٢٠٠٧: ١٤٣–١٥٨; Valeri, M. (٢٠١٠). Oman:

وكما هو الحال في العالم العربي عمومًا، يرتبط انتقال سلطنة عُمان إلى العصر الحديث بالحركة القومية والنهضة العربية، وإقامة الدولة القومية. ويعود إنشاء الدول القومية وفقًا للمعايير الغربية، بالنسبة إلى العالم العربي، وإلى النضال ضد القوى الاستعمارية (بريطانيا وفرنسا) خلال أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعلى الرغم من أن الباحثين لم يُبرزوا أهمية النهضة في سلطنة عُمان بالقدر نفسه الذي سلطوا عليه الضوء في دول عربية أخرى (مثل: مصر وسوريا... إلخ)، إلا أنها مهدت الطريق لتأسيس وتشكيل دولة سلطنة عُمان الحديثة[١].

سادت النهضة عندما تولى السلطان قابوس منصبه عام ١٩٧٠م، وأسس دولة عُمان الحديثة[٢]، وتحت قيادة السلطان قابوس، تأسست سلطنة عُمان؛ بوصفها دولة موحدة وحديثة، تتمتع بسيادة إقليمية واستقلال ذاتي، ووفقًا للمعايير الغربية، تُعدّ العناصر الآتية جزءًا لا يتجزأ

Politics and Society in the Qaboos State. London/New York ٢٠٠٩: ١٣; Limbert, M.: In the Time of Oil: Piety. (٢٠١٠). Memory, and Social Life in an Omani Town. Stanford.

[١] Coppola, A.R. (٢٠١٤). Oman and Omani identity during the "Nahḍahs": A Comparison of Three Modern Historiographic Works. In: Oriente Moderno ٩٤/١; Ghazal, A. (٢٠١٨). The Individual Reaction to Western Civilisation. In: Al Salimi, A., and R. Eisener (eds.): Oman, Ibadism and Modernity. Hildesheim, ١٠٧–١١١.

[٢] The first scientific volume dedicated to this topic is entitled: Oman, Ibadism and Modernity (vol. ١٢ of the series Studies on Ibadism and Oman, published in ٢٠١٨) Coppola. (٢٠١٤); Ghazal. (٢٠١٨).: ١٠٧–١١١

من الدولة الوطنية لسلطنة عُمانية، وهي: تكوين هوية وطنية موحدة ومتجانسة، ورعاية تراث تاريخي وثقافي واحد، وغرس حس وطني بالتاريخ، وتعزيز الدين الإسلامي، وخاصةً الإباضية التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالأمة والإقليم مع سلطنة عُمان، وسلطة مركزية قوية تُشكّل بالفعل عنصرًا قويًّا في المجتمع التقليدي؛ ولكنها في الوقت نفسه تعمل ضامنًا لتقوية الأمة في سلطنة عُمان[١]. ووفقًا لليزا أندرسون، في الشرق الأوسط: يُتكيف الملوك الذين تمكنوا من الحفاظ على سلطتهم وبنائها مع سياسات تكوين الدولة، وبناء الهوية الوطنية[٢].

ويحدث كل هذا في بيئة اقتصادية مزدهرة بفضل استثمار النفط؛ ما سمح لسلطنة عُمان بالخروج من العزلة وبناء البنية التحتية اللازمة لتحديثها. ومن ثمّ يُمكن القول إن النهضة العمانية، منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين، مهدت الطريق لبناء دولة قوية ومستقلة ومعاصرة ومحافظة في الوقت نفسه على العرف والتقاليد العمانية الأصيلة، وأن مُثُلها

---

[١] Siegfried, A.N. (٢٠٠٠). Legislation and Legitimation in Oman: The Basic Law. In: Islamic Law and Society: ٣٦٤–٣٦٥.

[٢] Anderson. (١٩٩). ١: ٣–٤, as quoted in Valeri, M. (٢٠٠٦). Liberalization from Above: Political Reforms and Sultanism in Oman. In: Khalaf, A., and G. Luciani (eds.): Constitutional Reform and Political Participation in the Gulf. Dubai ٢٠٠٦: ١٧–١٨. ، يؤكد أندرسون أن السلالات المغربية والعمانية وحدها هي التي تستطيع أن تدعي امتلاكها لسلالة حقيقية من السلطة تمتد لقرون، وهي تعكس فرض نماذج سياسية أجنبية أوروبية إلى حد كبير.

العليا لم تتجسد إلا في عهد السلطان قابوس، ثم ارتبطت بوعي الهوية الوطنية. وقد حدد التحليل المعاصر حقبة ما قبل النهضة، والتي كانت قائمة بالفعل خلال عهد اليعاربة، وكانت هذه النهضة المبكرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر حاسمة في تطوير السرد، وترسيخ مفهوم الاستمرارية المتواصلة للثقافة الإباضية. وكان نور الدين السالمي (١٨٦٨ أو ١٨٧٠-١٩١٤م) من المؤيدين اللاحقين لأفكار مماثلة؛ حيث تتبع تاريخ سلطنة عُمان ونهضتها الروحية والفكرية السابقة التي بُنيت عليها الدراسات الإباضية الحديثة والمعاصرة، وبنى الاستمرارية التاريخية للأمة بوصفها أداة للأيديولوجية الوطنية[١].

يتطلب تحديث الدولة العمانية عنصرًا أيديولوجيًّا موحدًا يعبر عن ثقافة وطنية واحدة وفريدة، ويعالج الانقسامات السياسية والاجتماعية في سلطنة عُمان. وقد تطلبت هذه الحاجة الملحة للتحديث السياسي عنصرًا متماسكًا، وهو ما تجلّى في ظهور رئيس الدولة والنظام السياسي الحديثين، واستيعاب العناصر "الغربية" المفيدة، بما في ذلك التعليم الغربي، وانفتاح البلاد على العالم. ولتحقيق التحسن والاستقرار، نجح السلطان قابوس بشخصيته وجاذبيته في الجمع بين الدين والتاريخ والنفط، وكان التفاهم بين

[١] Ziaka, A. (٢٠١٨). Redefining Ibāḍī Identity through Religious Discourse in the Time of the Nahḍa. In: Al Salimi, A., and R. Eisener (eds.): Oman, Ibadism and Modernity. Hildesheim ٢٠١٨: ٤٦–٤٧

القبائل قائمًا إلى حد كبير على تأثير كاريزمته الشخصية[١]. فضلًا عن ذلك، كان لا بد من ظهور شعور جديد بالانتماء إلى دولة واحدة في حياة مواطنيها، دولة ممتدة بالكامل على الأراضي العمانية يمكن تعريفها بالأمة نفسها، خاصةً بعد الحقبة الصعبة التي شهدتها من عشرينات إلى خمسينات القرن العشرين[٢]. وحتى عام ١٩٥٥م كان هناك نظامان سياسيان مختلفان؛ حيث كانت أنظمة الحكم تتنافس على النفوذ في سلطنة عُمان: الإمامة والسلطنة، واللتان كانتا في صراع مع بعضهما بعضًا[٣]. فضلًا عن ذلك، هناك تباين كبير في التركيبة السكانية في سلطنة عُمان؛ حيث يتكون السكان من عرب وغير عرب، ومسلمين وغير مسلمين، فضلًا عن مسلمين من مختلف المذاهب. أقام السلطان قابوس تحالفات مع الزعماء الدينيين والقبليين، ودافع عن الوحدة الوطنية عبر إبراز المبدأ الأيديولوجي أو الفكري المتمثل في "الثقافة العمانية

---

[١] Valeri, M.: State-Building, Liberalization from Above and Political Legitimacy in the Sultanate of Oman. In: Schlumberger, O. (ed.): Debating Arab Authoritarianism. Dynamics and Durability in Nondemocratic Regimes. Stanford ٢٠٠٧: ١٤٢-١٤٣; Peterson, J.E.: Oman in the Twentieth Century. Political Foundations of an Emerging State. London/New York ٢٠١٦; Allen, H.C., and Rigsbee, W.L. (٢٠٠٠). Oman Under Qaboos: From Coup to Constitution, ١٩٧٠–١٩٩٦. London/ Portland: ٣٤–٦٤.

[٢] Al-Azri, Kh.M.: Social and Gender Inequality in Oman: The Power of Religious and Political Tradition. New York ٢٠١٣: ٩٦–٩٧

[٣] Valeri, M.: Oman: Politics and Society in the Qaboos State. London/New York ٢٠٠٩.: ١٢–١٤

التقليدية الوطنية"[1]. وهذه الثقافة مزيج من التقاليد القائمة على القيم الإباضية التقليدية، وقيم إسلامية أخرى، وقيم قبلية محلية، وفي الوقت نفسه، على قيم ليبرالية؛ لذلك يرتبط قبول الحداثة بالحفاظ على التقاليد، وتُحوّلت التقاليد إلى أداة لاستيعاب الآخر - العرقي، والديني، والمذهبي، واللغوي، والاجتماعي.

لقد تم تحسين مفهوم الثقافة الوطنية العمانية، والذي يتجسد في شعار "الثقافة العمانية الوطنية"، والذي روجت له حكومة عام ١٩٧٠م، في محاولة نوع من الوحدة الأساسية لاستقرار الدولة ونجاحها، والتي تقوم على الوحدة الاجتماعية السياسية، وتؤكد الحكومة على تكافؤ التراث العماني وأهميته المتبادلة. بعبارة أخرى، منذ عام ١٩٧٠م، يُشدد الخطاب السياسي، ويحافظ على أهمية الحفاظ على "ثقافة عُمانية أصيلة"، مع الاعتراف في الوقت نفسه بأهمية التنمية الاجتماعية الصحية[2]. ومن ذلك، أن السلطان قابوس أقرَّ أن الأمة في سلطنة عُمان قد بُنيت على أساس الجمع بين "التراث

---

[1] Al-Azri, Kh.M.: Change and Conflict in Contemporary Omani Society: The Case of Kafa'a in Marriage. In: British Journal of Middle Eastern Studies, ٣٧/٢ (٢٠١٠): ١٢٤

[2] Al-Azri, Kh.M.: Change and Conflict in Contemporary Omani Society: The Case of Kafa'a in Marriage. In: British Journal of Middle Eastern Studies, ٣٧/٢ (٢٠١٠): ١٢٤. See also Wilkinson ١٩٨٧: ٢٦٧–٢٧٠

والتحديث"،[١] مع اعتماد السلطان "رمزًا للوحدة الوطنية" (المادة ٤٣ من دستور سلطنة عُمان)[٢].

وكانت تعزيز الإباضية عاملًا مُساعدًا إلى حدٍّ معقولٍ في بناء هوية قوية، وكانت مبرمجة بطريقة تسمح بالتنوع والمصالحة داخل سلطنة عُمان وفي علاقاتها مع الدول المجاورة، وقد سمح بنفوذ شامل للإباضية التي تعود أصولها إلى بدايات الإسلام، وتُفهم حاليًّا على أنها "قبول" أصيل للإسلام، ومثال إسلامي ديناميكي لاحترام التنوع داخل الإسلام؛ ففي الإباضية، يُتيح الخطاب بـ "التسامح" و"التفاهم"، ونشر "الخطاب السلمي" والترويج له، ويسعى جاهدًا إلى تطبيقه، ومن ثمّ اتخذ سببًا كون الإباضية افتراضيًّا جزءًا من القومية العمانية، فقبل عام ١٩٧٠م لم تكن هناك حاجة لدراسة الإباضية، على الرغم من أنها كانت سمة السيطرة المهمة لسلطنة عُمان، وقد وفّر التأريخ الإباضي أداةً فعالةً في خدمة عملية بناء الأمة؛ ففي البداية استُعملت ثلاثة كتب للمذهب الإباضي، وهي: كتاب "تحفة الأعيان بسير أهل

---

[١] al-Jarallah, Ahmad. (٢٠٠٦). His Majesty the Sultan in a Wide-Ranging Interview to Kuwait's Al Siyassa Daily", as quoted in Al-Azri, Kh.M. (٢٠١٠). Change and Conflict in Contemporary Omani Society: The Case of Kafa'a in Marriage. In: British Journal of Middle Eastern Studies, ٣٧/٢ (٢٠١٠): ١٢٤.

[٢] Siegfried, A.N. (٢٠٠٠). Legislation and Legitimation in Oman: The Basic Law. In: Islamic Law and Society: ٣٧١

عُمان" لنور الدين السالمي، وكتاب "نهضة الأعيان بحرية عُمان" لمحمد السالمي، وكتاب "عُمان عبر التاريخ" لأبي هلال سالم السيابي[١].

لهذا السبب ثمة استمرار في دراسة الإباضية على مدى السنوات السابقة في بداية النهضة العمانية؛ حيث الحاجة إلى مناهج وأساليب جديدة لفهم "الهوية الوطنية"، والإسهام في البحث عن كيفية إعادة النظر في تشكيل الإسلام المبكر، بعد تقييم الحضارة في الحقبة الوسطى، فضلًا عن تحليله في مجتمع سلطنة عُمان المعاصر. وفي هذا السياق، يشمل الإسلام طابعه السلوكي لتمكينه من الانتشار بطريقة "منفتحة" و"متوافقة" بطرق متنوعة، ويعود ذلك إلى انتماء المذهب الإباضي إلى المذاهب الإسلامية المشهورة، لا سيما السنية. إن البداية السريعة التي يشهدها مجتمع سلطنة عُمان قد اعتمد على ثلاثة عناصر، هي: أولًا: الدين والمذهب الإباضي، وثانيًا: الروابط الأسرية والقبلية المستقرة، والعلاقات الاجتماعية بين "التقاليد" و"التقدم"، وثالثًا: الاقتصاد السليم للبلاد الذي استفاد منه العُمانيون وغير العُمانيين على حدٍّ سواء.

اليوم (وفي هذا الصدد لم يتغير الكثير)، تُميز سلطنة عُمان بالإباضية من بقية العالم الإسلامي، مع أنها، في الوقت نفسه، لا تزال جزءًا منه، مع أن

---

[١] Coppola, A.R. (٢٠١٤). Oman and Omani identity during the "Nahḍahs": A Comparison of Three Modern Historiographic Works. In: Oriente Moderno.

قائد الأمة هو السلطان وليس الإمام، والذي يجمع في شخصه بين السلطتين الدينية والسياسية، ويُركّز بوجه خاص على الهوية الإباضية؛ وهو ما يُميّز القومية العُمانية من القومية العربية. وترتبط فكرة أن لسلطنة عمان تاريخًا خاصًّا يتميز بالإباضية والإمامة بالمنطقة التي نشأت فيها، وكان غياب العثمانيين عاملًا مسهمًا في ذلك، وهكذا تُعطى خصوصية الهوية العُمانية مكانة بارزة؛ حيث أصبحت الإباضية جزءًا من السيادة والهوية العُمانية، واكتسبت أهمية جديدة، لا سيما بعد عام ١٩٧٠م، وعادة لا يذكر السلطان قابوس الإباضية تحديدًا في خطاباته وتصريحاته، بل يتحدث دائمًا عن الإسلام. ويمكن تلخيص الأسباب الرئيسة وراء هذه السياسة على النحو الآتي:

أولًا: يخاطب السلطان الأمة بسلطنة عُمان دون إثارة أي انقسامات طائفية.

ثانيًا: يُركز على السياسة الدينية القائمة على التعايش والتسامح، ويشجع على إقامة صلاة مشتركة دون فصل بين الإباضية والسنة والشيعة.

ثالثًا: يُشجع على قبول التنوع ويحميه، ويتجلى هذا بوجه خاص في المادة ٢٨ من دستور سلطنة عُمان لعام ١٩٩٦، وفيه ورد: حرية

ممارسة الشعائر الدينية وفقًا للعادات المتعارف عليها والمصونة، ما لم تُخل بالنظام العام أو تُنافي الآداب[١].

أثارت المادة ٢٨ بعض الاعتراضات؛ إذ برغم أنها تحمي الاستقرار الديني ظاهريًّا، إلا أنها تُثير أسئلة حول الصراع الاجتماعي الداخلي؛ إذ حُظر النقاش التبريري أو الطائفي في المجال العام تدريجيًّا، حتى بالنسبة إلى الإباضية.

وتُجسّد المؤسسات الحديثة المتعلقة بالصحة والتعليم عملية التوحيد الوطني لدولة سلطنة عُمان وتُعززها، وقد تعززت عملية التحديث بإصدار النظام الأساسي للدولة، بالمرسوم السلطاني لعام ١٩٩٦م، وهو أول نظام أساسي من نوعه في تاريخ سلطنة عُمان، ويحتل النظام الأساسي للدولة مكانة الدستور، ويجعل سلطنة عُمان "دولة قائمة على القانون"[٢].

وتنص المادة ١٧ على ما يأتي: "جميع المواطنين متساوون أمام القانون، ويتشاركون في الحقوق والواجبات العامة، ولا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللون أو اللغة أو الدين أو المذهب أو الموطن أو المركز

---

[١] Royal Decree No. (١٠١/٩٦): Basic Statute of the State, November ٦, ١٩٩٦ (online under: https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ om/om٠١٩en.pdf).

[٢] Allen & Rigsbee ٢٠٠٠: ٢٢١; Brown ١٩٩٧

الاجتماعي"[١]. وفي المادتين ٢٩ و٣٠، نقرأ أن حرية الرأي والتعبير والاتصال والصحافة وحق الاجتماع، وتكوين الجمعيات والتواصل مع السلطات العامة مكفولة، ويضمن الدستور أن تكون السلطة السياسية العليا قائمة على القانون، لا على التعسف والشخصانية[٢]. ومع ذلك، وبرغم طابعه العلماني، يتضمن النظام الأساسي للدولة إشارات مهمة إلى الإسلام والشريعة الإسلامية في المواد ١ و٢ و٧ و١٠ و١١؛ فعلى سبيل المثال، تنص المادة٢ على أن: دين الدولة الإسلام، والشريعة الإسلامية أساس التشريع. وبالمثل، يُركز النظام الأساسي على التراث الوطني. فكما هو مُبين في المادة١٢: تعزيز الوحدة الوطنية واجب، وفي المادة ٣٨: الحفاظ على الوحدة الوطنية وصون أسرار الدولة واجب على كل مواطن[٣]. ويمكن اعتبار التركيز على التراث الديني الوطني، من جهة، والنص الصريح على الحرية والمساواة بين جميع المواطنين دليلًا على التوترات بين الأصالة والمعاصرة في عُمان الحديثة.

في الواقع، يُظهر هذا ديناميكيات دولة في مرحلة انتقالية، منفتحة على إنجازات العالم الحديث، وفي الوقت نفسه، تسعى صراحةً إلى الحفاظ على

---

[١] Basic Statute of the State (https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/om/om٠١٩en.pdf).

[٢] Allen, H.C., and Rigsbee, W.L.: Oman Under Qaboos: From Coup to Constitution, ١٩٧٠–١٩٩٦. London/ Portland ٢٠٠٠: ٢٢٢.

[٣] Siegfried. (٢٠٠٠): ٣٧١.

وحدة الدولة عبر توظيف الهوية التقليدية. وسنرى كيف تتأثر الهوية الدينية لسلطنة عُمان بتأثير الأصالة والأمة، والدين والدولة والتوازنات السياسية؛ حيث تتجلى خصوصية الهوية الإباضية لسلطنة عُمان وتفردها في المصادر الأولى للجماعة أو للكتابات المبدعة، ولم يُحرر العديد من هذه المصادر إلا مؤخرًا، ويعود الفضل في ذلك، إلى حد ما، إلى أنشطة سلسلة من المؤتمرات المُخصصة للدراسات الإباضية[١].

وتتميز هذه المنشورات الجديدة، التي صدرت في المقام الأول خلال العقد الماضي، بعلاقة جدلية بين سلطنة عُمان، عبر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، والجماعات الإباضية في المغرب، والأوساط الأكاديمية الدولية، ويقوم هذا التعاون على جهد مشترك نحو هدف مشترك، تدعمه أهداف محددة تعتمد على الاهتمامات والمهارات، والمهن الفردية لكل باحث، فضلًا عن الاستراتيجيات الممكنة لكلا الجانبين، ويُسلّط هذا الجهد الضوء على

---

[١] تُنشر وقائع هذه المؤتمرات تحت إشراف تحريري من هاينز غوب وعبد الرحمن السليمي ضمن سلسلة "دراسات حول الإباضية وعمان"، وتُسهم في دراسة الإباضية من خلال تنظيم المعرفة، بدءًا من العرض العام، ووصولًا إلى المواضيع المتخصصة. كما تُنشر فيها كتب ودراسات، بالإضافة إلى عدد من الأعمال المتميزة التي نُشرت في السنوات الأخيرة في جهات أخرى، والتي تتناول مواضيع أصيلة، وتستند إلى مصادر أصلية، على سبيل المثال: Madelung & Salimi ٢٠١٨, ٢٠١٤ and ٢٠١١, Aillet ٢٠١٨, Gaiser ٢٠١٠ and ٢٠١٦, Hoffman ٢٠١٢, Muranyi ٢٠١٨, Prevost. (٢٠٠٨)., (٢٠١٠) and (٢٠١٨), Wilkinson, J. (٢٠١٠). Ibâḍism: Origins and Early Development in Oman. Oxford and others.

الاستمرارية التاريخية للهوية الإباضية، وسياسة الدفاع عن البعد التصالحي والسلمي للمجتمع وتعزيزه، ويتجلى جليًّا السعي إلى إزالة الصلة المباشرة بماضي الخوارج المتطرف الذي ربطه به غالبية الباحثين السابقين[١]، وهو يُصوّر الإباضية بوصفهم دعاة للعدالة واللاعنف، عبر إعادة قراءة المصادر القديمة وإحياء الروايات التاريخية، لا سيما فيما يتعلق بالجناح المعتدل من الخوارج[٢]. وقد كان هذا الأخير واضحًا بالفعل في الوقت الذي اندلعت فيه الاضطرابات ضد الخليفة عثمان وأدت إلى اغتياله.

تبنّت مجموعة من المسلمين موقفًا معتدلًا تجاه عثمان وعلي (رضي الله عنهما)، وأصبحت هذه المجموعة فرعًا من أتباع المعتدلين المعروفين بالإباضية، ويُنظر اليوم في عصرٍ مضطربٍ للغاية، إلى الموقف السياسي والديني لسلطنة عُمان على أنه يُؤيد دورًا سلميًّا وتصالحيًّا عبر إعطاء الأولوية لسياسة التعايش السياسي والديني، وتجنب استراتيجيات العنف في المنطقة؛ ولذلك تُشبه هوية العمانيين الذاتية هذه الحالة؛ إذ يصف العمانيون أنفسهم بأنهم أناسٌ يتجنبون استعراض أنفسهم ونجاحاتهم، مُستلهمين هذا

---

[١] Francesca, E. (٢٠٠٣). "Khārijīs", in: Encyclopaedia of the Qurʾān, gen. ed. J.D. McAuliffe, III: ٨٤–٨٩.

[٢] Madelung, W. (٢٠١٦). Early Ibāḍī Theology. In: Schmidtke, S. (ed.): The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford/New York: ٢٤٢–٢٤٣; Wilkinson. (٢٠١٠).: ١٢٢–١٦٠.

من القيم الإسلامية، ويسعون إلى العمل بتضامنٍ تصالحي وسلمي داخل المجتمع العماني، وكذلك في الساحة السياسية الدولية. لقد نجحت البلاد بسرعة وبمنهجية واضحة، ضمن بيئة إسلامية متدينة، في ترسيخ وبناء مجتمع قائم على "المبادئ الإسلامية الإباضية" للعدالة والتسامح، عبر إنشاء حكومة مستقرة ترحب بالاختلافات الدينية في شرق أوسط مضطرب للغاية؛ لذلك يتحدث العمانيون أنفسهم عن عُمان بوصفها مكعبًا ثلجًا مُعرّضًا للحرارة، والذي، ولحسن الحظ، لم يذب بعد، وتلفت هذه الاستعارة الدقيقة الانتباه بلباقة إلى الاعتراف بدور بلادهم بوصفها ضامنًا للحفاظ على السلام في المنطقة، وتُحقق السياسة العمانية في الحفاظ على التوازن بين الدين والتقاليد والحداثة نتائج ملموسة، وفي هذا الاتجاه، في عام ١٩٩٧م أنشئت وزارة العدل والأوقاف والشؤون الإسلامية؛ ما يُشير باسمها إلى رؤية السلطنة الجديدة لدور الدين في المجتمع والمجال العام في سلطنة عُمان عمومًا، ومنذ ذلك الحين، ظلّ الوزير الشيخ عبد الله بن محمد السالمي الذي ينتمي إلى عائلة العلماء المثقفين من سلالة "السوالم" مدة من الزمان على هذا المنصب، مُنخرطًا باستمرار في التاريخ والتراث الديني والسياسي العريق لسلطنة عُمان. وقد صان تعيينه التحديث والتقاليد، وحافظ على التوازن بين السياسة

والدين، استنادًا إلى مبادئ سلطنة عُمان في التسامح الديني والتفاهم المتبادل[١].

ومن الواضح أن التعليم في سلطنة عُمان عمومًا، والتعليم الديني خصوصًا، قد أصبحا خاضعين لسلطة الدولة إلى حد كبير، وتؤدي مختلف الإدارات والهيئات والمؤسسات الحكومية دورًا كبيرًا في هذا التطور، بما في ذلك وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ووزارة التربية والتعليم، ووزارة التعليم العالي، ومكتب الإفتاء الذي يرأسه مفتي سلطنة عمان[٢]؛ إذ يرأس مفتي سلطنة عمان الآن العديد من دوائر التعليم الديني، وكما ذُكر سابقًا، فهو يشغل رئاسة مجلس إدارة مركز السلطان قابوس للثقافة الإسلامية، والرئاسة الفخرية لكلية العلوم الشرعية، كما كان رئيسًا للجنة المطبوعات بوزارة التراث والثقافة، وعضو مجلس أمناء جامعة نزوى بعمان. ومن اللافت للنظر أن الدستور العُماني، المعروف بـ"الكتاب الأبيض" (المرسوم ٩٦/١٠١ ثم ٢٠٢١/٦) لا ينصّ على منصب المفتي العام أو صلاحياته تفصيلًا، بينما نُظّم منصب المفتي العام بمرسومٍ سلطاني، وتبعته مراسيمُ بتعيين أمينٍ عامٍّ

Al- Salmi, A.M. (٢٠١٦). Religious Tolerance: A Vision for a New World, ed; A. Ziaka, Religious Tolerance: A Vision for a New World, Hildescheim/New York: ١٥١–١٦٤ (English introduction).

[٢]Al-Salimi. A. (٢٠١١). The Transformation of Religious Learning in Oman: Tradition and Modernity. Journal of the Royal Asiatic Society, ٢١/٢ (٢٠١١): ١٥٣.

لمكتب المفتي ومساعدٍ للمفتي، ويحظى هذا المرسوم بتأييد واسع من غالبية العُمانيين، ويُتاح لغير الإباضية تلقي الفتوى الموافقة لمذاهبهم من مكتب الإفتاء، كما يُتاح لهم -إن أرادوا - الرجوعُ إلى مراجع أخرى[1].

وتلتزم هذه الإدارات والهيئات بتطبيق المعايير الأكاديمية التعليمية المعاصرة، وخدمة المجتمع العماني، والإشراف على انتشار الحكم الديني دون عوائق أو مشاكل في جميع أنحاء السلطنة، بما يضمن عدم تعارض السلطات الدينية والسياسية ومنع الصراعات الدينية. وأخيرًا، فإن تقديم التعليم الديني في سلطنة عُمان موحَّدٌ لجميع الطلبة المسلمين ضمن مادّة «التربية الإسلامية» المقرَّرة إلزاميًّا من الصفّ الأوّل حتى الثاني عشر، وهدفها وفقًا لعبد الرحمن السالمي، هو "تعزيز الوحدة وتجنب الطائفية"، و"لا يهدف منهج الدراسات الإسلامية في سلطنة عُمان إلى تفضيل مذهب على آخر، بل إلى التركيز على المبادئ الأساسية للإسلام التي يتفق عليها جميع المسلمين"، ويتطلب بحث أولويات وآفاق التعليم الديني في مدارس السلطنة العُمانية نقاشًا مفتوحًا منفصلًا ومقالًا مستقلًّا. ويكفي هنا الإشارةُ إلى أن مسلمي سلطنة عُمان، مثلهم مثل معظم المسلمين، يُقدِّمون الإسلام بطريقةٍ مشتركةٍ متجنِّبةٍ للإشارات الطائفية؛ وهذا الاختيارُ الواعي لا يقتصر على اعتباراتٍ سياسية، بل يعكسُ أيضًا تصوُّرًا لعالميّة الإيمان والدين — أي تقديم الإسلام

[1] Salimi ٢٠١١: ١٥٢.

بوصفه إطارًا جامعًا فوق الانقسامات المذهبية لا هويةً فئوية. إنها سياسة تعليمية تُرسخ الشعور بمجتمع ديني مثالي وعالمي. ويبقى تقييمُ أثرها في تنمية فهم التنوّع والتفكير النقدي شأنًا تقويميًّا يحتاج إلى دراساتٍ ميدانية.

تُمثل سلطنة عُمان نسيجًا حيًّا تُصبح فيه الهوية الإسلامية تجربة يومية لا عقيدةً عابرة؛ فمن روتين الأسرة إلى الحياة العامة على مستوى الدولة، تُشكل الأخلاق الإسلامية السلوك والتماسك الاجتماعي والثقافة الوطنية؛ ففي سلطنة عُمان، يُمثل الإسلامُ قواعدَ سلوكٍ عمليةً أخلاقياتٍ قائمةً على المعاملة بالمثل، والرعاية، وضبط النفس، والمسؤولية المجتمعية تُنظم السلوك على مستوى الأسرة، وتمتد إلى الأحياء، والمدارس، وأماكن العمل، والمؤسسات الدينية، والدولة. إن الادعاء بأن "الإسلام هو الحياة" ليس شعارًا مُجردًا هنا؛ بل هو مُتجسدٌ في إيقاعات الروتين اليومي: انتظام أوقات الطعام العائلية، وطقوس الطهارة والحياء، وآداب الضيافة، والممارسات الجماعية للصلاة، والذاكرة الجماعية للمعايير الأخلاقية المشتركة. تُحدد هذه المقدمة الأخلاق الإسلامية عنصرًا أساسيًّا في الحياة الاجتماعية في السلطنة، تُشكل أفعال الناس، وكيفية تعاملهم مع بعضهم بعضًا، وكيفية تصورهم للصالح العام[١].

[١] Fassi, Huda. ٢٠١٥. "Islamic Ethics and Everyday Life in Oman." In Islam in the Gulf: Religion, Society, and Modernity, edited by Mehran Kamrava. London: Hurst & Company, ١٥٧–١٨٣.

تُرسيخ الهوية الإسلامية للأخلاق الاجتماعية في سلطنة عُمان

هناك سمتان من سمات النسيج الاجتماعي لسلطنة عُمان تجعلان هذا الادعاء مُقنعًا.

أولًا: الإسلام في سلطنة عُمان مُتجذّر في تراثٍ عريق من التقوى الاجتماعية، يسبق الحداثة، ولا يزال صامدًا في قدرته على التكيف، ويتميز المشهد الديني في البلاد بتراثٍ سنيٍّ راسخ في المذهب الإباضي والتيارات السنية الأوسع؛ حيث الإسلام السني هو الإطار الديني الوطني، وتُسهم الممارسة الإباضيّة في إضفاء فوارق دقيقة على الأخلاق الاجتماعية والحياة الجماعية، ويُوفّر تعايش التيارات الإسلامية المختلفة على الرغم من انسجامها التاريخي ضمن النظام السياسي والاجتماعي في سلطنة عُمان مختبرًا فريدًا لدراسة كيف يُسهم التنوع العقدي في معايير السلوك المشتركة والاحترام المتبادل.

ثانيًا: تتوسط مؤسسات الدولة والممارسات الثقافية الأخلاق الاجتماعية في سلطنة عُمان التي لا تُعامل الإسلام بوصفه معتقدًا فحسب، بل قانون شامل للحياة العامة. وتستند شرعية النظام الملكي جزئيًّا إلى قدرته على رعاية نظام أخلاقي يتماشى مع القيم الإسلامية، بينما تُجسّد المدارس والمساجد والجمعيات الخيرية والاحتفالات العامة التوقعات الأخلاقية. بهذا المعنى، تُعدّ الهوية الإسلامية في سلطنة عُمان توجهًا شخصيًّا وميثاقًا عامًا في

آنٍ واحد لغةً مُحمّلةً بالمعايير يتعلم المواطنون التحدث بها، وممارستها في محيطهم الاجتماعي[١].

تتمثل إحدى الفرضيات المحورية لهذا البحث في أن الهوية الإسلامية في سلطنة عُمان تتجسد عبر ممارسات يومية تتبلور في أخلاقيات اجتماعية حول كيفية معاملة الآخرين، وكيفية تنظيم الحياة الأسرية، وكيفية تحية الغرباء، وكيفية رعاية الضعفاء، وكيفية الموازنة بين الحقوق الفردية والمسؤوليات المجتمعية. هذه الممارسات ليست مُثُلًا مجردة، بل هي ممارسات متكررة للتقوى والتأمل والانضباط الاجتماعي. تُكتسب هذه الممارسات في المنزل، وتُعزز في المدارس، وتُشاهد في المساجد والمراكز الدينية، وتُواجه في الأماكن العامة والأسواق والمستشفيات والمكاتب الحكومية ووسائل الإعلام. وهكذا، تنبثق هذه القيم الأخلاقية من نقاشٍ مستمر بين المعايير الموروثة، والتحديات المعاصرة، والضمير الشخصي؛ ما يُنتج أخلاقيات اجتماعية متجذرة في التقاليد ومستجيبة للتغيير في آنٍ واحد. السؤال هنا: كيف تُرسخ الهوية الإسلامية للأخلاق الاجتماعية في سلطنة عُمان؟ **أولًا:** يُعدّ الإسلام بمثابة قواعد اجتماعية شاملة تُعلّم السلوك اليومي في كيفية تحية الآخرين باحترام، وكيفية إظهار الضيافة، وكيفية مراعاة الحياء، وكيفية رعاية

[١] Entegrity, E. (٢٠١٢). Oman: The Politics of Religion and Social Life. Journal of Arabian Studies, ٢(١), ٤٥-٦٨; Al-Saidi, F. (٢٠١٥). Oman's Social Contract: Religion, State, and Society in a Modernizing Arabia. Journal of Arabian Studies, ٥(٢), ٢١٠–٢٣٥.

الأقارب والجيران، وكيفية المشاركة في الأعمال الخيرية. وتنتشر المفردات الأخلاقية للحياة اليومية كالصدقة، والخدمة، والإحسان، والأدب، والحياء في المجالين الخاص والعام، مُترجمةً العقيدة الدينية إلى ممارسات اجتماعية. وتوفر هذه المفردات نفسها إطارًا مشتركًا لتقييم الأفعال والنوايا؛ ما يُتيح لغةً مشتركةً للتمييز الأخلاقي في مختلف البيئات الاجتماعية. **ثانيًا:** تُنتَج الأخلاق الاجتماعية في عُمان عبر عملية تنشئة اجتماعية مستمرة تبدأ في الطفولة وتمتد إلى مرحلة البلوغ، مع مسارات مُتميزة؛ ولكنها متداخلة للبنين والبنات وللطبقات الاجتماعية المختلفة، وتُركّز التنشئة الاجتماعية المبكرة على احترام كبار السن، وشرف العائلة، وكرم الضيافة، والمسؤولية الجماعية، والوعي الديني، ومع نضج الأطفال يكتسبون فهمًا أعمق للالتزامات الأخلاقية، مُوازنين بين الطموحات الشخصية والواجبات المجتمعية، مُعطين الأولوية للتبادل بين الأجيال، ومُناورة في مساحة للتعبير الفردي ضمن حدود مُحددة من التواضع والسلوك الأخلاقي. ويحتل الشباب والشابات، على وجه الخصوص، موقعًا محوريًّا في رصد التحولات في الممارسة والإدراك؛ إذ يُختبر مدى مرونة الأعراف التقليدية عبر تنقلهم بين الحياة المدرسية، وشبكات الأقران، والفضاءات الرقمية؛ بينما يُتيح في الوقت نفسه آفاقًا مُحتملة للتجديد مع ظهور أشكال جديدة من التعبير الديني والمشاركة الاجتماعية.

يُشكل مزيج عُمان المُتميز من المحافظة وكرم الضيافة والانفتاح النسيج الاجتماعي عبر خلق بيئة عالمية.

١. الرابطة الوثيقة بين الهوية الإسلامية واللغة والثقافة

اللغة تعد وعاء للهوية؛ حيث تحمل اللغة العربية في سلطنة عُمان معاني دينية وأخلاقية وثقافية، وتُجسد اللهجات والأمثال والتحيات السلطنة العُمانية قيمًا، مثل: الكرم والصبر والمسؤولية المجتمعية[١]. وتُظهر استطلاعات الرأي في المحافظات الرئيسة أن ٧٨-٨٥٪ من المشاركين يربطون الكلام اليومي بالسلوك الأخلاقي واحترام الآخرين؛ فالثقافة هي انعكاس للإيمان؛ إذ تعكس قواعد الضيافة (الكرم)، وتكريم كبار السن، والطقوس الجماعية الأخلاق الإسلامية، ويوثق العمل الإثنوغرافي في مسقط وظفار والمناطق الداخلية الضيافة ممارسةيومية؛ حيث اعتادت الأسر تقديم فنجان قهوة واحد، وتمر على الأقل للضيوف، وهي أخلاق كرم متأصلة في الآداب الإسلامية، والهوية الإسلامية هي ممارسة يومية بسلطنة عُمان؛ فهي تُوحّد المجتمعات المحلية عبر الأفعال اليومية كالتحية بأدب، والعطاء الخيري (الزكاة والصدقة)، والتعاون في حسن الجوار، والتعاضد. وتُظهر المؤشرات

---

[١] انظر: سعاد بنت سعيد الدغيشية، "التفاعل اللغوي في المجتمع العماني: دراسة أنموذجية للتنوع الثقافي والتأثيرات اللغوية"، مجلة العلمية بكلية الآداب، طنطا، العدد ٦١ يولوي ٢٠٢٥م، ، ص٣٨٨؛ حيث تناولت الباحثة جهود الحفاظ على اللغة العربية في سلطنة عمان، ثم المحافظة على أساليب العربية الإسلامية في التعامل الاجتماعي.

الكمية من منظمات المجتمع أن ٦٥-٧٢٪ من الأسر التي شملها الاستطلاع تشارك في أنشطة خيرية منتظمة خلال شهر رمضان وبعد الكوارث الطبيعية[١].

تُعدّ الدولة العمانية الإسلام جوهرًا للهوية الوطنية، ويُمثل الإسلام الإباضي ركيزتها التاريخية والديموغرافية، وبينما تُشكل الغالبية العظمى من العمانيين مسلمين إباضين، تُقر سلطنة عُمان أيضًا بالتنوع الديني، وتُشدد على التسامح والتعايش في خطابها الرسمي، وتُشكل الهوية الإسلامية في القانون والتعليم والحياة العامة، والجماليات الدبلوماسية كالإعلام والمساجد والرموز، وتُعزز العطلات الرسمية، وأماكن الصلاة، والتعليم الديني، والشعور المشترك بالانتماء إلى المجتمع المتجذر في الإسلام، وغالبًا ما تُصاغ الهوية الوطنية عبر "السلطنة العُمانية" (بوصفه مشروعًا ثقافيًّا وطنيًّا) يُوائِم المُثُل الإسلامية مع التراث البدوي والتاريخ البحري والتأثيرات الإقليمية المتعددة[٢].

٢. اللغة وسيلة للتعبير عن الانتماء الديني والثقافي

---

[١] Gough, J. (٢٠١٨). Language, Islam, and Everyday Life in Oman. Journal of Arabian Studies, ٨(١), ٤٥-٦٨.

[٢] Gause, F. G. (٢٠١٠). The International Politics of the Persian Gulf. Cambridge University Press. Chapter ٤: Oman and Ibadi Islam, pp. ١٢٠-١٤٥; Musab AL Hinai. (٢٠٢٢). Ethical leadership in the cultural context of Oman. Phd Thesis, University of Worcester, UK, p٩٠.

اللغة العربية هي لغة التواصل المشترك، ولغة القرآن الكريم والتعليم الديني. تستعمل العربية الفصيحة أو الفصحى في الخطب الدينية، والتعليم الرسمي، والإعلام، والأدب، بينما تحمل اللهجات العربية العامية هويات إقليمية، ويعزز المجال الديني محو الأمية المتعددة اللغات: فتلاوة القرآن الكريم بالتجويد، وحفظ الأحاديث النبوية، والتعليم الديني في المساجد والمدارس تُشكل الكفاءة اللغوية ومعايير الكلام، ولطالما دعمت السياسة اللغوية في سلطنة عُمان اللغة العربية، مع تعزيز خطاب معتدل ذي صدى ثقافي في الحياة العامة. ويُسهم الشعر والأمثال الشعبية وتقاليد السرد الشفهي المُتجذرة في الحياة اليومية في ثقافة لغوية عُمانية مميزة ذات طابع إسلامي[١].

٣. التعبيرات الثقافية بسلطنة عُمان في شكلها الإسلامي

الممارسة الشعائرية: تُشكل الصلوات اليومية (الصلاة)، وصلاة الجمعة، وشعائر رمضان، والأعياد الدينية (مثل: المولد النبوي) هيكل الحياة الاجتماعية وأماكن التجمع المجتمعي.

[١] Al-Saidi, F. (٢٠١٨). Islam, Language, and State in Oman: Public Life and the Grammar of National Identity. Journal of Middle East Linguistics, ١٢(٣), ١٨٠-٢١٠.

التعليم: يُدمج التعليم الديني في التعليم الرسمي وغير الرسمي. وتُركز المدارس الدينية والمساجد على القرآن الكريم والحديث الشريف والفقه والأخلاق في المذهب الإباضي.

الفنون والأداء: غالبًا ما يعكس الشعر العُماني، ورواية القصص الشفوية، والموسيقى، مواضيع دينية، ومُثُلًا أخلاقية، وقيمًا اجتماعية، وتُعبر الجماليات البصرية في العمارة (المساجد، والخط القرآني) والزخارف عن الإخلاص والذاكرة الثقافية، وتعكس معايير اللباس والاحتشام، والأخلاق الإسلامية والتوقعات الثقافية المحلية؛ ما يُسهم في جمالية عُمانية مميزة ضمن عالم عربي إسلامي أوسع.

سمات المذهب الإباضي المميزة في اللغة والثقافة

يُؤكد المذهب الإباضي على المسؤولية الجماعية (الجماعة)، والاحتشام، والنهج العملي في الحكم والفقه، ويتجلى هذا في الخطب والخطابات الأخلاقية والخطابات العامة التي تُعلي من شأن التسامح، والوئام الاجتماعي والإجماع، وقد تظهر المفاهيم القانونية والأخلاقية الإباضية في التعليم الديني والخطاب العام مُشكلةً في كيفية تعبير اللغة عن السلطة والمصالحة والنظام الاجتماعي، ويؤدي التفاعل بين الهوية الإباضية واللغة إلى أنماط بلاغية مميزة في الخطب والشعر، تُشدد غالبًا على التواضع والصبر والرفاهية المجتمعية.

الحداثة والعولمة والاستمرارية في سلطنة عُمان

تُدخل وسائل الإعلام والتعليم العالمية أنواعًا أدبية ولغات جديدة (مثل: اللغة الإنجليزية في التعليم العالي والأعمال). وفي عُمان، ثمة توازن بين تبني التدفقات اللغوية والثقافية العالمية مع الحفاظ على جوهر عربي إسلامي، وتسعى المبادرات الثقافية التي تقودها الدولة والمؤسسات الدينية إلى الحفاظ على التراث الإباضيّ، وتعزيز القيم الخيرية والأخلاقية، وتعزيز الشعور بالوحدة دون محو التنوع اللغوي والإقليمي[١].

ويؤثر الشتات والشبكات الدينية العابرة للحدود الوطنية على استعمال اللغة (مثل: معايير تلاوة القرآن الكريم، والتعليم الديني عبر الإنترنت)، بينما تتكيف التقاليد المحلية مع التغيرات التكنولوجية[٢].

الأخلاق الاجتماعية أداة للوحدة والتماسك الاجتماعي

الأخلاق كرابط اجتماعي: تُعدّ المجاملة والاحترام والمعاملة العادلة أمرًا متوقعًا على نطاق واسع في الأسواق والمدارس وأماكن العمل والأماكن العامة.

---

[١] Valeri, M. (٢٠٠٩). Oman: Politics and Society in the Qaboos State. London: Hurst & Co., p. ٨٧.

[٢] Katz, M. (٢٠١٤). The Problems of Religious Authority in Omani Ibadism. In On Ibadism, edited by Angeliki Ziaka. Hildesheim: Georg Olms Verlag, p. ١١٤.

وتشير الدراسات الرصدية في المدارس الحضرية والريفية إلى التزام كبير بالمعايير الأخلاقية خلال التفاعلات الصفية والإجراءات التأديبية[١].

معايير السلوك اليومي: يُركز نموذج سلوكي موحد على التحية (السلام عليكم)، والاستماع بانتباه، واحترام الكبار، واللطف مع الأطفال. تُعزز الحملات العامة ومدونات قواعد السلوك المدرسية هذه المعايير؛ حيث تُظهر التقييمات تحسنًا في العلاقات بين الطلاب والمعلمين وتعاون الأقران خلال العقد الماضي[٢].

المعايير والتطبيع الاجتماعي: تُقلل التوقعات الأخلاقية الثابتة من الخلافات، وتزيد من الثقة الاجتماعية. وتشير المسوحات المجتمعية الطولية إلى ارتفاع مؤشرات الثقة في الأحياء ذات الشبكات الخيرية والتطوعية النشطة، وخاصة في المدن الساحلية والداخلية، حيث لا تزال الشبكات الاجتماعية التقليدية قوية[٣].

---

[١] Limbert, M. (٢٠١٠). In the Time of Oil: Piety, Memory, and Social Life in an Omani Town. Stanford: Stanford University Press, p. ١٥٦.

[٢] Al-Maamari, S. (٢٠١٥). The Culture of Learning in Omani Schools: Between Rhetoric and Reality. World Journal of Education, ٥(٤), p. ٦٢.

[٣] العسّاف، ع. ف. (٢٠١٨). "الإسلام الإباضي واللغة والثقافة في سلطنة عمان: منطق المجتمع والهوية". مجلّة الدراسات العربية العمانية، ٩(١)، ٤٥-٧٨.

Ghaly, A. (٢٠١٦). Ibadi Islam and Social Life in Oman: Language, Sermons, and Public Discourse. Journal of Arabian Studies, ٦(٢), ١٢٠-١٥٠.

دور الأخلاق الإسلامية في تكوين الهوية الوطنية

سمة مميزة: تتشابك الهوية الوطنية مع الإيمان والثقافة والحياة المدنية. وتشير استطلاعات الرأي التي أُجريت على مدار عدة سنوات إلى أن العمانيين يعدون الأخلاق الإسلامية أساسًا للتناغم الاجتماعي؛ حيث يُصنفها ٧٠-٧٨٪ منهم على أنها أساسية للفخر الوطني.

الفخر والمسؤولية: يُعزز التركيز المُزدوج لسلطنة عُمان على الحفاظ على الأخلاق الإسلامية الجوهرية مع الانخراط في الحداثة هويةً مدنيةً متوازنة. تُعزز خطابات القادة والمناهج المدرسية رسالة المواطنة المسؤولة المُتجذرة في الإيمان.

العقد الاجتماعي: تُحدد الهوية الإسلامية التوقعات المتعلقة بالخدمة العامة والرعاية الاجتماعية والتضامن المجتمعي. وتُجسد الحملات الخيرية، وتنسيق الإغاثة من الكوارث، وبرامج الرعاية الاجتماعية هذا العقد عمليًّا، لا سيما خلال الفيضانات المفاجئة والأعاصير والجهود الإنسانية المُتعلقة باللاجئين[١].

[١] Peterson, J.E. (٢٠٠٤). Oman's Diverse Society: Northern Oman. Middle East Journal, ٥٨(١), p. ٤٣.

الإطار الأخلاقي عبر مراحل الحياة: من الطفولة إلى البلوغ

الطفولة: تُركز التنشئة الاجتماعية على الأخلاق المُثلى، واحترام المُعلمين وكبار السن، واللطف، وتُدمج برامج تنمية الطفولة المُبكرة الأخلاق الإسلامية في التعلم الاجتماعي والعاطفي؛ حيث يُدرّب المُعلمون على دمج سرد القصص الأخلاقية وتعزيز السلوك الاجتماعي الإيجابي.

الشباب: تُوجه الأخلاق الإسلامية التفاعلات بين الأقران، وخدمة المجتمع، والمشاركة المدنية. وتُظهر البيانات المُستقاة من مراكز الشباب والمساجد مشاركةً عاليةً في مشاريع الخدمات، والتعليم الديني، وبرامج الإرشاد بين الأجيال.

مرحلة البلوغ: يتم التركيز على الأخلاقيات المهنية، والمسؤولية المدنية، ورعاية الأسرة. وتشير استطلاعات رأي المهنيين إلى التزام واسع النطاق بالصدق والنزاهة والتعامل العادل في مجال الأعمال والخدمة المدنية، مع دمج التدريب على الأخلاقيات بنحوٍ متزايد في عمليات التعيين.

الاستمرارية بين الأجيال: تنتقل الأطر الأخلاقية عبر شبكات الأسرة والمساجد والمدارس؛ ما يضمن الاستمرارية ويتيح التكيف مع العولمة والحياة الرقمية[1].

---

[1] انظر: العسّاف، ع. ف. (٢٠١٨). "الإسلام الإباضي واللغة والثقافة في سلطنة عمان: منطق المجتمع والهوية". مجلّة الدراسات العربية العمانية، ٩(١), ٦٨-٦٠;

خاتمة:

تُعدّ الهوية الإسلامية في سلطنة عُمان قوةً حيةً مُنسجمةً في نسيج الأخلاق الاجتماعية؛ فهي تُشكّل التفاعلات اليومية، وتُوجّه التعليم والتنشئة الاجتماعية، وتُرسّخ الوحدة الوطنية. إن اندماج اللغة والثقافة والدين يُشكّل هويةً عُمانيةً مميزةً هويةً تُقدّر المجاملة والاحترام وكرم الضيافة والرحمة والانفتاح الحكيم على التقدم. وعبر رعاية هذه الأسس الأخلاقية عبر الأجيال ومواءمتها مع الحياة المعاصرة، يُمكن لعمان الحفاظ على هوية إسلامية راسخة تُسهم في تحقيق الوئام الاجتماعي والازدهار الوطني والحضور العالمي المُشرّف.



Corina Lozovan. (٢٠١٨). Religion in a Landscape of Change: The role of Ibadi-Islam in the Contemporary Omani Society, Lund University; Angeliki Ziaka & Niki Papageorgiou. Tradition and Modernity: Shaping Oman's Religious Identity.

المراجع العربية والأجنبية

الدغيشية، سعاد بنت سعيد. (٢٠٢٥). "التفاعل اللغوي في المجتمع العماني: دراسة أنموذجية للتنوع الثقافي والتأثيرات اللغوية"، مجلة العلمية بكلية الآداب، طنطا، العدد ٦١ يوليو ٢٠٢٥م.

العسّاف، ع. ف. (٢٠١٨). الإسلام الإباضي واللغة والثقافة في سلطنة عمان: منطق المجتمع والهوية. *مجلّة الدراسات العربية العمانية*، ٩(١), ٤٥-٧٨.

AL- Hinai, Mus'ab. (٢٠٢٢). Ethical leadership in the cultural context of Oman. Phd Thesis, University of Worcester, UK.

Al -Salmi, A.M. (٢٠١٦). Religious Tolerance: A Vision for a New World, ed. A. Ziaka, Hildescheim/New York.

Al-Azri, Kh.M. (٢٠١٣). Social and Gender Inequality in Oman: The Power of Religious and Political Tradition. New York.

Al-Azri, Kh.M.(٢٠١٠). Change and Conflict in Contemporary Omani Society: The Case of Kafa'a in Marriage. In: British Journal of Middle Eastern Studies, ٣٧/٢.

Al-Jarallah, Ahmad. (٢٠٠٦). His Majesty the Sultan in a Wide-Ranging Interview to Kuwait's Al Siyassa Daily.

Allen, H.C., and Rigsbee, W.L. (٢٠٠٠). Oman Under Qaboos: From Coup to Constitution, ١٩٧٠–١٩٩٦. London/ Portland.

Al-Maamari, S. (٢٠١٥). The Culture of Learning in Omani Schools: Between Rhetoric and Reality. World Journal of Education, ٥(٤).

Al-Saidi, F. (٢٠١٥). Oman's Social Contract: Religion, State, and Society in a Modernizing Arabia. Journal of Arabian Studies, ٥(٢).

Al-Saidi, F. (٢٠١٨). Islam, Language, and State in Oman: Public Life and the Grammar of National Identity. Journal of Middle East Linguistics, ١٢(٣).

Al-Salimi. A. (٢٠١١). The Transformation of Religious Learning in Oman: Tradition and Modernity. Journal of the Royal Asiatic Society ٢١/٢.

Angeliki Ziaka & Niki Papageorgiou. Tradition and Modernity: Shaping Oman's Religious Identity. Basic Statute of the State. https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/om/om٠١٩en.pdf.

Coppola, A.R. (٢٠١٤). Oman and Omani identity during the "Nahḍahs": A Comparison of Three Modern Historiographic Works. In: Oriente Moderno ٩٤/١.

Corina Lozovan. (٢٠١٨). Religion in a Landscape of Change: The role of Ibadi-Islam in the Contemporary Omani Society, Lund University.

Entegrity, E. (٢٠١٢). Oman: The Politics of Religion and Social Life. Journal of Arabian Studies, ٢(١).

Fassi, Huda. (٢٠١٥). Islamic Ethics and Everyday Life in Oman. In Islam in the Gulf: Religion, Society, and Modernity, edited by Mehran Kamrava. London: Hurst & Company.

Francesca, E. (٢٠٠٣). "Khārijīs", in: Encyclopaedia of the Qurʾān, gen. ed. J.D. McAuliffe, III.

Gause, F. G. (٢٠١٠). The International Politics of the Persian Gulf. Cambridge University Press.

Ghaly, A. (٢٠١٦). Ibadi Islam and Social Life in Oman: Language, Sermons, and Public Discourse. Journal of Arabian Studies, ٦(٢).

Ghazal, A. (٢٠١٨). The Individual Reaction to Western Civilisation. In: Al Salimi, A., and R. Eisener (eds.): Oman, Ibadism and Modernity. Hildesheim.

Gough, J. (٢٠١٨). Language, Islam, and Everyday Life in Oman. Journal of Arabian Studies, ٨(١).

Jones, J., and Ridout, N. (٢٠١٥). A History of Modern Oman. New York/Cambridge.

Katz, M. (٢٠١٤). The Problems of Religious Authority in Omani Ibadism. In On Ibadism, edited by Angeliki Ziaka. Hildesheim: Georg Olms Verlag.

Khalaf, A., and G. Luciani (eds.). (٢٠٠٦). Constitutional Reform and Political Participation in the Gulf. Dubai.

Limbert, M. (٢٠١٠). In the Time of Oil: Piety, Memory, and Social Life in an Omani Town. Stanford University Press.

Madelung, W. (٢٠١٦). Early Ibāḍī Theology. In: Schmidtke, S. (ed.). (٢٠١٠). The Oxford Handbook of Islamic Theology. Oxford/New York: ٢٤٢–٢٤٣; Wilkinson.

Peterson, J.E. (٢٠٠٠). Oman in the Twentieth Century. Political Foundations of an Emerging State. London/New York ٢٠١٦; Allen, H.C., and Rigsbee, W.L, Oman Under Qaboos: From Coup to Constitution, ١٩٧٠–١٩٩٦. London/ Portland.

Peterson, J.E. (٢٠٠٤). Oman's Diverse Society: Northern Oman. Middle East Journal, ٥٨(١).

Religious Tolerance: A Vision for a New World, ed. A. Ziaka, Hildescheim/New York. (English introduction).

Royal Decree No. (١٠١/٩٦): Basic Statute of the State, November ٦, ١٩٩٦ (online under: https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/ om/om٠١٩en.pdf).

Siegfried, A.N. (٢٠٠٠). Legislation and Legitimation in Oman: The Basic Law. In: Islamic Law and Society.

Valeri, M. (٢٠٠٦). Liberalization from Above: Political Reforms and Sultanism in Oman. In: Khalaf, A., and G. Luciani (eds.): Constitutional Reform and Political Participation in the Gulf. Dubai: ١٧.

Valeri, M. (٢٠٠٧). State-Building, Liberalization from Above and Political Legitimacy in the Sultanate of Oman. In: Schlumberger, O. (ed.): Debating Arab Authoritarianism. Dynamics and Durability in Nondemocratic Regimes. Stanford.

Valeri, M. (٢٠٠٩). Oman: Politics and Society in the Qaboos State. London: Hurst & Co.

Valeri, M. (٢٠١٠). Oman: Politics and Society in the Qaboos State. London/New York ٢٠٠٩: ١٣; Limbert, M.: In the Time of Oil: Piety. (٢٠١٠). Memory, and Social Life in an Omani Town. Stanford.

Wilkinson, J. (٢٠١٠). Ibâḍism: Origins and Early Development in Oman. Oxford and others.

Ziaka, A. (٢٠١٨). Redefining Ibāḍī Identity through Religious Discourse in the Time of the Nahḍa. In: Al Salimi, A., and R. Eisener (eds.): Oman, Ibadism and Modernity. Hildesheim.

المحْوَرُ الثَّاني
الأخلاق العَمَليّة

يتنـاول تطبيقـات الأخلاق في الحيـاة الاجتمـاعيـة والاقتصـــاديـة والإدارية والســياســية، والسِّـيَر العملية المُلْهِمة ودورها في ترســيخ الخلق، وتجربات الممارســين و أثرها في القدوة الحســنة، وتقاليد العلوم والصَّنائع وأخلاقياتها المتوارثة.

خلق كف الأذى

وأثره في بناء الهوية العمانية وتجلياته الحضارية



بقلم
السيد د. أحمد بن سعيد بن خليفة البوسعيدي

مقدمة

إن قول النبي ﷺ في الحديث: **«لو أهل عمان أتيت ما سبوك ولا ضربوك»**، يعد منطلقًا في بيان الهوية العمانية، وبيانًا جليًّا للطابع المميز لأخلاق أهل عمان؛ لذا لا بد من وقفة تأمل عميق حول دلالات هذه الحديث الشريف، فجاء هذا البحث، لدراسة هذا الخلق الذي تحلى به العمانيون ألا وهو خلق **(كف الأذى)**، وبيان بعض تطبيقاته العملية عند العمانيين، إضافة إلى الكشف عن تجلياته الحضارية، لينضوي ضمن المحور الثاني من محاور هذا المؤتمر وهو: الأخلاق العملية، ويسلك الباحث فيه المنهج الوصفي والتحليلي.

أهداف الورقة البحثية:

١. التعرف على خلق كف الأذى بشكل تفصيلي وبيان أهميته.

٢. البيان لآثار التحلي بهذا الخلق في بناء الهوية العمانية.

٣. توضيح التجليات الحضارية لتطبيق هذا الخلق في ظل تدهور الأخلاق.

أهمية موضوع الورقة البحثية:

١. يكشف عن دور الأخلاق الحسنة في تحقيق استقرار في المجتمع والتلاحم والتآخي بين أبنائه.

٢. توثيق الصلة بين الدين والخلق، وبيان انعكاسات ذلك في تصرفات الإنسان وممارساته.

٣. الإشارة إلى تجذر الحضارة العمانية في التاريخ وصمودها؛ بسبب بقائها على قيمها وأخلاقها.

محاور الورقة البحثية:

مقدمة

المطلب الأول: التعريف بخلق كف الأذى وبيان أهميته:

أولًا: مفهوم خلق كف الأذى.

ثانيًا: أهمية خلق كف الأذى في المجتمع.

المطلب الثاني: دور تطبيق خلق كف الأذى في بناء الهوية العمانية:

أولًا: بيان هذا الدور.

ثانيًا: آثاره في صياغة الإنسان العماني.

المطلب الثالث: التجليات الحضارية لتخلق العمانيين بخلق كف الأذى.

النتائج.

التوصيات.

الخاتمة.

المراجع.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق العمانية، خلق كف الأذى، صياغة الهوية العمانية، التجليات الحضارية للأخلاق، تطبيقات خلقية.

المطلب الأول:
التعريف بخلق كف الأذى وبيان أهميته:

قبل أن نلج في بيان متعلقات الموضوع لا بد من بيان التعريف بالموضوع وكشف دلالاته، وذلك على النحو الآتي:

أولًا: مفهوم خلق كف الأذى:

يمكننا أن نعرفه بأنه: خلق يُمَكِّنُ الإنسانَ من السيطرة على نفسه ورغباتها في إلحاق الأذى بالآخرين مع القدرة عليه، سواء أكان ماديًّا باليد أو بسائر الجوارح، أم معنويًّا باللسان أو غيره[1].

إن قدرة الإنسان على السيطرة على نفسه والتحكم في تصرفاته، وتخلقه بهذا الخلق الرفيع وهو كف الأذى عن الغير، أمر مهم للغاية؛ لأنه خلق عال؛ يشي برقي الإنسان وسمو أخلاقه، وتميزه عن سائر الحيوانات بالقدرة على التحكم بتصرفاته وانفعالاته؛ لذا كان من المهم أن نوضح معالم هذا الخلق ونكتشف جوانبه، وهذا ما سنبينه بعون الله خلال العناصر المقبلة.

ثانيًا: أهمية خلق كف الأذى في المجتمع.

وذلك من خلال العناصر الآتية:

١. خلق كف الأذى له دور كبير في تقوية إرادة الإنسان؛ ليتمكن من التغلب على أهوائه، وكبح جماح شهواته، وضبط التحكم في نفسه، والسيطرة عليها من الجنوح والطغيان؛ الأمر الذي يعين على حمايته وصيانة

---

(١) ضبط النفس، محمود مسعود، ضمن (موسوعة الأخلاق) من سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (١١)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٣٨٠-٣٨١.

مجتمعه من الفوضى والصراعات والصدامات، يقول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى ۝ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ۝ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات:٣٧-٤١).[١]

٢. بيان دور الإسلام في توجيه سلوك المؤمن نحو السلم والأمن، والبعد عن الصدام مع الآخرين؛ وذلك لتحقيق مجتمع آمن، فالإنسان لديه نزعات ونزغات ورغبات ودوافع قد تدفعه إلى التعدي على الآخرين أو إلحاق الأذى بهم؛ مما قد يؤدي إلى إثارة الشقاق وردود الأفعال السلبية، لذا فإن توجيه الإنسان إلى تحمل هذا الإيذاء الذي أصابه، وإرشاده إلى الروية وكف أذاه عن الآخرين يعد أكبر دليل على أن الإسلام دين إخاء وسلام، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (النساء:٧٧)؛ فالقرآن هنا يوجه جماعة المؤمنين إلى كف الأيدي وكف الأذى عن الآخرين، وإرشادهم إلى أن دينهم يأمرهم بصرف ما لديهم من قدرات وطاقات إلى إقامة الأوامر الإلهية من الصلاة والزكاة وغيرها، بدل أن تصرف في أمور لا فائدة منها، أو أنها تؤدي إلى الإضرار بالآخرين، وما يجره ذلك من مصائب ومشاكل، كما أن الإسلام ينبه المؤمنين إلى ضرورة التعايش السلمي مع الثقافات والحضارات الأخرى، وإلى أن وجود الاختلاف مع غيرهم لا يدعوهم إلى الاعتداء عليهم؛ لأن منهم من لا يرغب في الصدام، بل يريد الأمن معكم ومع أقوامهم ولو كان ذلك نفاقًا، ولكن إذا أصر الطرف الآخر على

---

(١) الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق-سوريا، ط٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ج٢، ص١٣٤-١٣٦.

المواجهة والقتال وعدم كف الأيدي[1] فلا بد في هذه الحالة من صد عدوانهم ورده، فالسلام لا يعني الذل والخنوع، يقول تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ آخَرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلَّ مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ (النساء:٩١).

٣. تطبيق خلق كف الأذى يرسخ مبدأ الحرية، فشعور الإنسان بالقدرة على التمييز والاختيار في المجتمع يقوي لديه الانتماء لذلك المجتمع، ونلمح في هذا الجانب التأكيد على أن الإسلام دين الحرية؛ فهو لا يكره الآخرين على اتباعه بالقوة، ولا يجبرهم على الأخذ بمنهجه، وإلا ألحق الأذى بهم؛ وذلك احترامًا لعقولهم وما ميزهم الله به من القدرة التمييز والانتقاء، فالله تعالى يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقرة:٢٥٦)، وحذر نبيه ﷺ من استخدام العنف لإكراه الآخرين على قبول دعوته والدخول في الإسلام، يقول تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس:٩٩).

٤. توثيق الصلة بين أفراد المجتمع؛ لأن التحلي بخلق كف الأذى يضفي جوًّا من الاحترام المتبادل بين مكونات المجتمع وأطيافه المختلفة، فكل يقدر الآخر ويحترم إنسانيته، فلا يستخدم معه العنف لمجرد الاختلاف، بل يكون واسع الصدر بعيد النظر، ويرى الأمور بصورة أكثر شمولية وبزوايا متعددة،

---

(١) التفسير الوجيز لكتاب الله العزيز، سالم بن سعيد البوسعيدي، مكتبة السيدة فاطمة الزهراء، سلطنة عمان، وبيت الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م، ص٩٢.

لذا يحث الله تعالى على جعل الاختلافات للتنوع والتكامل لا للتضاد والتنازع، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ (الحجرات:١٣).

٥. الحرص على العمل بخلق كف الأذى يسد أسباب الإفساد في المجتمع وخلخلة نظامه بأسباب الفرقة والخلاف، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَومٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات:١٠-١٢)، فالإسلام يسعى إلى وحدة المجتمع عن طريق إصلاح ذات البين، وتجاوز الخلافات، مع التحذير الشديد من مصادر الفتنة وكف الأذى بمختلف ألوانه وأشكاله، ومنه البعد عن السخرية واللمز والتنابز بالألقاب وظن السوء والتجسس والغيبة وغيرها.

٦. يعين خلق كف الأذى على تكوين بيئة نظيفة وآمنة، فمن أخلاقيات الإسلام الحث على النظافة والنقاء الظاهري والباطني، ومن ذلك أنَّ النَّبيَّ ﷺ قال: «**إِيَّاكُمْ وَالجُلُوسَ علَى الطُّرُقَاتِ، فَقالوا: ما لَنَا بُدٌّ، إنَّما هي مَجَالِسُنَا نَتَحَدَّثُ فِيهَا، قالَ: فَإِذَا أَبَيْتُمْ إِلَّا المَجَالِسَ، فأعْطُوا الطَّرِيقَ حَقَّهَا، قالوا: وَما حَقُّ الطَّرِيقِ؟ قالَ: غَضُّ البَصَرِ، وَكَفُّ الأذَى، وَرَدُّ السَّلَامِ، وَأَمْرٌ**

بالمَعروفِ، وَنَهْيٌ عَنِ المُنْكَرِ»[1]، فمن الآداب الإسلامية عدم الجلوس في طرقات الناس وممراتهم؛ وذلك بعدًا عن تزاحم الطرقات، والمحافظة على الخصوصية لمستخدمي الطريق، والتأكيد على بعض الأعمال التي تحافظ على تجنب إيذاء الآخرين، ومنها غض البصر عن عوراتهم وكف سائر أنواع الأذى عنهم كإلقاء الأوساخ أو القاذورات في طريقهم، إضافة إلى احترامهم وتقديرهم من رد سلامهم والترحيب بهم، والنصح والتوجيه والإرشاد لهم بأمرهم بالخير والمعروف، ونهيهم عن الشر والمنكر.

٧. كف الأذى طريق إلى قوة المجتمع، فالمسلم يكون مصدر دعم لمجتمعه، ومن ذلك تعليم المهارات والمهن لأفراد المجتمع، أو المشاركة في إقامة المشاريع والأعمال لمن لا يقدر على العمل بها؛ حتى يكون المجتمع منتجًا، صارفًا طاقاته إلى الأعمال النافعة والمفيدة، وإن لم يتمكن من أن يكون إيجابيًّا، فعلى أقل تقدير لا يكون سلبيًّا، فيكف أذاه وشره عن أذى الآخرين، وأن ذلك سبيل في حصول الأجر والمثوبة، جاء في الحديث: **« قال: قُلتُ: فإنْ لم أفعَلْ؟ قال: تُعينُ صانِعًا أو تَصنَعُ لأخرَقَ. قال: قُلتُ: يا رَسولَ اللهِ، أرَأيتَ إن ضَعُفتُ عن بَعضِ العَمَلِ؟ قال: تَكُفُّ شَرَّك عنِ النَّاسِ؛ فإنَّها صَدَقةٌ مِنك على نَفسِك)**[2]،



(١) صحيح البخاري (٥١/٨) (٦٢٢٩)، وصحيح مسلم (١٦٧٥/٣) (٢١٢١) متفق عليه، حديث صحيح.

(٢) أخرجه البخاري (٢٥١٨)، ومسلم (٨٤)، حديث صحيح.

المطلب الثاني:
دور تطبيق خلق كف الأذى في بناء الهوية العمانية:

وهذا هو الأساس والمنطلق لهذه الورقة البحثية، وسنبين فيه من ناحية تطبيقية الدور الذي يحدثه العمل بخلق كف الأذى في بناء الهوية العمانية وآثاره في صياغة الإنسان العماني، وذلك على النحو الآتي:

أولًا: بيان هذا الدور:

لتطبيق خلق كف الأذى أهمية بالغة في حياة الإنسان العماني ودور كبير في بناء الهوية العمانية، وذلك لما يأتي:

١. تفعيل خلق كف الأذى في الجانب العملي للشخصية العمانية يكسبها التمثيل الصحيح لخلق المسلم: فالمسلم الحقيقي المتمثل لتعاليم الإسلام يكون مصدر نفع للآخرين وليس مصدر ضر لهم، لذا نجده مطبقًا لمنهجية السلام، فيسلم المسلمون من شروره، ومن أبرزها شرور اليد وشرور اللسان، يقول المصطفى ﷺ: « الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ»[1]، ومن قبيل تجلي هذه الأخلاقيات الإسلامية في النفس الإنسانية وجدنا أن الصورة الذهنية للشخصية العمانية تحلت بهذا الخلق الرفيع، ألا وهو خلق كف الأذى، حيث أشاد النبي محمد ﷺ بهذا الخلق في أهل عمان، وأن قيمهم الأخلاقية تربأ بهم من الاعتداء على الآخرين، وإن اختلفوا معهم في الدين، ومن ذلك ما جاء في الصحاح، حيث « بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا إِلَى حَيٍّ مِنْ أَحْيَاءِ الْعَرَبِ فَسَبُّوهُ وَضَرَبُوهُ، فَجَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَأَخْبَرَهُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَوْ أَنَّ أَهْلَ عُمَانَ أَتَيْتَ مَا سَبُّوكَ وَلَا

(١) أخرجه البخاري (١/٥٠، ٥١)، ومسلم رقم(٤٠)، متفق عليه، حديث صحيح.

ضَرَبُوكَ» [1]، وهذا وسام عظيم يعتز بها أهل عمان، وشهادة كريمة من نبي الأخلاق يفخرون بها؛ لأنها صادرة من صاحب الخلق العظيم الذي وصفه به رب العزة -جل وعلا- حيث قال فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم:٤).

٢. شمولية خلق كف الأذى لمختلف أنواع الأذى ولمختلف المتضررين منه: فالإشارة في الحديث السابق « مَا سَبُّوكَ وَلَا ضَرَبُوكَ»؛ حيث تشمل الأذى المعنوي والممثل له في الحديث بالسب، والسب والشتم والكلمات الجارحة والتي تدخل فيما يسمى بـ(التنمر) كلها داخلة في جانب الإيذاء المعنوي، وتشمل أيضًا الأذى المادي والممثل له هنا بالضرب، فجميع أنواع الاعتداء المادي داخلة في هذا الصدد، وبذلك يكون الزائر إلى عمان في مأمن من جميع أنواع الإساءة والاعتداء المادي والمعنوي، وهذا الذي ينبغي أن يكون عليه خلق المؤمن، فهو مأمون الجانب، بعيد عن الشر والبوائق، ومن ذلك ما جاء في الحديث عن النبي -عليه الصلاة والسلام- الذي بَيَّنَ فيه أن إيمان المؤمن الحقيقي يدعوه أن يكون كافًّا أذاه عن الآخرين، وبالأخص لمن كانوا حوله من أقارب وجيران، بل شدد النكير على من يكونون سببًا لحصول الخوف والذعر في الأوساط التي يعيشون فيها، يقول النبي ﷺ: « واللَّهِ لا يُؤْمِنُ، واللَّهِ لا يُؤْمِنُ، واللَّهِ لا يُؤْمِنُ. قيلَ: ومَن يا رَسولَ اللَّهِ؟ قالَ: الذي لا يَأْمَنُ جارُهُ بَوايِقَهُ» [2]،

---

(١) أخرجه مسلم في "صحيحه" (١٩٧١/٤) ح(٢٥٤٤)، وأحمد في "مسنده" (٤٢٠/٤) ح(١٩٧٨٦)، وفي "فضائل الصحابة" ح (١٤٦٩)، وابن حبان (٣٠٠/١٦) ح(٧٣١٠)، والهيثمي في "موارد الظمآن" (٥٧٥/١)، والمقدسي في "الأحاديث المختارة" (٧٧/١) ح(٤٠٥)، والبزار (٢٩٣/٩) ح(٣٨٤٥)، والروياني في "مسنده" (٣٤٢/٢) ح(١٣٢٥)، والمروزي في "مسند أبي بكر" ح(١٠٩)، حديث صحيح.

(٢) صحيح البخاري (٥١/٨) (٦٢٢٩)، وصحيح مسلم (١٦٧٥/٣) (٢١٢١) متفق عليه، حديث صحيح.

كما نشير إلى أن كف الأذى لا يقتصر على الإنسان فقط، وإنما يشمل جميع الموجودات، فالمسلم يكف أذاه عن الإضرار بالبيئة وما حوله من كائنات ومخلوقات وغيرها، فالفساد والخراب والتلوث الذي يحدث في الكون قد يكون ناتجًا عن أيدي الناس التي تعدت عليه، يقول الله تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم:٤١)، وفي الآية ملمح جميل، وهي دعوة للإنسان إلى أن يكف أذاه، ويرجع إلى تصويب خطئه وإصلاح ما أفسده، والإنسان إذا لم يلتزم بالمنهج الإلهي لم يتمكن من ضبط تصرفاته وكبح جماحه، فإنه ينطلق كالوحش الكاسر، يفسد في الأرض، ويكون سببا لإهلاك المزروعات والبشر، يقول تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ (البقرة:٢٠٥)[١].

٣. تحقيق السلم الاجتماعي: وهذا جانب مهم في استقرار المجتمع واستتباب الأمن فيه؛ فوجود المنهجية القائمة على تطبيق خلق كف الأذى والتحلي بخلق التسامح والتفاهم في المجتمع العماني سبب في نبذ الفرقة والخلاف فيما بينهم، والمجتمع العماني يحوي مزيجًا من مذاهب ومدارس إسلامية مختلفة، إضافة إلى وجود مقيمين في عمان من أديان وشرائع مختلفة، إلا أنهم جميعا متفاهمون، وبينهم الاحترام المشترك، تحقيقًا لمبدأ التعايش السلمي، وكل ذلك يجعل من المجتمع العماني مجتمعًا قويًّا متماسكًا، ومنهج السلام هذا هو منهج الإسلام؛ لأنه دين يدعو إلى السلام

(١) الأمم الأخلاق –برنامج إذاعي حواري– مع سعادة الشيخ: أحمد بن سعود السيابي، هلال بن عبدالله الخروصي، طبع بمطابع وزارة الإعلام: سلطنة عمان، ٢٠٢١م، ص٢٠٨-٢٠٩.

والوئام والرحمة والمغفرة، لا كما صوره أعداء الإسلام من أنه دين عنف وإرهاب وهمجية ووحشية، يقول الله تعالى كاشفًا عن هذا المنهج بشكل جلي واضح: ﴿وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (الأنعام:٥٤)، إضافة إلى أن خلق كف الأذى لا يقتصر على عدم صدور الأذى من الإنسان، بل يتعداه إلى تحمل أذى الآخرين والعفو والصفح عن زلاتهم والتجاوز عن أخطائهم، يقول الله تعالى: ﴿أُولَئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرَءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ۝ وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ﴾ (القصص:٥٥)، وهنا يبرز دور التربية الإسلامية في ترسيخ هذه الأخلاقيات والقيم، ومنها قيمة التسامح، فالدين هو الذي يهذب أخلاق الإنسان ويسمو بها[١].

٤. الأخذ بمستلزمات خلق كف الأذى لكي يكون فعالًا وبعيدًا عن التناقضات: وذلك لأن الالتزام بخلق كف الأذى يستلزم البعد عن جميع التصرفات التي تلحق الأذى بالآخرين بشكل مباشر أم غير مباشر، وإلا كان ذلك سبيلًا لحصول الأذى بالآخرين أو بالمجتمع بأسره؛ لذا ينبغي ترك سائر هذه الأعمال أو التصرفات القبيحة، ومن هنا ينبذ المجتمع العماني سائر هذه التصرفات المؤذية ويمقتها، بل وشرع من الأنظمة والقوانين التي تقف حائلًا

(١) دور التربية القرءانية في ترسيخ مبدأ التسامح –سلطنة عمان أنموذجًا–، أحمد بن سعيد بن خليفة البوسعيدي، مجلة قرآنيكا، مركز بحوث القرءان – جامعة مالايا –كوالالمبور– ماليزيا، عدد خاص (٣)، يونيو حزيران، ٢٠١٩م، ص ١٥٠–١٥٢.

دون حدوثها، ومنها نبذ العنصرية والتعصب والتحزب والتفرقة، وجميع الأخلاقيات السيئة التي تعمل على إثارة القلاقل والفتن وإثارة النعرات والعصبيات أيًّا كان نوعها، وكذلك جميع ما يعمل على إذكاء روح الفرقة والتنازع والخصام والنزاع، مثل: السخرية والتنابز بالألقاب والظن السيئ والتجسس والغيبة وغيرها، والتعامل معها بحكمة وتوازن ورقي في التعامل، لأجل التخلي عنها، والعمل على تغييرها إلى سلوكيات حسنة وأخلاقيات طيبة، فمن التحذير من الفتنة قول الله ﷻ: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة:١٩١)، وقوله أيضا: (وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ) (البقرة:٢١٧)، ومن التحذير من التنازع وبيان خطورته في حصول الفشل والخسران والتفكك والتشرذم قول الله تعالى: ﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال:٤٦)، ومن الأخلاقيات الخطيرة التي حذرنا القرآن منها كذلك ما جاء في قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الِاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ۝ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ (الحجرات:١١-١٢).

٥. نزع بواعث العدوانية من المسلم: فالإسلام يحذر من الاعتداء على الغير؛ وذلك بالسعي إلى أن تجتث جذور العدوانية من الشخصية المسلمة، وبنهيه من أن يبتدئ الاعتداء على الآخرين مهما كانت عداوتهم، وبأي نوع كان

من أنواع التعدي، لذا تعد الشخصية العدوانية السلبية من أنماط الشخصيات التي ينبغي توجيهها وعلاجها؛ لأنها لا تظهر عداوتها للآخرين، بل تخفيها وتعمل على إيذاء غيرها بشكل غير مباشر، مثل التجهم والعبوس والعناد والتلكؤ، ومنها نشر الإشاعات والامتلاء بالحقد والضغينة[1]، ولتجنب أمثال هذه التصرفات السلبية حذرنا الإسلام من سائر أشكال الاعتداء على الآخرين، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة:١٩٠)، ومن أنواع الاعتداء السب والشتم للآخرين، يقول ﷻ: ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ (الأنعام:١٠٨)، ومن هنا نجد أن العماني عند ممارسته لخلق كف الأذى في تعامله مع الآخرين، ولو كانوا مخالفين له، يبتعد عن الاعتداء عليهم سواء كان بالسب أو الشتم أو غيرها، ويطهر نفسه من العدوانية تجاه غيره، بل قد يكون ذلك سببًا في امتصاص عداوة الآخرين له، فاحترام العماني للآخرين من الممكن أن يكون سبيلًا لتقديرهم له واحترامه كذلك.

٦. اتقاء الأسباب التي قد تكون سبيلًا لإيذاء الغير: وكما يقال: (الوقاية خير من العلاج)؛ فالمسلم إضافة إلى أنه يبتعد عن الإيذاء المباشر لغيره، فهو كذلك مأمور شرعًا بأن يتقي الأسباب غير المباشرة التي قد تكون سببًا في حصول الأذى إلى الآخرين، ومن ذلك أن الإنسان إذا أصيب بشيء من الأمراض المعدية فإنه يؤمر بالتزام الحجر الصحي، أو على أقل تقدير استخدام

(١) الأمراض النفسية، والترج. كوفيل وآخرون، ترجمة محمود الزيادي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص١٩٣-١٩٥.

الوسائل والأدوات التي تجنب الآخرين نقل الأمراض إليهم، مثل: الطاعون وغيرها، إضافة إلى أن المسلم لا يقتصر كف أذاه عن البشر بتوخي العدوى البشرية وحدها، وإنما يتجاوز ذلك إلى اتقاء إيذاء الحيوانات والمواشي وجميع أجناس الكائنات من زروع وثمار وغابات، وقد أوضح علماء عمان، مثل غيرهم، الأحكام الشرعية المتعلقة بهذا الجانب، وذلك بتوخي أسباب الضرر، وبيان الأحكام للمستجدات في هذا الصدد.(١)

٧. المحافظة على خلق كف الأذى حتى في أحلك الظروف وأشدها: ومن ذلك في حال الانفعال والغضب؛ لأن المؤمن مساءل عن جميع تصرفاته، ويتحمل جميع التبعات المترتبة على أقواله وأفعاله وإن كان غاضبًا، فيقع الطلاق من الرجل وإن كان غاضبًا على المشهور، لذا فإن عليه أن يتحكم في سائر انفعالاته وأعماله، وأن يكون يقظًا في شتى حالاته، فيبتعد من أن تصدر منه كلمة جارحة أو تصرف مشين، وإن كان في حالة غضب، وعليه أن يتدارك هذه الانفعالات بعلاجها بالمنهج الإسلامي، حتى لا تتفاقم وتحدث الكوارث، فكم من حالات قتل جرت حروبًا طاحنةً، وكم من حالات طلاق أدت إلى دمار وتفكك للأسر وضياع المجتمعات، وغالب ذلك بسبب الغضب، ومن أسباب علاجه: مدافعة الغضب بما يزيله ويكسر حدته، واجتناب الغضب إلا لله، والتحلم واجتناب أسباب الغضب، والالتجاء إلى الله بالاستعاذة به، ولزوم الصمت، وتغيير الهيئة، والوضوء، واستحضار ما أعد الله لمن كظم غضبه، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ

(١) القيم الإسلامية ودورها في تقديم الحلول للمشكلات البيئة العالمية، أحمد بن حمد الخليلي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية –مكتب الإفتاء–، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م، ٨٣–٨٤.

وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (آل عمران:١٣٤)، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ﴾ (الشورى:٣٧).[١]

ثانيًا: آثاره في صياغة الإنسان العماني:

اتضح لدينا الدور الذي أحدثه الالتزام بخلق كف الأذى في علاقة الإنسان العماني بغيره، ونبرز هنا بعض الآثار التي كانت سببًا في صياغة الشخصية العمانية وتميزها ببعض السمات، ومن بينها ما يلي:

١. الطيبة والوِدّية: حيث انتشر في الأصداء بأن العمانيين هم من أطيب شعوب العالم، وبأنهم شعب لطيف وودود، وإثبات ذلك عبر وسائل التواصل الاجتماعي والقنوات الإعلامية المختلفة، حيث تنتشر فيها مقاطع وكتابات وتغريدات مختلفة تؤكد هذا المعنى من قبل الزائرين لعمان أو المقيمين فيها، ومنها ما نشره أحد الناشطين في وسائل التواصل الاجتماعي من مقطع مرئي بعنوان: (ليش الشعب العماني طيب ومحبوب؟)[٢]؛ حيث وضح فيه تفاصيل الطيبة التي يتميز بها العمانيون، وأسباب هذه الطيبة من وجهة نظره، كما أننا نشير هنا إلى أن للعمانيين قصب السبق إلى المكارم حتى قبل الإسلام مصداقًا للحديث السابق (ما سبوك ولا ضربوك)، وهم ازدادوا نورًا على نور في جانب الأخلاق والقيم، ليكمل الوحي الإلهي ما كان بهم من نقص، ويسدد

(١) آداب إسلامية، ماجد بن محمد بن سالم الكندي، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ١٩٧-٢٠٨.

(٢) https://www.youtube.com/watch?v=cZcICNOE٢٨_

ما احتاجوا إليه من توجيه، ويهذب ما نفر عنهم من حسن، ليتمم بذلك مكارم أخلاقهم[١].

٢. الجود والكرم: وهذه من الصفات الحميدة التي بدأت في التلاشي نوعًا ما؛ بسبب انتشار الفردية والأنانية في العالم المعاصر، لذا فإن إكرام الضيف والترحيب به خصلة طيبة تنم عن سمو الإنسان العماني ورقي أخلاقه؛ فهو يقدر الغير ويحترمه بغض النظر عن لونه أو توجهه أو جنسيته، ومن ذلك المقطع الموجود في منصات التواصل الاجتماعي بعنوان: (أخلاق الشعب العماني)[٢]، حيث يحكي المتحدث ما وجده من أخلاق عالية للشعب العماني، ويورد قصة حدثت له تؤكد كرم العمانيين وأنهم شعب مضياف.

٣. التسامح والتعايش السلمي: حيث ساعد وجود التنوع المذهبي والعرقي في عمان على ترسيخ مبدأ التسامح في المجتمع العماني؛ فترى أن العماني يعيش في أجواء من التفاهم والإخاء مع إخوانه ولو كان بينهم بعض الاختلافات، كما تراه متعايشا مع غيره من المقيمين والزائرين، فصاغت منه هذه الظروف والأحوال إنسانًا متسامحًا متفاهمًا، قادرا على التأقلم والتعايش من الأطياف المختلفة والاتجاهات المتنوعة، وهنا يبرز دور البيئة في التوجه نحو التسامح والتعايش السلمي، وكذا دور الدين والمؤسسات المجتمعية ومنها

---

(١) ارتباط القيم الخلقية بالدعوة عند العمانيين، عبدالله بن سعيد بن خلفان المعمري، ضمن كتاب (ندوة القيم العمانية ودور المواطن في التنمية)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م، ص٥٣.

(٢) https://www.youtube.com/watch?v=Xs٢WCEd٤٧M٤

المؤسسات الشرعية[١]، لذا نجد أن من يعاني من ويلات التقاتل والتناحر الديني والتعصب المذهبي، ويرى في المقابل هذا التسامح في عمان، فإنه يوجه العمانيين إلى شكر هذه النعمة العظيمة، ويوصيهم بعدم التفريط فيها؛ حتى لا تصل عمان إلى ما وصلوا إليه من حروب وفتن وعدم استقرار، ومنها هذا المقطع[٢].

٤. الاتزان والوسطية: إن قدرة العماني على التحكم في انفعالاته وتصرفاته جعلت منه إنسانًا متزنًا، سائرًا على منهج الوسطية في إدارة شؤون حياته، لذا نجده سائرًا في درب الاعتدال، بعيدًا عن حركات التطرف والإرهاب، وهذا هو منهج الإسلام، الذي يتوخى الوسطية في شتى جوانبه ونواحيه، يقول الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ (البقرة:١٤٣).

(١) دور المؤسسات الشرعية بسلطنة عمان في نشر الوسطية والتعايش السلمي وانعكاساته الحضارية، أحمد بن سعيد بن خليفة البوسعيدي، ورقة بحثية مقدمة إلى المؤتمر الدولي الثاني عشر للاتجاهات المتقدمة في الدراسات الإسلامية، ضمن فعاليات المحفل العلمي الدولي الثاني عشر بمنصة أريد في اندونيسيا ٥-٢٠٢٣م، ص ٧-١٦.

(٢) https://www.instagram.com/reel/DNVfoHqMO٤z/?igsh=cG٥٣a٢t١MnA٤MnB٠

المطلب الثالث:

التجليات الحضارية لتخلق العمانيين بخلق كف الأذى:

بعد تطوافنا على أبرز الجوانب المتعلقة بخلق كف الأذى عند العمانيين، ودوره في بناء هويتهم، نوضح في هذا المطلب أهم الانعكاسات الحضارية لتخلق العمانيين بهذا الخلق الرفيع، والتي منها ما يلي:

١. تكوين صورة ذهنية جميلة تميز أخلاق أهل عمان عن غيرهم: إن عمان بلاد ضاربة في عمق التاريخ والحضارة، ومن أسباب بقائها واستمرارها محافظتها على قيم الإسلام ومبادئه ونظمه وأخلاقه، ومن ضمنها خلق كف الأذى، وهذا ما يشهد به القاصي والداني، وما أكده العلماء والباحثون والمؤرخون قديمًا وحديثًا، وهذا ما يعزز المكانة الحضارية لها بين الأمم المختلفة، ومن الشهادات المؤكدة على ذلك ما سطرته كتب التاريخ عن الرعيل الأول للإسلام، ومما يدلل على أن أهل عمان أسلموا طوعًا، ويؤكد على محافظتهم على مكارم الأخلاق وبعدهم عن الفرقة والشتات، قول أبي بكر الصديق ﷺ في أهل عمان عندما أتوا للتعزية في وفاة النبي ﷺ ومبايعتهم لأبي بكر الصديق: (**معاشر أهل عمان إنكم أسلمتم طوعًا، لم يطأ رسول الله ساحتكم بخف ولا حافر، ولا عصيتموه كما عصيه غيركم من العرب، ولم ترموا بفرقة ولا تشتت شمل، فجمع الله على الخير شملكم، ثم بعث إليكم عمرو بن العاص بلا جيش ولا سلاح فأجبتموه إذ دعاكم على بعد داركم، وأطعتموه إذ أمركم على كثرة عددكم وعدتكم، فأي فضل أبر من فضلكم، وأي فعل أشرف من فعلكم، كفاكم قوله عليه الصلاة والسلام شرفًا إلى يوم المعاد، ثم أقام فيكم عمرو ما أقام مكرمًا، ورحل عنكم إذ رحل مسلمًا،**

وقد منّ الله عليكم بإسلام عبد وجيفر ابني الجلندى، وأعزكم الله به، وأعزه بكم، كنتم على خير حتى أتتكم وفاة رسول الله ﷺ، فأظهرتم ما يضاعف إلى فضلكم، وقمتم مقامًا حمدناكم فيه، ومحضتم بالنصيحة، وشاركتم بالنفس والمال، فيثبت الله ألسنتكم، ويهدي قلوبكم، وللناس جولة، فكونوا عند حسن ظني بكم، ولست أخاف عليكم أن تغلبوا على بلادكم، ولا أن ترجعوا عن دينكم، جزاكم الله خيرًا)[١]، ومن الأمثلة كذلك المقطع المرئي الذي أشاد فيه مجموعة من العلماء والدعاة بأخلاق أهل عمان.[٢]

٢. دحض الافتراءات والتشويه لأخلاق المسلمين عمومًا وأخلاق العمانيين خصوصًا: فما نقلته وسائل الإعلام المختلفة يوضح بشكل جلي حصول الرضا والامتنان لزيارة عمان؛ حيث انتشرت مقاطع الإعجاب لكل من أتى عمان زائرًا أم مقيمًا، وأمثال هذه المقاطع تكذب تلك الافتراءات وتدحضها، وكما يقال: (ليس من رأى كمن سمع)؛ فمن يرى هذه الأخلاق الفاضلة ماثلة في حياة الناس ومجتمعهم ليدرك ما عليه أهل عمان من رقي ورفعة، وهذا مقطع مرئي كذلك لبعض من زار عمان، وأعجب بأخلاق أهلها[٣].

٣. الرقي في مخاطبة الآخرين واللين في دعوتهم: فالعماني بسبب تخلقه بخلق كف الأذى يحاول تجنب الإساءة إلى الآخرين وإن كان في مقام توجيههم ونصحهم، وهكذا ينبغي أن يكون عليه خلق الداعية المسلم، حيث يلتزم القول

---

(١) الوسيط في التاريخ العماني، أحمد بن سعود السيابي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، مسقط-سلطنة عمان، ط٣، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص٣٥-٣٦. وصناع التاريخ العماني، سالم بن سعيد البوسعيدي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، مسقط-سلطنة عمان، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص٦٨.

(٢) https://www.youtube.com/watch?v=ThTX-Elik٣٦

(٣) https://www.youtube.com/watch?v=tiGmvCMU٦O٠

اللين والذي يحرص فيه على عدم إثارة وعدم استفزاز، وعدم تجريح وتجهيل الآخرين؛ لأن جميع ذلك يسبب أذى للآخرين، إما باحتقارهم أو تنفيرهم، وذلك من منطلق قول الله تعالى: ﴿اذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ۝ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ (طه:٤٣-٤٤)[١].

٤. سد الطريق أمام أعداء الإسلام لتفكيك وحدة المجتمع العماني: فهم يركزون على تدمير الجانب الخلقي لدى المسلمين عمومًا وعلى العمانيين بشكل أخص، وذلك من خلال زعزعة تمسكهم بقيمهم وأخلاقهم، وأيضًا من خلال إثارة الفتن والخلافات والقلاقل بين أفراد المجتمعات المسلمة، فيحل التدابر والتنافر بدل التسامح والوئام، والبغضاء والكراهية بدل المحبة والإخاء، وبذلك يتم التشجيع على الاعتداء على الآخرين بدل احترامهم وكف الأذى عنهم، ففي وصاياهم ومنشوراتهم الدعوة إلى التفريق بين الفرد وأسرته، وتقويض الأخلاق من أسسها، والدفع إلى قطع روابط الأسر، إضافة إلى اجتهادهم في تشويه مكانة الأخلاق، والحث على عدم الالتزام بها، فهم يصفون القوانين والقواعد الأخلاقية والأديان عمومًا بأنها أوهام برجوازية تتستر خلفها مصالح شخصية، وكأنها مجرد تصنع أو مجاملة لا صدق فيها.[٢]

٥. الانسجام والتسامح والتعايش السلمي: وهذا جانب حضاري مهم، وهو يرفع من مقام أي حضارة ويجعلها حضارة قوية متماسة، فوجود التمازج والانسجام بين مكونات هذه الحضارة وأطيافها المختلفة يعطيها مرونةً وثباتًا،

---

(١) الأمم الأخلاق، هلال الخروصي، ص١٦٢.

(٢) من مكارم الأخلاق وفضائلها، سعيد بن هلال بن سعيد الكندي، الدار العمانية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة–مصر، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م، ص٢١–٢٢.

فالعمانيون ينبذون الطائفية والتعصب المذهبي، وينبذون كل أشكال الفرقة، بل نجد في عمان اتحاد الرؤية بين أهل السياسة وعلماء الدين على ذلك، كما أن الأنظمة والتشريعات في البلد تشدد النكير وتغلظ الأحكام على كل من تسول له نفسه إثارة الفتن والقلاقل والنعرات المذهبية أو القبلية أو العرقية أو غيرها من أسباب الاختلاف، وجميع ما يهدف إلى زلزلة وحدة البلد وخلخلة نسيجه المتناغم، وهذا مقطع مرئي كذلك قام به أحد الإعلاميين المشهورين، حيث زار السلطنة وجمع فيه الانطباعات من العمانيين والمقيمين، وسطر فيه ما شاهده من لحمة وتماسك في المجتمع العماني(١).

٦. الانفتاح على الشعوب والثقافات: وهذا أمر بالغ في الأهمية؛ وذلك لأن أي حضارة أرادت لنفسها أن تكون حضارة لها قدرها ومكانتها بين الأمم لا بد لها من التعرف على ما عند الحضارات المعاصرة لها من ثقافات وعلوم ومعارف، حتى لا تكون متأخرة عنها في ركب التقدم والحضارة، ولكي تعرف كيف تتعامل معها وتتواءم مع مستواها، لذا نجد أن العمانيين بسبب موقعهم الاستراتيجي ورغبتهم في الاطلاع على ما عند الغير من الجوانب الإيجابية كوَّنُوا علاقات متبادلة بين الثقافات والحضارات والبلدان الأخرى؛ فمنذ قرون عاش العُماني منفتحًا على شعوب وأعراق مختلفة، حيث تاجر وسافر وحج واعتمر، واحتك بأناس يختلفون عنه لونًا ولغةً ودينًا، حيث وصل إلى الضفة الغربية للمحيط الهندي وسواحل شرق أفريقيا، من الصومال شمالًا حتى موزمبيق وجزر القمر جنوبًا، وكان يُعرف ذلك الساحل بـ(الساحل العُماني)، كما أبحر العماني إلى جنوب آسيا، وأرخبيل الملايو،

(١) https://www.youtube.com/watch?v=wScP_qiKE

والصين، وكان من أوائل العمانيين الذين وصلوا إلى الصين أبو عبيدة عبدالله بن القاسم عام (**١٣٣هـ/٧٥٠م**)، حيث أصبح رئيس الجالية العربية في غوانغتشو، ولقبه الإمبراطور بـ(جنرال الأخلاق الطيبة)، ووصل الإسلام إلى جزر الملايو عبر التجار والدعاة العمانيين، ومن أبرزهم عبد العزيز العُماني، الذي استقر في ملقا عام **١٤١٤م**، وأنشأ (المسجد العُماني)، وهذا مذكور في متحف العالم الملايو والعالم الإسلامي في ملقا، وقد أسلم على يده حاكم ملقا (باراميسوارا) الذي أصبح اسمه محمد إسكندرا شاه.[١]

٧. البعد عن الغلو والتطرف: وهذه صفات مقيتة عند كل الشعوب والحضارات، فالتشدد في التعامل مع الآخرين، أو النظر إليهم بعنصرية أو عدوانية أمر لا تقبله النفس الإنسانية، وهذا للأسف ما يتخذه أعداء الإسلام سبيلًا لتشويه صورة المسلمين، من وصفهم بالمغالاة والإرهاب وغير ذلك من أوصاف قبيحة، لذا لا بد من الحذر من الأبواق الإعلامية المعادية للإسلام؛ لأنها تقلب الحقائق وتبث الكثير من السموم حول الإسلام والمسلمين، وبحمد الله تعالى فإن عمان قد سلمت من هذه الوصمة المشينة، حيث يشير مؤشر الإرهاب العالمي إلى خلو عمان من الإرهاب بشكل كامل، فما بين عام ٢٠١٥م إلى عام ٢٠٢٣م حصلت عمان على درجة صفر في مؤشر الإرهاب[٢]، وقوبل هذا الأمر بإشادات عالمية، ومن ذلك حصول السلطنة على المركز الأول على مستوى العالم في مؤشر «الخلو من الوقوع في الإرهاب»، وهذا يبعث على الفرح ويعزز الثقة بالذات، وهذا يعود كما هو معلوم إلى السياسة الحكيمة

---

(١) https://short-url.org/٣akg١

(٢) https://share.google/iSgpTY١٦٢٧FsLn٠b٤

التي تسلكها السلطنة، بالإضافة إلى الإرث العُماني المدرك في هذا الإطار من التراث الغني والكبير في موضوعات التسامح والمحبة والتعايش مع مختلف شعوب العالم والحضارات في الأرض عبر تاريخ العمانيين الطويل[١]، ومن ضمن مساعي السلطنة في التصدي لهذا الجانب تم تشكيل (اللجنة الوطنية لمكافحة الإرهاب)[٢]، وهذا ينم عن اليقظة والحذر من أن يتم استدراج البلد إلى الحروب والفوضى من قبل أعدائها بحجة الإرهاب، كما حدث في بعض الدول الإسلامية، وعمومًا هذا يوصلنا إلى أن عمان بلد عريق ضارب في عمق الحضارة، وأنه يدرك آلية التعامل مع الحضارات الأخرى.

٨. الاتزان والوسطية: اتجهت سلطنة عُمان إلى أن تكون في مقام الوسطية، فهي من دول حركة عدم الانحياز[٣]، كما أن سياسات السلطنة المتزنة بوأتها أن تكون في مصاف الدول التي لها ميزانها ومكانتها في المجتمع الدولي، لذا انطلقت السلطنة في هذا المضمار مفعلة مكانتها في الخير وفي تجنيب الشعوب والبلدان ويلات الحروب والصرعات، ومن ذلك دخولها في وساطات دولية، فحقنت بذلك الدماء وحفظت الأرواح، إضافة إلى مشاركتها في التوسط لفك رهائن محتجزين من دول كبرى، ومساعدتها في عمليات إنسانية كثيرة ومتنوعة، وكل ذلك يعزز من الدور الحضاري لعمان لتكون أيقونة المحبة والسلام.

---

(١) https://share.google/gHds٤IZLJLSRsFIr٣

(٢) https://share.google/XSTfLQXo٣f٥e٢fYM١

(٣) https://share.google/LDfHf١KgnTkatI٨i٢

النتائج:

نبرز أهم ما توصلت إليه الورقة البحثية على النحو التالي:

١. خلق كف الأذى: خلق يُمَكِّنُ الإنسانَ من السيطرة على نفسه ورغباتها في إلحاق الأذى بالآخرين مع القدرة عليه، سواء أكان ماديًّا باليد أو بسائر الجوارح، أم معنويًّا باللسان أو غيره.

٢. لخلق كف الأذى في المجتمع أهمية كبيرة، منها أن له دورًا كبيرًا في تقوية إرادة الإنسان وضبط التحكم في نفسه، ويتبين لنا دور الإسلام في توجيه سلوك المؤمن نحو السلم والأمن، كما أن تطبيق خلق كف الأذى يرسخ مبدأ الحرية لديه، ويعمل على توثيق الصلة بين أفراد المجتمع، إضافة إلى أن الحرص على العمل بخلق كف الأذى يسد أسباب الإفساد في المجتمع وخلخلة نظامه بأسباب الفرقة والخلاف، ويعين على تكوين بيئة نظيفة وآمنة تيسر الطريق إلى قوة المجتمع.

٣. لتطبيق خلق كف الأذى أدوار في بناء الهوية العمانية؛ فتفعيله في الجانب العملي للشخصية العمانية يكسبها التمثيل الصحيح لخلق المسلم، إضافة إلى توجيهه لاجتناب مختلف أنواع الأذى ولمختلف المتضررين منه، والعمل على تحقيق السلم الاجتماعي، وحثه على الأخذ بمستلزمات خلق كف الأذى لكي يكون فعالًا وبعيدًا عن التناقضات، من خلال نزع بواعث العدوانية منه، واتقاء الأسباب التي قد تكون سبيلًا لإيذاء الغير، والمحافظة عليه حتى في أحلك الظروف وأشدها.

٤. من الآثار التي كانت سببًا في صياغة الشخصية العمانية: اتسامه بالطيبة والوِدّية، والجود والكرم، والتسامح والتعايش السلمي، والاتزان والوسطية.

٥. من التجليات الحضارية لتخلق العمانيين بخلق كف الأذى: تكوين صورة ذهنية جميلة تميز أخلاق أهل عمان عن غيرهم، ودحض الافتراءات والتشويه لأخلاق المسلمين عمومًا وأخلاق العمانيين خصوصًا، والرقي في مخاطبة الآخرين واللين في دعوتهم، وسد الطريق أمام أعداء الإسلام لتفكيك وحدة المجتمع العماني، إضافة إلى حصول الانسجام والتسامح والتعايش السلمي، والانفتاح على الشعوب والثقافات، والبعد عن الغلو والتطرف، والاتزان والوسطية.

التوصيات:

١. التركيز على الجانب الخلقي في إقامة الندوات والمؤتمرات والمحاضرات، وخاصة لفئة الشباب.

٢. إعداد منشورات ومقاطع مرئية وصوتية وحسابات في وسائل التواصل الاجتماعي تعنى بتعزيز المواضيع الخلقية.

٣. تصميم مناهج دراسية لمختلف المراحل الدراسية والجامعية في الجانب الأخلاقي، تجمع بين الإبداع والأصالة، وتربط بين الدين والخلق.

الخاتمة:

الحمد لله على نعمه الكثيرة التي أفاض بها علينا، ومن أبرز هذه النعم نعمة الدين؛ لأنه نعمة ممتدة، ينتفع بها الإنسان في الدنيا، وفي الآخرة، لذا كان من المهم العناية بغرس قيم الدين ومبادئه ونظمه، خاصة في ظل تدهور الأخلاق وفي خضم الجهود الكبيرة التي يقوم بها أعداء الإسلام في محاربة الدين وصرف الناس عن الأخلاق والقيم العليا.

إن موضوع الأخلاق موضوع واسع مترامي الأطراف، يحتاج لمزيد اهتمام وتعاون؛ فلا بد أن يتعاون الجميع في التصدي للهجمة الشرسة على الأخلاق، وأن تتكاتف الجهود من قبل الأفراد والمؤسسات لتعزيز الجانب الخلقي في المجتمع، وإلا كان التهاون في هذا الجانب سبيلًا للفساد الكبير والعريض، ودمار المجتمعات وانهيار الحضارات.



المراجع:

أولًا: الكتب:

١. آداب إسلامية، ماجد بن محمد بن سالم الكندي، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

٢. الأخلاق الإسلامية وأسسها، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، دار القلم، دمشق-سوريا، ط٣، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م،

٣. الأمراض النفسية، والترج. كوفيل وآخرون، ترجمة محمود الزيادي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط٢، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

٤. الأمم الأخلاق -برنامج إذاعي حواري- مع سعادة الشيخ: أحمد بن سعود السيابي، هلال بن عبدالله الخروصي، طبع بمطابع وزارة الإعلام: سلطنة عمان، ٢٠٢١م.

٥. التفسير الوجيز لكتاب الله العزيز، سالم بن سعيد البوسعيدي، مكتبة السيدة فاطمة الزهراء، سلطنة عمان، وبيت الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

٦. صناع التاريخ العماني، سالم بن سعيد البوسعيدي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، مسقط-سلطنة عمان، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م.

٧. القيم الإسلامية ودورها في تقديم الحلول للمشكلات البيئة العالمية، أحمد بن حمد الخليلي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية -مكتب الإفتاء-، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

٨. من مكارم الأخلاق وفضائلها، سعيد بن هلال بن سعيد الكندي، الدار العمانية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ط١، ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

٩. الوسيط في التاريخ العماني، أحمد بن سعود السيابي، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، مسقط-سلطنة عمان، ط٣، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

ثانيًا: البحوث:

١. ارتباط القيم الخلقية بالدعوة عند العمانيين، عبدالله بن سعيد بن خلفان المعمري، ضمن كتاب (ندوة القيم العمانية ودور المواطن في التنمية)، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٢هـ/٢٠١١م.

٢. دور التربية القرآنية في ترسيخ مبدأ التسامح -سلطنة عمان أنموذجًا، أحمد بن سعيد بن خليفة البوسعيدي، مجلة قرآنيكا، مركز بحوث القرءان - جامعة مالايا -كوالالمبور- ماليزيا، عدد خاص (٣)، يونيو حزيران، ٢٠١٩م.

٣. دور المؤسسات الشرعية بسلطنة عمان في نشر الوسطية والتعايش السلمي وانعكاساته الحضارية، أحمد بن سعيد بن خليفة البوسعيدي، ورقة بحثية مقدمة إلى المؤتمر الدولي الثاني عشر للاتجاهات المتقدمة في الدراسات الإسلامية، ضمن فعاليات المحفل العلمي الدولي الثاني عشر بمنصة أريد في أندونيسيا ٥-٢٠٢٣م.

٤. ضبط النفس، محمود مسعود، ضمن (موسوعة الأخلاق) من سلسلة الموسوعات الإسلامية المتخصصة (١١)، المجلس الأعلى للشؤون

الإسلامية، وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، القاهرة، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

ثالثًا: الروابط والحسابات الإلكترونية:

١. https://share.google/١fYM٢e٥f٣XSTfLQXo
٢. https://share.google/g٣IZLJLSRsFlr٤Hds
٣. https://share.google/iSgpTY٤b٠FsLn١٦٢٧
٤. https://share.google/LDf٢i٨KgnTkatl١Hf
٥. https://short-url.org/١akg٣
٦. https://www.instagram.com/reel/DNVfoHqMO٤z/?igsh=cG٥٣a٢t١MnA٤MnB٠
٧. https://www.youtube.com/watch?v=٣٦ThTX-EIik
٨. https://www.youtube.com/watch?v=c٢٨_ZcICNOE
٩. https://www.youtube.com/watch?v=tiGmvCM٠O٦U
١٠. https://www.youtube.com/watch?v=wScP_qiKE٥I
١١. https://www.youtube.com/watch?v=X٤M٤٧WCEd٢s

البعـــد الأخـــلاقي
في الرحـــلات العمـــانية
إلى منطقة جنوب شرق آسيا
دراسة في المضـامين والآثار



بقلم
د. رشدي طاهر
د. عبد الغفار سامي

الملخص:

هدفت الدراسة إلى الكشف عن البعد الأخلاقي في الرحلات العمانية إلى منطقة جنوب شرق آسيا، معرجًا على المضامين والآثار على أهل المنطقة.

وتذكر الروايات التاريخية أن الإسلام دخل إلى منطقة جنوب شرقي آسيا منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وأن ذلك كان عن طريق التجار العرب، من عمان وحضرموت واليمن، وأن أوائل المناطق التي دخلها الإسلام في هذه الرقعة الجغرافية هي سواحل سومطرة الشمالية.

وأما السبب في انجذاب أهل تلك المنطقة إلى الإسلام فهي ما تفصح عنها تلك الروايات بأن المكون الأخلاقي لهؤلاء التجار هو ما أثر بالفعل على أهل تلك المنطقة، ودعاهم إلى تغيير ما هم عليه من عقائد وأفكار، والاقتداء بهذه الفئة من الناس الذين قدموا عليهم من مناطق بعيدة ومختلفة عنهم كل الاختلاف، وهذا مايؤكد - قطعًا بما لا مجال للشك فيه - التأثير القوي لهذا البعد في المنظومة الاجتماعية؛ لذا فإن الدراسة الحالية تحاول الإجابة عن التساؤل الرئيسي الآتي:

"ما أبرز مضامين البعد الأخلاقي في الرحلات العمانية إلى منطقة جنوب شرق آسيا وما آثاره على أهلها؟"

وتوصلت الدراسة إلى نتائج، أهمها: عُرف العرب وبخاصة العمانيين بالرحلة والترحال، واشتهارهم بالرحلات التي قاموا بها على مر التاريخ. إتقان العمانيين لصنعة البحّارة وما يتعلق بها، والتجارة وما يتوصل إليها، جعلتهم في مصاف المشاهير وأكسبتهم ثقة الناس وحبهم، انتشار الإسلام في منطقة جنوب شرق آسيا بسبب المكّون الأخلاقي الذي يؤكد على أهميته، وأن الأخلاق

أساس التعامل، وهي مرآة المجتمعات والأمم. من أهم المضامين الأخلاقية في الرحلات العمانية لمنطقة جنوب شرق آسيا والتي تناولتها الدراسة الحالية هي: التسلح بالإيمان، التدين، العلم، الفقه، الصنعة، الإتقان، القوة، الشجاعة، الأمانة، الصدق، العلاقات الإنسانية، الحفاظ على الموروث الثقافي)، وهي على سبيل المثال لا الحصر. آثار هذه المضامين الأخلاقية على أهل منطقة جنوب شرق آسيا كبيرة وعميقة ومتغلغلة في هذه المجتمعات في جميع نواحي حياتهم، وإذا أظهرنا تقبلهم للإسلام واعتناقهم له عن قناعة ويقين ومحبة لكفى بذلك أثرًا.

وأوصت الدراسة بتوصيات ومقترحات، أهمها: العناية والاهتمام بالرحلات العمانية؛ لأنها كنوز تراثية جمة من العلم والأدب والمعرفة والقصص والأحداث والعلوم التي تحويها، ولا يمكن أن يحويها أي مسار من مسارات الحياة. التأكيد على أهمية المكون الأخلاقي في الرحلات العمانية؛ لأنه الوجه الحضاري في عصر تعصف فيه رياح التغيير والحروب والعنف والشدة. إجراء دراسات معمقة عن مكونات وأبعاد الرحلات العمانية وتأثيرها على أهل المناطق التي يجوبونها ويرتحلون إليها. إجراء دراسات عن العلاقات والصلات المختلفة (دينية – ثقافية – اجتماعية – سياسية- اقتصادية – تجارية- وغيرها) بين أهل عمان ودول جنوب شرق آسيا.

الكلمات المفتاحية: البعد الأخلاقي، الرحلات العمانية، منطقة جنوب شرق آسيا، المضامين، الآثار.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا إلى يوم الدين، أما بعد:

فما كان للمجتمع البشري أن يصل إلى ما وصل إليه الآن من تعايش تربطه قوانين موضوعة من دون التعاون الفكري الذي ينظم الحياة، ولا يتأتى إلا بالحوار والتفاهم، وتبادل الأفكار والمصالح بين الأمم تبادلًا وسيلتُه الأنجع هي التواصل والتعارف، يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات:١٣). وتحتضن الحضارة الإسلامية كثيرًا من العناصر التي تمكّنها من إنجاح مهمتها في حوار الحضارات، بمعنى تقديم الحضارة الإسلامية تقديمًا موضوعيًّا مقبولًا، من خلال تعليمه خصائصها ومميزاتها التي تدعو إلى التسامح والسلام والتعايش، ولا يتأتى ذلك إلا عن طريق الرحلات والسياحة والسفر، فهي الأداة لنشر السلام والتسامح في الدين الإسلامي، والتعايش مع المجتمعات المختلفة.

وقد عرفت العرب الرحلات والسياحة والسفر على أنها من الضرب في الأرض للتنزه والتفرج[1]، وكسب العيش والتجارة، وغيرهما، وعرفت السياحة

(١) رينهارت، بيتر آن دوزي، تكملة المعاجم العربية، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعَيمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ط١، ١٩٧٩-٢٠٠٠م. ٢٠٤/٦.

بأنها التنقل من بلد إِلَى بلد طلبًا للتنزه، أَو الاستطلاع والكشف[١]، وتطور معنى السياحة من جريان الماء وانبساطه إلى السير في الأرض[٢].

وورد الأمر بها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ (التوبة: ٢)، جاء في تفسيرها: ﴿فَسِيحُواْ﴾ السياحةُ والسَّيْحُ الذهابُ في الأرض والسيرُ فيها بسهولة على مقتضى المشيئةِ كسيح الماءِ على موجب الطبيعة، ففيه من الدِلالة عَلى كمالِ التوسعة والترفيه ما ليس في سيروا ونظائره"[٣]، بدليل أن آية كريمة أخرى وردت بلفظ "سيروا"، فقال سبحانه: ﴿قُلْ سِيرُواْ فِي الأَرْضِ ثُمَّ انظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾(الأنعام: ١١)، ومن هنا يظهر الفرق بين "سيحوا" و"سيروا".

وفي موضع آخر قال تعالى: ﴿التَّائِبُونَ العَابِدُونَ الحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (التوبة: ١١٢)، ورد في بعض التفاسير ﴿السَّائِحُونَ﴾ السّياحة: هي رحلة الشّتاء والصّيف"[٤]، وقال الشيخ عبدالرحمن بن سعدي: "والصحيح أن المراد بالسياحة السفر في القربات، كالحج والعمرة، والجهاد، وطلب العلم، وصلة الأقارب، ونحو ذلك"[٥]، وجاء

---

(١) مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ١ /٤٦٧.

(٢) الخفاجي، أحمد بن محمد، حاشية الشهاب علي تفسير البيضاوي، عناية القاضي وكفاية الراضي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت١٠٦٩هـ)، دار صادر، بيروت ٢٩٦/٤.

(٣) أبو السعود العمادي، محمد بن محمد، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ٤٠/٤.

(٤) الجرجاني، عبد القاهر، درج الدرر في تفسير الآي والسور، دراسة وتحقيق: (الفاتحة والبقرة) وَليد بِن أحمد بن صَالح الحُسَيْن، (وشاركه في بقية الأجزاء): إياد عبد اللطيف القيسي، دار الفكر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ١/٨٠٠.

(٥) السعدي، عبد الرحمن، تيسير الكريم الرحمن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ص ٣١١.

في موضع آخر: ﴿السَّائِحُونَ﴾ في الأرض والمتنقلون فيها من بلد إلى بلد آخر لغرض صحيح، كعلم نافع للسائح في دينه أو دنياه، أو نافع لقومه وأمته أو النظر في خلق الله وأحوال الأمم والشعوب للاعتبار والاستبصار، وقد قيل: إن السياحة لها أثر عظيم في تهذيب النفس وتحسين أخلاقها؛ لأن السائح لا بد أن يلقى أنواعًا من التفسير والبؤس، ولا بد له من الصبر عليها، ويلقى العلماء والصالحين في سياحته، فيستفيد منهم، ويرى العجائب وآثار قدرة الله تعالى فيتفكر في ذلك، فيدله على وحدانية الله سبحانه وتعالى وعظيم قدرته"[1].

مشكلة الدراسة:

تشير الوثائق التاريخية إلى وصول الرحالة العمانية إلى دول جنوب شرق آسيا منذ وقت مبكر جدًّا، واستمر التفاعل والتلاقح بين المشرق والعرب عبر التاريخ؛ إذ إن كلًا منهما يشعر بحاجته للآخر، ويحاول اكتشاف العالم المحيط به، فقد شكّلت هذه الرحلات نافذة مهمة في التعرف على بلدان وأقطار عديدة؛ لأنها اللحظة الأكثر انفتاحًا وانطلاقًا في المعرفة العربية عن الآخر، فقد اتخذت من التجربة والمشاهدة المباشرة أساسًا لتدوينها ووصفها، فكان الرحالة العربي بمثابة اثنوغرافي أصيل، اختزن في جوانب وصفه إرهاصات الأنثربولوجي الحديث، وهو ما ساعده على اختراق الصورة النمطية التي ورثها الجغرافي العربي عن بطليموس، وجعله أكثر قربًا من واقع الحياة الحضرية للشعوب، فقدم للعالم معطيات لا يمكن الاستغناء عنها لمعرفة مقطع مهم ومجهول من حياة تلك الشعوب.

---

(١) الخازن، أبو الحسن علي، لباب التأويل في معاني التأويل، تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ، ٦٤/١٢.

وتكمن القيمة العلمية لهذه الرحلات في احتوائها على كثير من المعرفة التي تمت إلى علم الجغرافيا والتاريخ بأوثق الصلات، ففي الرحلات وأدبها صورة وافية ومعلومات دقيقة عن الأحوال الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية والسياسية للشعوب من آسيا وأفريقيا وأوروبا، كذكر المعالم الأثرية، والعلاقات الاقتصادية، ووصف البلدان والممالك والأصقاع والأقطار والمسالك والطرق، وغير ذلك مما لا يزال يعتبر –حتى العصر الحالي – مرجعًا أساسيًّا في دراسة جغرافية هذه المناطق وتاريخها.

وفن الرحلة قديم عند العرب والمسلمين، عبروا من خلاله وفي قالب أدبي – غالبًا- عما أحسو به وهم يجوبون الآفاق مسكتشفين أو متعلمين، وتوصلوا إلى التعبير عن ذلك تارة بالشعر وأخرى بالنثر، ورغم أن ما وصل إلى المكتبة العربية من هذه الرحلات النزر اليسير فقط، فإن ما أَفصحت عنها هذه الرحلات يعطي صورة واضحة على قِدم هذه الرحلات وتنوع اتجاهاتها وطرقها واختلاف أهدافها وغنى مضامينها.

وتذكر الروايات التاريخية أن الإسلام دخل إلى منطقة جنوب شرقي آسيا منذ القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وأن ذلك كان عن طريق التجار العرب، من عمان وحضرموت واليمن، وأن أوائل المناطق التي دخلها الإسلام في هذه الرقعة الجغرافية هي سواحل سومطرة الشمالية.

وأما السبب في انجذاب أهل تلك المنطقة إلى الإسلام فهي ما تفصح عنها تلك الروايات بأن المكون الأخلاقي لهؤلاء التجار هو ما أثر بالفعل على أهل تلك المنطقة ودعاهم إلى تغيير ما هم عليه من العقائد والأفكار، والاقتداء بهذه الفئة من الناس الذين قدموا عليهم من مناطق بعيدة ومختلفة عنهم كل

الاختلاف، وهذا ما يؤكد - قطعًا بما لا مجال للشك فيه - التأثير القوي لهذا البعد في المنظومة الاجتماعية؛ لذا فإن الدراسة الحالية تحاول الإجابة عن التساؤل الرئيسي الآتي:

ما أبرز مضامين البعد الأخلاقي في الرحلات العمانية إلى منطقة جنوب شرق آسيا وما آثاره على أهلها؟

أهمية الدراسة وأهدافها:

يستقي الموضوع أهميته من أهمية الحديث عن أدب الرحلات؛ فالرحلة فيها من المعلومات ما ينتفع به كل باحث، وهي منابع غنية بمختلف مظاهر حياة المجتمعات البشرية، بما فيها من صور وأخبار ومغامرات ومعارف وعلوم.

كما أن الرحلات تشكل نهرًا متعدد المصبات، فروعه تخدم العديد من المجالات، وهي بمثابة خزائن تحفل بالعديد من الثروات، ليس مجال الجغرافيا أو التاريخ فحسب، بل تلم بالحضارة، وتمثل تجربة تعكس صورة الإنسان عبر العصور.

فالأهمية الأدبية للرحلة والصور التاريخية التي حوتها والأدلة الجغرافية التي جمعتها جعلتها محط المتعة والمعرفة، كما أن الرحالة ينحو غالبًا إلى تقديم المشاهد والرؤى والأحداث التي يشاهدها من خلال ذاته، ومن هنا كانت الرحلة الأدبية ارتحالًا في ذات الأديب، قبل أن تكون نقلًا مجردًا لمعالم الدول وقارات العالم. من جانب آخر أسهمت إسهامًا مميزًا في قراءة بعض مظاهر الحضارات، وتقديمها للمتلقي دون تهويل أو تهميش، في عصر ظهرت فيه الصراعات الحضارية وتضارب الأيديولوجيات.

ومع أن هذه القراءات تختلف إيجازًا وتفصيلًا، إلا أنها كانت تعتمد كثيرًا على المشاهدة والمعايشة، وتتميز كثيرًا بموضوعية نقدها المبني على ثقافة

الرحالة وقدرته على الرصد والتحليل، وهي معايشة ومشاهدة، تتيح للأديب أن يعي مواطن الخلل والقصور في مجتمعه وأمته. ولكل رحالة قصته مع الرحلة وملحمته التي يسرد فيها حكايته، فالرحلة في قيمتها وأهميتها لا تقل أهمية عن غيرها من فنون الأدب المختلفة؛ لذا سيجد الباحث في أدب الرحلة متعتها، وخصائصها، وميزاتها الأدبية عن غيرها، ورحلات العمانيين إلى جنوب شرق آسيا تفردت بخصائص ومميزات أكسبتها المتعة والمغامرة التي رافقتها الفائدة في كل معالمها وأوصافها، كما احتوت على أبعاد ثقافية واجتماعية وأخلاقية والدراسة الحالية تسعى إلى الكشف عن أدب هذه الرحلات وخصائصها والمشاهدات التي دونها أصحابها وما تحملها من تراث حضاري وإرث ثقافي، مبينًا القيم الثقافية والجمالية والاجتماعية فيها من خلال استقراء وتحليل مضامينها، وتحاول مطابقتها بالواقع الحاضر، بالإضافة إلى إبراز دورها في التواصل الحضاري والمعرفي والثقافي بين هذه البلدان.

منهج الدراسة:

تتخذ الدراسة **المنهج الوصفي التحليلي** منهجًا للدراسة، وهو الذي يصف ما هو كائن ويفسره، ويعمل على تحديد العلاقات بين الوقائع والممارسات الشائعة والاتجاهات المختلفة عند الجماعات[1]، **ودراسة الحالة**، **والمنهج التاريخي** الذي يعتمد على مراجعة الوثائق والأرشيف لهذه الرحلات

[1] جابر، جابر عبد الحميد، وكاظم، أحمد خيري، مناهج البحث في التربية وعلم النفس، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٨، ص١٢٦.

حدود الدراسة:

اقتصرت الدراسة في مجالها الموضوعي على البعد الأخلاقي الذي يتعلق بالرحلات التي قام بها الرحالة العمانية، وفي مجالها المكاني على منطقة جنوب شرق آسيا حاليًّا.

مصطلحات الدراسة:

-**البعد الأخلاقي**: يقصد به مفهوم يشير إلى جوانب السلوك والمعايير التي تُعتبر جيدة أو سيئة في مجتمع ما، ويرتبط بصفات، مثل الصدق والأمانة والعدالة والرحمة، ويعتبر أساسًا للفعل الإنساني الذي يصدر عن قناعة واختيار، وله مصادر متعددة، مثل الدين والضمير والعقل

-**الرحلات العمانية**: يقصد بها الرحلات التي قام بها الرحالة العمانية والبحّارة والنواخذة العمانيين بالسفن العمانية

- **جنوب شرق آسيا**: يشمل المنطقة الواقعة بين الهند والصين وأستراليا وغينيا الجديدة، وتضم بين دفتيه بورما، وتايلاند، ولاوس، وكمبوديا، وفيتنام، وماليزيا، وسنغافورة، وبروناي، وإندونيسيا، والفليبين[١].

-**المضامين**: يشير المصطلح إلى المحتوى، والفحوى، أو ما يُفهم من شيء ما.

-**الآثار**: العلامات التي يتركها، والتأثير الذي يحدثه شيء ما.

---

(١) Ainslie T. Embree, ed., Encyclopedia of Asian History, (London: Collier Macmillan Publishers, ١٩٨٨), vol: ٣, pp: ٥٠٥-٥٠٦; Dilip Hiro, Dictionary of the Middle East, (London: Macmillan, ١٩٩٦), p: ١٩٥; Dictionary of the Modern Politics of South-East Asia, (London/New York: Routledge, ١٩٩٦), ٣rd. edn, p: ٢٥٥; D. R. Sar Dessai, Southeast Asia: Past & Present, (San Francisco: Westview Press, ١٩٩٤), ٣rd edn., p: ٣; M. E. Yapp, The Making of the Modern Near East, ١٧٩٢-١٩٢٣, (London/New York: Longman, ١٩٨٧), p: ١

الدراسات السابقة:

تطرقت عدد من الدراسات والبحوث العلمية لبعض جوانب الدراسة الحالية، ومن أهمها:

- دراسة عبد الرحمن عبدالكريم العاني (١٤٠٦هـ) بعنوان: دور العمانيين في الملاحة والتجارة الإسلامية حتى القرن الرابع الهجري، حيث تعرضت الدراسة إلى دور العمانيين في الملاحة والتجارة وصناعة السفن التجارية، وأهم المراكز التجارية في عمان، وركز المؤلف على الجانب الاقتصادي والتجاري، مبينًا أثر التجار العمانيين في تنشيط حركة التجارة والملاحة البحرية.

- دراسة شهاب بن حمود التميمي (٢٠١٤م) بعنوان: دور العمانيين في نشر الإسلام في شرق آسيا، وركزت الدراسة على الجانب الديني، ولم تتطرق للجانب التجاري والثقافي وأثر التجار العمانيين، وركزت على أثر التجار العمانيين الديني والثقافي في شرق وجنوب شرق آسيا.

- دراسة عبدالله علي العليان (٢٠١٥م) بعنوان: عمان والتواصل الحضاري مع الأمم والشعوب والأخرى، وتناولت الجانب الاقتصادي، وركزت على تجارة العمانيين مع دول شرق آسيا ومع دول أفريقيا الشرقية، كما استعرضت صناعة السفن، وتناولت أيضًا عوامل القوة في التجارة العمانية، وأثر التجار العمانيين في تنشيط حركة التجارة والملاحة البحرية.

ويظهر جليًّا من عناوين هذه الدراسات تركيزها على البعد الاقتصادي والتجاري للرحلات العمانية، بينما ستركز الدراسة الحالية على البعد الأخلاقي لهذه الرحلات.

مضامين البعد الأخلاقي في الرحلات العمانية إلى منطقة جنوب شرق آسيا، وآثاره على أهلها.

أنعم الله على عمان بموقع متميز، حيث أصبحت في مقدمة دول الجزيرة العربية في مجال الملاحة والتجارة البحرية، فهي تشكل ذراعًا ذهبيًا يمتد عبر شريط ساحلي يبدأ من ساحل مضيق هرمز في الخليج العربي عند رأس مسندم شمالًا حتى خدود اليمن عند رأس فرتك جنوبًا، ومن رأس الحد شرقًا حتى خور العديد جنوب قطر، ولطول ساحلها الممتد نحو ١٧٠٠كم، والمطل على المحيط الهندي وبحر العرب، فقد منحها ذلك تفوقًا وريادة في الملاحة البحرية، حيث كان لها تاريخ مجيد على مر العصور.

ولا شك أن هذا الموقع انعكس على أهل عمان، فاضطلعوا بدور كبير في خوض غمار البحار، وركوب السفن التي برعوا بصناعتها، وعملوا على توثيق الصلات التجارية بين دول جنوب شرق آسيا والصين والهند ودول الجزيرة العربية، وقد استطاعوا بهمة المسلم الذي يحمل جميل الأخلاق وحسن التعامل أن ينشروا الإسلام سلميًّا في الصين وإندونيسيا والفليبين وماليزيا وغيرها، بل أسسوا المراكز التجارية، فكانوا خير سفراء للدين الإسلامي والثقافة العربية. ومن الملاحظ أن بعض أسماء أولئك التجار العمانيين ينقصها التعريف الشامل بحياتهم والوصف الدقيق لرحلاتهم، ولكن يكفيهم فخرًا أنهم شاركوا في نشر الإسلام في بلاد لم تصلها الفتوحات الإسلامية.

وقد وصف المؤرخ المسعودي التجار والبحارة العمانيين بأنهم من نواخذة[١] بحر الصين والهند والسند والزنج واليمن والقلزم والحبشة، وذلك عندما وصف البحار، وهذا أصدق بيان على مدى الشهرة الواسعة للتجار العمانيين في العصور الإسلامية على مستوى أقاليم العالم في ذلك الزمن[٢].

التسلح بالإيمان والتدّين شعارا البحارة العمانيين

لقد فتح الله قلوب العمانيين للدين الإسلامي منذ عصر صدر الإسلام، وتشير المصادر التاريخية أن أول من أسلم من أهل عمان مازن بن غضوبة الطائي الخطامي، وخطامة بطن من طيء، وهو جد علي بن حرب الطائي[٣]، فقد سمع بخبر النبي ﷺ ، وشد راحلته حتى أتاه بالمدينة المنورة، وكان ذلك في سنة ٦هـ، فشرح الله صدره للإسلام فأسلم، ثم عاود مازن بن غضوبة مرة أخرى الوفود إلى المدينة المنورة للالتقاء بالنبي ﷺ ، وكان ذلك في سنة ٧هـ،وكان على رأس وفد من بني طيء؛ ليطلع النبي ﷺ على ما استجد من تتابع دخول الناس في دين الإسلام[٤].

وقد أوفدهم مازن بن غضوبة معه، حرصًا منه على أن ينعموا معه برؤية النبي ﷺ والجلوس معه، وإرواءً لظمأ شوقه بلقائه ﷺ تارة بعد تارة، وتلمسًا

---

(١) النواخذة: ملاك سفن البحر أو وكلاؤهم، وهي كلمة معربة مفردها: ناخذاة. يُنظر: الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٧هـ، ص ٤٣٢.

(٢) المسعودي، أبو الحسن علي، مروج الذهب، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ، ج ١، ص ١٢٨.

(٣) ابن عبد البر، يوسف عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ، ج ٣، ص ١٣٤٤. ابن الاثير، علي بن أبي الكرم، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ، ج ٥، ص ٤.

(٤) السالمي، نور الدين عبدالله بن حميد، تحفة الأعيان في سيرة أهل عمان، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، د.ط، ١٣٨٠هـ، ج ١، ص ٥٦.

لمعرفة ما نزل من الذكر الحكيم، وطلبًا للتفقه في الدين؛ ليصبح بذلك من أوائل الدعاة العمانيين وأولهم إسلامًا وصحبة.

أما الوفد الثالث فكان على يد بني طاحية، في أواخر السنة السادسة للهجرة، وقيل أوائل السنة السابعة للهجرة، حيث ركب كعب بن برشة الطاحي - بأمر من المرزبان باذان الذي كان عامل رعايا الفرس في عمان من قبل شيرويه ملك فارس آنذاك- وتوجه إلى الحجاز؛ ليستطلع ويتحقق من خبر النبي ﷺ، فلما وصل المدينة المنورة أتاه ﷺ، فدار بينهما حوار استشف من خلاله الصفات التي حفظها من كتب أهل الكتاب، فعرض عليه النبي ﷺ الإسلام فأسلم، ولما عاد إلى صحار أتى المرزبان باذان وأخبره أن الرجل نبي مرسل، وأنه صَدَّقَهُ وآمن به[1].

ولم ينته دور كعب بن برشة الطاحي عند هذا الحد، بل أدى دروًا مهمًّا بعد ذلك، حيث سعى إلى دعوة قومه للدخول في الإسلام، فاستجاب له قومه فدخلوا في دين الإسلام؛ مما مهد الطريق أمام قبائل صحار وغيرها من البلدان بعد ذلك للخروج إلى ملاقاة النبي ﷺ، فمن أشهر تلك الوفود وفد بني طاحية الثاني برئاسة أسد يبرح الطاحي، وهو يعد الوفد الرابع الذي قدم إلى المدينة المنورة، الذين طلبوا من النبي ﷺ عندما التقوا به أن يبعث لهم رجلاً يعلمهم أمور دينهم، فبعث معهم مخرمة العبدي، فذهب معهم إلى عمان ليعلمهم أمور دينهم[2].

---

(١) العوتبي، أبو المنذر سلمة مسلم، الأنساب، تحقيق محمد النص، مطبعة الألوان الحديثة، مسقط، ط ٤، ١٤٢٧هـ، ج ٢، ص ٧٦٣.

(٢) النويري، أحمد عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، ط١ ١٤٢٣هـ، ج ١٨، ص ١١٥.

وفي سنة ٨هـ بعث النبي ﷺ عمرو بن العاص وأبا زيد الأنصاري بكتاب إلى جيفر وعبد ابني الجلندى الأزدي بعمان يدعوهما إلى الإسلام؛ فأسلما وصدقا، فأرسل جيفر إلى جميع نواحي عمان يدعوهم للدخول في الإسلام، فأجابوه إلى ذلك إلا الفرس، فحاربهم أهل عمان وطردوهم من بلادهم [١]، وهكذا توالت الوفود العمانية إلى النبي ﷺ، ولم تتوقف حتى بعد وفاته في عهد أبي الصديق رضي الله عنه؛ لذا نجد أن العمانيين منذ أن شرح الله صدرهم للإسلام أخذوا على عاتقهم حملة رسالة الايمان والإسلام ونشرها بين أبناء جلدتهم وغيرهم ممن كانت لهم صلة واحتكاك كالفرس، ثم توسعت الدائرة بعد أن ركبوا البحر وجالوا بين الجزر والأرخبيل والدول والأمصار، وهكذا كان هذا ديدنهم بعد أن تمكّن الإيمان واليقين في قلوبهم، وتسلحوا بهما في حياتهم.

العلم والفقه مصدرا العز والرفعة والمكانة للبحّارة العمانيين

سبقت الإشارة إلى أن العمانيين لما دخلوا في الإسلام كان شغفهم لتعلم هذا الدين شديدًا، فطلبوا من النبي ﷺ أن يرسل إليهم من يعلمهم أمور دينهم ويفقههم في شؤونه، وعلى هذا المنوال كانت تسير أمور حياتهم.

وقد أشارت المصادر التاريخية إلى أسماء نواخذة عمانيين علماء كبار شقوا عباب البحار وركبوا البحار للتجارة وكسب العيش، ومن تلك الأسماء أبو عبيدة عبدالله بن سالم البسيوي البهلوي العماني، وهو أحد شيوخ الإباضية، أصله من مدينة صحار، وكان عالمًا كبيرًا في عصره، اشتغل بتجارة

(١) الإزكوي، سرحان سعيد، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تحقيق عبد المجيد القيسي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط ٤، ١٤٢٦هـ، ج٣، ص ١٠٨

المر والصبر والأخشاب، وكانت له رحلات عديدة، نزل البصرة، وسكن صحار، ثم أقام مدة طويلة في مكة[١].

كما وصل مع وفد عماني بقيادته إلى بلاط الإمبراطور الصيني (جن تسانج) عام **١٣٣هـ**، ويعد أول عربي يبحر مسافة **٧٠٠٠** كم، عندما وصل إلى كانتون الصينية، وقد استغرقت رحلته البحرية أكثر من أربعة أشهر[٢].

وقد بلغ مكانة مرموقة لدى الحكومة الصينية؛ حيث عين قائمًا ورئيسًا على حي الأجانب في كانتون، ولاجتهاده وحرصه في عمله وحسن أخلاقه ذاع صيته، فأعجب الامبراطور الصيني وعينه ضابطًا للهجرة، ولقبه بجنزال الأخلاق الطيبة، ويلاحظ أن هذا اللقب يحمل دلالة دعوية للشيخ عبد الله، حيث لم يصل إلى هذه المرتبة العالية إلا لما كان يتحلى به من مكارم الصفات وطيب المعاملة والخلق الإسلامي النبيل[٣]، ولهذا التاجر العماني دور عظيم في تطور العلاقات التجارية العمانية الصينية.

ولم يقف حد البحارة العمانيين على التعلم والتفقه، بل جاوزا إلى التأليف والتصنيف؛ لسعة علمهم وتبحرهم في العلوم، خاصة في علوم البحار وأحوالها، ومن أشهر البحارة العمانيين: أحمد بن ماجد محمد السعدي، والذي لقب بأسد البحر، وهو الربان العربي الذي قاد الأسطول البرتغالي نحو

---

(١) الشربيني، يحيى محمد، نشاط المسلمين التجاري في الصين وأثره على الحضارة الإسلامية في العصر الاسلامي، رسالة ماجستير، معهد الدراسات والبحوث الأسيوية، جامعة الزقازيق، مصر، ص ٩٧.

(٢) السيرافي، أبو زيد حسن يزيد، رحلة السيرافي، المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات، ١٩٩٩م، ج ١، ص٧.

(٣) التميمي، شهاب بن حمود، دور العمانيين في نشر الإسلام في شرق آسيا، موقع رابطة الطلبة العمانيين بالجامعة الإسلامية في ماليزيا، ٢٠١٤م، ص ١.

الهند، وله مؤلفات في علوم البحار، من أشهرها: الفوائد في أصول علم البحر والقواعد، وكتاب العمدة المهرية في ضبط العلوم البحرية[١].

الصنعة والإتقان طريقا البحارة العمانيين إلى السمعة والشهرة:

لم يُعرف العمانيون بالعلم والتفقه فقط، بل مارسوا الصناعات وأتقنوها، ومن أهمها قيادة السفن؛ فعرفوا أسرار البحار وحركة التيارات المائية والرياح، فظهر منهم النواخذة والربابنة والبحارة، وألفوا الكتب في علوم الملاحة البحرية، كما اخترعوا الكثير من الأدوات الملاحية المعاونة للنواخذة أثناء رحلاتهم البحرية الطويلة[٢].

وكان للنواخذة العمانيين مكانة مرموقة بين بحار وملاك السفن في الأقاليم المجاورة لعمان، فقد كانوا يتعاقدون مع عدد من نواخذة ميناء صور العماني لقيادة سفنهم عبر بحر العرب والمحيط الهندي، وهم مدركون أن النواخذة العمانيين هم سادة المحيط الهندي شرقًا وغربًا، والأكثر جدارة في قيادة السفن من جهة وحفاظًا على سلامتها من أخطار البحار من جهة أخرى، ومن أشهر النواخذة العمانيين الذين اشتهروا بامتلاك المراكب والإبحار بين البحار والمحيطات – إضافة إلى ما ذكر سابقًا- التاجر إسحاق الذي قدم من الصين عام ٣٠٠هـ على مركبه محملًا بالبضائع الصينية، والناخذة إسمعيليويه بن إبراهيم بن مرداس، وقد أبحر من كله عام ٣١٧هـ، وجعفر بن راشد المعروف بابن لاكيس، وهو أحد ربابنة الذهب ونواخذته المشهورين،

(١) الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢م، ج ١، ص ٢٠٠.

(٢) الغيلاني، حمود بن حمد، أسياد البحار، مطبعة النهضة، صور، عمان، ٢٠١٥م، ص ٢٠١.

وكاوان الذي وصل عمان سنة **٣١٧**هـ في مركبه قادمًا من سرنديب، والتاجر يزيد العماني، ومحمج بن بابشاد بن حرام الذي عرف بخبرته بعلوم البحار وأحوالها، ويتعلم منه البحارة وربابنة السفن، ولشهرته فقد ورد أن أحد ملوك الهند صوَّرَهُ وزادت سمعته انتشارًا، وكان من رسوم ملوك الهند أن يصوروا كل من له نباهة وقدر ومحل[١].

كمان كان للتجار والبحارة العمانيين شهرة واسعة، بل وريادة بحرية في المحيط الهندي، وقد عملوا في شتى المجالات البحرية وإدارة السفن وصناعتها[٢]، فعملوا ربابنة ومجدفين وفي أعمال إصلاح السفن، والغوص في الماء.

كما لم تقتصر صناعتهم وتقانتهم على الملاحة، إنما تعدى ذلك إلى التجارة البحرية ونقل البضائع بين الصين والهند ودول جنوب شرق آسيا دون الاعتماد على أطراف وعناصر أخرى من البحارة والتجار من دول أخرى[٣].

القوة والشجاعة عنوانا البحارة العمانيين:

أظهر البحارة العمانيين جرأة وقوة وشجاعة أثناء ترحالهم وصولاتهم وجولاتهم في البحار والمحيطات؛ مما انعكس فيما بعد على سمعتهم وصيتهم عند سكان منطقة جنوب شرق آسيا، ففي الوقت الذي يعزف كثير من الشعوب عن ركوب البحر وخوض أمواجه، نجد في المقابل عشق البحارة العمانيين لهذا الأمر، وانغماسهم فيه حتى النخاع، وتعددت صور ومشاهد

---

(١) شهريار، برزك، عجائب الهند بره وبحره وجزايره، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٠٨م، ج١، ص ٦٩.

(٢) المسعودي، مروج الذهب مرجع سابق، ج ١، ص ١٦٣.

(٣) العاني، عبد الرحمن عبد الكريم، تاريخ عمان في العصور الإسلامية الأولى، دار الحكمة، لندن، ط ١، ١٤٢٠هـ، ص ١٩١.

تدل على قوتهم وشجاعتهم، ومنها: تصديهم لهجمات لصوص البحر أو القراصنة، وخاصة الهنود الذين كانوا يعترضون السفن العمانية وغيرها التي تعبر الخليج العربي والمحيط الهندي(١).

وقد وصف الناخذة إسمعيلويه هجومهم على مراكبه في عام **٣١٧**هـ، حينما كان متجهًا من عمان إلى ميناء كله (٢) الهندي، فلقيه سبعون بارجة – نوع من السفن كبيرة – فحاربهم ثلاثة أيام، وأحرق عدة مراكب لهم، وقتل جماعة منهم(٣).

وعندما ازداد نشاط القراصنة في بحر عمان والخليج العربي حاولت الدولة الإسلامية منذ عهد الخلفاء الراشدين وحتى الخلفاء العباسيين إيجاد قوة بحرية مركزها عمان، وأنشأت أسطولًا بحريًّا لمحاربة القراصنة الهنود، وقد تمكنت السفن العمانية من القضاء عليهم(٤).

ومما لا شك فيه أن البحارة العمانيين كانوا يستعدون بشحن مراكبهم بالأسلحة، ويحتاطون بكل وسائل السلامة لحماية أنفسهم وحماية بضائعهم، وحمل كل ما يحتاجه السفر الطويل من مؤن ورجال.

كما كان البحارة العمانيون حريصين على نوعية السفن التي يبحرون عليها؛ إذ إن المراكب التي تبحر إلى الصين -خاصة – يجب أن تكون كبيرة

---

(١) الغيلاني، حمود بن حمد، أسياد البحر مرجع سابق، ص ١٣٤.

(٢) ياقوت، شهاب الدين أبو عبد الله الحموي، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م، ج ٤، ص ٤٧٨.

(٣) شهريار، برزك، عجائب الهند مرجع سابق، ج ١، ص ٩٨.

(٤) الغيلاني، حمود بن حمد، أسياد البحر مرجع سابق، ص ١٣٦.

وقوية؛ لمقاومة الصعوبات والعوائق الطبيعية والبشرية والصمود، ولتتسع لحمل بضائع كثيرة تعود بالأرباح التي تعوضهم عن عنائهم ونفقاتهم.

ورغم المعوقات السياسية والاضطرابات الداخلية في عمان والتهديدات الخارجية، والتي كانت تؤثر في حركة التجارة والملاحة البحرية [١]، وأحيانًا توقف سيرها على طول الخط البحري الموصل ما بين الخليج العربي وجنوب شرق آسيا [٢]، إلا أن هذه العوائق والصعوبات لم تخفهم، ولم تحد من عزائهم وحبهم للمغامرة وركوب البحار، فقد وطنوا أنفسهم، وقووا قلوبهم بالإيمان بالله والاتكال عليه، وهيؤوا مراكبهم لمقاومة الظروف القاسية، وتجنب الأخطار المحدقة بهم، فبنوا مجدًا، ونجحوا في تنمية تجارتهم وزيادة أرباحهم، فضلًا عن دورهم العظيم في نشر الإسلام.

الأمانة والصدق مدار تعامل التجّار العمانيين:

يعد التبادل التجاري والملاحة البحرية من أقدم وأهم وسائل التواصل الحضاري والتقارب بين الأمم والشعوب، فلم يكن التجار يحملون المنتجات والبضائع فقط، إنما جلبوا معهم دينهم وثقافتهم وأخلاقهم، وأقاموا مراكز يجتمعون فيها، فيزورهم سكان البلاد ويتأثرون بهم[٣].

ومما اشتهر في التاريخ أن انتشار الإسلام في جنوب شرق آسيا كان على يد التجار المسلمين، وخاصة أهل الخليج العربي، وعلى رأسهم العمانيزن؛ لمهارتهم

---

(١) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، تحقيق عبد الرحمن اللادقي ومحمد غازي بيضون، دار المعرفة، بيروت، ط١٧ (٢٠١٤هـ)، ج ١٢، ص ٣١٢.

(٢) حياوي، فراس سليم، الخزرجي، ماجد عبد زيد، الصلات التجارية بين العراق وساحل عمان ١٣٢-٦٥٦هـ، مجلة جامعة بابل للعلوم الصرفة والتطبيقية، المجلد ١٩، ٢٠١١م، ص ٦٥٦.

(٣) قلعجي، قدري، الخليج العربي، مطابع دار الغد، ١٣٨٥هـ، ص ٣٨.

البحرية وخبرتهم التجارية، حيث ركبوا البحار منذ قديم الزمان، وازدادت تعاملاتهم التجارية نشاطًا في العصر الإسلامي، حتى أصبحت لهم جاليات ومراكز وموانئ على سواحل إندونيسيا والفليبين وجزر الملايو[١].

وكان التجار العمانيون كغيرهم من التجار المسلمين أخذوا على عاتقهم مهمة حمل الدعوة الإسلامية أثناء مزاولتهم لأنشطتهم التجارية البحرية، ولصفاء نياتهم وجمال أخلاقهم التي تحلوا بها انبهر أهالي تلك البلاد البعيدة بسمو الأخلاق، والبعد عن الغش بالتجارة، والاتصاف بالعفة والأمانة والصدق؛ لذا أقبلوا على الدخول في دين هؤلاء التجار دون عناء.

إن أكثر ما يؤثر على التاجر سمعته وصيته، والصدق والأمانة هما محورا هذه السمعة والصيت، وقد أخبر النبي ﷺ بالجزاء الكبير للتاجر الذي يتحلى بهذه الصفات، ففي الحديث الشريف قال ﷺ: **«التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء»**[٢]، قال الطيبي في شرح الحديث: "فمن تحرى الصدق والأمانة في تجارته كان في زمرة الأبرار من النبيين والصديقين، ومن توخى خلافهما كان في قرن الفجار من الفسقة والعاصين"[٣].



(١) فوزي، فاروق عمر، الوسيط في تاريخ الخليج العربي في العصر الاسلامي، دار الشروق، الأردن، ط١، ٢٠٠٠م، ص ٢٣١.

(٢) الترمذي، محمد بن عيسى بن سور، السنن، تحقيق بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، وقال: حديث حسن، ج ٢، ص ٤٩٨، الحديث رقم ١٢٠٩.

(٣) الطيبي، شرف الدين الحسين، شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٤١٧هـ، ج ٧، ص ٢١١٩.

العلاقات الإنسانية والحفاظ على الموروث الثقافي أساسا تعايش العمانيين واندماجهم في المجتمعات المحلية.

من عوامل انتشار الإسلام في جنوب شرق آسيا والصين على أيدي التجار العمانيين وغيرهم العلاقات الإنسانية والتعامل التجاري مع سكان البلاد التي يزورونها، والتي اتسمت بالمرونة والتسامح والصدق والإخلاص والوفاء والأمانة[1]، وقد عُرف عن العرب، وفي مقدمتهم العمانيون، حبّهم للاجتماع والاختلاط والتعامل مع الشعوب والأجناس المختلفة؛ لذلك أبدعوا في الرحلة والترحال والسفر والاستجمام. وكَتَبَ رحّالة عرب كثر عن الشعوب العالمية وثقافاتهم ومشاهداتهم في رحلاتهم، ومنهم من قارنوها بالعادات والثقافات العربية في بلاده، والثقافة الإسلامية المنشرة في البلدان العربية والإسلامية.

ومن العوامل أيضًا: استيطان العمانيين في المدن والبلاد التي يزورنها محتفظين بمورثهم الثقافي؛ فأثروا وتأثروا وعايشوا وتعايشوا واندمجوا مع المجتمعات المحلية، وأصبحوا جزءًا من المجتمع، محتفظين بموروثهم وثقافتهم، وخلال استيطانهم أقبلوا على الزواج من عائلات تلك المجتمعات المحلية، ونتج عن هذه المصاهرة جيل مولد من الأعراق المختلفة في تلك المنطقة، وقد استوطن كثير من العمانيين أرض الصين، وبعد أن حدثت الثورة فيها عام ٢٦٠هـ، عمد التجار العمانيون إلى تغيير وجهتم التجارية –

(١) القبيسي، غنية، أثر الإسلام على النهضة الفكرية في جنوب شرق آسيا في العصور الإسلامية المتأخرة، رسالة ماجستير، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ١٤٢٣هـ، ص ٥٦.

خوفًا على تجارتهم وأموالهم – ولجؤوا إلى جزر ملايا، وهي ما يعرف الآن بمنطقة جنوب شرق آسيا، وقد تمكنوا من نشر الإسلام فيها[١].

واتبع التجّار العمانيون أسلوبًا آخر في نشر الإسلام، خاصة في إندونيسيا، حيث كانوا يشترون العبيد ويعتقونهم؛ ليرفعوا من قيمتهم ثم يدعوهم إلى الإسلام، وكان سكان إندونيسيا يحترمون التجار المسلمين والدعاة ويكرمونهم؛ لأخلاقهم الرفيعة ولغربتهم، وربما لثروتهم التي تجعل لهم مكانة في المجتمع[٢].

كما كان يسهل على التجار العرب المسلمين، ومنهم العمانيون، الاتصال بأفراد الطبقة العليا من الحكام وغيرهم ويؤثرون فيهم، وربما انجذبوا نحو عقيدتهم، وكانت المناطق الساحلية في إندونيسيا أكثر تقبلاً للإسلام؛ وذلك لاحتكاك أهلها بالتجار العرب المسلمين أكثر من المناطق الداخلية[٣].

إضافة إلى نشر الإسلام في دول جنوب شرق آسيا، استطاع التجار العمانيون الحفاظ على موروثهم الثقافي، وأهمها اللغة العربية، ونشروها بين المجتمعات المحلية التي كانوا مندمجين معها، حيث وجدت جاليات عربية إسلامية كبيرة في منطقة جنوب شرق آسيا عملت على نشر اللغة العربية، خاصةً أن الجاليات الإسلامية كانت مرنة اجتماعية متمدنة، ولم تكن منغلقة على نفسها ومعزولة.

فكان التجار العرب المسلمون من العمانيين وغيرهم يختلطون مع سكان البلاد ويتعاملون معهم ويصاهرونهم؛ لذا فإن الطريقة السلمية التي أوصل بها

---

(١) الصيني، بدر الدين حي، العلاقات بين العرب والصين، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٧٠هـ، ص ١٣٤.
(٢) شاكر، محمود، مواطن الشعوب الإسلامية إندونيسيا، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ، ص ٢٧.
(٣) المرجع السابق، ص ٢٩.

التجار العرب الإسلام لم تثر حفيظة سكان البلاد الأصليين، ولم تغضب حكامهم؛ فاطمأنوا إلى الدين الجديد، وأقبلوا عليه.

ويبدوا أن أول كيان سياسي إسلامي كان في إندونيسيا ظهر مع بداية القرن الثالث الهجري عام ٢٢٣هـ هي مملكة بارلاك[١].

وقد أكدت الدراسات الحديثة تأثير اللغة العربية - وهو أهم موروث ثقافي لدى التجار العمانيين- على لغات بعض دول جنوب شرق آسيا؛ حيث وجد العديد من المصطلحات والكلمات العربية في اللغة الأندونيسية، واللغة الملايوية المنتشرة في ماليزيا وجنوب تايلاند وسنغافورة، واللغة التشامية المنتشرة في بعض أجزاء من كمبوديا وفيتنام، واللغة الفليبينية (التغلوغية).

ومن صور الحفاظ على الموروث الثقافي لدى التجار العرب من العمانيين وغيرهم التمسك بموروثهم الأدبي والفني؛ فقد اتضح التأثير الثقافي لهؤلاء التجار في مجال الأدب، ووجدت – على سبيل المثال لا الحصر – مجموعة من الأدب الأسطوري والحكايات البطولية الإندونيسية متأثرة إلى حد كبير بقصص السندباد البحري، وقصص وروايات ألف ليلة وليلة، وأساطير طائر العنقاء.

ومن الشخصيات الروائية العربية الأدبية التي تأثرت بها منطقة جنوب شرق آسيا شخصية علاء الدين (อะลาดิน) الذي تؤكد المصادر التايلندية بأنه

---

(١) مملكة برلاك أول مملكة إسلامية في إندونيسيا، وتقع في جزيرة سومطرة، قامت سنة ٢٢٥هـ بعد انهيار المملكة الهندوسية البوذية (سريبوجايا)، ويعود تأسيس هذه المملكة إلى السيد القرشي على الذي جاء في سفينة عام ١٧٣هـ، إلى ميناء براتك وتزوج من بنات برلاك، وأنجبت ولده عبد العزيز، وفي سنة ٢٢٥هـ أعلن قيام مملكة برلاك الإسلامية، وأول من تولى حكمها السيد عبدالعزيز، ولقب بالسلطان علاء الدين السيد مولانا شله. ينظر: الكاف، حسين محمد، الإسلام في إندونيسيا المعاصرة، قم، مركز المستبصرين، مؤسسة الإمام الهادي، ١٤٢٣هـ، ص ٢٦.

من أصل عربي [1]، ذلك الفتى الذي ينحدر من المنطقة العربية، وأحب الأميرة الجميلة شهريار، وقد تناول الإعلام التايلندي قصته في عدد كبير من الأعمال الفنية المخصصة للأطفال متمثلة في: قصص ومجلات الأطفال المطبوعة (ينظر ملحق رقم: ١) والأفلام الكرتونية (ينظر: الملحق رقم: ٢)، إضافة إلى أن رسامي الكاريكاتيري التايلنديين ضموا هذه الشخصية في أعمالهم الفنية كما هو صنيع الرسام التايلندي: سؤبول مي ناكوم المعروف بـ(طم) (ينظر ملحق رقم: ٣).

(١) المصدر: https://www.dek-d.com، بتاريخ ١ أغسطس ٢٠٢٥م.

الخاتمة

أهم النتائج المتوصل إليه:

بعد هذه الدراسة المستفيضة يمكن تلخيص النتائج المتوصل إليها بالآتي:

١. عُرف العرب، وخاصة العمانيين، بالرحلة والترحال، واشتهروا بالرحلات التي قاموا بها على مر التاريخ.

٢. إتقان العمانيين لصنعة البحّارة وما يتعلق بها، والتجارة وما يتوصل إليها جعلتهم في مصاف المشاهير، وأكسبتهم ثقة الناس وحبهم.

٣. انتشار الإسلام في منطقة جنوب شرق آسيا بسبب المكّون الأخلاقي يؤكد على أهميته، وأن الأخلاق أساس التعامل، وهي مرآة المجتمعات والأمم.

٤. من أهم المضامين الأخلاقية في الرحلات العمانية لمنطقة جنوب شرق آسيا والتي تناولتها الدراسة الحالية هي: التسلح بالإيمان، والتدين، والعلم، والفقه، والصنعة، والإتقان، والقوة، والشجاعة، والأمانة، والصدق، والعلاقات الإنسانية، والحفاظ على الموروث الثقافي)، وهي على سبيل المثال لا الحصر.

٥. آثار هذه المضامين الأخلاقية على أهل منطقة جنوب شرق آسيا كبيرة وعميقة ومتغلغلة في هذه المجتمعات في جميع نواحي حياتهم، وإذا أظهرنا تقبلهم للإسلام واعتناقهم له عن قناعة ويقين ومحبة لكفى بذلك أثرًا.

أهم التوصيات والمقترحات:

١. العناية والاهتمام بالرحلات العمانية؛ لأنها كنوز تراثية جمة من العلم والأدب والمعرفة والقصص والأحداث والعلوم التي تحويها لا يمكن أن يحويها أي مسار من مسارات الحياة.

٢. التأكيد على أهمية المكون الأخلاقي في الرحلات العمانية؛ لأنه الوجه الحضاري في عصر تعصف فيه رياح التغيير والحروب والعنف والشدة.

٣. إجراء دراسات معمقة عن مكونات وأبعاد الرحلات العمانية، وتأثيرها على أهل المناطق التي يجبونها ويرتحلون إليها.

٤. إجراء دراسات عن العلاقات والصلات المختلفة (دينية – ثقافية – اجتماعية – سياسية- اقتصادية – تجارية- وغيرها) بين أهل عمان ودول جنوب شرق آسيا.

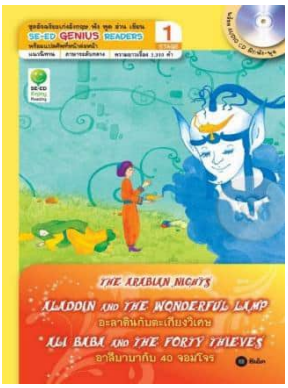


الملاحق

ملحق رقم: ١

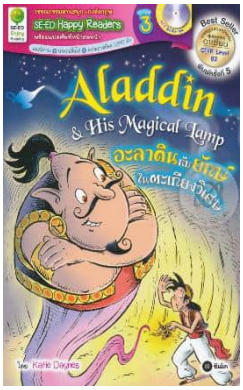
مجموعة من أغلفة قصص ومجلات الأطفال المطبوعة باللغة التايلندية

عن الشخصية العربية (علاء الدين)



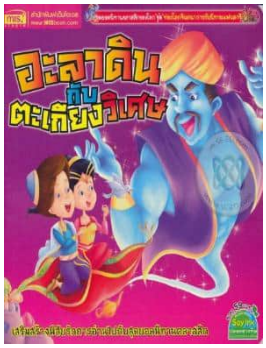


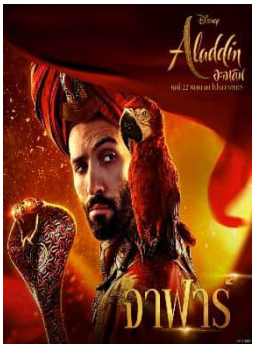




مجموعة من منشورات دعائية لأفلام كرتون أطفال باللغة التايلندية

عن الشخصية العربية (علاء الدين)









ملحق رقم: ٣

رسم كاريكاتوري للرسام التايلندي (طم) لشخصية علاء الدين العربية



العبارة المكتوبة باللغة التايلندية، ترجمتها بالعربية: تفضل سيدي ما طلباتك؟

وتعمَّدَ الرسام استخدام الدجاجة عوضًا عن المارد؛ لأن الدجاجة في الثقافة التايلندية والصينية هي جالبة الحظ، وقد اشتهرت في الحكايات العالمية قصة الدجاجة التي تبيض ذهبًا

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم

٢. ابن الاثير، علي بن أبي الكرم، **أســـد الغـابـة في معرفـة الصـحـابـة**، تحقيق علي معوض وعـادل عبـد الموجود، دار الكتـب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.

٣. ابن عبـد البر، يوســف عبـد الله، **الاســتيعـاب في معرفـة الأصحاب**، تحقيق علي البجاوي، دار الجيل، بيروت، ط ١.

٤. ابن كثير، أبو الفداء إســماعيل، **البداية والنهاية**، تحقيق عبـدالرحمن اللادقي ومحمـد غـازي بيضــون، دار المعرفـة، بيروت، ط١٤١٧،٢هـ.

٥. أبو الســعود العمـادي، محمـد بن محمـد، **إرشـــاد العقـل الســليم إلى مز ايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ب، ت.

٦. الإزكوي، سـرحان سـعيد، **كشـف الغمة الجامع لأخبار الأمة**، تحقيق عبد المجيد القيســي، وزارة التراث القومي والثقافة، ســلطنة عمان، ط ٤، ١٤٢٦هـ.

٧. الترمذي، محمد بن عيسـى بن سـور، **السـنن**، تحقيق بشـار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

٨. التميمي، شـهاب بن حمود، **دور العمانيين في نشـر الإسـلام في شــرق آســيا**، موقع رابطة الطلبة العمانيين بالجامعة الإســلامية في ماليزيا، ٢٠١٤م.

٩. جابر، جابر عبد الحميد، وكاظم، أحمد خيري، **مناهج البحث في التربية وعلم النفس**، القاهرة، دار النهضة العربية، ١٩٧٨.

١٠. الجرجاني، عبد القاهر، **درج الدرر في تفسير الآي والسور**، دراسة وتحقيق: (الفاتحة والبقرة) وَليد بِن أحمد بن صَالِح الحُسَيْن، (وشاركه في بقية الأجزاء): إياد عبد اللطيف القيسي، دار الفكر، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

١١. حياوي، فراس سليم، الخزرجي، ماجد عبد زيد، **الصلات التجارية بين العراق وساحل عمان ١٣٢-٦٥٦هـ**، مجلة جامعة بابل للعلوم الصرفة والتطبيقية، المجلد ١٩، ٢٠١١م.

١٢. الخازن، أبو الحسن علي، **لباب التأويل في معاني التأويل**، تحقيق عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٥هـ.

١٣. الخفاجي، أحمد بن محمد، **حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي**، عناية القاضي وكفاية الراضي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي (ت١٠٦٩هـ)، دار صادر، بيروت، ب، ت.

١٤. رينهارت، بيتر آن دوزي، **تكملة المعاجم العربية**، نقله إلى العربية وعلق عليه: محمَّد سَليم النعَيمي وجمال الخياط، وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ط١، ١٩٧٩-٢٠٠٠م.

١٥. الزركلي، خير الدين، **الأعلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢م.

١٦. السـالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان في سـيرة أهـل عمـان**، مطـابع دار الكتـاب العربي، القـاهرة، د.ط، ١٣٨٠هـ.

١٧. السـعـدي، عبـد الرحمن، **تيسـير الكريم الرحمن**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

١٨. السيرافي، أبو زيد حسـن يزيد، **رحلة السـيرافي**، المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات، ١٩٩٩م.

١٩. شـــاكر، محمود، **مواطن الشـعوب الإسـلامية إندونيسيا**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ.

٢٠. الشـربيني، يحيى محمد، **نشـاط المسـلمين التجاري في الصين و أثره على الحضـارة الإسـلامية في العصـر الاسـلامي**، رسـالة ماجسـتير، معهد الدراسـات والبحوث الأسـيوية، جامعة الزقازيق، مصر، د، ت.

٢١. شـهريار، برزك، **عجائب الهند بره وبحره وجز ايره**، مطبعة السعادة، مصر، ١٩٠٨م.

٢٢. الصـيني، بـدر الـدين حي، **العلاقـات بين العرب والصين**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط١، ١٣٧٠هـ.

٢٣. الطيبي، شـرف الـدين الحسـين، **شـرح مشـكاة المصـابيح**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط ١، ١٤١٧هـ.

٢٤. العـاني، عبـد الرحمن عبـد الكريم، **تـاريخ عمـان في العصور الإسلامية الأولى**، دار الحكمة، لندن، ط ١، ١٤٢٠هـ.

٢٥. العوتبي، أبو المنذر سـلمة مسـلم، **الأنسـاب**، تحقيق: محمد النص، مطبعة الألوان الحديثة، مسقط، ط ٤، ١٤٢٧هـ.

٢٦. الغيلاني، حمود بن حمـد، **أسـيـاد البحـار**، مطبعـة النهضة، صور، عمان، ٢٠١٥م.

٢٧. فوزي، فاروق عمر، **الوسـيط في تاريخ الخليج العربي في العصر الاسلامي**، دار الشروق، الأردن، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٨. الـفيروز آبـادي مجـد الـدين محمـد بن يعـقـوب، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب التراث في مؤسـسـة الرسـالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٧هـ.

٢٩. القبيسـي، غنية، **أثر الإسـلام على النهضـة الفكرية في جنوب شرق آسيا في العصور الإسلامية المتأخرة**، رسالة ماجستير، كلية التربية للبنات، جامعة بغداد، ١٤٢٣هـ.

٣٠. قلعجي، قـدري، **الخليج العربي**، مطـابع دار الغـد، ١٣٨٥هـ.

٣١. الكـاف، حسـين محمـد، **الإسـلام في إنـدونيسـيـا المعاصرة**، قم، مركز المستبصرين، مؤسسة الإمام الهادي، ١٤٢٣هـ.

٣٢. المسـعودي، أبو الحسـن علي، **مروج الذهب**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٣٣. مصطفى، إبراهيم وآخرون، **المعجم الوسيط**، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة، ب، ت.

٣٤. النويري، أحمد عبد الوهاب، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، دار الكتب والوثائق القومية – القاهرة، ط١ ١٤٢٣هـ.

٣٥. ياقوت، شهاب الدين أبو عبد الله الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥م.

التكافل الاجتماعي في عمان
من القرن الثاني إلى الخامس الهجري
التكـــافل الأخـــلاقي أنمـــوذجًا



بقلم
سليمان بن حبوب الحجري

الملخّص

إن الخيرية التي خُصّ بها الإنسان ليكون خليفة الله في الأرض تستلزم منه نبذ العُزلة، والمسارعة للانخراط مع بني جنسه، والتكافل معهم؛ لذا جعل الإسلام من صلة الناس ببعضهم أحد مُكملات الدين بعد حُسن الصلة بالله. ولم يترك الإسلام هذه الصلة خاضعة لأهواء الناس ورغباتهم، بل جعلها محكومة بإطار أخلاقي، يضبط سلوك الفرد، ويوجه مساره، ويحفظ للمجتمع توازنه، ويصون بنيانه؛ لذا عُدّ المساسُ بالأخلاق جُرمًا يوجب العقوبة والتعزير، فلا محاباة في ذلك لفرد على حساب جماعة، ولا لجماعة على حساب فرد. والباحث في هذه الورقة يسعى إلى تسليط الضوء على التكافل الأخلاقي كأحد أنواع التكافل الاجتماعي في عُمان في فترة مبكّرة محصورة بين القرون (**٢ - ٥هـ/٨ - ١١م**)، وذلك بالاعتماد على ما ورد في المصادر الفقهية، وكتب السِّيَر، حيث **سيمهّد الباحث بمقدمة** يُعرّف فيها بالتكافل الاجتماعي لغةً واصطلاحًا، متبوعة بتفصيل في أهمية التكافل الأخلاقي في الحفاظ على كينونة المجتمع، يليها **المبحث الأول بعنوان (آداب وأخلاقيات التعامل مع الناس)**، حيث سيحتوي على أربعة مطالب، وهي على التوالي:

أ- أدب الأخوّة والصُّحبة

ب- آداب الكلام "الحماية من العنف اللفظي"

ج- آداب الأمانة وسيحتوي على خمسة عناصر:

١- الأمانة في البيع والشراء

٢- حفظ الودائع والأمانات

٣- الوفاء بالحقوق والتّبعات

٤- حِفظ الأسرار

٥- الاستئذان

٦- أمانة الكتابة والنشر

د – آداب الجوار

هـ- آداب الضيافة

و- رعاية أبناء السبيل (المسافرون والغرباء)

ز- إغاثة المنكوبين والمكروبين.

يلي ذلك **المبحث الثاني بعنوان (التعامل مع المُخِلّين بالأخلاق والآداب العامّة)**، حيث سيحتوي على أربعة مطالب، وهي على التوالي:

أ- التجاوز لحدود اللباس والزينة والمظهر

ب- الانصراف إلى الملاهي

ج- تعاطي المُسكِرات

د– الشذوذ الجنسي

هـ- الدعوة والترويج للأفكار الهدّامة.

يلي ذلك **المبحث الثالث بعنوان (آداب وأخلاقيات استخدام المرافق العامّة)**، حيث سيحتوي على مطلبين، وهما على التوالي:

أ- آداب الطريق والمسؤولية البيئية

ب- آداب المساجد "التكافل التعبّدي".

الكلمات المفتاحية: التكافل الاجتماعي، التكافل الأخلاقي، عُمان، المصادر الفقهيّة، المرافق العامّة.

تمهيد

تعريف التكافل الاجتماعي لغةً واصطلاحًا

كلمة التكافل مشتقة من أصل الفعل الثلاثي (كَفَلَ)، ويأتي هذا الفعل على عدة معان، وهي على النحو الآتي:

١- **الكَفَلْ:** وهو العُجز، وقيل القطن الذي يكون للإنسان والدابة، والجمع أكفال، ولا يشتق منه فعل ولا صفة.

٢- **الكِفْلْ:** ما اكتفل به الراكب، وهو أن يُدار الكِساء حول سنام البعير، ثم يُركب، أي ما يحفظ الراكب من خلفه. وقيل: هو كساء يجعل تحت الرحل. وتكفلت بالشيء معناها ألزمته نفسي، وأزلت عنه الضيعة والذهاب. والكِفْلْ: يأتي بمعنى الحظ والنصيب[١]. والكِفْلْ: يأتي كذلك بمعنى الضِعف. قال تعالى: ﴿يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ﴾ (الحديد: ٢٩)[٢].

٣- **الكافِلْ:** بمعنى العائل، كَفَلهُ يكفُله وكفّله إياه. والكافِلْ هو القائم بأمر اليتيم.

٤- **الكفيل:** بمعنى الضامن، والأنثى كفيل أيضًا[٣]، والزّعيم والكفيل واحد[٤]، وجمع الكافل كُفّلْ، وجمع الكفيل كُفلاء، وقد يقال للجميع كفيل.

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ/ ١٣١١م)، لسان العرب، ج١٤، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، ١٨٨٢م، ص١٠٧ – ١١٠. (سيشار إليه تاليًا: ابن منظور، لسان العرب).

(٢) الرازي، محمد بن أبي بكر (ت ٦٦٠هـ/ ١٢٦١م)، مختار الصحاح، اعتنى بتصحيحه نجوى أنيس ضو، دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٥م، ص ٣٣٥. (سيشار إليه تاليًا: الرازي، مختار الصحاح).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ج١٤، ص١٠٩.

(٤) الكندي، أحمد بن عبد الله (ت ٥٥٧هـ/١١٦١م)، المصنف، تحقيق مصطفى بن صالح باجو، م١٢، ج٢٠، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، ٢٠١٦م، ص٢٥١. (سيشار إليه تاليًا: الكندي، أحمد، المصنف).

﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ (آل عمران:٣٧)، أي ضمّنها إياه حتى تكفّل بحضانتها[١]، وقُرِئت: ﴿وَكَفِلَهَا زَكَرِيّا﴾ (آل عمران:٣٧) بالكسر، وكفُلْتُ بالرجل بضم الفاء[٢].

٥- **المُكافِلْ:** هو المُجاوِر المُحالِف، والمُعاقِد المُعاهِد[٣].

والتكافل الاجتماعي في الاصطلاح يعني أن يكون آحاد الشعب في كفالة جماعتهم، وأن يكون كل قادر أو ذي سلطان كفيلًا في مجتمعه يمده بالخير، وأن تتلاقى كل القوى الإنسانية في المجتمع لأجل المحافظة على مصالح الآحاد ورعايتهم، والمحافظة على البناء الاجتماعي بدفع الضرر عنه، وإقامته على أسس سليمة[٤].

(١) ابن منظور، لسان العرب، ج١٤، ص١٠٩.

(٢) الكندي، أحمد، المصنف، م١٢، ج٢٠، ص٢٥١.

(٣) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد(ت٨١٧هـ/١٤١٥م)، القاموس المحيط، دار ابن الجوزي، القاهرة، ٢٠١٤م، ص٨٦١. (سيشار إليه تاليًا: الفيروز أبادي، القاموس المحيط).

(٤) أبو زهرة، محمد، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠١٠م، ص٩. (سيشار إليه تاليًا: أبو زهرة، التكافل الاجتماعي في الإسلام).

المبحث الأول: آداب وأخلاقيات التعامل مع الناس

أ - آداب الأخوّة والصداقة

تبرز أهمية الصداقات الخاصة في أثرها العميق في توجيه النفس والعقل، إضافةً إلى نتائجها الهامة فيما يُصيب الجماعة كلها من تقدم أو تأخر، ومن قلقٍ أو اطمئنان[١]. وعلى هذا النحو تكون الصداقة نقيضًا للعزلة التي تفوّت جهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[٢]، فلا غنىً للإنسان عمّن يفزع إليه في نوائبه، ويعينه على التحلي بالفضائل والآداب، وقد قيل: "الإنسان موسوم بمن قارب، ومنسوب إليه أفاعيل من صاحب"[٣].

وقد دعا أبو الحسن البسيوي[٤] في سيرته في باب الأمر بالمعروف إلى أهمية صحبة الأخيار؛ لما لها من دور في تثبيت المودة بين الناس[٥]. ومن نماذج

---

(١) الغزالي، محمد، خُلُق المسلم، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، دار البشير، جدة، ٢٠١٠م، ص١٨٩. (سيشار إليه تاليًا: الغزالي، خُلُق المسلم).

(٢) المرجع نفسه، ص١٩٠.

(٣) الجيطالي، إسماعيل بن موسى(ت ٧٥٠هـ/١٣٠٥م)، قواعد الإسلام، ج٢، ط٥، تصحيح وتعليق بكلي عبدالرحمن بن عمر، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، مسقط، ٢٠١٥م. ص٣٩٠. (سيشار إليه تاليًا: الجيطالي، قواعد الإسلام).

(٤) هو الشيخ العلامة، علي بن محمد بن علي بن محمد بن الحسن البسيوي، نسبة إلى قرية بِسيا من أعمال بهلا، ويقال له البسياني، أحد كبار علماء القرن الرابع الهجري، أخذ العلم عن الكثير من العلماء منهم والده، له من المؤلفات كتاب الجامع وغيره. للمزيد من التفاصيل انظر: انظر: ناصر، محمد والشيباني، سلطان، معجم أعلام الإباضية من القرن الأول الهجري إلى العصر الحاضر، قسم المشرق، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٦م، ص٣١٩. (سيشار إليه تاليًا: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق).

(٥) البسيوي، أبو الحسن(حي عام ٣٦٤هـ / ٩٧٤م)، سيرة عن الشيخ أبي الحسن رحمه الله، ضمن السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، ج٢، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٩م، ص١٧٣. (سيشار إليه تاليًا: أبو الحسن، سيرة عن الشيخ أبي الحسن، ضمن السير والجوابات).

الصّحبة الصالحة صُحبة رجلٍ زاهد لموسى بن علي[1]، حيث كان يتعاهده في إزكي، فلما ولي موسى القضاء انقطع عنه الرجل، وانصرف إلى صلة سعيد بن جعفر[2]، فسُئِل الزاهد عن سبب انصرافه عن موسى فقال: ذلك قد دخل في الدنيا وأمور الناس". فثقُلَ على موسى بن علي فراق صاحبه له، فأرسل إلى سعيد بن جعفر بأن ينظره الزاهد حتى يصل إليه، فامتنع الزاهد عن ذلك، فلم يزل به سعيد بن جعفر حتى أجابه إلى ذلك. فوصل موسى بن علي، واجتمع الثلاثة في بيت سعيد بن جعفر، فلما أراد الزاهد الانصراف سلّما إليه دريهمات ليستعين بها في قضاء حوائجه، فامتنع عن أخذها إلا بعد السؤال عنها، فلمّا خرج من عندهما أعطى تلك الدراهم لصاحب حمار لقيه في الطريق، وقد أُثِر عن هذا الزاهد أنه كان يشرف على السوق فيقول: "يا أهل الغفلة، يا أصحاب المكيال والميزان". ثم ينصرف[3]. ومن الأمثلة على إعانة

(١) عالم من قرية إزكي، عاصر الإمام غسّان بن عبد الله اليحمدي(١٩٢-٢٠٧هـ). من أساتذته: هاشم بن غيلان، ووالده علي بن عزره، كان شيخًا للمسلمين وقاضيًا في عهد الإمام عبد الملك بن حميد (٢٠٧-٢٢٦هـ). للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤٦٣.

(٢) من مشايخ المسلمين، عاش في آخر القرن الثاني وأول القرن الثالث الهجري، من ولاية إزكي. له كتاب إلى الإمام عبد الملك بن حميد (٢٠٨-٢٢٦هـ/٨٢٣-٨٤١م)، وقد شاركه فيه مجموعة من العلماء من بينهم هاشم بن غيلان. للمزيد من التفاصيل انظر: السعدي، فهد بن هاشل، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، (قسم المشرق)، ج٢، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ٢٠٠٧م، ص٧٠. (سيشار إليه تاليًا: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، قسم المشرق).

(٣) الكندي، محمد بن إبراهيم (ت ٥٠٨هـ /١١١٤م)، بيان الشرع، ج٥، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٨م، ص١٠٤-١٠٥. (سيشار إليه تاليًا: الكندي، محمد، بيان الشرع). يقول الغزالي: فمجالسة الحريص على الدنيا تحرك الحرص، ومجالسة الزاهد تُزهّد في الدنيا؛ فلذلك تُكره صحبة طلاب الدنيا، ويُستحب صحبة الراغبين في الآخرة. انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين، ج٢، ص٢٤٥.

الإخوان إعانة جابر بن النعمان[١] لموسى بن علي بأربعمائة درهم فضة بعثها إليه؛ ليستعين بها في قضاء حوائجه، وقيل تعليقًا على هذا الموقف: فقد تجوز لحاجة الأخ لصلة أخيه المسلم[٢].

ومن مؤشرات عمق الصداقة وصولها إلى مرحلة "الإدلال على مال الإخوان"، وهو أن يأخذ الرجل من مال صاحبه دون رأيه، فينفقه على نفسه وعياله وهو يعلم أن ذلك مما يسرّ صاحبه[٣].

ب - آداب الكلام

من الجرائم المعنوية التي تُصيب الإنسان في إحساسه، وتُسبب له ألمًا نفسيًّا تعرّضه للاستهزاء أو لقول يخدش كرامته وإنسانيته، وهو ما يجعل الجريمة المعنوية في بعض الأحيان أشدّ وطئًا في وقوعها من الجريمة المادية؛ لما يمكن أن تتركه من آثار نفسيّة، قد تؤدي إلى التوتر أو القلق أو الإصابة بمرض عضوي أو نفسي[٤].

وقد وصف الثعالبي مذموم الكلام بقوله: "كلامٌ تنبو عن قبوله الطِّباع، وتتجافى عن استماعه الأسماع، ألفاظٌ تنبو عنها الآذان فتمجّها، وتنكرها الطباع فترجّها، كلامٌ لا يرفع السمعُ له حِجابًا، ولا يفتح القلب لولوجه

---

(١) عالم وفقيه، عاصر الإمام عبد الملك بن حميد (٢٠٨-٢٢٦هـ)، وعاصر العالم هاشم بن غيلان وموسى بن علي. انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٧٩.

(٢) الكندي، أحمد، المصنف، م٩، ج١٣، ص١٣٤-١٣٥.

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص٩٠.

(٤) سليمان، عبدالباري حمدان، الجرائم المعنوية ووسائل مكافحتها في الفقه الإسلامي، مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية، مجلد٤، العدد١، جامعة مدينة السادات، كلية الحقوق، القاهرة، ٢٠١٨م، ص٦. (سيشار إليه تاليًا: سليمان، الجرائم المعنوية ووسائل مكافحتها في الفقه الإسلامي).

بابًا..."[١]. والإلزام بضوابط الكلام لا يُعد مُنافيًا لحرية التعبير عن الرأي التي كفلها الإسلام لأتباعه؛ ذلك أنه لا وجود للحرية المطلقة لا شرعًا، ولا عقلًا، ولا قانونًا؛ لأن في ذلك إشاعة للفوضى، وإفسادًا للنظام العام[٢]؛ فمن هذا المنطلق أُلزِم أئمة العدل وأمراؤهم بإنكار أذى الناس لبعضهم البعض في أقوالهم[٣]، وتعزير من يُقبّح، ويلعن، ويخوّن، ويقذف الآخرين[٤]، وإن صدر من إمام المسلمين عُزِل وقُدِّم إمام غيره يقيم عليه الحد[٥]. ويبين خالد بن قحطان[٦] في سيرته أن عِفّة اللسان والتلطّف في الحوار مما جُبِل عليه الإباضية في حوارهم مع الآخر؛ حيث يقول: "ولكن ليس ديننا أن نسير السيرة بالشتم والسِّباب، وإنما نبيّن للناس الحق"[٧].

---

(١) الثعالبي، عبد الملك بن محمد (ت٤٢٩هـ/١٠٣٨م)، لُباب الآداب، تحقيق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٧م، ص٧٣-٧٤. (سيشار إليه تاليًا: الثعالبي، لُباب الآداب).

(٢) العتيبي، سعد، التعبير عن الرأي رؤية عقديّة، آفاق المعرفة، الرياض، ٢٠٢٠م، ص٧٧. (سيشار إليه تاليًا: العتيبي، التعبير عن الرأي رؤية عقديّة).

(٣) ابن الحواري، الفضل (ت ٢٧٨هـ/ ٨٩١م)، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٥م، ص٢٠٠. (سيشار إليه تاليًا: ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري).

(٤) أبو الحواري، محمد بن الحواري (ق٣هـ/ ٩م)، جامع أبي الحواري، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٥م، ص١٣٠، ١٤٧. (سيشار إليه تاليًا: أبو الحواري، جامع أبي الحواري).

(٥) ابن جعفر، محمد بن جعفر (ت ق٣هـ/ ٩م)، الجامع لابن جعفر، ج٨، ط٣، مراجعة وتصحيح أحمد بن صالح الشيخ أحمد، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ٢٠١٨م، ص٦٦. (سيشار إليه تاليًا: ابن جعفر، جامع ابن جعفر).

(٦) الشيخ خالد من أهل هجار الواقعة بوادي بني خروص، وهو أحد أبرز علماء عُمان في عهد الإمام الصلت بن مالك، وكان ممن كره عزله وتولية راشد، من شيوخه الشيخ محمد بن جعفر، والشيخ عبد الله بن محمد بن محبوب وبشير بن محمد بن محبوب. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص١٢٠.

(٧) أبي قحطان، خالد بن قحطان (ق٣ هـ/٩م)، سيرة الشيخ الفقيه أبي قحطان خالد بن قحطان، ضمن مخطوط "السير الإباضية"، خزانة السيفيين، ولاية نزوى، الورقة رقم: ٣٨١. (سيشار إليه لاحقًا: سيرة أبي قحطان، ضمن مخطوط رقم: AS:٠١٥).

ومما نستدل به على وقع الكلمة وأثرها؛ أن الإمام الجلندى بن مسعود(١٣٢-١٣٤هـ/٧٤٩-٧٥١م)[١]، ساءه ما بلغه من قول محمد بن عبدالله بن جساس[٢] فيه؛ فأرسل إليه رجلين فقيّداه، ورفعاه إليه، فأراد قتله على تلك الكلمة، لولا أن نصحه موسى بن أبي جابر[٣] بأن يتكلم مع الجلندى بشيء يدرأ به عن نفسه[٤].

ومما أُثِر في التعزير لمن يجهل على الناس بلسانه جلد الإمام محمد بن أبي عفان (١٧٧- ١٧٩هـ/٧٩٣- ٧٩٥م)[٥] الحدّ لرجل رمى معاوية بن أبي سفيان بين

---

(١) أخذ العلم عن الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، وهو من حملة العلم إلى المشرق، من البصرة إلى عُمان. عُقدت له أول إمامة للظهور بعُمان سنة ١٣٢هـ/٧٤٩م، أرسل إليه العباسيون جيشًا بقيادة خازم بن خزيمة فانهزم، ومات شهيدًا في المعركة سنة ١٣٤هـ/٧٥١م. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٨٦.

(٢) أحد فقهاء عُمان البارزين في القرن الثاني الهجري، عاش في الفترة بين إمامة الجلندى بن مسعود وقيام الإمامة الأولى بعُمان. خرج مع شيخ المسلمين موسى بن أبي جابر مع غسان بن عبد الملك؛ لرد طغيان راشد بن النضر ومحمد بن زائدة. انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤١٤.

(٣) هو الشيخ العلّامة موسى بن أبي جابر الإزكوي، من بني سامة بن لؤي بن غالب، أحد كبار العلماء العمانيين في القرن الثاني الهجري، كان أحد حملة العلم إلى عمان، وقد تتلمذ على يد الربيع بن حبيب بأمر الربيع بن حبيب خليفة أبي عبيدة في قيادة المذهب في البصرة، ثم رجع إلى عمان، وتحمل فيها عبء إقامة الإمامة الثانية، بتولية محمد بن أبي عفان الإمامة، ولما رأى غيره أصلح منه خلعه وولى الوارث بن كعب الخروصي. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤٦٠-٤٦١؛ البطاشي، سيف بن حمود، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض أئمة عمان، ج١، ط٢، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، مسقط،٢٠٠٤م، ص٢٢٢-٢٢٣. (سيشار إليه لاحقًا: البطاشي، إتحاف الأعيان).

(٤) الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٤١٧.

(٥) قيل اسمه محمد بن عفان، والأصح أنه محمد بن عبد الله بن أبي عفان اليحمدي. نشأ في العراق، ولعله قدم إلى عُمان مع حملة العلم. كان أول إمام على عُمان عندما أقيمت الإمامة الثانية سنة: ١٧٧هـ. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٣٧٣.

يديه بالزنى. وكذلك أمر الإمام الصلت بن مالك (٢٣٧-٢٧٢هـ/٨٥١-٨٨٦م)[١] بِجَلد رجل قامت عليه البينة مع عشرة على قذفه لرجل غائب[٢]. وروي أن فهم بن عنبسة[٣] مرّ بوالده فقال له: إن رجلًا قال لآخر: أخزى الله الذي أدرّك على الزنجيّة أو الأمة بصحار، فأمر به فجُلِد ثلاثين سوطًا. وهو حُكمٌ باركه الفقيه علي بن عزرة[٤][٥].

ج - آداب الأمانة

١ - الأمانة في البيع والشراء

إن مما أُلزِم به أئمة العدلِ وأُمراؤهم؛ إنكار الغش في السلع والصناعات، والمكاييل والموازين والتطفيف[٦]، فالغش كما يُعرّفه البسيوي: "هو تغيير الصورة عمّا هي عليه من حالها الأول؛ حتى تُنظر أنها جيدة"، كغسل الحصير الرقيق بالماء؛ حتى يصير خشنًا وغليظًا[٧]، ومن الغش خلط الجيّد بالرديء[٨]، كخلط الخبز البارد بالحار، وخلط الذرة بالبُرّ، وخلط الذرة بالشعير[٩]. ومن

---

(١) من أشهر أئمة عُمان الذين حكموا في القرن الثالث الهجري. اشتهر بتحريره لجزيرة سقطرى من يد النصارى واسترجاعها منهم. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٢٤٨-٢٤٩.

(٢) العوتبي، الضياء، ج٤، ص٢٣٧.

(٣) لم نقف له على ترجمة.

(٤) شيخ عالم، من بني لؤي بن غالب، من أهل إزكي. تنسب إليه قبيلة العزور، وكانوا من قبل يعرفون ببني سامة، عاصر الشيخ موسى بن أبي جابر الإزكوي، كان من العلماء في عهد الإمام الوارث بن كعب. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٣١٧.

(٥) أبو زكريا، يحيى بن سعيد (ت٤٧٢هـ/١٠٧٩م)، كتاب الإيضاح في الأحكام، ج٣، ١٩٨٤م، ص١٧٥. (سيشار إليه تاليًا: أبو زكريا، كتاب الإيضاح)؛ الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٢٩، ص١٩٤.

(٦) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٠٠.

(٧) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٤٤، ص٣٣٢.

(٨) البسيوي، جامع البسيوي، م٣، ص١٨٢٩.

(٩) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٤٣، ص١٢٠.

ثبت عليه الغش حُبِس[١]. ومن الأمانة حُرمة طني الثمار قبل تمام نُضجها بحمرة أو اصفرار، وقال محمد بن محبوب: إذا اسودّ العنب جاز بيعه[٢]، ومن الأمانة حُرمة بيع المجهول[٣]، فقد ذُكِر أن رجلًا جلب سُخامًا[٤]، فاشتراه منه رجل دون أن يُبصره، رغم إلحاح البائع عليه بضرورة تفحُّصه، فقال المشتري: أنا قد رضيت به على كُلِّ حال، فحكم محمد بن محبوب بنقض البيع إذا لم يُبصره[٥]. ومما جاء في الحث على الأمانة في البيع أنه لو أراد رجلٌ أن يشتري سلعةً من رجل، وساومه عليها بسعر يعلم أنه أقل من سعرها الحقيقي فمن مروءة الإسلام أن ينصح له[٦]، وهو ما كان من أبي عبيدة عبد الله بن القاسم[٧] عندما أبطل عقد شراكة مع قوم وطالبهم برد رأس ماله بلا ربح حين علم أنهم ذمّوا بضاعة عند شرائها، ومدحوها عند بيعها[٨].

---

(١) الكُدمي، محمد بن سعيد (حي في ٣٦١هـ/٩٧٢م)، الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد، ج٢، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٥م، ص١٠١-١٠٢. (سيشار إليه تاليًا: الكُدمي، الجامع المفيد).

(٢) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٥، ص٢١٣.

(٣) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص١٠٦، ١٠٨.

(٤) السُّخام: الفَحْم. انظر: الحجري، من فصيح العامّيّة في عُمان، ص١١٠.

(٥) الكندي، أحمد، المصنف، م١٤، ج٢٤، ص١٣١.

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٤٢، ص١٧٩.

(٧) هو عبد الله بن القاسم، عرف بأبي عبيدة الصغير، وهو عالم فقيه، وتاجر ثري، عاش في القرن الثالث الهجري، من بلدة بسيا من أعمال بهلا من عُمان، سافر إلى البصرة وأخذ العلم عن الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة والربيع بن حبيب. للمزيد من التفاصيل انظر: السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، قسم المشرق، ج٢، ص٢٨٤.

(٨) ابن جعفر، محمد بن جعفر (ت ق٣هـ/ ٩م)، الجامع لابن جعفر، ج٥، ط٣، مراجعة وتصحيح أحمد بن صالح الشيخ أحمد، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ٢٠١٨م، ص١٦٢-١٦٣. (سيشار إليه لاحقًا: ابن جعفر، جامع ابن جعفر). ذكر الشمّاخي أن هذه الحادثة كانت في الصين، وأن السلعة كانت عودًا. انظر: الشمّاخي، أحمد بن سعيد (ت٩٢٨هـ/١٥٢١م)، كتاب السِّير، تحقيق أحمد بن سعود السيابي، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٧م، ص٨٧. (سيشار إليه تاليًا: الشمّاخي، كتاب السِّير).

٢ - حفظ الودائع والأمانات

يُلزم الإنسان أن يحتاط في حفظ ما استودع من أموال الناس بقدر احتياطه في حفظ ماله[١]؛ فالأمانة مضمونة مثل الدين[٢].

وفيما يأتي بيان لبعض أدبيات حفظ الأمانة:

- **الحفاظ على خصوصية الأمانة**

ليس لمن اؤتمن أمانةً أن يفتحها ويظهرها إلا بإذن صاحبها إذا كانت مجعولة في إناء وعليها قفل وسدادة[٣].

- **إرجاع الأمانة إلى موضعها الذي أخذت منه**

قال عبدالله بن محمد بن محبوب[٤]: "إن الإنسان إذا أعاره رجل كرسيًّا، ليقعد عليه، أنه إذا انصرف وهو في بيت صاحبه تركه، وإن كان في الطريق، أو خارجًا من البيت سلّمه إلى ربه، أو تركه بأمره"[٥].

---

(١) ابن بركة، عبد الله بن محمد (ت ق٤هـ/١٠م)، كتاب الجامع، تحقيق مصطفى بن صالح باجو، ج٤، وزارة التراث والثقافة، مسقط، ٢٠١٧ م، ص ١٧٩٧. (سيشار إليه تاليًا: ابن بركة، كتاب الجامع).

(٢) الكندي، أحمد، المصنف، م١٣، ج٢٢، ص٤٦.

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٤، ص٢٢٢.

(٤) هو عبد الله بن محمد بن محبوب بن الرحيل القرشي، من كبار العلماء في القرن الثالث الهجري، وكان الغاية في العلم والفضل هو وأخوه بشير. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٢٨٤.

(٥) ابن بركة، عبد الله بن محمد (ت ق٤هـ/١٠م)، التعارف، تحقيق بدر بن سيف بن راشد الراجحي، ذاكرة عُمان، مسقط، ٢٠١٣ م، ص٩٩. (سيشار إليه تاليًا: ابن بركة، التعارف).

- **حفظ الأمانة من التلف**

من الأمثلة على حفظ الأمانة ما رواه أبو المنذر بشير بن محمد[١] من أن جماعة من الناس كانوا في طريق الحج، فمات رجل فيما بينهم ولم يكن له وصي، وخلّف مالًا، فكرهوا التعرض لأخذه، ثم أخذوه، فقال لهم أبو المنذر: لو تركتموه حتى يضيع لزمكم ضمانه[٢].

- **التحري في البحث عن صاحبها أو من ينوب عنه من ورثته**

من استحفظ أمانة ولم يعرف صاحبها خيّر بين تفريقها على الفقراء، أو الوصية بها وكتابتها على نسبها وصفتها، وإن فرّقها على الفقراء كتب ذلك في وصيته مبينًا أنه استقصى في السؤال عن وارثه ولم يجده، فإن صحّ له وارث؛ خُيِّر بين الغُرم والأجر، وهذا ما أفتى به محمد بن محبوب في تجار كانوا في سوق نزوى، وماتوا ولم يعرف لهم وارث[٣]. وذُكِر أن الإمام الجلندى بن مسعود رفض تسليم سيف شيبان[٤] وخاتمه بعد قتله، حين طلبهما منه خازم بن خزيمة الدارمي - الذي جاء متلحّقًا لشيبان - ليرجع بهما إلى الخليفة العباسي

---

(١) فقيه عالم عاش في القرن الثالث الهجري، أخذ العلم عن والده، وعن الكثير من أهل العلم. عاش آخر عمره في مكة حتى مات، له العديد من الآثار العلمية معظمها مفقود. للمزيد من التفاصيل انظر السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، قسم المشرق، ص٧٥-٧٨.

(٢) ابن بركة، كتاب الجامع، ج٤، ص١٨٠٣.

(٣) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٥، ص٤٣٠.

(٤) هو شيبان بن عبد العزيز الحروري اليشكري. يعرف بأبي الدلفاء، تولى قيادة الخوارج بعد وفاة رئيسهم الضحّاك بن قيس الشيباني وخليفته الخيبري، وخاض معارك ضد الخليفة مروان بن محمد. ذكر ابن الأثير أنه كان من الخوارج الصفرية. انظر: الطبري، محمد بن جرير (ت٣١٠هـ/ ٩٢٣م)، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج٧، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧م، ص ٣٤٩. (سيشار إليه تاليًا: الطبري، تاريخ الرسل والملوك)؛ ابن الأثير، عزّالدين بن أبي الحسن (ت ٦٣٠ هـ/ ١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، ج٥، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١٢م، ص٤٢. (سيشار إليه تاليًا: ابن الأثير، الكامل في التاريخ).

فيصدّقه أن شيبان قد قُتل؛ فرفض الإمام الجلندى، معتبرًا أن سيف شيبان وخاتمه أمانة حتى يؤديها إلى ورثته[١].

٣ - الوفاء بالحقوق والتبعات

- الديون

حذّر القاضي أبو عبدالله السرِّي[٢] في شروطه التي شرطها على الإمام راشد بن علي (... -٤٧٦هـ/... -١٠٨٣م)[٣] من مماطلة الناس في حقوقهم والسخرية بهم؛ حيث قال: فإن كان لأحد عليكم حق؛ فلا تمطلوه ليرضى بدون حقّه؛ تقية أو ضرورةً، أو تلجئوه إلى أخذ شيء من العروض بأكثر من قيمتها في البلد[٤].

والسجن لازم للغني الممتنع عن أداء حقوق الناس، ولا حبس على من كان دون ذلك؛ لأن الأصل في الناس الفقر[٥]، وقيل: إذا تمادى المسجون وكان ذا مال، ولم يعط ما عليه من الحق باع الحاكم ماله وأعطى الناس حقوقهم[٦]،

---

(١) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص٢٧٩.

(٢) هو محمد بن عيسى بن محمد السّرّي، نسبة إلى السِّرّ (من منطقة الظاهرة بعُمان) مولدًا، واستوطن بنزوى. أحد علماء القرن الرابع الهجري، تولى القضاء وكان من وجهاء زمانه، تنسب له رسالة في الفرق بين الإمام العالم وغير العالم. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤٢٣-٤٢٤.

(٣) أحد أئمة الدفاع من الطائفة من الرستاقية. تولى الإمامة بعد وفاة الإمام حفص بن راشد بنزوى. جرت في عهده أحداث يبدو أنه عالجها بشيء من الخشونة؛ مما جعل العلماء يعترضون عليه، ويشترطون عليه التوبة منها. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص١٥٠.

(٤) السِّرّي، محمد بن عيسى (ت٥٠١هـ/١١٠٧م)، شروط شرطها القاضي أبو عبد الله محمد بن عيسى السِّرّي، رحمه الله، على راشد بن علي وأصحابه، ضمن السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٩م، ص٤٠٩. (سيشار إليه تاليًا: السرّي، شروط القاضي السرّي على الإمام راشد بن علي، ضمن السير والجوابات).

(٥) الكندي، أحمد، المصنف، م١٢، ج٢٠، ص٣٣٥.

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٥، ص٢٨.

وقيل: يحبسه شهرًا، فإن لم يبع باع الحاكم[١]. ويروى في ذلك أن رجلًا من صحار غشيه دين ثقيل، وذلك في عهد الإمام الوارث بن كعب (**١٧٩-٢٠٢هـ/٧٩٥-٨٠٨م**)[٢]، فخرج إلى مكان لا يصله فيه كتاب الإمام فحكم الإمام الوارث ببيع مال آل إليه بالميراث بعد هربه، فطلب أن يُنظر في غلة ذلك المال، وأن يُدفع إلى الطالبين بقدر حقوقهم[٣].

ومن الأمثلة - لا الحصر - على مشاهد الوفاء بالدْين خلال فترة الدراسة خروج الفقيه محمد بن جعفر[٤] من عُمان إلى البصرة؛ للوفاء بدين لزم والده، وعند وصوله إلى البصرة لم يجد صاحب الدين، فقيل له: إنه بواسط[٥]،

---

(١) العوتبي، سلمة بن مسلم (ت ق٥هـ/١١م)، الضياء، تحقيق الحاج سليمان بن إبراهيم الوارجلاني وداود بن عمر الوارجلاني، ج٢٢، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٩٨مسقط، ٢٠١٥م، ص٤٦٠. (سيشار إليه تاليًا: العوتبي، الضياء).

(٢) إمام شهير من أئمة العدل بعُمان، عقدت له الإمامة عام ١٧٧هـ. توفي غرقًا أثناء توجهه لإنقاذ بعض السجناء. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤٩٤.

(٣) أبو زكريا، كتاب الإيضاح، ج٣، ص٨١.

(٤) محمد بن جعفر الإزكوي الأصم، أبو جابر، من إزكي، من أشهر علماء القرن الثالث الهجري، وكان أحد أصحاب المدرسة الرستاقية، عاصر الشيخ أبا المؤثر الصلت بن خميس، وكانا ممن عقد البيعة لعزان بن تميم الخروصي، ولاه الإمام الصلت بن مالك على صحار، ألف كتاب الجامع. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٣٨٣.

(٥) مدينة بين الكوفة والبصرة من الجانب الغربي، كثيرة الخيرات وافرة الغلات، يشقها نهر دجلة. بناها الحجاج بن يوسف سنة أربع وثمانين، وفرغ منها سنة ست وثمانين، وسكنها إلى سنة خمس وتسعين وتوفي في هذه السنة. للمزيد من التفاصيل انظر: القزويني، زكريا بن محمد (ت٦٨٢هـ/١٢٨٣م)، آثار البلاد وأخبار العباد، تحقيق: حماه الله ولد السالم، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م، ص٤١١-٤١١. (سيشار إليه تاليًا: القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد).

فلقيه أبو صُفرة[١]؛ فأشار عليه بالذهاب إلى واسط، وبأن يؤذِّن بأعلى صوته باسم الرجل، فإن لم يجده فرّق ذلك على الفقراء[٢].

- **التّبِعات**

التّبِعة هي عاقبة العمل من خير أو شر؛ أي أن الشخص يتحمل عاقبة أعماله[٣]، وقيل: هي ما يتبع المال من نوائب الحقوق[٤]، وتَبِعة الأمر هي ما يلحق صاحبه من مؤاخذة على فعله[٥]. ومن أراد أن يستحِلّه الناس في أموالهم وصنيعه بها فمن الأمانة أن لا يكتم عليهم ما أتلفه[٦]، وقد استفتى الإمام الجلندى بن مسعود أبا عبيدة[٧] وأبي مودود[٨] في صبي سرق في صباه، وذكر

---

(١) هو عبد الملك بن صفرة، عالم فقيه، وحافظ ثقة من علماء العراق، عاش في أواخر القرن الثاني وأوائل القرن الثالث الهجري. أخذ العلم عن الربيع بن حبيب، كما كانت له روايات وأخبار عن محبوب بن الرحيل. لعله انتقل إلى عُمان في آخر حياته. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٢٩٩.

(٢) العوتبي، الضياء، ج٢٢، ص٥٧٢.

(٣) مسعود، جبران، الرائد، ط ٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٩٢م، ص ١٩١. (سيشار إليه تاليًا: الرائد).

(٤) الجزري، مجد الدين(ت٦٠٦هـ/١٢١٠م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي، ج١، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قُمّ، ١٩٨٥م، ص١٧٩، (سيشار إليه تاليًا: الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر).

(٥) معجم الدوحة التاريخي للغة العربية. "تَبِعَ". تم الدخول إليه في ١٥ يونيو ٢٠٢٥م.

(٦) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٨٥.

(٧) هو أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي، بالولاء، مولى لعروة بن أدية، أصله من فارس، كان آية في الذكاء، أوتي المقدرة والكفاءة في التنظير، وحسن التدبير. سياسي محنك، وعالم جليل. عرفت الإباضية على يديه أكبر إنجازاتها في المشرق والمغرب. أخذ العلم عن الإمام جابر بن زيد. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤٤٥.

(٨) حاجب بن مودود الطائي: أصله من البصرة، وهو من تلاميذ أبي الشعثاء جابر بن زيد، تلقى العلم عن أبي عبيدة، وكان ساعده الأيمن في نشاطاته، أوكل إليه أبو عبيدة مهمة الإشراف على الشؤون المالية والعسكرية، والمتابعة لسير الدعوة خارج البصرة. للمزيد من التفاصيل انظر: البطاشي، إتحاف الأعيان، ج١، ص٢١٠-٢١٢؛ معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٩١-٩٢.

ذلك عند بلوغه، فكتبا إليه: إنا نستحب له أن يتخلّص منها ويؤديها إلى أهلها[١]، وقد رخّص بعض الفقهاء كهاشم بن غيلان[٢] في ذلك؛ لأن القلم مرفوع عن الصبي، إلا أن هاشمًا ألزم نفسه الخلاص من تبعة لزمته في صباه؛ حيث حكى عن نفسه قائلًا: "غير أني قد عناني ذلك فأعطيت"[٣]. ويُظهر العُمانيون تمسّكهم الشديد بعدم العصف بحقوق الناس حتى تحت وطأة الجهاد[٤]؛ فمن سخّروا دواب الناس وأسلحتهم عند خروجهم إلى العدو فعليهم ضمان ثمن ما تلف منها من صلب أموالهم إن لم يكن لهم إمام، وإن كان لهم إمام كان وفاؤها من بيت مال المسلمين[٥]. وممن أُثِر عنهم الوفاء بالتبعات في الحروب الإمام سعيد بن عبدالله الرحيلي(٢٢٠-٢٢٨هـ/٩٣٢-٩٤٠م)[٦]، فقد حكي أنه حارب يوسف بن وجيه[٧] عامل بني العباس على عُمان، فاقتحم

(١) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٥٦، ص٢٩١.

(٢) عالم فقيه، أحد كبار العلماء في القرنين الثاني والثالث الهجريين. نشأ في بلدة سيجا من أعمال سمائل، وقبره معروف بها. عاصر الإمامين الوارث بن كعب(١٧٩-١٩٢هـ)، والإمام عبد الملك بن حميد(٢٠٧-٢٢٦هـ). للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤٨٦.

(٣) الكندي، أحمد، المصنف، م١٣، ج٢٣، ص٣٠٥.

(٤) أبو الوفاء، أحمد، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية دراسة مقارنة، اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان، مسقط، ٢٠١٦م، ص٢١٩. (سيشار إليه تاليًا: أبو الوفاء، حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية).

(٥) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٩، ص٩٨.

(٦) عالم من عائلة العلم والفقه، بويع بإمامة الدفاع سنة ٣٢٠هـ، بعد سنين طويلة من الحكم العباسي، وسار في الرعية سيرة الحق والعدل حتى قيل: إنه لا يعلم أحد أفضل وأعدل في عُمان من سعيد بن عبد الله إلا أن يكون الجلندى بن مسعود. مات شهيدًا في معركة مناقي بالرستاق سنة ٣٢٨هـ. للمزيد من التفاصيل: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص١٩٣.

(٧) ورد ذكره عند ابن الأثير بـ"صاحب عُمان". للاطلاع على بعض من سيرته انظر. ابن الأثير، عزّ الدين بن أبي الحسن (ت ٦٣٠ هـ/ ١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، ج٧، دار الكتاب العربي، بيروت، ٢٠١٢م، ص١١٨. (سيشار إليه تاليًا: ابن الأثير، الكامل في التاريخ).

بجيشه أحد معسكراتهم في نزوى فاستفتحها، واقتُلِعَت منه رزّة باب (حلقة حديدية)، فشكى أصحاب يوسف بن وجيه ذلك إلى الإمام سعيد، فأمر بحبس الرجل المُتّهم بها، فطلبها الإمام حتى أُتي بها بعينها، وردّها إليهم[١]. ثم كتب الإمام سعيد إلى يوسف بن وجيه كِتابًا يذكر له فيه حُسن سيرتهم في حربه، وأنهم تبِعوا سيرة أسلافهم، ومما جاء فيها: "وقلنا للناس جهرًا على رؤوس الملأ أن أموال أهل القبلة علينا حرام، كحُرمة أموالنا على بعضنا بعض، وحجرنا على الناس التعرُّض لأشيائكم ما دقّ منها وجلّ"[٢].

وذُكِر في الوفاء بالتبعات؛ أن رجلًا من المهرة[٣] كان يعقر دواب الناس، ويسلبهم، ثم تاب، وأراد أن يتخلص من التبعات؛ فكان يسترفد ويؤدي إلى الناس حقوقهم[٤]، وقيل: توفي وقد بقي عليه شيء لم يؤده، فقال بشير الكبير[٥]: ليس عليه غير ذلك[٦].

---

(١) السالمي، عبد الله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، ج١، مكتبة الإمام نور الدين السالمي، مسقط، د ت، ص٢٧٦. (سيشار إليه تاليًا: السالمي، تحفة الأعيان).

(٢) المرجع نفسه، ص٢٨٩.

(٣) ذكر أبو المؤثر في كتاب الأحداث والصفات أن قبائل المهرة يقطنون في أطراف عُمان السُّفلى. انظر: أبو المؤثر، الصلت بن خميس (ت٢٧٨هـ /٨٩١ م)، كتاب الأحداث والصفات، ضمن السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٩م، ص٥٤. (سيشار إليه تاليًا: أبو المؤثر، الأحداث والصفات، ضمن السير والجوابات).

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٥، ص٣١٨.

(٥) هو بشير بن المنذر السامي، أحد العلماء الأعلام، من بني نافع بن بني سامة بن لؤي من عقر نزوى، وهو أحد حملة العلم من البصرة إلى عُمان، حيث كان تلميذًا لأبي عبيدة. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٦٩.

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص٧٤.

٤ - حفظ الأسرار

من صفات المسلم الحق أنه لا يفشي سِرًّا ائتمنه عليه أحد وإن كان فاسقًا، طالما أنه ليس في معصية، أو مخافة ضرر في كتمانه على المسلمين[١]، فحفظ الأسرار دليل على رجولة المرء، وقوة شخصيته، ومتانة خُلُقه[٢]، وفي إفشائها خيانة ولؤم؛ لما في ذلك من الإيذاء والتهاون بحق المعارف والأصدقاء[٣]. ونجد ما يشير إلى تحرّز الإباضية من أن يندمج أمثال هؤلاء في أوساط أبناء المجتمع، ومن ذلك قولهم في بعض السِّير: "ولا نُدخل في ديننا من لا يكتم سِرّنا، ولا يرعى غيبتنا"[٤].

٥ - الاستئذان

الاستئذان في اللغة: طلب الإذْنْ، والإذْنْ: من أذِن بالشيء إذنًا بمعنى أباحه، وعلى هذا فإن الاستئذان هو طلب الإباحة، وقيل: الاستئناس هو الاستئذان[٥]. ومن صور الاستئذان؛ الاستئذان في دخول المنازل، والاستئذان في استعمال الممتلكات.

---

(١) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٩، ص٣٢٨-٣٢٩.

(٢) الهاشمي، محمد، شخصية المسلم كما يصوغها الإسلام في الكتاب والسنة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٢٢٥. (سيشار إليه تاليًا: الهاشمي، شخصية المسلم).

(٣) الغزالي، محمد (ت٥٠٥هـ/١١١١م)، إحياء علوم الدين، ج٣، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ت، ص١٨١-١٨٢. (سيشار إليه تاليًا: الغزالي، إحياء علوم الدين).

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٩، ص٣٥١.

(٥) مجموعة من العلماء، الموسوعة الفقهية، ج٣، ط٢، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٩٨٣م، ص١٤٤-١٤٥. (سيشار إليه تاليًا: الموسوعة الفقهية).

- الاستئذان في دخول المنازل

الاستئذان أُنسٌ وسِتر فليس لأحد أيًّا كان أن يندفع إلى مسكن غيره، أو يرسل نظره إلى ما بداخله من غير استئذان[١]، حتى قيل إنه لا يجوز اللجوء إلى بيت خرج منه صاحبه إلا بإذنه، ومن سكن فعليه الأُجرة[٢]. ومن آداب الاستئذان الرجوع عند عدم الإذن؛ فلأهل البيت الحق فيمن يدخلونه بيتهم ومن لا يدخلونه، وتكرمهم بالإذن إنما هو فضل منهم، وامتناعهم عن الإذن أخذٌ بحقهم[٣]، ويُذكر أن أبا سعيد الكُدمي[٤] خرج ذات يومٍ لزيارة أرحامه في نزوى، بصحبة موسى بن مخلد[٥] الذي وصف لنا أدب أبي سعيد في الاستئذان بقوله: "كان يستأذن على الباب ثلاث مرات، فإذا أُذِن له، وإلا انصرف ولم يزد على ثلاثٍ شيئًا"[٦].

(١) الخليلي، أحمد بن حمد، نداء الحق، الكلمة الطيبة، مسقط، ٢٠١٨م، ص١٠١. (سيشار إليه تاليًا: الخليلي، نداء الحق).

(٢) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج١، ص١٤١.

(٣) الكندي، ماجد، آداب إسلامية، ط٢، مجموعة مسقط للأعمال التجارية، مسقط، ٢٠١٩م، ص٣٢. (سيشار إليه تاليًا: الكندي، آداب إسلامية).

(٤) هو محمد بن سعيد الناعبي قبيلةً، والكُدمي مسكنًا؛ نسبة إلى كُدم إحدى قرى بهلا. ولد أواخر القرن الثالث وبداية الرابع، وعاش ومات بقرية العارض من منطقة كُدم (الحمراء حاليًا)، وينتمي إلى الطبقة الخامسة من علماء عُمان. كان واحدًا من كبار علماء عُمان المحققين، وكان مرجعًا في الفتوى والأحكام عند الإباضية؛ مما جعل العلماء يطلقون عليه "إمام المذهب". للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٣٩٨-٣٩٩.

(٥) فقيه من سمد نزوى، عاش في القرن الرابع الهجري، وكان يسأل الشيخ أبا سعيد الكدمي. انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤٦٤.

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٥، ص٢٥٣.

- **الاستئذان في استعمال الممتلكات**

ألزم الفقهاء الناس على استئذان أصحاب الممتلكات الخاصة غير المصرح بإباحتها. ومن بالغ التشديد على ذلك قولهم: إن من نظر في جوف كتاب إنسان متعمدًا دون إذنه فقد انتقض وضوئه إذا عرف شيئًا مما كتب فيه[١]، ولا يجوز لأحد أن يستعمل شيئًا في غير ما استأذن فيه، وإن فعل ذلك فعليه أن يستحِلّه[٢]. ومن الشواهد على ذلك أن رجلًا أتي لموسى بن علي فقال: اجعلني في الحل من حصتك في السدرة، فقال له موسى: استحل شركاءنا، فالذي عندنا يُدرك، فذهب الرجل، فقال قائل لموسى: يا أبا علي، لِمَ لَمْ تُوسِّع له؟ فقال: لم أجعل إلى سدرة القوم سبيلًا[٣]. ومما جاء في الاستئذان أنه قيل: جَبُنَ عبد الله بن محمد بن محبوب من كتابٍ وصله من أخيه بشير في مكّة، يطلب منه بيع ماله، فقال: كيف أبيع مالًا، وأُزيل أصلًا بكتاب وصلني؟ فراسله بشير مُطمئِنًا له بصحّة ما وصل إليه[٤].

٦ – أمانة الكتابة والنشر

قيل: إن الكتابة لسانٌ ناطِق، وفلكٌ للحِكمة، ونورٌ للعِلم، وقطبٌ لِلأدب، وميدانٌ للفضل والعدل[٥]. وذكر الغزالي في آداب اليدين: "فاحفظهما عن أن

(١) الكندي، أحمد، المصنف، م٣، ج٤، ص٢٢١.

(٢) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٨٣.

(٣) الكُدمي، الجامع المفيد، ج٥، ص٤٨؛ الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٤١، ص٣٨.

(٤) ابن بركة، التعارف، ص١٠٤-١٠٥.

(٥) النحّاس، أحمد بن محمد (ت٣٣٨هـ/٩٤٩م)، صناعة الكُتّاب، تحقيق بدر أحمد ضيف، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٠م، ص١٠٠. (سيشار إليه تاليًا: النحّاس، صناعة الكُتّاب).

تكتب بهما ما لا يجوز النطق به؛ فإن القلم أحد اللسانين، فاحفظ القلم عمّا يجب حفظ اللسان عنه"[١].

ومن الأمثلة على أدبيات الكتابة التي أمكن الوقوف عليها خلال فترة الدراسة ما يأتي:

- على الناسخ أن يكون أمينًا في نسخه. ولا بأس إن زاد ما يجوز له زيادته من الصواب، شريطة أن يثبت أن الزيادة من غير الكتاب، وإن زاد باطلًا ونسخ منه أناس برأيه فعليه إعلامهم إن قدر على ذلك، وقيل: إن كان ما كتبه مما لا يُستعمل في أمور الدين، ولا يثبت به باطل، ولا يبطل به؛ فالتوبة تجزيه[٢].

- من نسخ شيئًا في دفتره ولا يعرف موافقته؛ وجبت عليه التوبة؛ لإقدامه على ما ليس له مما لا يُعلم صوابه، وإن محاه من الدفتر، أو كتب عليه: "لا يُعمل به إلا أن يُبصر عدله" وتركه؛ وسِعه ذلك[٣].

- من الأمانة أن يعيد الناسخ كتابة ما وقع عليه المِداد[٤].

- من طُلِب منه أن يكتب كتابًا عن أقوام فلا يسعه أن يكتب عنهم إلا أن يكون الطالب ثقةً[٥].

---

(١) الغزالي، محمد(ت٥٠٥هـ/١١١١م)، بلوغ الغاية من تهذيب بداية النهاية، تحقيق وائل بن حافظ البحيري، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، ٢٠١٣م، ص٩٧. (سيشار إليه تاليًا: الغزالي، بلوغ الغاية من تهذيب بداية النهاية).

(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص١٠٨-١٠٩.

(٣) الكندي، أحمد، المصنف، م٢، ج٢، ص١٦٨.

(٤) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص١٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ص١١٠.

- لم ير الإباضية حرجًا في نسخ كتب المخالفين، وأخبار أهل الكتاب، شريطة عرضها على المسلمين قبل نشرها[١].

- من التلطف كراهة أن يكتب الرجل إلى الرجل بندائه، ويُفضّل أن يُكتب إلى أبي فلان[٢].

- ليس لكاتب الديْن أن يكتب لرجل ديْنه على فلان إلا برأي الذي عليه الحق[٣]، ولا يجوز توثيقه إلا بحضور الشهود[٤].

- تحرّي الأئمة والقضاة لخطوط الولاة وأختامهم؛ للتأكد من عدم افتعال ما يرسلونه إليهم من كُتب.

- كان يُشدّ على الحاكم أن لا يغيب عنه ما يكتبه كاتبه من الشهادات وغيرها من الكتابة إلا بعد اطلاعه عليه وقراءته، فقد كانوا يولّون الكتابة الثقات من البُصراء كسعيد بن محرز[٥]، كاتب موسى بن علي، يضاف إلى ذلك أنهم لم يكونوا يولّون حمل الكتب وحفظها إلا الثقات الأمناء[٦].

د - آداب الجوار

يعتمد تعريف الجوار على طبيعة العلاقة وتقدير المسافة؛ فالجيران بحسب طبيعة العلاقة يُقسمون إلى ثلاثة أقسام: جار بينك وبينه قرابة، فله

---

(١) المصدر نفسه، ص١٠٧.

(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص١٠٩.

(٣) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٩٠.

(٤) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص١١١.

(٥) عالم جليل، من عقر نزوى، عاصر الإمام عبد الملك بن حميد، كما أنه عاش في عهد المهنا بن جيفر. كان من العلماء الذين اجتمعوا لفصل مسألة خلق القرآن. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص١٩٦.

(٦) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص١٤٨.

ثلاثة حقوق: حق القرابة، وحق الجوار، وحق الإسلام. والجار الجُنُب، وهو من قوم آخرين، فله عليك حقّان: حق الجوار، وحق الإسلام. وجار من غير دينك، ومن غير قرابتك فله عليك حقٌ واحد؛ وهو حق الجوار[١]. أمّا على تقدير المسافة فقد قيل: حد الجوار إلى أربعين بيتًا، وقيل: حد الجوار في البادية إذا قبس بعضهم من بعضٍ النار[٢]، وقيل: حد الجوار نبحُ الكِلاب[٣].

يُمكن إجمال حقوق الجار المادية والمعنوية في النقاط الآتية:

١- صلته وتفقّد أحواله

صلة الجيران لازمة كصلة الأرحام[٤]؛ فعلى الجار أن يتفقد جاره ويعرف حاله، فإن كان كان مستغنيًا عرف ذلك، وإن محتاجًا واساه[٥]، وليس له أن يهجره ولو كان عاصيًا لله[٦]، وإنما الواجب عليه أن ينصحه إن رآه على معصية ومنكر[٧].

٢- إعانته وتقاسم المنافع معه

---

(١) البسيوي، أبو الحسن (حي عام ٣٦٤هـ/ ٩٧٤م)، جامع أبي الحسن البسيوي، تحقيق الحاج سليمان بن إبراهيم الوارجلاني وداود بن عمر الوارجلاني، م٢، وزارة التراث والثقافة، مسقط، د.ت، ص١٢٢٥. (سيشار إليه تاليًا: البسيوي، جامع البسيوي).

(٢) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٩، ص٥٠٦.

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٥، ص٢٣٦.

(٤) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٥، ص٢٢٩.

(٥) الكندي، أحمد، المصنف، م٢، ج٢، ص٣٢٨.

(٦) المصدر نفسه، ص٢٨٧.

(٧) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٩، ص٥١٤.

قيل: رأس الماعون زكاة المال، وأدناه المِنخل والدلو والإبرة[١]. وقال أبو الحسن البسيوي: إن الجار إذا استعان بجاره فيما يجوز له معونته فيه لم يسعه ترك ذلك، وعليه إعانته على البِرّ والتقوى في كل شيء من ذلك، والجار أحق من غيره؛ فلا يعينه على الإثم والعدوان في شيء من الأمور[٢]. ومن المروءة أن يُطعِم الجار جاره إن طبخ قِدرًا مثل أرز أو غيره، وعلم جاره بذلك، وإن لم يعلم فليس عليه ذلك[٣]. ومما ما جرت عليه العادة السماح للصبيان بدخول المنازل والأكل من ثمر السدر[٤].

٣- مواساته في المصائب وتهنئته في الأفراح

من حقوق الجيران على جارهم أن يصلهم، ويهنئهم في أفراحهم، ويعزيهم في أحزانهم، فإن وصلهم ولم يجد بعضهم؛ فالأفضل له أن يطلب ممن وجده أن يعلم الغائب منهم أنه قد وصلهم، ويجزيه ذلك إن كانوا في مسكن واحد[٥]، واستُحِب لجار الميت أن يتخذ طعامًا لورثته من أهل المصيبة[٦].

٤- كف الأذى عنه

---

(١) السباعي، مصطفى، التكافل الاجتماعي في الإسلام، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠١٠م، ص٢٠٠. (سيشار إليه تاليًا: السباعي، التكافل الاجتماعي في الإسلام).

(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٥، ص٢٣٧.

(٣) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج١، ص١٣٥. جاء في بيان الشرع أن نبي الله يعقوب عليه السلام إنما ابتلاه الله عزّوجلّ بما ابتلاه به من فقد ابنه أنه أولم وليمةً ولم يُطعِم منها جاره. والله أعلم بالصواب. انظر: الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٥، ص٢٤٢.

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٤، ص٣٤٣.

(٥) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٥، ص٢٣٨-٢٣٩.

(٦) ابن بركة، كتاب الجامع، ج١، ص٦٧١.

حق الجار أن تُفرِشه معروفك، وتكفّ عنه أذاك[١]، سواء أكان مسلمًا أم غير مسلم[٢]، وجاء في المصنف: ولا يكن مع صبيك شيء يؤذي صبيّه[٣]. ويمكن حصر أنواع الأذى بحسب مسبباتها، على النحو الآتي:

- الأذى الناتج عن الأشجار

لكل إنسان أرضه وسماؤه[٤] فمن آداب الجوار إزالة النخل والشجر المائل على جدار الجار، وإذا كان صاحب الشجرة غائبًا ولم يجد حاكمًا يحكم له بقطعها فله أن يقطع ما كان مشرفًا على أرضه، ولا شيء عليه، فإن كان للغائب وكيل حُكِم على وكيله بقطعها[٥]. وعلى الجار أن يصرف عن جدار جاره مسّ الماء، ومسّ الزراعة[٦].

- الأذى الناتج عن الأمطار

ليس من الأخلاق أن يعمد البعض لبناء حواجز في مجاري السيول سواءً بالطين أم بالجندل أم بالكبس؛ ليرُدّ الماء عن نفسه، ويصرفه إلى أرض جاره فيُضرّ بِه، فالأودية كما يقول أبو زكريا: هي سبيل الله لمائه إذا أنزله من

(١) البسيوي، جامع البسيوي، م٢، ص١٢٢٥.

(٢) العوتبي، الضياء، ج٣، ص٢٨٠؛ الكندي، أحمد، المصنف، م٢، ج٢، ص٣٢٤.

(٣) الكندي، أحمد، المصنف، م٢، ج٢، ص٣٢٣.

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٠١.

(٥) الكندي، أحمد، المصنف، م١٣، ج٢٣، ص٤٥٩.

(٦) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص٢٣٧.

سمائه[١]. وللجار أن يطلب من جاره إزالة ميزابه[٢] إن كان يطرح في أرضه، إن لم يكن أذِنَ له بذلك[٣].

- الأذى الناتج عن الحَفْرْ

قد يحتاج الإنسان إلى أن يحفر في منزله لإنشاء كُنيف[٤]، أو بالوعة[٥]، أو لزراعة شيء من النباتات أو غيرها من الاستخدامات. وقد يؤدي إنشاء هذه الحفر إلى سقوط ما يجاورها من جُدران أو نخيل، وتفاديًا لذلك فقد وُضِعت بعض الاشتراطات لمن أراد أن يحفر؛ فإذا أراد رجل أن يحفر بعُمق ذراع في ماله مما يلي نخل رجلٍ أو أرضه أو جداره فعليه أن يفسح ذراعًا عن مال جاره، وإن أراد أن يحفر بعمق ذراعين فعليه أن يفسح ذراعين عن مال جاره، وهكذا؛ كلما أراد الزيادة كانت الفسحة على قدر العمق، وإذا أراد أن يحفر أكثر من ثلاثة أذرع لم يكن له أن يترك أكثر من ثلاثة أذرع. وقيل يفسح الرجل في ماله بقدر ما لا يرى فيه ضررًا على جاره في نظر العُدول[٦].

---

(١) أبو زكريا، كتاب الإيضاح، ج٣، ص١٠٥.

(٢) الميزاب والمِئزاب والمزراب: القناة يجري فيها الماء، والمِثقب. ويقال المِرْزاب. انظر: دّى شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ط٢، المطبعة الكاثوليكية للأدباء اليسوعيين، بيروت، ١٩٨٨م، ص١٤٩. (سيشار إليه تاليًا: ادّى شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة).

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٩، ص١٩٩.

(٤) الكُنيف: مفرد كنف، وهو المرحاض، ويسمى بيت الخلاء، وهو موضع قضاء الحاجة. انظر: عثمان، محمد عبد الستار، المصطلحات العمرانية والمعمارية في مصادر فقه العمران الإباضي، حتى نهاية القرن ٦هـ/ ١٢م، م٢، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، ٢٠١٤م، ص٣٩٣. (سيشار إليه تاليًا: عثمان، المصطلحات العمرانية والمعمارية في مصادر فقه العمران الإباضي، حتى نهاية القرن ٦هـ/ ١٢م، م٢).

(٥) البالوعة: بئر يحفر ضيق الرأس يجري فيها ماء المطر ونحوه، وجمعها بواليع وبلاليع. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٥٦٤.

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٦، ص٢٢٨.

- الأذى الناتج عن المُخلّفات

يؤمر الجار بمراعاة موقع البالوعة؛ بحيث لا يكون قريبًا من جدار جاره، فيُلحق به الضرر[١]، وإذا كان الجار يشمّ رائحة الخلاء[٢] حُكِم بإزالته، وقيل يَفْسح صاحب الكُنيف عن جدار جاره بمقدار ما لا يُلحق به ضررًا، ولا تؤذيه منه رائحة، ولا يسوق إليه الفأر العذرات[٣][٤]. ويؤمر صاحب الكنايس[٥] بالحذر من ملامستها لجدار جاره[٦]. ومن الضرر وصول الماء النجس من البواليع واختلاطه بمياه الآبار، ويستدل على ذلك بتغير لون الماء ورائحته وطعمه. ولتجنب ذلك حُددت المسافة الفاصلة بينهما بأربعة أذرع إلى خمسة عشر ذراعًا، بحسب اتجاه موقع الحفر ومستوى علوّه ونزوله، وقيل: لا يجعل للمسافة حدًّا، وإنما يستدل على الاختلاط بالقطران[٧][٨].

---

(١) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص٢٢٩.

(٢) الخَلاء: هو موضع قضاء الحاجة، ويُعرف ببيت الخلاء، أو الكُنيف. انظر: المصطلحات العمرانية والمعمارية في مصادر فقه العمران الإباضي، م٢، ص٣٩٣.

(٣) العَذِرات: جمع عَذِرة وهو الغائط الذي يُلقيه الإنسان. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٢٢٨.

(٤) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٦، ص٢٠٧.

(٥) الكنايس: يُقصد بها في اللهجة العُمانية؛ أماكن القاذورات ومرمى النفايات، ومفردها كنيسة. وهي مأخوذة من الكُنَاسَة التي تعني القُمامة. انظر: القزويني، مختار الصحاح، ص٣٣٧. وعرّفها أبو المؤثر بأنها السماد المجتمع. انظر: ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٠٢.

(٦) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٠٢.

(٧) القَطِرانْ: عصارة شجر الأرز والأبهل، تطبخ ثم تطلى بها الإبل، وهو شديد الاشتعال. وهي مادة سوداء سائلة لزجة، تستخرج من الخشب والفحم ونحوها بالتقطير الجاف، وتستعمل لحفظ الخشب من التسوّس والحديد من الصدأ. انظر: مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، ط٢، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣م، ص٧٦٣. (سيشار إليه تاليًا: المعجم الوسيط). ذكر صاحب بيان الشرع أن مادتي الكحيل والقرطان يوضعان في البئر، فإذا ظهر في البئر الأخرى؛ عُلِم أن فيه مضرة، وإن لم يظهر لم يكن فيه مضرة. انظر: الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٩، ص٥.

(٨) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص٢٦١.

- الأذى الناتج عن الحيوانات

يُلزم الناس بإحصان مواشيهم بجعلها في مرابطها أو بإغلاق أبوابهم[١]، فليس من الأدب أن يطلق الرجل دابته في الحارة فتدخل إلى بيوت الناس[٢]، أو تحفر جدرهم[٣].

- الأذى الناتج عن استخدام الآلات

يُحدِث استخدام بعض الآلات ضجيجًا، فإذا كان هذا الضجيج مؤذيًا للجيران أُلزِموا بإزالتها، كالقصّار[٤] والنسّاج[٥]، والحدّاد، والصائغ، وصانع الصِّحال[٦]، وكذلك الرّحى؛ إذا رُكِّبت بجنب الجار وطُحِن فيها فآذته[٧]، ويُرفع التنور الملاصق للمنازل إذا خيف من ضرر ناره على الشجر والنخل[٨].

٥- تحمُّل أذاه وسترعيوبه ومساوئه

ليس من حق الجار أن تكُف عنه أذاك، ولكن من حق الجار أن تتحمل أذاه، وتستر عليه مساوئه، وتنكر عليه في السريرة[٩]، قال أبو المؤثر: وذلك

---

(١) الكندي، أحمد، المصنف، م١٢، ج٢٠، ص١٧٣-١٧٤.

(٢) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٤٤.

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٦، ص٢٨٩.

(٤) القصّار والمُقصِّر: هو المُحوّر للثياب؛ لأنه يدقّها بالقَصَرة التي هي القطعة من الخشب، وحرفته القِصارة، والمِقصرة خشبة القصّار. للمزيد من التفاصيل انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٦، ص٤١٥.

(٥) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢١٠-٢١١.

(٦) الصِّحال: جمع صحْلة، وتسمى أيضًا السحلة والطاسة، وهي وعاء نصف كروي، يصنع من النحاس أو الفضة، ويكون أحيانًا للسحلة مِرزاب في حافتها العلوية؛ لصبّ السوائل. للمزيد من التفاصيل انظر: الموسوعة العُمانية، م٥، ص١٧٢٩-١٧٣٠؛ مجموعة من الباحثين، الحِرف العُمانية دراسة توثيقية، الهيئة العامة للصناعات الحرفية، مسقط، ٢٠٠٩م، ص٢٤٦، (سيشار إليه تاليًا: الحِرف العُمانية دراسة توثيقية).

(٧) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٦، ص٢١٥.

(٨) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٠٢.

(٩) المصدر نفسه، ج٩، ص٥٠٥.

فيما يمكن فيه الاحتمال، وقيل: احتمال أذاه يكون في جميع أشيائه[١]، فقد جاء في بيان الشرع أن رجلًا اشتكى من جار سيء الأدب، كثير الطلب، سريع الغضب، نتن الرائحة، مع أنه عفيفٌ مسلمٌ، ورعٌ تقيّ، يعتقد مذهب المسلمين(الإباضية)، ويقول بقولهم، فكان رأي صاحب بيان الشرع: إنه لا يحِلُّ له أن يصِف مسلمًا بهذه الصفة، وهي غيبة،عليه منها التوبة والإصلاح[٢].

وسعيًا إلى أن يكون حُسن الظن هو الغالب في علاقة الجار بجاره نجد الفقهاء ينهون الرجل نهي أدبٍ عن تصديق ولده السفيه غير المتعبد إذا ذكر له شيئًا عن جاره[٣]، وهذا النهي إلى جانب كونه سدًّا يمنع التكشّف على مساوئ الجيران فإن فيه تربيةً للأطفال على احترام جيرانهم، وردعًا لهم عن الوِشاية، ولو كان المنقول عنهم صحيحًا.

٦- مراعاة خصوصيته

من حقوق الجار أن تُحفظ خصوصيته؛ حتى أنه قيل: إن من استمع مُتعمّدًا كلام قومٍ في منزلهم فقد انتقض وضوؤه[٤]. وقيل أيضًا: من شرف على جيرانه لا تقبل له شهادة[٥]، فليس لأحدٍ أن يُحدث شُرفةً من داره تُطِلّ على من تحته[٦]، وقد كانوا يُلزمون صاحب المنزل العالي بوضع سُترة بمقدار قامة

(١) الكندي، أحمد، المصنف، م٢، ج٢، ص٣٢٣.
(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٢، ص١٦٥.
(٣) المصدر نفسه، ج٥، ص٢٤٣.
(٤) الكندي، أحمد، المصنف، م٣، ج٤، ص٢٢١.
(٥) المصدر نفسه، م١٠، ج١٥، ص٧٧.
(٦) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص٢٤٠.

وبسطة[١]، أي: إلى الحد الذي يستر القائم الطويل، ويمنعه من الإشراف على ما جاوره من منازل، وكان بعض الحكام يشترطون أن تكون السترة بالطين[٢]. وليس من الأدب أن يطرح الرجل التراب قرب جدار جاره، ويتعالى به إلى الحد الذي يجعل الصاعد عليه يشرف بنظره على منزل جاره، فلا حجة له في ذلك، ولو كان التراب في أرضه، وغير ملامس لجدار جاره[٣].

ومن الحفاظ على الخصوصية عدم إجازة اعتلاء صرح المسجد المجاور للمنازل إلا لإصلاحه، أو الاحتراز من عدو[٤]. وليس لأحد أن يفتح بابًا أو يضع مصباحًا مقابل باب جاره أو دهليزه[٥]، ولو كان بِرضاه[٦]، وعلى من أراد الصعود إلى سطح بيته في النهار أن يُشعر جيرانه ويقول: البسوا ثلاث مرّات، وكذلك يفعل إن كانت له نخلةٌ مُشرِفةٌ على منازل الناس وأراد أن يصعدها، وقيل: ليس له إشعارهم في الليل؛ لأنه لباس[٧].

هـ - آداب الضيافة

الضيافة من أهم العادات والتقاليد التي امتاز بها العرب قبل الإسلام عن غيرهم من الأمم، حيث حفّزت البيئة الصحراوية الشحيحة في مواردها على ظهور هذه العادة وتوارثها عبر الأجيال، فغدت الضيافة ضرورة اجتماعيةً،

---

(١) البسطة: عرّفها الفضل بأنها مقدار ما يبسط الرجل يده ويرفعها فوق رأسه. انظر: ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص٢٣٨. وعرّفها الفيروز أبادي بمدّ اليد. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٥٢٣.

(٢) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص٢٣٨.

(٣) المصدر نفسه، ج٣، ص١٥١.

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٣، ص٢٦٨.

(٥) الدِّهْلِيْز: ما بين الباب والدار، وهي كلمة فارسية الأصل معربة من كلمة "دهله" ومعناها القنطرة والعقدة. انظر: ادّى شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص٦٨.

(٦) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٥٠.

(٧) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص١٥١-١٥٢.

ووسيلةً للتأقلم مع تلك الظروف، وضمانًا لمواصلة الحياة[١]، بما يؤمنه هذا الحق الاجتماعي من مأكل ومبيت للمسافرين[٢]. جاء في شروط القاضي أبي عبد الله السرّي إلى الإمام راشد بن علي وأصحابه: "ولا تقِفوا عن شيء يلزمكم من حق الضيافة"[٣].

ومن مشاهد الضيافة خلال فترة الدراسة؛ نزول منير بن النيّر الجعلاني[٤] في ضيافة هاشم بن غيلان[٥]، وابنه محمد، حيث كان هاشم يقطع من السِّدر ليطعم به جمل منير، وكان يقول لمن يقطع معه: أكثِر[٦].

و- رعاية أبناء السبيل (المسافرون والغرباء)

(١) عباس، مصطفى جواد والخفاجي، نور عادل، التكافل الاجتماعي عند العرب قبل الإسلام، تموز ديموزي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٢٣م، ص٢١٠. (سيشار إليه تاليًا: عباس والخفاجي، التكافل الاجتماعي عند العرب قبل الإسلام).

(٢) السباعي، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص١٩٨.

(٣) السِّرّي، محمد بن عيسى(ت٥٠١هـ/١١٠٧م)، شروط شرطها القاضي أبو عبد الله محمد بن عيسى السِّرّي رحمه الله على راشد بن علي وأصحابه، ضمن السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تحقيق سيدة إسماعيل كاشف، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، ١٩٨٩م، ص٤١٦. (سيشار إليه تاليًا: السرّي، شروط القاضي السرّي على الإمام راشد بن علي، ضمن السير والجوابات).

(٤) أحد حملة العلم من البصرة إلى عُمان، ويعرف بالجعلاني وهو من بني ريام. حضر بيعة الإمام الجلندى عام ١٣١هـ. له سيرة كتبها إلى الإمام غسان بن عبد الله، تبين مدى علمه وسعة اطلاعه. عاصر الإمام محمد بن عفان، والإمام الوارث بن كعب، والإمام عبد الملك، والإمام المهنا بن جيفر. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٤٥٦.

(٥) سبقت ترجمته

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٦، ص٢٢٢؛ الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٧، ص١٧١. عندما قطع هاشم بن غيلان السدر سأله ابنه محمد أو غيره بقوله: أليس يُكره قطع السدر؟ فقال: إنما يُكره ما خرج من السدر، وأما أشياء الناس فلا.

ورد تعريف ابن السبيل في كتاب المصنف على أنه المسافر أو مارّ الطريق، أو الماكث في البلد في طلب حاجته، وليس له فيها أهلٌ ولا مال[١]. وقيل: هو من جاوز الفرسخين من بلده[٢]، وعرّفه المباركفوري بأنه هو الغريب المنقطع عن ماله وإن كان غنيًّا في وطنه[٣]. ومن المصطلحات المرادفة لابن السبيل: الرّحالة[٤]، والسائح[٥].

لقد نال أبناء السبيل حظًّا وافرًا من الرعاية خلال فترة الدراسة، وهو ما يتضح في الجوانب الآتية:

١- التوعية بآداب السفر

حوت المصنفات الفقهية العديد من آداب السفر، نذكر منها يأتي:

- ليس من حُسن الصحبة في السفر أن تقول للمتاع الذي هو لك: قدحي، وقصعتي، وسقائي، وتسمّي به لنفسك خصوصًا، ولكن تقول: قدحنا، وقصعتنا، وسقاؤنا، على الاشتراك والعموم. ولهذا قيل: من حق الصحبة وكرم الفعل خلط الزاد في السفر؛ لأنه من السُنّة، والانفراد به لؤم. وقد يلجأ البعض إلى الانفراد بزاده؛ خوفًا من سوء خُلق أصحابه، وهو ما أجازه أبو المؤثر.

---

(١) الكندي، أحمد، المصنف، م١٦، ج٢٨، ص٢٣.

(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج١٩، ص٩٦.

(٣) المباركفوري، عبيدالله، مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، م٧، تحقيق محمد سليمان بن محمد أمين، دار القبس للنشر والتوزيع، الرياض، ٢٠١٧م، ص٥١١-٥١٢. (سيشار إليه تاليًا: المباركفوري، مرعاة المفاتيح).

(٤) الكندي، أحمد، المصنف، م١١، ج١٨، ص٤٢٣.

(٥) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج١، ص٢٥١.

- لا يليق أن يرحل الصاحب عن صاحبه ويفارقه إلا برأيه إذا كان طريقهما واحدًا، ووجهتهما واحدة[١].

٢- توفير الخدمات والمرافق

- الرفد والتموين

يأتي المال في مقدمة احتياجات ابن السبيل، فلابن السبيل حقٌ في بيت مال الله غنيًا كان أم فقيرًا، إذا لم يكن سفره في معصية[٢]، فإذا مر بالوالي أُلِزم بالإنفاق عليه وتزويده من قرية إلى قرية، وهو ما كان من والي صُحار حين نزل أبو المؤثر بوادي عوتب ممتطيًا ظهر حِمار[٣]، وقيل: لا بأس من إعطاء الزكاة لمن طلبها من فقراء بلدٍ آخر؛ لاعتبارهم من أبناء السبيل[٤]، ولا يُرد الغريب عن القرية إذا طرق الباب سائلًا الهبة[٥]. ونجد ما يشير إلى قيام البعض بتجميع الدراهم لمن أتاهم معسرًا ومحتاجًا من الفقراء الغرباء[٦].

- الأوقاف

تعددت أشكال الوقف لأبناء السبيل خلال فترة الدراسة؛ من بينها وقف المنازل[٧]، ووقف النخيل[٨]، والماء المُسبل في الطرقات[٩]، إضافة إلى وجود

---

(١) الكندي، أحمد، المصنف، م٢، ج٢، ص٣٦٥.

(٢) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٧١.

(٣) العوتبي، الضياء، ج٩، ص٦٣-٦٤.

(٤) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٥-٦.

(٥) المصدر نفسه، ج٣، ص١٧.

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج١٨، ص٨٥.

(٧) الكندي، أحمد، المصنف، م١٦، ج٢٨، ص٢٣.

(٨) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٣٠٣-٣٠٤.

(٩) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص١٨٠.

الدكاكين[١] المُرفقة بالمنازل، والأسِرّة الموضوعة في الطرق وأمام الأبواب، والمخُصّصةٌ للجلوس والاستراحة[٢]، إضافةً إلى حبس أراضٍ لتكون مرابطًا لدوابهم[٣].

- الخدمات والتسهيلات

وُفِّرَت العديد من الخدمات والتسهيلات المعينة لأبناء السبيل على ممارسة أنشطتهم التجارية بانسيابية ودون عراقيل، ومن ذلك مبادرة البعض بكفالة تجار البحر الغرباء الذين يأتون بسلعهم وبضائعهم إلى ساحل صحار ريثما يبيعون سلعهم وتؤخذ منهم الزكاة[٤]. ونجد إشارة إلى وجود غرف موقوفة للغرباء في الأسواق لتناول الطعام[٥]، إضافة إلى وجود غرف أخرى مخصصة لتقديم الطعام لمرتاديها، ومزودة بأدوات النظافة كالمياه والأخاوين[٦]، والأشنان[٧]، والمناديل، ويقوم على الخدمة فيها مجموعة من الغلمان[٨]. ومن

(١) دكاكين: جمع مفرده دُكّان وهو ما يُقعد عليه (المِصْطَبَة). انظر: الرازي، مختار الصحاح، ص١٣٣؛ المعجم الوسيط، ص٢٣٠.

(٢) ابن بركة، التعارف، ص٩٧.

(٣) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٠٦، ٣١٦.

(٤) الكندي، أحمد، المصنف، م٥، ج١٩، ص٣٨٨.

(٥) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٥، ص٢٦٥.

(٦) أخاوين: جمع مفرده الخوان أو الإخوان، وهي كلمة فارسية الأصل تعني ما يوضع عليه الطعام. انظر: ادّى شير، الألفاظ الفارسية المعرّبة، ص٥٨.

(٧) الأشْنان: شجر ينبت في الأرض الرملية، يستعمل هو أو رماده في غسل الثياب والأيدي. انظر: أبو حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، ط٢، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٨م، ص٢٠. (سيشار إليه تاليًا: أبو حبيب، القاموس الفقهي).

(٨) ابن بركة، التعارف، ص١٤٩-١٥١؛ الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص٨٤؛ الكندي، أحمد، المصنف، م١١، ج١٨، ص٤١٢-٤١٣.

الخدمات والتسهيلات إجازة مقيلهم ومبيتهم في البيوت الخربة على وجه الاضطرار[١]، وكذلك المبيت فوق ظهر المسجد عند الخوف[٢].

ومن الأمثلة على العناية بالمسافرين قيام رجل بإحضار كرسيين لأبي محمد عبد الله بن محمد بن محبوب[٣] ومن كان بصحبته، حينما رآهما جالسين على أرجلهما أمام باب رجل يدعى أحمد بن هارون[٤]، فلعلّهما كانا ينتظران قدومه، أو أنهما كانا في استراحة من عناء السفر[٥].

ز- إغاثة المنكوبين والمكروبين (قانون الإسعاف)

يقول أبو الحسن: فاعلم أن من أفضل المعروف إغاثة الملهوف، وعون الضعيف على من يعتدي عليه ويحيف[٦]، فمن كان قادرًا على إحياء نفس من مسببات الهلاك من غرق، أو حرق، أو جوع، أو ظمأ، أو انقطاع في مفازة، ولم يُحيها حتى هلكت لزمه حُكم الإثم، ولا يبرأ من الدية والكفارة عن قتلها، شأنه شأن مُحتكِر السلعة[٧].

واعتمادًا على ما سبق يمكن تصنيف الأعمال الإغاثية في المجالات الآتية:

١- توفير الاحتياجات الأساسية (المأكل، المشرب، الملبس، المأوى)

---

(١) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٦٥.

(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٧، ص٢٠.

(٣) هو عبد الله بن محمد بن محبوب بن الرحيل القرشي، من كبار العلماء في القرن الثالث الهجري، وكان الغاية في العلم والفضل هو وأخوه بشير. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٢٨٤.

(٤) لم أقف له على ترجمة.

(٥) ابن بركة، التعارف، ص٩٨-٩٩.

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٢٨، ص٤٤.

(٧) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٥، ص٣٦٢.

جاء في كتاب الضياء: وإذا كان بيننا فقراء قد أضر بهم الجوع والبرد، ولم يكن على أحد منا زكاة فالواجب علينا مواساتهم من مالنا، وندفع عنهم الضُّر الذي بهم، وإلا كنا آثمين، وكذلك إن كانوا عُراة[١]، فمن لم يسق ولم يُطعم وهو قادر لزمته الدية[٢].

٢- الإنقاذ من الغرق

من أشكال الإغاثة التي أجازها الفقهاء، كعزان بن الصقر، أن من ركبوا سفينة فخافوا الغرق والهلاك فلهم أن يُخلِّصوا أنفسهم من الموت بإلقاء حمولة الناس وأموالهم، بشرط ضمان قيمتها[٣]، ولو كره أصحاب المتاع، ويُفضّل أن يكون ذلك بعد الحُجّة عليهم[٤]. ومن رأى غريقًا ولم ينقذه وهو قادر على إنقاذه لزمته الدية[٥].

٣- الإنقاذ من السقوط

قيل في أهمية الإنقاذ من السقوط أنه أجيز لمن كان يُصلّي أن يقطع صلاته إذا رأى صبيًّا يوشك أن يقع في بئر، أو من فوق بيت، أو دابة[٦]، أو رآه يصيح في رأس نخلة[٧]، وقيل: يلزم المعتكف ما يلزم المصلي[٨]. فذلك الجري من

(١) العوتبي، الضياء، ج٤، ص٦٧٦.
(٢) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٥، ص١٣٠.
(٣) ابن بركة، كتاب الجامع، ج١، ص٣٠٢.
(٤) الكندي، أحمد، المصنف، م١١، ج١٧، ص٢٣٧.
(٥) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٥٦.
(٦) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٩، ص٤٦٧.
(٧) الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٤١٢-٤١٣.
(٨) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٢٥، ص١٢٢.

المسجد لا يُعد جفاء، بل هو من الإحسان[١]، وهو ما فعله الفقيه موسى بن علي حين كان يُصلّي بالناس، وصاح صائح لصبي وقع في بئر عند المسجد، فقطع صلاته، وانتقل هو ومن معه حتى وقف على البئر فأخرج الغلام[٢].

٤- إطفاء الحريق

أُجيز دخول البيت المحترق بغير إذن من أصحابه[٣]، كما أجيز للفقراء المتضررة بيوتهم الأخذ من الزكاة[٤]. ولتسهيل إطفاء الحرائق والحد من انتشارها أجيز استغلال ماء الفلج وإطلاقه عليها إذا لم يُقدر عليها بغير ذلك، ويكون الاستسقاء من الفلج بغير إذن أهله، سواء أكان الماء لبالغ أم ليتيم أم لغائب، على أن يكون ذلك بالثمن لأرباب الماء، ويلزم الثمن من أطلق الماء وأمر به[٥].

ومن التفاني في الإغاثة ما جاء في سيرة أبي الحواري من خروج أبي مروان والي الإمام المهنا على صحار بجيش إلى منطقة توام؛ لمحاربة الباغي المغيرة بن روشن الجلنداني الذي قتل والي الإمام على تلك المنطقة، بمؤازرة بني الجلندى وغيرهم من أهل الفتنة، وكان في جيش أبي مروان قائد يُدعى المطّار الهندي، فقام ومن معه من سفهاء الجيش بإضرام النار في دور بني الجلندى، دون علم أبي مروان، حتى قيل: أُحرقت لهم تسعون غرفة أو خمسون، وكان في الدور دواب مربوطة من البقر وغيرها. فتجلى المشهد الإغاثي في خروج رجلٌ من

---

(١) المصدر نفسه، ج٦، ص٥٩.

(٢) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج١، ص٣٤٥-٣٤٦.

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦، ص٥٩.

(٤) الكندي، أحمد، المصنف، م٥، ج٦، ص٦٩١.

(٥) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٩، ص٥١٤.

السريّة من أصحاب المطّار، أخذته الحميّة والغيرة، فكان يلقي بنفسه في الفلج، حتى يبتلّ بدنه وثيابه، ثم يمضي إلى النار ليقطع حبال الدواب؛ لينجيها من النيران. وتجلى المشهد الإغاثي كذلك في استياء الإمام المهنا بن جيفر مما أقدم عليه الجيش، وإرساله لرجلين إلى القوم الذين أُحرِقت منازلهم، فأنصفهم، وأعطاهم ما وجب لهم من الحق(١).

٥- الحماية من الاعتداء ورفع الظلم عن المظلومين

إن مما يجب على عامة الناس، سواءً أمرهم الأئمة أم لم يأمروهم، أن يغيثوا المستغيثين من الظالمين لهم في أنفسهم وحرمهم وولدانهم، واغتصاب أموالهم، ولحاق سُبُلِهم؛ حتى يحولوا بينهم وبين ظالميهم، وذلك فيما لا سبيل للناس أن يتحاكموا فيه إلى سلطانهم، أو يتداعوا فيه إلى فقهائهم، ولهم الاستعانة عليهم بالجهّال إذا لم يكن أحد من الأئمة أو الأمراء بحضرتهم، ولم يمتنعوا عن ظلمهم إلا بجهّالهم، ولهم كذلك الاستعانة بالسلطان الظالم، ما لم يجدوا سبيلًا إلى منع ذلك بغيره، ولم يكن معروفًا بالظلم في مثل ما يستعان به عليه أو أكبر(٢).

---

(١) أبو الحواري، محمد(٣هـ/٩م)، سيرة أبي الحواري محمد بن الحواري العُماني، ضمن مخطوط "سير المسلمين"، مكتبة الإمام السالمي، ولاية بديّة، مخطوط رقم: K٠١٥AS، الورقة رقم ١٤٩.. (سيشار إليه تاليًا: أبو الحواري، سيرته). للمزيد من التفصيل والتحليل حول هذا الحدث انظر: الحجري، سليمان، العسكرية في عُمان خلال الحقبة ١٣٢-٢٨٠هـ/٧٤٩-٨٩٣م، نور حوران للدراسات والنشر والتراث، دمشق، ٢٠٢٥م، ص٧٠-٧١. (سيشار إليه تاليًا: الحجري، العسكرية في عُمان).

(٢) ابن الحواري، الفضل (ت ٢٧٨هـ/ ٨٩١م)، جامع الفضل بن الحواري، وزارة الثقافة والرياضة والشباب، مسقط، مخطوط رقم:١٥٩٤، الأوراق رقم ٤٩٢-٤٩٣. (سيشار إليه تاليًا: ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري).

ومن قصص النجدة ما أشير إليه في جامع أبي الحواري من أن رجلًا كانت بينه وبين قوم عداوة، فكادوا له، واقتحموا منزله، فنجا منهم، ثم أقبلوا على المنزل ونهبوه، فهَرعت جماعة من الناس لنجدته وردّوا إليه ما أخذه النهّابة[١].

٦ - الدلالة على الطريق

ومن الإغاثة الدلالة على الطريق، فمن قال لقوم: دلوني على الطريق، فلم يدلوه وهم يعرفون، فأخذ الطريق حتى تلف فعليهم دِيَته[٢].

٧ - الإغاثة من الأمطار

يُلزمُ بدفع الدية من رأى غريقًا ولم يبادر إلى إنقاذه بنفس أو مال أو احتيال مع قدرته على ذلك؛ لأن النفس ليست كالمال؛ فلا احتمال فيها ولا إباحة، ولا عوض لوجه من الوجوه[٣].

ومما ذُكِر في الإغاثة من ضرر الأمطار أن قومًا من أهل الذمة أتوا موسى بن علي فأصابهم الغيث، ولم يجد سبيلًا لحمايتهم إلا بإيوائهم في المسجد، فأمرهم بدخوله، على الرغم من حرمة دخول أهل الذمة للمساجد، فأمر بأن يُخطّ على مواضع جلوسهم؛ لتُعرف، فلمّا انصرفوا أمر بتطهيره[٤].

ومن أبز مشاهد الإغاثة من خطر الأمطار حِرص الإمام الوارث بن كعب على سجنائه حين هطلت أمطار غزيرة في نزوى، سال على إثرها "وادي كلبوه"، فقيل للإمام: إن الوادي سيلحق المحبوسين ويغرقهم، فأمر بإطلاقهم، فلم يجرؤ أحد على إنقاذهم؛ خوفًا من الوادي، فقال الإمام: "أنا أمضي؛ إذ هم

---

(١) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٦٥.

(٢) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص١٤٢.

(٣) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٥٦؛ ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص٩٨.

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٣، ص٢٦٣.

أمانتي، وأنا المسؤول عنهم يوم القيامة"، فتبعه سبعون رجلًا من أصحابه، وعند رجوعهم حملهم الوادي مع المحبوسين[١]، فكان الإمام الوارث ومن آزره ضحية الحفاظ على العهد ورعاية الأمانة[٢]، وفي هذا يقول السالمي[٣]:

سَبْعونَ مُؤْمِنًا مَعَ الإمَامِ مَاتُوا لِأَجْلِ الْحِفْظِ لِلذِّمَامِ



(١) السالمي، تحفة الأعيان، ج١، ص١٢٠.

(٢) الخليلي، أحمد بن حمد، الاستبداد مظاهره ومواجهته، شركة فؤاد البعينو للتجليد، بيروت، ٢٠١٣م، ص٢٤٥. (سيشار إليه تاليًا: الخليلي، الاستبداد). لا يزال قبر الإمام الوارث موجودًا على حافة الوادي في ولاية نزوى.

(٣) السالمي، جوهر النظام، ج٣، ص٢١٩.

المبحث الثاني: التعامل مع المخلّين بالأخلاق والآداب العامة

لا يُعد الإنكار على مرتكبي المنكرات الخلقية تدخلًا في الحريات الشخصية؛ لأن الفساد والمنكر يأتي على بنيان الأمة من القواعد، وقد ضرب النبي ﷺ مثلًا بديعًا للتكافل الأخلاقي في الأمة، وهو تكافل يأخذ على أيدي العابثين والمخربين[١]، وتُقابل فيه الحريّة المُطلقة بحُريّة مشروطة في القالب الاجتماعي[٢]، بقوله: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قومٍ استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقًا ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا"[٣]. وفي بيان أهمية هذا التوازن يقول سيد قطب: فالحريّة والتبعة تتكافآن وتتكافلان[٤]. ويرى ابن جعفر أن مُقاطعة أهل المعاصي مما يُعين على اجتثاث بؤر الفساد، حيث يقول: "والفراق لأهل المعصية على معصية الله والعداوة لهم فرض واجب"[٥].

---

(١) السباعي، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص١٩١-١٩٢.

(٢) الفطيسي، محمد، الدولة المطمئنة في الألفية الثالثة، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، مسقط، د.ت، ص١٣٨. (سيشار إليه تاليًا: الفطيسي، الدولة المطمئنة).

(٣) البخاري، محمد بن إسماعيل (ت٢٥٦هـ / ٨٧٠م)، صحيح البخاري، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٢م، كتاب الشِّركة، باب هل يُقرعُ على القِسْمة؟ والاستهام فيه، ص٦٤٠. (سيشار إليه تاليًا: البخاري، صحيح البخاري). انظر: السباعي، التكافل الاجتماعي في الإسلام، ص١٩١-١٩٢.

(٤) قطب، سيّد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، اعتنى به ودققه وقدّم له عصام فارس الحرستناني وعبد الله الطنطاوي، دار عمار للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٢٠م، ص٦٨. (سيشار إليه تاليًا: قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام).

(٥) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج١، ص٨٨.

ويُمكن إجمال مظاهر التعدي على قِيم وهويّة المجتمع الدينية والثقافية في المظاهر الآتية:

أ - التجاوز لحدود اللباس والزينة والمظهر

١ - النساء

حرص الإمام المهنا بن جيفر في سيرته إلى معاذ بن حرب على أهمية أن تتقيد المرأة في زينتها بقيود الشرع، وأن تكون حريصةً على عدم إبدائها إلا لمحارمها، حيث وصفهم بقوله: "فهؤلاء الذين لا تُبدي المرأة زينتها من سوار في ساعد، أو دملوج[١] في عضد، أو خلخال في رجل، أو قرط في أذن، إلا لَهُمْ"[٢]، وأضاف البسيوي إلى ذلك العِقد في الحلق وما أشبه ذلك[٣]، ولا يجوز للمرأة أن تجعل عليها جلبابًا رقيقًا يكشف عن نحرها أو صدرها[٤]، ونُهيت النساء عن الخروج في يوم المطر أو الريح العاصف[٥]؛ مخافة أن تكشف الريح عوراتهن، أو تُبرز الثياب المبللة تفاصيل أجسادهن.

---

(١) الدُّمْلُوج: سوار يحيط بالعضد. انظر: المعجم الوسيط، ص٣٢٥.

(٢) الخروصي، المهنا بن جيفر (ت ٢٣٧هـ/٨٥١م)، سيرة الإمام المهنا بن جيفر إلى معاذ بن حرب ضمن مخطوط "سير المسلمين"، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، مسقط، مخطوط رقم: ٢٠٢٣، الورقة رقم ٥٦٤. (سيشار إليه تاليًا: الخروصي، سيرة الإمام المهنا بن جيفر إلى معاذ بن حرب، ضمن مخطوط رقم ٢٠٢٣).

(٣) البسيوي، جامع البسيوي، م٢، ص٨١٩.

(٤) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج١، ص١٣٧.

(٥) الجعلاني، منير بن النيّر(ق٢هـ/٨م)، سيرة منير بن النيّر الجعلاني إلى الإمام غسان بن عبد الله، رحمهما الله، ضمن مخطوط "سير العلماء الإباضية المحبوبين"، دائرة الوثائق والمخطوطات، وزارة الثقافة والرياضة والشباب، مسقط، مخطوط رقم: ٣٥٥٨، الورقة رقم ٥٣-٥٤. (سيشار إليه تاليًا: الجعلاني، سيرته، ضمن مخطوط رقم ٣٥٥٨).

ومما أُلزِم به أئمة العدل وأمراؤهم إنكار تشبّه النساء بالرجال في لباسهم وزيّهم، ومشيهم، وكلامهم[١].

ونهيت المرأة عن كل ما من شأنه تغيير خلقتها، كحلق الرأس، ووصل الشعر، ووشم اللثة، وتبييض الوجه، وتفليج الأسنان، ونُهِيتْ كذلك عن نزع الشعر من وجهها؛ ليعْرضّ وجهها أو جبهتها. وحُذِّرت المرأة من جذب الرجال بطيبها، أو بلبسها للمشهور من اللباس[٢].

٢ - الرجال

أُلزِم أئمة العدل وأمراؤهم بإنكار المنكرات كمشي الخيلاء، وإرجاء الرجال الإزار إلى الأقدام[٣]، ويرى الخليلي أن في إرجاء الثوب وإسباله تشبّهًا بخصائص الجنس الآخر، وهو ما لا يتفق مع فطرة الرجل التي تقتضي منه أن يكون مُشمّرًا ينوء بالصعاب ويتجرد للمهمات[٤]، ومما يُنكر على الرجال لبس الحرير، والتختّم بالذهب[٥]، ولا ينبغي لأحد من المسلمين أن يتزيَّا بزيّ يُعرف به الفُسّاق، ويبينون به من غيرهم كالجبابرة وعُمّالهم، وأهل الذمة؛ لئلا يتهمه من يراه[٦].

(١) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٠٠؛ الكندي، أحمد، المصنف، م٢، ج٢، ص٣٨٠.
(٢) الكندي، أحمد، المصنف، م٢، ج٢، ص٣٧٦-٣٧٧.
(٣) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص١٩٩.
(٤) الخليلي، نداء الحق، ص٢٠٠.
(٥) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٢، ص١٢٠.
(٦) ابن بركة، كتاب الجامع، ج١، ص٢٨٥-٢٨٦.

ومما يُنكر على الرجال في هيئتهم إسباغ أشعارهم إلى عواتقهم وظهورهم بلا فرْق، وإبداء ما فوق الرُكَب[١]، ويُمنع الرجال من إطالة شواربهم، أو قص لحائهم، وتشبههم بالنساء في هيئاتهن ولباسهن وزيهن[٢]، ويُحبس من لم ينتهي عن ذلك، ومن عاد ضُرِب بالسِّياط حتى ينتهي[٣]، وكان أبو عبدالله محمد بن خالد[٤] يُجبِر مربي الشوارب على أخذها، ولا يعذرهم من ذلك[٥].

٣ - أهل الذِّمّة

بقدر ما نال أهل الذمة من الحقوق كان عليهم واجب الامتثال لما يمليه عليهم المجتمع من ضوابط تحفظ له خصوصيته وهويته، وهذه الضوابط تتشابه إلى حد ما مع ما يُعرف حاليًّا بـ"قانون إقامة الأجانب" الذي يُنظم إقامة الأجانب في البلاد، ويضمن التزامهم بالنظام العام والآداب في اللباس والهيئة وغيرها، سواءً أكانوا رجالًا أم نساءً[٦].

---

(١) الجعلاني، سيرته، ضمن مخطوط رقم ٣٥٥٨، الورقة رقم٥٤؛ ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص١٩٩.

(٢) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص١٩٩. شدّد الفقهاء على حلق أسفل اللحية، إلا أن يصل الشعر إلى الحلق. انظر: ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٩، ص٥٠٢.

(٣) الكُدمي، الجامع المفيد، ج٢، ص١١٥.

(٤) عاش في زمن الإمامين: الخليل بن شاذان وراشد بن سعيد، وهو أحد زعماء هذه الفترة، وكان من أهل الحل والعقد، تولى منصب القضاء للإمام الخليل بن شاذان، وشارك في الإمضاء على عهد المصالحة بين الطائفتين الرستاقية والنزوانية الذي دعا إليه الإمام راشد بن سعيد سنة ٤٤٣هـ. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٣٨٨.

(٥) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٢٩، ص١٣١.

(٦) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٦٣.

ب - الانصراف إلى الملاهي

وردت في كُتب الفقه العُمانية الكثير من الفتاوى المتعلقة بآلات الطرب كالدف، والطبل، والدهرة، والزمّارة، والقصبة، والطنبور؛ إذ إن تلك الفتاوى لم تُبِح استخدامها في اللهو واللعب، أو فيما يتعارض مع خصوصية المجتمع العُماني، ومنظومته القيمية والأخلاقية[١]، مع وجود من قال بكسرها وإن لم تكن مستخدمة للعب[٢]، وهو ما جعل هذه الآلات لا تحظى بحضور اجتماعي واسع النطاق، حيث ارتبط استعمالها بأبناء الجاليات من الهنود والزنوج[٣]، وهو نتاج لتأثرهم بثقافات مجتمعاتهم التي كانت تبيح انتشار هذه الآلات دون تقييد.

ومن الجدير بالذكر أن هناك استثناءات أباحت استخدامها في بعض الأغراض، كإباحة استخدام الدفوف في الأعراس[٤]، والطبول في الحروب[٥]. ويرى أبو سعيد أن الغناء مكروه في كل شيء إلا في أربعة: حدو المرأة، وزجر الدواب، والتراجيز[٦]، وما كان منها يخرج على الزجر والتماثيل، ما لم يخرج إلى حد النوح والندب[٧].

---

(١) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٢٥؛ العوتبي، الضياء، ج٤، ص٦٦٤.

(٢) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٦٦؛ ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٢٥.

(٣) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، مخطوط رقم:١٥٩٤، الورقة رقم ٥٠٥.

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٦٧.

(٥) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٢٦.

(٦) الرّجزْ: ضرب من الشعر، وزنه مُسْتفْعِلُنْ ست مرات، وسمّي؛ لتقارب أجزائه، وقلة حروفه، وزعم الخليل أنه ليس بشعر، وإنما هو أنصاف أبيات وأثلاث، والأرجوزة القصيدة منه، وجمعها أراجيز. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٤٠٠.

(٧) الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٤٣٤.

ومن دلالات مقت المجتمع لأهل الملاهي ممارسة نوع من الإقصاء المجتمعي ضدهم، بحيث يُبعدون من أن يكون لهم على الرعية أمر ونهي[١]، إضافةً إلى ردّ شهادة من يسمع الغناء والأوتار[٢].

ومما يُزجر عليه الناس الرقص، ومن لم ينته عنه عوقب بالضرب أو الحبس حتى ينتهي[٣]. وقد أُجيز دخول بيوت أهل الملاهي من البالغين من الرجال والنساء، وكسر دفوفهم، ودهرتهم، وقصبتهم؛ إن كانوا على الغناء[٤]، وقيل: تُحرق ويؤخذ على أيديهم، فإن لم ينتهوا إلا بالأدب أُدِّبوا[٥]. ومنعًا لتغلغل هذه الثقافة من خارج المجتمع يُنفى أهل الملاهي مثل المخنّثين واللعابين والمتهمين بالفجور وهم صاغرون؛ إن كانوا طُراةً من غير أهل البلد، يُظهِرون الفساد في القرية، أو يكاد أن يظهر ذلك منهم [٦].

ومن الشواهد على ملاحقة أصحاب الملاهي أن سليمان بن الحكم وجماعة من الناس كانوا قعودًا في إحدى قرى صُحار في الليل، إذ جاء شبابٌ فقعدوا قريبًا منهم، ثم قبضوا بالكوبة[٧]، فقام بعض الشُراة ليُنكروا عليهم، فقال لهم سليمان بن الحكم: اقعدوا، فقعدوا إلى أن غنّوا، فقال لهم سليمان: الآن قوموا إليهم[٨].

---

(١) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٥٨.

(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٢، ص١٢٠.

(٣) الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٤٨٢.

(٤) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٠٤، ٢١٨-٢١٩

(٥) الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٤٣٢.

(٦) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٠٩.

(٧) الكَوْبَةُ: الطبل الصغير المُخصّر. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٩٠.

(٨) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٢٧؛ الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٤٤٢.

ج - تعاطي المُسكِرات

يُعاقب شاربو الخمر بالجلد، فشاربها من البالغين الأصحاء يُجلد ثمانين جلدة، ويُجلد العبد أربعين جلدة[١]. ولكي تؤتي العقوبة أُكُلها؛ كانوا يؤخرون جلد السكران حتى يصحو ويذهب عنه السكر، والحُجة في ذلك أن الحدّ لن يُؤلمه في حال سكره كما يؤلمه في حال صحوه ورجوع عقله[٢]، وكانوا يحبسون حتى على الرائحة ولو لم يُحدث فيهم تغييرًا، ومن ذلك حبس الإمام راشد بن سعيد لرجل يدعى أبا المعمّر على رائحة النبيذ[٣]، ومن أساليب المتبعة في ملاحقة معاقري الخمر تعاهد المواضع المعروفة بالحمامات، فمن وُجد فيه تغيير من الشراب أو ريحة، وأُنكِر عليه ذلك حُبِس[٤]. وكان محمد بن محبوب يكسر ما وجد فيه النبيذ، من جرار خُضر أو غيرها من الجِرار[٥]، وكان الشُراة يتفقّدون الأسواق، ويُريقون النبيذ[٦].

د - الشذوذ الجنسي

يُعرّف الشذوذ الجنسي على أنه انحراف عن الطريق المحدد شرعًا، أو هو ضرب من الممارسة الجنسية يخرج فيه أصحابها عن سبل الاتصال الجنسي الطبيعي المألوفة، بمعنى أن الشاذ جنسيًّا يجد متعةً جنسية خارج إطار

---

(١) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٥، ص١٥٩.

(٢) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص٢١٣؛ الكندي، أحمد، المصنف، م٢٢، ج٤٠، ص٤٠٣.

(٣) النبيذ: الشيء المنبوذ، والنبيذ ما يُعمل من الأشربة من التمور والزبيب والعسل والحنطة والشعير وغير ذلك، ويقال: نبذت التمر والعنب، إذا تركت عليه الماء ليصير نبيذًا، وإذا نُبذ حتى يفور صار مسكرًا، وحرُم شربه. انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص٤٨.

(٤) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص١٩٢-١٩٣.

(٥) الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٤٦٠.

(٦) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٢٩، ص٩٣.

الزواج[١]، وتكمن خطورة الشذوذ الجنسي في كونه يُعد أهمّ عامِلٍ من عوامل انهيار المجتمع وإهانة كرامته، وتفشّي الأمراض المُهلكة فيه[٢].

لم يخل أي مجتمع من المجتمعات من الفساد الأخلاقي مهما بلغ هذا المجتمع من التدين والفضيلة[٣]، وقد كشفت لنا المصادر الفقهية عن بعض صور الشذوذ الجنسي، التي لم تألُ السلطة جهدًا في التعامل معها، بالوقاية منها تارة، وبالعلاج تارةً أخرى، يؤازرها في ذلك الغيورون من أبناء المجتمع العُماني. وهذه الصور تمثلت في الزنا، واللواط والسحاق (المثليّة)، والاغتصاب، والتحرّش، والاعتداء الجنسي على الأطفال، ووطء المحارم، وجماع الموتى، وإتيان البهائم. وسنفصّل في التدابير الوقائية والعلاجية لهذه الصور من الشذوذ على النحو الآتي:

١- الزنا: يُرجم الزاني المُحصن ذكرًا كان أم أنثى، ويُجلد غير المُحصن مائة جلدة[٤]. وذُكِر أن بشيرًا الأكبر[٥] وراشدًا الجلنداني[٦] تناوبا في جلد رجلٍ أُقيم

---

(١) عطية، محيي الدين، الشذوذ الجنسي حقيقته وأشكاله ودور الإسلام في الوقاية منه وعلاجه، أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، عمّان، الورّاق للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠١٥م، ص١٤. (سيشار إليه تاليًا: عطية، الشذوذ الجنسي).

(٢) عطية، الشذوذ الجنسي، ص٨.

(٣) الجهورية، أحلام بنت حمود، المجتمع العُماني في القرنين (٤-٥هـ/١٠-١١م) من خلال بعض مسائل بيان الشرع لمحمد بن إبراهيم الكندي، الجمعية العُمانية للكُتاب والأدباء، مسقط، ٢٠١٩م، ص٢٠١. (سيشار إليه تاليًا: الجهورية، المجتمع العُماني).

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص١٧٨. للمزيد من التفاصيل حول كيفية الرجم والجلد انظر نفس الصفحة. قيل: رجم أبو بكر مولى لبني الجلندى في عُمان، ولعله أول رجم يُطبّق في عُمان. انظر: الكندي، أحمد، المصنف، م٢٢، ج٤٠، ص٢٥٢.

(٥) هو بشير بن المنذر السامي. تمت الترجمة لها سابقًا.

(٦) ظهر بعد سقوط إمامة الجلندى بن مسعود عام١٣٤هـ، واشتهر بالجور والطغيان، وكان معه ابن عمه محمد بن زائدة. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص١٤٢.

عليه حد الزنا[١]. وقيل: فيمن رأت زوجها يزني فلتفتدي نفسها منه بمالها كله، فإن لم تفعل ذلك فلتهرب منه حيث لا يراها إلى الأبد إن استطاعت[٢]، ولاستئصال بؤر الفساد في المجتمع قيل للوالي أن ينفي المرأة المُتَهَمة بالرجال من البلد، وإن امتنعت عن الخروج حُبِست[٣]، وكان الأئمة يُعزّرون ويردعون الناس على القُبلة والضمّة والمُفاخذة[٤].

٢- اللواط والسحاق (المثليّة)

جاء في جامع أبي الحواري أن من رأت رجلًا ينكح زوجها في دبره فإنه يحرم عليها[٥]، ويقام حد الزنا على من رأته ينكح غُلامًا له أو غيره، ولا يسعها المقام معه[٦]، وإذا وُجِد الرجل المُتّهم بإتيان الصبيان في موضع ريبة مع صبي لا يمنع نفسه، أو مع صبي مُتّهم بذلك أُنكِر عليه، وعوقب بالحبس[٧]. ومن المنكرات فجور المرأة بالمرأة؛ لذا كُره إبداء المرأة لمحاسنها للمرأة الفحلة التي تشتهي بالنظر إلى محاسن النساء[٨].

٣- الاغتصاب

تُشكل جريمة الاغتصاب اعتداءً على الحريّة العامة، ومساسًا بأمن وسلامة المجتمع ككُل، فإذا ادّعت امرأة أن رجُلًا غلبها على نفسها ووطئها،

---

(١) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٥، ص٩٩.

(٢) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص٢٠٦.

(٣) الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٥٦٩.

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص١٩٣-١٩٤.

(٥) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٣، ص١٦٦؛ الجهورية، المجتمع العُماني، ص٢٠١.

(٦) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص١٩١.

(٧) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٠٦.

(٨) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج١، ص١٣٧.

وجب عليه العقاب[١]، وإذا استكره الذمّي المصلية قُتِل، وأخِذ من ماله عقرها[٢][٣].

٤- جماع الأموات (النيكروفيليا Necrophilia)

يعد هذا السلوك من أكثر الانحرافات نُدرة[٤]. وقد روى أبو الحواري عن خالد بن محمد؛ أنه من أتى امرأة مسلمة ميتة فإنه يُقتل بالسيف[٥]، وقيل: من نكح امرأة ميتة فعليه صداقها، ويلزمه الحد على فعلته، سواءً أكانت مسلمة أم يهودية أم نصرانية[٦]، وقيل: من نبش قبر امرأة ميتة فوطئها قُتِل صاغرًا إن كان مُحصنًا، ويلزمه عقرها، وإن كان غير مُحصن جُلِد حدّ الزاني، وعليه عقرها[٧].

٥- إتيان البهائم

الشذوذ الجنسي المتعلق بإتيان البهائم غالبًا ما يقع من بعض المراهقين أو الشواذ من ضعاف النفوس وضعفاء الإيمان، وفي أغلب الأحوال لا يطأ البهيمة إلا من عجز عن وطء غيرها في زنًى أو لواط، أو أنه كالحاطب بليل؛ فلا تقابله فاحشة إلا فعلها[٨]. وتشير إحدى الفتاوى الواردة في جامع أبي الحواري

---

(١) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٢٤.

(٢) العُقر: ما يُعطى على اغتصاب أو وطء شبهة. ويثبت العُقر بالزنا بصبيّة أو مجنونة أو أمة أو بالغة مُكرهة. وهو نصف عشر الدية إن كانت ثيّبًا، وعشر الدية إن كانت بِكرًا، ونصف عشر القيمة للأمة الثيّب، وعشر القيمة للأمة البِكر. انظر: مجموعة من الباحثين، معجم المصطلحات الإباضية، ج٢، ص٧٢٠-٧٢١.

(٣) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٦، ص١٩٨.

(٤) عطية، الشذوذ الجنسي، ص١٥٦.

(٥) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج١، ص١٣٧.

(٦) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص١٩٢.

(٧) المصدر نفسه، ص٢٢٠.

(٨) عطية، الشذوذ الجنسي، ص١٤٠.

إلى أن هؤلاء الشواذ كانوا يستغلّون سكون الليل لاقتحام البيوت والحظائر[١]. ومن جهة أخرى تطالعنا كتب الفقه بالعقوبات المفروضة عليهم، فإذا اعترف رجل بنكاحه لدابة ذُبحت ودُفنت، ولزمه الثمن، وإن صح بشهادة أربعة رجال عدول لزمه حد الزنا رجمًا أو جلدًا[٢]. وقال أبو المؤثر: اختلف المسلمون في ناكح البهيمة، وفيمن عمِل عمَل قوم لوط، فقال من قال: يُهدف من على رأس جبل، ثم يُرمى بالحجارة حتى يموت، وقال من قال: عليه ما على الزاني، إن كان بِكرًا جُلِد، وإن كان مُحصنًا رُجِم[٣]. وما ينطبق على الرجل من الحدود ينطبق كذلك على المرأة[٤].

هـ - الدعوة والترويج للأفكار الهدّامة والخُرافات

حرِص الإسلام على أن يظل المجتمع الإسلامي نقيًّا من كل شائبة، بعيدًا عن بِدع الانحرافات في العقائد والمسالك، نقيًّا من الضلالات والأوهام والخرافات[٥]. فالمجتمع الفاضل المتكافل في نظر الإسلام ينبغي أن يتعاون أفراده على إزالة هذه الشوائب[٦]. وقد أبانت لنا المصادر الفقهية عن جملةً من الأفكار والعقائد الهدامة التي حاول مروجوها النيل من ثوابت المجتمع

(١) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٥٤-٢٥٥.

(٢) المصدر نفسه، ج٥، ص١١٥-١١٦.

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٧١، ص٧٤-٧٥.

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص١٨٢، ١٨٧.

(٥) الخيّاط، عبد العزيز، المجتمع المتكافل في الإسلام، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، القاهرة، ١٩٨٦م، ص٢٥٥. (سيشار إليه تاليًا: الخيّاط، المجتمع المتكافل في الإسلام).

(٦) المرجع نفسه، ص٢٦٠.

العُماني وزعزعة كيانه الأخلاقي، وقد تباينت في حِدّتها، فمنها ما استُئصل في مهده، ومنها ما اقتُلع من بعد تجذّر. وهي على النحو الآتي:

١- الزندقة

الزندقة كلمة فارسية مُعرّبة، تعني إظهار الإسلام وإبطان الكفر؛ لذا سُمّي الزنديق منافقًا، وقيل: الزنديق هو الذي لا يتدين بدين، ولا ينتمي إلى شريعة، ولا يؤمن بالبعث والنشور، وإنما هو إباحيّ يعتقد بإباحة المُحرّمات[١]، وقيل: الزنادقة هم الدهرية الذين يقولون لا رب ولا جنة ولا نار، وما يُهلكنا إلا الدهر؛ لذا يُعبّر عن الزنديق بالمُلْحِد[٢]. وجاء في بيان الشرع: ونبرأ من الزنادقة والدهريّة؛ لافترائهم على الله[٣].

وممن شُهر بالزندقة في عُمان رجلٌ شيعي يُدعى بقيّة، فقد ورد في جامع الفضل بن الحواري عن زياد بن مثوبة أنه كان بصحار جماعة من الشيعة، وكان بقيّة أصغرهم، وكان مكمن خطورته أنه يُظهر الاعتزال، ويُخفي الزندقة. وقيل: أُتي به إلى الإمام غسان بن عبد الله، وأجّله أربعة أشهر على أن يخرُج من عُمان، فمات قبل انقضاء الأجل. ومما يجعلنا نستشعر خطر دعوته على أبناء المجتمع قولهم: كاد أن يكون فتنة لو بقي[٤].

---

(١) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج٢، ص٢١٤-٢١٥.

(٢) الغديري، عبد الله، القاموس الجامع للمصطلحات الفقهية، دار المحجة البيضاء، بيروت، ١٩٩٨م، ص٢٣٢. (سيشار إليه تاليًا: الغديري، القاموس الجامع للمصطلحات الفقهية).

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣، ص٢٨٣.

(٤) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، مخطوط رقم:١٥٩٤، الورقة رقم ٥١٠.

٢- العقلانية المُنحرِفة

العقلانية المنحرفة قديمة قِدم الفَكر الإنساني، وقد رفع اليهود شعار العقلانية كوسيلة للتشكيك فيما جاء به القرآن الكريم والسُّنّة النبوية، لا لأنهما يتصادمان مع العقل، وإنما لما رأوه من استبصار المسلمين بهما، ومما ضاعف من هذا الحقد أنهما – أي القرآن والسُّنّة - فتحا بصائر المسلمين على أحوال اليهود الخسيسة، والتحذير منهم، وشحذ عزائمهم على تحدّيهم، فانصب همهم في زعزعة هذه الأمّة وإبعادها عن هذين الحصنين الحصينين؛ ليتسنى لهم القضاء عليها، وتذويب معنويّاتها، وإماتة كرامتها، وتجريدها من هويّتها وقيمها الإنسانية، وهو امتداد لتاريخهم الحافل بالمؤامرات على الحق والدين[١]. ومن الأفكار التي أوجدها الفكر العقلاني المنحرف في عُمان:

- الدعوة لتحرير المرأة

من الأفكار العقلانية التي استئصلت في مهدها خلال فترة الدراسة الدعوة لتحرير المرأة، وتهميش دورها الطبيعي؛ حيث ورد في جامع أبي الحواري حُكمٌ بإبطال عقد الزواج الذي تشترط فيه المرأة على الرجل حُريّتها في أن يكون رأيها في نفسها أنفذ من رأيه، سواءً في الجِماع، أو في العمل، أو في الخروج من المنزل، وأن تكون لها كامل الحرية في فعل أو ترك ما يجب على المرأة لزوجها[٢].

---

(١) الخليلي، أحمد، العقل بين جماح الطبع وترويض الشرع، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، د. ت، ص٢٧، ٣٢.

(٢) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٣، ص١٠٣، ١١٥. يُشيد الإحيائيون الجُدد بالدور التقليدي للنساء، فهم يرون أن المنزل هو مكانها الأنسب؛ إذ يُنظر إلى المرأة باعتبارها "جوهرةً مصونةً، عفيفةً فاضلة". انظر: العزري، خالد، عُمان البنى التقليدية وهيمنة الأعراف الاجتماعية والدينية، ترجمة أحمد حسن المعيني، دار الفلق للنشر، مسقط، ٢٠٢٤م، ص٢٣٩. (سيشار إليه تاليًا: العزري، عُمان البنى التقليدية).

- إنكار حد الرجم على المُحصن

نجد في جامع أبي الحواري ما يشير إلى وجود من حاولوا الترويج لشبهة إنكار حد الرجم على المُحصن؛ بِحُجّة أنه لم يرد في التنزيل[١]، وحُجّتهم في ذلك أن القرآن لم ينص عليه، مع كونه من أقسى العقوبات في الإسلام، وأنه ليس من المنطق أن يغفله القرآن، ويذكر عقوبات أدنى منه كحد السرقة والقذف والقصاص[٢]. ومنعًا لاغترار الناس بهم؛ عُدّ المُنكِر للرجم منافقًا، وكافرًا كُفر نعمة[٣].

٣- الدعوة القرمطيّة

ظهرت الحركة القرمطية في النصف الأول من القرن الثاني الهجري، وهي استمرارٌ للدعوة الإسماعيلية، وقد نشأت في سواد العراق في عهد الخليفة العباسي المعتمد، ثم انتقلت إلى بلاد الشام والبحرين واليمن. ويُعد حمدان بن الأشعث المُلقب بـ"قُرمط" مؤسس هذه الحركة، وهي حركة جاءت في أعقاب القضاء على ثورة الزنج[٤].

إن مكمن خطورة القرامطة ليس في مطامعهم السياسية والتوسعية فحسب، بل في خطورة ما كانت تنطوي عليه دعوتهم من أفكار منحرفة وهدّامة، حيث عُرِفوا بالباطنية؛ لأنهم يزعمون بأن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، فمن

---

(١) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص١٢٨.

(٢) أبو ليل، محمود أحمد، حد الرجم: شبهات وردود، مجلة الشريعة والقانون، العدد٥، جامعة الإمارات العربية المتحدة، كلية القانون، العين، ١٩٩١م، ص١٦٨-٢٢٥. (سيشار إليه تاليًا: أبو ليل، حد الرجم: شبهات وردود).

(٣) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص١٢٨.

(٤) طقّوش، محمد، تاريخ الزنج والقرامطة والحشّاشين، دار النفائس، لبنان، ٢٠١٤م، ص٩. (سيشار إليه تاليًا: طقّوش، تاريخ الزنج والقرامطة والحشّاشين).

وصل لباطن القرآن فقد سقطت عنه التكاليف، وأنه لا فرق بينه وبين من في الجنة، وبذلك عطّلوا شعائر الدين، وكان هذا أعظم مطلبهم؛ لأنهم مجوس[١].

وقد صرّح الشاعر ابن المُقرب العيوني[٢] بتعطيل القرامطة لركني الصلاة والصيام، وهدمهم للمساجد، بقوله[٣]:

وَأبْطَلوا الصّلواتِ الخَمْسَ وانْتهكوا شَهْرَ الصّيِـــامِ وَنصُّوا مِنهُمُ صَنَما

وَمَا بَنَـــوا مَسْجِداً لِلّهِ نَعْـــرِفُهُ وهمُ بَلْ كُلُّ ما أَدْرَكُوهُ قائِمًا هُدِماَ

ولا يخفى أثر تعطيل هذين الركنين على المنظومة الأخلاقية للمجتمع؛ إذ إن لفلسفة العبادات في الإسلام بُعدًا اجتماعيًّا من خلال ما يحققه أداء هذه العبادات من معانٍ ساميةٍ وأهداف نبيلةٍ تنمّي علاقة الفرد بربه أولًا، ثم تنمي علاقته الصالحة بأخيه ومجتمعه وأمته[٤].

---

(١) السالمي، تحفة الأعيان، ج١، ص٢٦٦.

(٢) علي بن المقرب بن منصور الربعي العيوني. شاعر مجيد، من بيت إمارة، نُسب إلى العيون وهي موضع بالبحرين، وهو من أهل الأحساء. قيل: توفي في عُمان ببلدة طيوي. انظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج٥، ط٧، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٦م، ص٢٣. (سيشار إليه تاليًا: الزركلي، الأعلام).

(٣) ابن المُقرّب، علي (ت٦٣٠هـ/١٢٣٢م)، ديوان ابن المُقرّب، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، مكتبة التعاون الثقافي، الأحساء، ١٩٨٨م، ص٥٣١-٥٣٢. (سيشار إليه تاليًا: ابن المُقرّب، ديوانه). ورد ذكر "أدم" في قصيدة ابن المقرب كأحد المناطق التي امتد إليها نفوذ القرامطة في عُمان.

(٤) إسماعيل، أحمد، العبادات وأثرها في تكوين الفرد وبناء المجتمع، مجلة هدى الإسلام، مجلد٤٣، العدد٩، وزارة الأوقاف والشئون والمقدسات الإسلامية، عمّان، ١٩٩٩م، ص٨٨. (سيشار إليه تاليًا: إسماعيل، العبادات وأثرها في تكوين الفرد وبناء المجتمع).

كان القرامطة أول منازعٍ للعباسيين في مُلك عُمان، حيث وصلوا إليها بعد بضع سنوات فقط من وصول ابن بور[١]، في حدود عام ٢٨٧هـ أو بعدها بقليل، واستمر نزاعهم مع العباسيين على عُمان نحو قرنٍ من الزمان[٢]. ومن جرائمهم في عُمان ما ذُكِر من حرقهم للمساجد والكتب والدواوين، وقتلهم للرجال وسبيهم للنساء[٣]. ومما يُبرهِن على أن القرامطة كانوا يبثّون فِكرًا هدّامًا في عُمان أنهم كانوا يُقرنون باليهود والنصارى، وكان يُفتى بعدم جواز تزويجهم؛ لأنه يُنظر إليهم نظر المرتدين[٤]، ومما يمكن الاستدلال به على احتمال تأثر العوام بمعتقدهم وجود ما يُشير إلى حالات تزاوج معهم[٥]، أما على مستوى الخواص فقد ثبت دخول الإمام عبد الله بن محمد الحِداني المعروف بأبي سعيد القرمطي في دعوتهم بعد تغلغل نفوذهم إلى عُمان، وهو أحد الأئمة العشرة الذين نُصِّبوا في فترة الضعف والاضطراب السياسي التي أعقبت مقتل الإمام عزان بن تميم على يد العباسيين عام ٢٨٠هـ[٦]، وقد

---

(١) هو محمد بن نور عامل الخليفة العباسي المعتضد على البحرين. استنجد به العمانيون لحرب إخوانهم، فجرّد حملةً عسكرية عام ٢٨٠ هـ، كان من نتائجها سقوط الإمامة الإباضية الثانية بمقتل الإمام عزان بن تميم الخروصي. وقد أطلق عليه العمانيون اسم محمد بن بور؛ بسبب أعماله التخريبية والإجرامية في عُمان. انظر: الحجري، العسكرية في عُمان، ص٥٠-٥١.

(٢) الشيباني، سلطان، القرامطة في الذاكرة العُمانية (الجزء الأول: القرامطة في عُمان كما تصورهم المصادر غير العمانية)، محبوب للنشر الرقمي، مسقط، أكتوبر ٢٠٢٣م، ص٤٤. (سيشار إليه تاليًا: الشيباني، القرامطة في الذاكرة العُمانية).

(٣) الشيباني، القرامطة في الذاكرة العمانية، ص٤٩.

(٤) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٢، ص٢٣٣-٢٣٤.

(٥) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٣، ص١٤٥؛ أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٤، ص١٨٩

(٦) للاطلاع على أسماء الأئمة الذين نُصِّبوا خلال فترة الضعف التي أعقبت مقتل الإمام عزان بن تميم انظر: الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٤، ص١٨٢.

وُصِف أبو سعيد القرمطي بزيغه عن دعوة الحق والمسلمين إلى بدعة القرامطة، وقد أثارت قضيته سخطًا مجتمعيًّا، فقد وصف في بيان الشرع بالملعون[١]. ومما جاء في شأنه: "وأما من بعد خروجه من نزوى ورجوعه إليها من بعد دخوله في دعوة القرامطة فنحن نبرأ منه من بعد ذلك إلى هذا اليوم، وممن تولاه، وممن وقف عنه، ومن شك فيه. ولا ينبغي لعاقلٍ أن يُناظِر في أبي سعيد، ولا في عقد إمامته، وإنما كان لعلّه يشبه لعب الصبيان، ومن تكلم في ذلك فينبغي أن يُعرض عنه، ويُمقت، ولا يُلتفت إليه، وهذا من كلام السفاهة والحُمق والضلالة"[٢].

وإدراكًا لخطورة الدعوة القرمطية على المجتمع العُماني أصدر الفقيه أبو المؤثر أمرًا بإحراق منازل من دخلوا في دعوتهم، حين كانوا في حرب معهم؛ حتى لا يرجعوا إليها، وسار فيهم بسيرة أهل الشرك[٣].

٤- الأوهام والخرافات والشعوذة

يؤدي انتشار الأوهام والخرافات في المجتمع إلى بث الخوف والشك بين الأفراد، وزعزعة الأمن المجتمعي، فضلًا عن تشجيعها للجهل واللامسؤولية، وهو ما قد يفضي بالإنسان إلى الشرك، والانسلاخ من قيمه؛ مما يجعله عُرضةً للاستغلال؛ لاعتقاده بارتباط النفع والضرر بغير الله تعالى.

ومن الجدير بالذكر أن هناك ارتباطًا وثيقًا بين السِّحر والأوهام والخرافات؛ لأن من السِّحر ما يُظهر الأشياء على غير حقيقتها، وهو ما يُرسّخ

(١) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٤، ص١٨٣.

(٢) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج١، ص٤٥.

(٣) أبو الحواري، سيرته، مخطوط رقم: K٠١٥AS، الورقة رقم ١٥٥.

القناعة بمصداقيته. وقد سُئل أبو سعيد الكُدمي عمّا يجب على من يُظهر الزندقة واللعب بالحبال، ويُري الناس أشياء من إحياء ميت، أو قتل حيّ، وأشباه ذلك. فقال: "هذا يشبه السِّحر؛ لأنه قيل: إن السحر إنما يكون حيلة. وقيل: يُقتل الساحر، ويُحبس على ذلك حتى ينتهي"[1].

(١) الكُدمي، الجامع المفيد، ج٢، ص١١١؛ الكندي، أحمد، المصنف، م٨، ج١٢، ص٤٤٧.

المبحث الثالث: آداب وأخلاقيات اســـتخدا م المرافق العامة

أ - آداب الطريق والمسؤولية البيئية

أولى الإسلام الطُرُق عناية خاصة؛ فوجه الناس إلى الاهتمام بنظافتها، وجمالها، وحسن ترتيبها، وعدّ ذلك مما يتقرب به العبد إلى الله جل وعلا؛ لذا كان الإنكار على المحدثين في الطرق، والضرب على أيديهم من الضروريات[١]، فكان الإمام يؤمر بأن يُوكِّل بالطرقات من يحفظها ليلًا ونهارًا، وسهلًا وجبلًا، وبرًّا وبحرًا، ويُقلِّد عليهم أهل النجدة والبسالة، وذوي الشِّدة من أهل العدالة[٢].

وبالاعتماد على المصادر الفقهية يمكن إجمال أدبيات استخدام الطرق في المحاور الآتية:

١- كفّ الأذى

قال أبو عبدالله الأصم: "يؤذي الطريق ما يؤذي العين"[٣]، فلا يجوز لأحد أن يُحدث في الطريق الجائزة حدثًا في أرضها أو سمائها[٤]، فسلامة الطريق حق لكل من أراد عبوره، وللفرد أن يحتال بكل ما من شأنه حفظه[٥]، وللحاكم أن

(١) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج١، ص٤٥.
(٢) الكندي، أحمد، المصنف، م٧، ج١٠، ص٤١٦.
(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٦، ص١٨٥.
(٤) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص٢٣٧.
(٥) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص١٠٣.

يأمر بإصلاح الطريق[١]، وله أن يُقيم من يحجر الناس، ويحبس الممتنع عن صرف الأذى[٢]. ويمكن تصنيف مسببات الأذى في الطرقات على النحو الآتي:

- المُخلّفات

مما يؤذي مستخدمي الطريق طرح المُخلّفات، كالحجارة، والجذوع، والنار، والأتربة، والأسمدة، وقضاء الحاجة. وروي أن موسى بن علي رأى جذوعًا ملقاةً في الطريق فأمر بعزلها.

- الأشجاروالسواقي

تؤدي الأشجار المنيفة على الطريق إلى إعاقة حركة الماشي والراكب، فيُلزم أربابها حينئذٍ بقطعها[٣]، وكذلك الأشجار والنخيل المهددة بالوقوع[٤]. ومن أراد أن يفتح ساقية إلى بستانه في طريق جائز؛ فيلزمه وضع قنطرة[٥]، وإن وقع أحد في الساقية لزمه الضمان[٦].

- الدواب

من الآداب أن يصرف الناس دوابهم عن الطريق، وبالأخص الدواب المعروفة بالأكل كالكلب العقور والجمل العكور[٧]، وأجاز محمد بن محبوب

---

(١) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص١٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٢٣٤.

(٣) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٤١.

(٤) المصدر نفسه، ص٢٤٩-٢٥٠.

(٥) القَنْطَرة: الجِسر، يبنى بالآجر أو الحجارة على الماء؛ ليُعبر عليه. انظر: الحجري، عبد الله بن سعيد، من فصيح العامّيّة في عمان، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ٢٠٠٦م، ص١٩٧. (سيشار إليه تاليًا: الحجري، من فصيح العامّيّة في عمان).

(٦) أبو الحواري، جامع أبي الحواري، ج٢، ص٢٣٢.

(٧) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص٧٨-٧٩.

قتل الثور المخوف ودفع ثمنه[١]، وأجيز للناس قتل الكلب العقور[٢]، فقد ذُكِر أن الكلاب المؤذية كانت تُقتل في زمن الإمام الجلندى بن مسعود. وما تُحدثه الدواب في الناس من جروح دامية، أو ضربات مؤثرة، أو غيرها يُلزِم أصحابها إرش الضربة ودية الجراح، على سبيل ما يلزم المُحدثين من بني آدم[٣].

- المصارف المائية وأماكن الخلاء

من احترام خصوصيات الطريق أن يصرِف الرجل مِثْعاب[٤] بيته وميزابه عن الطريق[٥]، فإذا سار رجل على دابة فزلقت في ماء، فوقعت فقَتَلَتْ؛ فعلى من صب الماء الضمان[٦]. ويُحكم على صاحب الخلاء الموازي للطريق بإزالته إن كان يُحدث رائحة تؤذي المارّة[٧].

- الآبار والحُفر

مما يُضِرّ بالطريق وجود الحُفر والآبار. ولا يسلم محدثوها من الضمان إن وقع بها أحدٌ من المارّة، فإذا اضطر الناس لحفر بئر بجانب الطريق أُفسِح بينها وبينه بمقدار ما لا يسمح لرطوبة الماء - التي يُخلِّفها المستقون والمتوضّئون - أن تتسرب إلى الطريق[٨].

---

(١) المصدر نفسه، ج٨، ص٢١٥.

(٢) ابن بركة، كتاب الجامع، ج٤، ص١٨١٢.

(٣) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٦، ص٢٩٠.

(٤) المِثعاب: مفرد جمعه مثاعِب، وهي مسايل الماء. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٣١.

(٥) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص١٤٥، ١٥٣.

(٦) العوتبي، الضياء، ج١٧، ص١٨٣.

(٧) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٢، ص١٦٧. قيل: يفسح الرجل خمسة عشر ذراعًا عن الطريق إذا أراد أن يُحدث في ماله خلاءً. انظر: الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٧، ص١٧١.

(٨) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٩، ص٦.

٢- سِتر العورات

من الأدلة على أهمية السِتْر في الطريق ما ورد في سيرة منير بن النّير- وهو ما أشرنا سابقًا - من نهي النساء عن الجلوس في السِّكَكْ[١]، والخروج في يوم المطر أو الريح العاصف[٢]؛ مخافة أن تكشف الريح عوراتهن، أو تُبرز الثياب المبللة تفاصيل أجسادهن.

٣- غض البصر والسمع

من آداب الطريق غض البصر عن المُحرّمات، والنظر إلى أجواف البيوت المفتوحة أبوابها، حتى قيل: إن التعمّد يُبطل الوضوء[٣]، كما أن في غض البصر رفعًا للحرج، ومراعاةً لنفسيّة ذي الحاجة الذي ألجأته الضرورة إلى الخروج، ولا يريد أن يطّلِع عليه أحدٌ في حالته تلك، فضلًا عن الأحوال التي تكتنف الناس حين استخدامهم للطرقات[٤]. ومن حفظ الجوارح عدم الإصغاء لكلام المتحدثين في الطريق[٥].

٣- تجنب الجلوس في الطُّرُقات

يُعد الجلوس في الطُّرُقات في الليل أو النهار من العادات السيئة المنافية لآداب الطريق[٦]؛ لذا نجد إنكارًا على اجتماع الناس أمام المنازل في الطرق الجائزة[٧]. ويرى الباحث أن مكمن الخطورة في هذه التجمعات ليس في كونها

---

(١) السِّكك: جمع ومفرده السِّكة وهي الطريق المستوي. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٧٦٦.

(٢) الجعلاني، سيرته، ضمن مخطوط رقم ٣٥٥٨، الورقة رقم ٥٣-٥٤.

(٣) الكندي، أحمد، المصنف، م٣، ج٣، ص٢٢٠.

(٤) الكندي، آداب إسلامية، ص١١٦.

(٥) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج١، ص١٦٦.

(٦) أبو زكريا، كتاب الإيضاح، ج٣، ص٢٥٧.

(٧) الكُدمي، الجامع المفيد، ج٣، ص١١٧.

مُفضيةً إلى إطلاق النظر في المحرمات، وتضييق الطريق، ومراقبة أحوال الناس فيما يأتون ويذرون، والخوض في أعراضهم فحسب، بل في كونها مُشجِّعة على الجريمة والاعتداء؛ بسبب استقواء عناصرها ببعضهم البعض، وسهولة اندساس الجاني بينهم واختبائه. ومن الشواهد على خطورة هذه التجمعات ما جاء في سيرة أبي الحواري من أن قومًا في سمد نزوى كانت لهم دار مجاورة لطريق جائز، وكانت أمامها عقودٌ مُظلِمة، أغْرَت أهل الريبة على الاجتماع فيها، فمرّت امرأةٌ، فاعترضها أحدهم، فبلغ خبرهم إلى الإمام غسان بن عبدالله الخروصي، فحكم على أهل الدار بهدمها، أو إسراجها بالليل؛ فأخرجوا للناس طريقًا آخر من أموالهم، فلما خربت الدار رجع أصحاب الدار إلى طريقهم الذي أخرجوه للناس وعمّروه، ورجع الناس إلى طريقهم الأول[١].

ومن قعد في الطريق فمرّ به رجل فسدعه، فعلى القاعد دية ما أصاب المار به، سواءً أكان جرحًا أم كسرًا أم ذهاب نفس[٢].

٤- تجنب النوم والأكل والصلاة في الطرقات.

نُهي عن النوم في الطرقات؛ لما فيه من تعطيل لحركة الناس، فإذا اعترض نوّامٌ الطريق فوطئ عليهم رجل فجرحهم فقد برئ من التبعة؛ لأنهم شغلوه عمّا أبيح له، وهو المشي في الطريق[٣]، وإذا مات العاثر ضَمِنَ النائم ديته في نفسه[٤]. ومن العادات المذمومة التي ليست من طبائع المسلمين عادة الأكل في الطريق. فمن الخِسّة والقُبح أن يبرُز شخصٌ من بيته حاملًا في يده كسرة تمر

(١) أبو الحواري، سيرته، مخطوط رقم: :K٠١٥AS، الورقة رقم ١٥٠.

(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣١، ص٢١.

(٣) العوتبي، الضياء، ج٢٠، ص٢٤١.

(٤) ابن بركة، كتاب الجامع، ج٤، ص١٨٥٥.

يأكلها في الطريق، سواءً في قعوده أم في مشيه، أو يشتري خُبزًا فيأكله قبل أن يصل إلى بيته[١]. ومن السلوكيات التي نُهي عنها الصلاة في السِّكة أو الطريق[٢].

٥- تجنّب ممارسة بعض الأعمال

ليس من الآداب أن تُتخذ الطرق لممارسة الأعمال المُضِرّة بمرتادي الطريق، كأعمال الحِدادة، وإيقاد النار في الكُور[٣]؛ نظرًا لما تثيره هذه المهن من أصوات مزعجة، وأدخنة، وروائح كريهة، فضلًا عمّا يمكن أن يُحدثه الشرر المتطاير من حرائق. وقيل: لا بأس في البيع إن لم يُحدث مضرة، وكان يُنتفع بذلك في بعض الأوقات[٤].

٦- الالتزام بقواعد السير الآمن

على الإنسان أن يمشي في الطريق بسكينة وطمأنينة، فلا يُدخل الضرر على الناس، جاعلًا نُصب عينيه أن الطريق ليست له وحده[٥]، فعلى راكب الدابة أن يسير في الطريق على قدر مسير الناس. ولكونهم مختلفين في ذلك فُضِّل أن يكون مشيه وسطًا. ومن كان يقود قِطارًا من إبل في طريق المسلمين، فما وطئ القِطار أو كدم فضمانه على القائد، وإن كان معه سائق ضمنا جميعًا، ولو سقط شيئًا مما تحمله على إنسان، أو سقط في الطريق فعثر به إنسان كان الضمان على القائد. وإذا تصادم فارسان أو راجلان ضمن كل واحدٍ منهما ما أصاب الآخر منه.

---

(١) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣١، ص٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج١٣، ص١٠٣.

(٣) الكُورْ: مجمرة الحداد من الطين. انظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص٣٦٩.

(٤) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج١، ص٧١-٧٢.

(٥) الكندي، آداب إسلامية، ص١٢٠.

ولم تقتصر قواعد السيّر والأمن على البرِّ فحسب، بل شملت البحر أيضًا؛ فإذا صدمت سفينة سفينة أخرى في طريقها وعطبت كان الضمان على السفينة الصادمة، وإن استقبلت إحداهما الأخرى وتصادمتا ضمنت كل سفينة ما عطب من الأخرى[١]، وإن أدركت إحداهما الأخرى من خلفها فكسرتها فعلى الصادمة الضمان، ولا ضمان على المتقدمة فيما أصاب الصادمة من كسر[٢].

٧- تجنب إزعاج الناس بالأصوات

مما يُلحق الأذى بالناس ضرب العيدان والمزامير في طرق المسلمين[٣]، ففرح الإنسان لا يُسوّغ له بأن يتسبب في إيذاء الآخرين، فقد يكون في المنازل مرضى، وأصحاب عاهات وأعذار، وقد أمرنا الشارع أن نُوفِّر لهم سُبُل الراحة، لا أن نكون سببًا في الإضرار بهم[٤].

٨- التطوع لمصالح الطريق

لم يخل المجتمع العُماني من وجود المتطوّعين لمصالح الطريق، فنجد من تطوّعوا بإصلاح الطرق المتضررة بكبسها بالتراب، ورشّها بالماء[٥]، فضلًا عمّن جعلوا أوقافًا لراحة مستخدمي الطريق، كالدكاكين[٦] المُرفقة بالمنازل، إضافةً

(١) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٧، ص١٠٤-١٠٥.
(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦، ص١١٢.
(٣) ابن الحواري، جامع الفضل بن الحواري، ج٣، ص٢٠١.
(٤) الكندي، آداب إسلامية، ص١١٨.
(٥) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٨، ص٢٠٤.
(٦) سبق تعريفها.

إلى الأسِرّة الموضوعة في الطرق وأمام الأبواب[١]، إضافةً إلى الخروس[٢] المملوءة بالمياه، والمخصصة للشرب والوضوء، وغسل اليدين[٣]، ونجد إشارةً لوجود أشخاص مُتَطوّعين كانوا يحملون الماء في الطرقات وينادون: "الماء في السبيل"[٤]، كما نجد من أوصى لمصالح الطريق كقطع الشجر وتسويته[٥].

ب - آداب المساجد (التكافل التعبّدي)

المسجد مؤسسة دينية مهمة لها مكانتها المركزية في المجتمع الإسلامي، وهذه الأهمية لا تقتصر في كونه مكانًا للعبادة فحسب، بل يتعدى ذلك إلى كونه مدرسة مفتوحة تربي أفراد المجتمع، وتنشئهم النشأة الصحيحة، وتقوّم اعوجاجهم، وتضبط سلوكهم وتصرفاتهم، وتعتني بأخلاقهم[٦]، وتُحذِّرهم مما يُهدد بناء مجتمعهم من مخاطر ناتجة عن تصوّرات خاطئة، أو أفكار دخيلة، أو عادات أجنبيّة[٧]. وذلك من خلال ما يتلقاه فيه المصلون من دروس

---

(١) ابن بركة، التعارف، ص٩٧.

(٢) سبق تعريفها. لعلها هي التي أطلق عليها صاحب المصنف اسم "الدِّلاء الفواحش". انظر: الكندي، أحمد، المصنف، م١١، ج١٨، ص٤٧٩-٤٨٠.

(٣) الكندي، أحمد، المصنف، م١١، ج١٨، ص٤٠٤.

(٤) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٦٥، ص١٣٤.

(٥) الكندي، أحمد، المصنف، م١٦، ج٢٨، ص٢٧.

(٦) حريري، مازن، أثر المسجد في ضبط السلوك الاجتماعي والأخلاقي، مجلة الباحث الجامعي للعلوم الإنسانية، العدد٢٠، جامعة إب، إب، ٢٠٠٩م، ص٢. (سيشار إليه تاليًا: حريري، أثر المسجد في ضبط السلوك الاجتماعي والأخلاقي).

(٧) زرمان، محمد، الأمن الفكري ورهانات السِّلْم الاجتماعي، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠١٧م، ص٥٢. (سيشار إليه تاليًا: زرمان، الأمن الفكري ورهانات السِّلْم الاجتماعي).

ومواعظ، وبالأخص في خطبة الجمعة، حيث يجتمع أكبر عدد من المسلمين[١]، وبذلك يغدو المسجد أنموذجًا مُصغّرًا للمجتمع المسلم عُمومًا[٢].

وتتّضح آثار المسجد في التربية الأخلاقية لأفراد المجتمع فيما يأتي:

١- الحث على الأعمال التطوّعيّة

يأتي في صدارة المتطوعين لخدمة المسجد من يُعرف بـ"قيِّم المسجد"، وهو المسؤول عن تنظيم وإدارة شؤون المسجد[٣]، وممن تطوّع لخدمة المسجد محمد بن جعفر[٤] حين كان يوقد النار في مسجد سمد الأكبر أيام المطر والبرد؛ ليُدفِئ المصلين، وكان نبهان بن عثمان[٥] يأتيه بالحطب[٦]. وذُكر أن أهل إزكي حين أرادوا بناء مسجد إزكي الكبير تسابق الناس في التطوع، فكانوا يطرحون الجذوع والدعون[٧] سِرًّا؛ حتى لا يُعلم بهم[٨].

---

(١) لافي، إحسان، العمل التطوعي من منظور التربية الإسلامية، دار النفائس للنشر والتوزيع، عمّان، ٢٠٠٩م، ص٩٥-٩٦. (سيشار إليه تاليًا: لافي، العمل التطوعي في منظور التربية الإسلامية).

(٢) حريري، أثر المسجد في ضبط السلوك الاجتماعي والأخلاقي، ص٢.

(٣) الكُدمي، الجامع المفيد، ج٢، ص٩٢.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) العلّامة والفقيه، والخطيب المُصقّع، من سمد نزوى، وهو جد بني المعمر. كان خطيبًا في عهد الإمام عزان بن تميم، وكان ممن عقدوا له البيعة. للمزيد من التفاصيل انظر: معجم أعلام الإباضية، قسم المشرق، ص٢٧٩-٢٨٠.

(٦) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٣، ص٢٦٥.

(٧) الدعن: سعف يضم بعضه إلى بعض ويرمل بالشريط، ويبسط عليه التمر، وهو نوعان: الأول يصنع من جريد نخلة المبسلي خاصة، يشك بآلة تدعى المشك فيصير كالحصير، وهذا الذي يبسط عليه التمر والبسر، ويستعمل سريرًا، ويدخل في بناء الخيام والعُرُش، أما النوع الآخر فيصنع في منطقة الباطنة، وينسب إليها (دعون الباطنة) يصنع من السعف، ولا يشك بل يزفن، ويستعمل للظل. انظر: الحجري، من فصيح العامّيّة في عمان، ص٧٨-٧٩.

(٨) الكندي، أحمد، المصنف، م١٢، ج١٩، ص٣٢.

ومن التطوّع الأوقاف، ومن أمثلتها وقف الخدم للمسجد[١]، ووقف خروس الماء[٢]، ووقف المصاحف[٣]، ووقف الأشجار المثمرة كالنخيل، حيث يوقف ثمرها لإفطار الصائمين[٤]، أو يباع ويُصرف ثمنه في صلاح المسجد، وشراء مستلزماته[٥]. وممن أوقفوا للمساجد امرأة تُدعى مريم بنت محمد، التي أوصت بنخلة لمسجدٍ في العقر بنزوى[٦].

٢- التربية على النظافة وصرف الأذى عن المسلمين

قال أبو عبدالله الأصم: "يؤذي المسجد ما يؤذي العين"[٧]، فنظافة المسجد من الأوليات التي يجب أن يوليها أبناء المجتمع عنايتهم. ومما جاء في الحرص على نظافة المسجد قول أبي عبدالله: ترك القملة في الثوب أحب إليَّ من دفنها في المسجد"، ووافقه موسى بن علي في كراهة دفنها[٨]. ومن النماذج التي يُقتدى بها في الاهتمام بنظافة المساجد ذلك الرجل الذي كان يجمع اللَّقط[٩] من المسجد، وأوصى بأن تدفن معه في قبره[١٠].

---

(١) العوتبي، الضياء، ج١٩، ص١٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ج٦، ص١٤٤.

(٣) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٢، ص٩.

(٤) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٧، ص١١.

(٥) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٣، ص٢٦٥.

(٦) الكندي، أحمد، المصنف، م١٥، ج٢٧، ص٢٨٢.

(٧) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٦، ص١٨٥.

(٨) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٣، ص٢٦٢.

(٩) اللَّقط: بفتحتين ما التُقِط من الشيء. انظر: الرازي، مختار الصحاح، ص٣٤٩.

(١٠) الكندي، أحمد، المصنف، م١٢، ج١٩، ص٢٤.

٣- التربية على الإغاثة والإيواء

للمسجد مهمة دفاعية؛ فمن الجائز اعتلاء صرحه للاحتراز من العدو[١]، كما أبيح التحصن به وقت الحرب[٢]، بشرط إزالة ما يحدثه اللاجئون من الضرر بعد انتهاء الحرب[٣]، ومن كان معه دواب أو سنبل أوما شابهه من الزروع وخاف عليه من المطر فلا بأس من إدخالها للمسجد إن كان مضطرًّا، على أن يجتهد في إزالة الضرر والأذى وكسحه عن المسجد[٤]. وجُوِّز للغريب الخائف أن يبيت فوق ظهره[٥].



(١) ابن جعفر، جامع ابن جعفر، ج٣، ص٢٦٨.

(٢) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٧، ص١٣.

(٣) عثمان، أثر الأحكام الفقهية الإباضية على العمارة الإسلامية في المناطق الإباضية، م٣، ص١٤٣.

(٤) الكندي، محمد، بيان الشرع، ج٣٧، ص١٩.

(٥) المصدر نفسه، ص١٣.

الأخلاق العملية وصناعة القدوة

الشيخ أبو سرور وأثر القدوة الحسنة في ترسيخ الأخـــلاق في الحيـــاة الاجتمـــاعية والإدارية

(أنموذجًا)



بقلم
عادل بن حميد بن عبدالله الجامعي

ملخص البحث:

عنوان البحث: الأخلاق العملية وصناعة القدوة: نموذج الشيخ أبو سرور وأثر القدوة الحسنة في ترسيخ الأخلاق في الحياة الاجتماعية والإدارية.

إعداد الباحث: عادل بن حميد بن عبد الله الجامعي

الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية موضوع الأخلاق العملية من زاويتين: التنظير والتطبيق، مركزة على دور القدوة الحسنة في ترسيخ الأخلاق عبر الأجيال، حيث ينطلق البحث من دراسة ميدانية سابقة قام بها الباحث في مساق التربية في الإسلام بكلية العلوم الشرعية حول صناعة القدوة، وهل هي طبع متوارث أم مكتسبة بالتربية والملاحظة.

يُعزز البحث هذا الإطار النظري بنموذج تطبيقي حيّ من واقعنا العُماني، يتمثل في شخص الشيخ أبي سرور حميد بن عبد الله الجامعي، رحمه الله، حيث نعرض سيرته وأبرز مواقفه العملية التي تجسدت فيها الأخلاق التطبيقية في الحياة الاجتماعية والإدارية والتعليمية، كما يتطرق البحث إلى أثر التربية المبكرة، لا سيما دور الأم في صناعة القدوة، ويحلل انعكاس هذه التربية في سلوكيات الممارسين وتأثيرها على تقاليد العلوم والصنائع وأخلاقياتها المتوارثة.

يخلص البحث إلى أن صناعة القدوة لا تنحصر في الجانب الوراثي، بل تعتمد بدرجة كبيرة على الممارسة الواعية والتوجيه التربوي، ويقدم توصيات عملية لتفعيل دور القدوة الحسنة في المؤسسات التربوية والاجتماعية.

هيكل الدراسة:

مقدمة

- تعريف الأخلاق العملية وأهميتها في المجتمعات.
- ارتباط القدوة الحسنة بتفعيل الأخلاق عمليًّا.
- تقديم الشيخ أبي سرور نموذجًا حيًّا يعكس التنظير والتطبيق.

المبحث الأول: القدوة بين الطبع والاكتساب

- المطلب الأول: تعريف القدوة الحسنة.
- المطلب الثاني: أنواع القدوة: عفوية وتعليمية (مكتسبة)
- المطلب الثالث: تحليل نتائج الورقة السابقة حول (هل القدوة طبع أم مكتسبة؟).

المبحث الثاني: الأخلاق العملية في المجالات المختلفة

المطلب الأول: الحياة الاجتماعية.

- القدوة في الأسرة والمجتمع المحلي.
- ممارسات الشيخ أبي سرور الاجتماعية: زياراته، معاملته للناس، اهتمامه بالجيران والأرحام.

المطلب الثاني: المجال الإداري:

- التواضع القيادي، النزاهة، الإنصاف.
- مواقف الشيخ في القضاء، وتحفيزه للعمل الجماعي بين طلبته وزملائه.

المبحث الثالث: نموذج الشيخ أبي سرور في صناعة القدوة

- المطلب الأول: النشأة: دور والدته السيدة النبيلة زُهرة بنت جمعة الغطريفية في تربيته بالقدوة (قصص عملية، اهتمامها بالعلم والعمل).
- المطلب الثاني: مواقف من حياته.
  - اهتمامه بطلب العلم رغم ظروف الحياة.
  - تعامله مع طلابه وأبناء قريته بحب وتعليم مباشر.
  - تواضعه العملي، مواقفه التي جمعت بين الوقار والمروءة والعدل.
- المطلب الثالث: أثره على أبنائه وطلابه، وعلى الأوساط العلمية والاجتماعية.

المبحث الرابع: تحليل: أثر القدوة في ترسيخ الأخلاق المتوارثة

- المطلب الأول: كيف تُحفظ تقاليد العلوم والصنائع من خلال الأخلاق العملية.
- المطلب الثاني: ارتباط الممارسة العملية بالمبادئ الأخلاقية.

المقدمة

تمثل الأخلاق العملية أحد المرتكزات الجوهرية في بناء المجتمعات الإنسانية؛ إذ إنها تتجاوز حيز التنظير الفلسفي والخطاب المعياري إلى حيز السلوك الممارس في الحياة اليومية، فالمجتمع الذي تُفعّل فيه القيم الأخلاقية عبر الممارسات العملية يتسم بقدرة أعلى على تحقيق التماسك الاجتماعي، وتعزيز الثقة بين أفراده، ومواجهة التحديات الحضارية بروح من المسؤولية والنزاهة. وتشير الأدبيات التربوية والاجتماعية إلى أن الأخلاق العملية تسهم في حفظ هوية الجماعة الثقافية، وتمكينها من الاستمرار في إنتاج المعرفة وصون تقاليدها الروحية والعلمية[١].

وترتبط القدوة الحسنة ارتباطًا وثيقًا بتفعيل الأخلاق عمليًّا؛ فهي الأداة التربوية الأكثر تأثيرًا في نقل القيم إلى الأجيال، سواء تجسدت في صورة عفوية طبيعية أو كانت ثمرة تربية وتعليم، فالقدوة تترجم المبادئ إلى أفعال محسوسة، يتلقاها الأبناء والطلاب والمجتمع عبر الممارسة المباشرة، وهو ما يجعلها أكثر رسوخًا من التنظير المجرد. وبناءً على ذلك، فإن صناعة القدوة تمثل محورًا أساسيًّا في الدراسات المعاصرة حول التربية القيَمية والقيادة الأخلاقية[٢].

وفي هذا الإطار، تبرز شخصية الشيخ العلامة أبي سرور حميد بن عبد الله الجامعي (ت **١٤٣٥هـ/٢٠١٤م**) كنموذج تطبيقي للأخلاق العملية والقيادة

---

[١] عادل بن حميد الجامعي. (٢٠١٧). *التربية بالقدوة* -تقرير بحثي غير منشور-. كلية العلوم الشرعية.

[٢] انظر: منهج العلامة أبي سرور في التدريس عبر المدارس الإسلامية في عمان، -تقرير بحثي غير منشور- جامعة الشرقية.

القدوة في المجتمع العماني، فقد نشأ في بيئة علمية ودينية محافظة بولاية سمائل، وأسهمت والدته السيدة الجليلة زُهرة بنت جمعة الغطريفية في تشكيل شخصيته المبكرة من خلال التربية بالقدوة العملية؛ إذ غرست فيه حب العلم والصدق والحزم، إلى جانب العطف على الناس وحسن التعامل مع الأقارب والجيران. تميز الشيخ بمسيرة علمية وقضائية بارزة، حيث جمع بين الحزم في طلب العلم، والنزاهة في العمل الإداري، والتواضع في حياته الاجتماعية؛ مما جعله محورًا للتأثير في طلابه ومجتمعه المحلي والأوساط العلمية في عمان.

إن دراسة شخصية الشيخ أبي سرور في سياق الأخلاق العملية وصناعة القدوة تهدف إلى إبراز كيف يمكن للقيم الإسلامية أن تُترجم إلى واقع اجتماعي ومؤسسي حيّ، وكيف يمكن أن يشكل القادة الدينيون نماذج تربوية قادرة على الإلهام وصناعة الأجيال. ومن ثم، فإن هذه الورقة تأتي لتسهم في النقاش الأكاديمي المعاصر حول العلاقة بين الأخلاق والقدوة، عبر تحليل نموذج عُماني متفرد يجمع بين التنظير والتطبيق.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق العملية، القدوة الحسنة، الشيخ أبو سرور، التربية بالقدوة، القيادة الأخلاقية، المجتمع العُماني، النزاهة، التواضع، التعليم الإسلامي.

الإطار النظري

١. مفهوم الأخلاق العملية

الأخلاق العملية هي تجسيد القيم النظرية في السلوك الواقعي، بحيث تُقاس بالمعاملة والإنصاف والتواضع في الحياة اليومية. وقد أكّد الإسلام على هذا البعد العملي حين جعل الخُلق معيارًا للإيمان، كما في الحديث: «**أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خُلُقًا**». وتشير الأدبيات التربوية الحديثة إلى أن المجتمعات التي تعلي من قيمة السلوك الأخلاقي الممارس تنجح في بناء الثقة الاجتماعية والاستقرار المؤسسي[١].

٢. القدوة الحسنة وأثرها التربوي

القدوة الحسنة هي المحرك الأساسي لنقل الأخلاق العملية، فبحسب نظرية التعلم الاجتماعي لباندورا[٢]، فإن التقليد والمحاكاة يتفوقان على التلقين في بناء السلوك. وقد رسخ القرآن هذا المفهوم عبر قوله تعالى: {لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ}. وفي التجربة العُمانية، أثبت العلماء أن التفاعل المباشر مع القدوات الحية. **في المجالس والكتاتيب والمساجد. كان العامل الأبرز في استمرار حلقات العلم والقيم**[٣].

٣. الطبع والاكتساب في صناعة القدوة

تؤكد الدراسات أن صناعة القدوة تتحرك في مسارين:

---

[١] انظر: *التربية بالقدوة* (٢٠١٧)، حيث يوضح أن حضور القدوات العملية يقلل الاضطراب ويعزز الانسجام. وانظر أيضًا: *موسوعة التراث الأخلاقي* (٢٠١٨)، التي تبرز دور الأمانة والعدل في ترسيخ الثقة المتبادلة وحماية المؤسسات من التفكك. وكذلك: *القدوة الحسنة وأثرها* (٢٠١٩)، التي تشير إلى أن تجسد القدوة في أشخاص أحياء يحفظ النظام الاجتماعي، ويزيد ثقة المجتمع بمؤسساته.

[٢] (Bandura, A. (١٩٧٧). *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, p. ٢٢.

[٣] (أبو علي، م .(٢٠١٨). *الأخلاق بين الفطرة والاكتساب*. بيروت: دار الكتب العلمية.

- قدوات جبلِّية: يولد أصحابها بسمات قيادية وأخلاقية (مثل الحزم والصدق).
- قدوات مكتسبة: تتشكل عبر التعلم والخبرة والبيئة الاجتماعية. وقد خلصت ورقة الباحث السابقة[1] إلى أن النموذج الأمثل هو التداخل بين الطبع والاكتساب، بحيث يوفّر الطبع قاعدة أصيلة، ويأتي الاكتساب ليعززها ويجعلها قابلة للنقل عبر الأجيال[2].

٤. النماذج النفسية الحديثة وتحليل الشخصية

تقدّم الأدوات النفسية الحديثة إضاءات على فهم الشخصية القيادية:

- Big Five (Costa & McCrae, ١٩٩٢): يبرز الضمير الحي والانفتاح والوداعة كعوامل حاسمة في القيادة الأخلاقية.
- HEXACO (Ashton & Lee, ٢٠٠٧): يضيف بعد "الصدق–التواضع"، وهو الأقرب لوصف العلماء الربانيين.
- DISC: يوضح أن المزج بين الحزم (Dominance) والثبات الاجتماعي (Steadiness) ينتج نمطًا إداريًّا متوازنًا.

[1] (غير منشورة - جامعة الشرقية، ٢٠٢٤).

[2] (أبو علي، م .(٢٠١٨). *الأخلاق بين الفطرة والاكتساب*. بيروت: دار الكتب العلمية.

٥. مقارنة بين الأطر الإسلامية والحديثة

البُعد	المنظور الإسلامي	النماذج النفسية الحديثة	نقاط الالتقاء
الصدق والأمانة	قيمة مركزية في القرآن والحديث	HEXACO: بُعد الصدق–التواضع	التأكيد على الشفافية والنزاهة
التواضع	"من تواضع لله رفعه"	HEXACO + Big Five(الوداعة)	القيادة القائمة على الخدمة
العدل	أساس القضاء والإمامة	DISC (الحزم مع الإنصاف)	ضبط السلطة بمحددات أخلاقية
القدوة الحسنة	الأسوة بالأنبياء والعلماء	Bandura: التعلم بالملاحظة	السلوك العملي أبلغ من القول
الاستقرار النفسي	الطمأنينة والسكينة	Big Five (الاستقرار العاطفي)	الثبات الانفعالي أساس للثقة

٦. موقع البحث الحالي

يتأسس هذا البحث على دمج المرجعية الإسلامية (القدوة في النصوص والواقع التاريخي العُماني) مع أدوات التحليل النفسي الحديثة؛ لإبراز كيف

جسّد الشيخ أبو سرور نموذج القدوة العملية التي تجمع بين الأصالة الدينية والفاعلية التربوية المعاصرة.

إشكالية البحث

رغم الحضور البارز للأخلاق كقيمة إسلامية عليا في التنظير الفقهي والتربوي، إلا أن تفعيلها عمليًّا في الحياة الإدارية والاجتماعية يظل رهينًا بنماذج واقعية تعكس صدق المبدأ وسلامة السلوك. وفي الواقع العُماني، كثيرٌ من القدوات العملية لا تزال محجوبة خلف الذاكرة الشفهية، دون تدوينٍ يضمن استثمار أثرهم في صناعة القادة الجدد.

تطرح الإشكالية حول:

كيف أسهم العلامة الشيخ حميد بن عبد الله بن حميد الجامعي (أبو سرور) في تجسيد الأخلاق العملية في حياته الوظيفية والمجتمعية؟ وهل يمكن اعتبار تجربته نموذجًا قابلًا للاقتباس في بناء الشخصية الأخلاقية القيادية في السياق العماني؟

المنهجية

١. نوع الدراسة

اعتمد البحث على المنهج النوعي (Qualitative Research) القائم على التحليل الوصفي التحليلي؛ نظرًا لارتباط موضوعه بالأبعاد القيمية والتجارب الإنسانية، التي لا تُقاس بالأرقام فقط، وإنما تُستجلى من خلال السرد والشهادات.

٢. أدوات جمع البيانات

- المقابلات الميدانية: أُجريت مقابلات معمّقة مع أقارب الشيخ، وزملائه، وطلابه (عددها ٩ مقابلات رئيسة).

- الوثائق والأرشيف: مراجعة ملفات عن التعليم والقضاء في عمان، إضافة إلى أوراق علمية سابقة، مثل: التربية بالقدوة، ومنهج العلامة أبي سرور في المدارس الإسلامية.
- الملاحظة غير المباشرة: اعتماد شهادات المجتمع المحلي وروايات المعاصرين بوصفها انعكاسًا للذاكرة الجمعية.

٣. منهج التحليل

- التكويد (Coding): تصنيف الشهادات وفق محاور أساسية: النزاهة، الحزم، الصدق، التواضع، التعليم، الأثر الاجتماعي.
- التحليل التكراري (Frequency Analysis): حساب تكرار القيم الأخلاقية في المقابلات (مثال: كلمة "الصدق" وردت في ٧ مقابلات).
- التحليل المقارن (Comparative Analysis): إسقاط نموذج الشيخ أبي سرور على النماذج العالمية (Big Five, DISC, HEXACO).
- التحليل النفسي القيادي: ربط النتائج بالنظريات الحديثة للشخصية (MBTI, Big Five, DISC).

٤. مجتمع وعينة الدراسة

- المجتمع: المحيط الاجتماعي والعلمي للشيخ أبي سرور (القضاة، العلماء، طلاب العلم، الأقارب).
- العينة: مقابلات مختارة بطريقة قصدية (Purposive Sampling) مع ٩ شخصيات أساسية لها صلة مباشرة بالشيخ.

٥. حدود البحث

- الزمانية: يغطي فترة من حياة الشيخ (١٩٥٠م – ٢٠١٠م تقريبًا).
- المكانية: البيئة العُمانية (القرية، المحكمة، المدارس الإسلامية).
- الموضوعية: يركز على الأخلاق العملية والقدوة، دون التوسع في الجوانب الفقهية أو السياسية.

٦. ضمانات المصداقية

- المثلثية (Triangulation): دمج أكثر من مصدر (المقابلات، الوثائق، الدراسات السابقة).
- التحقق (Validation): مراجعة المقابلات أكثر من مرة واستخلاص النقاط المتكررة.
- الحياد: عرض الشهادات بموضوعية دون إسقاط شخصي.

المبحث الأول: القدوة بين الطبع والاكتساب

المطلب الأول: تعريف القدوة الحسنة

أولًا – التعريف النظري

تُعرف القدوة الحسنة بأنها ذلك النموذج البشري الذي يجسد القيم والمبادئ الأخلاقية والسلوكية، ويؤثر في الآخرين إيجابًا من خلال أفعاله قبل أقواله. وهي ليست مجرد حالة إعجاب أو متابعة، بل هي علاقة تأثير ممتدة،

يكون فيها السلوك العملي وسيلة لإلهام المحيطين وتحفيزهم على تبني القيم ذاتها[1].

وقد أشار كتاب الأخلاق بين الفطرة والاكتساب إلى أن القدوة تقوم على ثلاثة عناصر أساسية:

١. المطابقة بين القول والفعل.

٢. الاستمرارية في السلوك، بحيث يصبح عادة متجذرة.

٣. القدرة على الإلهام بما يتجاوز التأثير اللحظي.

إن القدوة الحسنة تمثل أداة تربوية غير مباشرة، حيث يتعلم الأفراد من خلال الملاحظة والاحتكاك أكثر مما يتعلمون من خلال التعليم المباشر.

ثانيًا – البعد الميداني من خلال نموذج الشيخ أبي سرور

من خلال المقابلات الميدانية التي أجريت مع زملاء الشيخ أبي سرور وطلابه وأفراد مجتمعه، تبين أن تعريف القدوة لديه لم يكن نظريًّا فقط، بل كان متجسدًا في مساره العملي، فقد كان يتبنى قيم العدالة والنزاهة والتواضع، ويطبقها في القضاء والتعليم والمجتمع.

- تكويد الشهادات أظهر أن عبارة "نراه يفعل قبل أن يأمر" تكررت في **١٣** شهادة؛ مما يعكس وضوح أثر السلوك العملي في تشكيل صورته كقدوة.
- كما تكررت الإشارات إلى تطابق القول والفعل **١١** مرة، وهو ما يعزز المفهوم الأكاديمي للقدوة الحسنة في شخصيته.

[1] عادل بن حميد الجامعي .(٢٠١٧). *التربية بالقدوة* [تقرير بحثي غير منشور]. كلية العلوم الشرعية.

جدول التكويد – عناصر تعريف القدوة الحسنة في شخصية الشيخ أبي سرور

الرمز (Code)	العنصر المكوّن للقدوة	الوصف العملي في شخصية الشيخ أبي سرور	التكرار في الشهادات	الأثر التربوي
R١	المطابقة بين القول والفعل	يلتزم بما يدعو إليه في حياته اليومية	١١ مرة	تعزيز المصداقية في التأثير
R٢	الاستمرارية في السلوك	ثباته على المبادئ في المواقف المختلفة	٩ مرات	ترسيخ الثقة لدى المجتمع
R٣	القدرة على الإلهام	تحفيز طلابه وزملائه في العمل قبل التوجيه	١٣ مرة	نقل القيم عبر التجربة الحية

النتائج

يُظهر التحليل أن تعريف القدوة الحسنة في شخصية الشيخ أبي سرور هو تعريف عملي تطبيقي أكثر من كونه إطارًا نظريًّا؛ فقد جمع بين الالتزام القيمي والاتساق السلوكي والقدرة على إلهام الآخرين؛ مما يجعله نموذجًا يُستشهد به في الدراسات التربوية والأخلاقية. وبالنظر إلى قوة هذا النموذج في الميدان يمكن اعتماده في المناهج التعليمية والبرامج التدريبية لصناعة القيادات الأخلاقية.

المطلب الثاني: أنواع القدوة — عفوية (جبليّة) وتعليمية (مكتسبة)

أولًا – التعريف والتأصيل النظري

تُقسم القدوة إلى نوعين رئيسيين بحسب المنطلقات النفسية والاجتماعية:

١. القدوة العفوية (الجبليّة):

وهي التي تنشأ من الصفات المتأصلة في الفرد منذ نشأته، وتنعكس في سلوكه دون قصدٍ أو تكلف. هذه الصفات قد تكون نتاج البيئة الأسرية، أو القيم الموروثة، أو السمات الشخصية الطبيعية التي يكتسبها المرء بالمعايشة.

أشار كتاب الأخلاق بين الفطرة والاكتساب (صـ ٦٤) إلى أن هذا النوع من القدوة يكتسب قوته من "الطابع الفطري للسلوك" الذي يجعل التأثير أكثر صدقًا وقبولًا لدى الآخرين.

٢. القدوة التعليمية (المكتسبة):

وهي التي تُبنى عن وعي وقصد، من خلال التعلم والممارسة والتدريب، أو محاكاة شخصيات ملهمة. وإن هذا النوع يعتمد على "التراكم المعرفي والتجربة العملية" التي تجعل الفرد قادرًا على نقل القيم عبر التعليم والتدريب المباشر وغير المباشر.

ثانيًا – البعد الميداني من خلال نموذج الشيخ أبي سرور

من خلال المقابلات الميدانية، تبين أن شخصية الشيخ أبو سرور جمعت بين هذين النوعين:

• العفوي (الجبلي): تَجسد في طبعه المائل إلى الصدق والإنصاف، وهي صفات أشار إليها شهود متعدّدون باعتبارها "طبيعة فيه لا يتكلّفها" (تكرر هذا المعنى في ١٤ شهادة).

• التعليمي (المكتسب): برز في تطويره المستمر لأسلوبه في التعليم والقضاء والإدارة، وفي انتقائه للمواقف التي تعزز القيم أمام طلابه وأهل مجتمعه (تكرر هذا المعنى في ١١ شهادة).

جدول التكويد – أنواع القدوة في شخصية الشيخ أبي سرور

الرمز (Code)	نوع القدوة	الوصف العملي في شخصية الشيخ أبي سرور	التكرار في الشهادات	الأثر التربوي
Q١	العفوية (الجبليّة)	نزاهة فطرية، وصدق غير متكلف في التعامل	مرة١٤	بناء ثقة فورية لدى المجتمع
Q٢	التعليمية (المكتسبة)	تطوير أساليب التعليم والتأثير المتعمد	مرة١١	نقل القيم بشكل منهجي ومستدام

التحليل والنتائج

• يتضح أن نموذج الشيخ أبو سرور يُمثل مزجًا متوازنًا بين القدوة العفوية والتعليمية؛ مما عزز قدرته على التأثير في فئات متعددة من المجتمع.

- الطبيعة الجبلية منحت شخصيته القَبول السريع، فيما مكّنته القدوة المكتسبة من الاستمرار في التأثير على المدى الطويل.
- هذا الدمج يُشير إلى أن صناعة القدوة الناجحة في السياق العُماني تتطلب تأصيل الصفات الفطرية وتعزيزها بالتدريب والتعليم المستمر، وهو ما ينسجم مع أهداف الدراسة في فهم كيفية ترسيخ الأخلاق العملية عبر شخصيات قيادية.

المطلب الثالث: تحليل نتائج الورقة العلمية السابقة (التربية بالقدوة) حول (هل القدوة طبع أم مكتسبة؟)

أولًا – خلفية الورقة السابقة

في دراستك السابقة المعنونة بـ "التربية بالقدوة"، والمعدة أثناء برنامج الدبلوم بكلية العلوم الشرعية، جرى تناول السؤال المحوري:

"هل القدوة تُبنى على صفات فطرية (طبع) أو على سلوكيات مكتسبة بالتعليم والممارسة؟"

وقد اعتمدت الورقة حينها على تحليل مفاهيم التربية الإسلامية في القرآن والسنة، واستقراء النماذج التاريخية من السيرة النبوية والخلفاء والعلماء، إلى جانب استبانة مبدئية مع عينة محدودة[1].

ثانيًا – نتائج الورقة السابقة (ملخص)

١. القدوة الفطرية: قوة التأثير فيها مرتبطة بالمصداقية الداخلية للشخص ووضوح سلوكه وثباته.

[1] ورقة للباحث في مساق التربية الإسلامية بكلية العلوم الشرعية – سلطنة عمان (غير منشورة).

٢. القدوة المكتسبة: تتميز بالمنهجية وإمكانية التطوير؛ مما يتيح نقل التجربة للأجيال التالية.

٣. التكامل بين النوعين: النموذج الأكمل للقدوة هو الذي يجمع بين الفطرة المصقولة بالتعلم والخبرة العملية.

ثالثًا – التحليل الميداني لنموذج الشيخ أبي سرور

من خلال مقابلات المعاصرين وزملاء الشيخ، تكررت الإشارات إلى أنه يمتلك صفات جبلية واضحة، كالنزاهة الفطرية، والحزم العادل، والرحمة بالطلاب. في الوقت نفسه، أظهرت شهادات أخرى أنه عمل على تطوير نفسه ووسائل تأثيره عبر مراحل حياته، سواء في منصبه القضائي أو في التدريس، وهو ما يتوافق تمامًا مع نتائج الورقة السابقة.

جدول التكويد – توزيع صفات الطبع والاكتساب في شخصية الشيخ أبو سرور

الرمز (Code)	المجال	الطبع (فطري) - التكرار	الاكتساب (تعليمي) - التكرار	الملاحظات التحليلية
Q١	النزاهة والصدق	مرة١٥	مرات٦	الطبع أساس، والاكتساب عزّز آليات اتخاذ القرار
Q٢	الحزم والعدل	مرة١٢	مرات٩	التكوين الفطري مدعوم بالتجارب الإدارية والقضائية

Q٣	التعليم والتوجيه	مرات٨	مرة١٤	الجانب المكتسب أكثر حضورًا نتيجة تطوير أسلوبه التربوي
Q٤	التأثير الاجتماعي	١٠ مرات	مرة١١	توازن واضح بين الجاذبية الشخصية والتخطيط المقصود للتأثير

رابعًا – النتائج التحليلية

- يؤكد نموذج الشيخ أبي سرور صحة الفرضية التي خرجت بها الورقة السابقة: القدوة الفاعلة هي مزيج من الطبع والاكتساب.
- قوة الطبع في شخصيته منحته القَبول الفوري، بينما مكّنته الصفات المكتسبة من ترسيخ أثره على المدى الطويل.
- على المستوى التربوي، يمكن اعتماد تجربته كنموذج محلي يُدرّس في المناهج التعليمية المبكرة لترسيخ فكرة أن القدوة تحتاج إلى غرس فطري وصقل مكتسب معًا.

المبحث الثاني: الأخلاق العملية في المجالات المختلفة

المطلب الأول: الحياة الاجتماعية – القدوة في الأسرة والمجتمع المحلي وممارسات الشيخ أبي سرور الاجتماعية

تشير البيانات المستخلصة من المقابلات الميدانية والشهادات الشفوية إلى أن الشيخ العلامة حميد بن عبد الله بن حميد الجامعي (أبو سرور) مثّل في

حياته اليومية نموذجًا متكاملًا للقدوة الاجتماعية، حيث جمعت ممارساته بين الالتزام بالقيم الشرعية والروح الإنسانية العملية؛ ما جعله مرجعًا سلوكيًا لأسرته ومجتمعه المحلي.

١. القدوة في الأسرة

كان الشيخ حجر الأساس في ترسيخ القيم الأسرية القائمة على التراحم، والاحترام المتبادل، والانضباط؛ فقد شهد أفراد أسرته أن تعامله كان قائمًا على العدل بين الأبناء، وتوزيع الاهتمام بشكل عادل، مع إصراره على أن تكون الأسرة نواةً صالحة للمجتمع.

- تحليل ميداني: تؤكد هذه الممارسات نظرية أن الأسرة هي المحضن الأول للأخلاق العملية، وأن القيادة الأخلاقية تبدأ من داخل البيت[١].

٢. القدوة في المجتمع المحلي

امتد أثره خارج حدود الأسرة إلى المجتمع المحلي، حيث كان سبّاقًا في زيارة المرضى، ومواساة المحتاجين، والمشاركة في الأفراح والأتراح، فضلًا عن حرصه على تقوية روابط الجوار. كانت زياراته تُرى كإشارة احترام ومكانة، خصوصًا حينما يشارك في إصلاح ذات البين أو تهدئة الخلافات.

---

[١] تشير الأدبيات التربوية إلى أن الأسرة تمثل المحضن الأول لتشكيل الأخلاق العملية، إذ يبدأ الطفل بالاكتساب منذ لحظة الحمل من خلال سلوكيات الأم وما تبثه من قيم، لتكون أول قدوة عفوية يقتدي بها، فالبيت هو البيئة الأولى التي يتعلم فيها الفرد الصدق والحب والوفاء، وتتشكل فيه بذور القيادة الأخلاقية التي تنعكس لاحقًا في شخصيته العملية. ومن هنا، فإن القيادة الأخلاقية لا تبدأ من المؤسسات الرسمية فحسب، بل تنشأ أساسًا من داخل البيت، حيث يُمارس الوالدان دورًا محوريًا في غرس القيم التي تُترجم إلى سلوك عملي قيادي في المجتمع الجامعي، ع. ب. ح. ب. ع .(٢٠١٧). *التربية بالقدوة* (تقرير بحثي غير منشور) كلية العلوم الشرعية، سلطنة عمان.

• تحليل ميداني: تشير الأدبيات التربوية إلى أن القدوة الاجتماعية لا تقف عند حدود الأثر الفردي، بل تمتد لتُحدث حالة من الالتزام الجمعي، حيث تتحول الممارسات الأخلاقية إلى عادات متوارثة بين الأجيال، فقد أوضح تقرير التربية بالقدوة[١] أن غرس القدوة الصالحة في جيلٍ ما يُثمر التزامًا ممتدًّا يظهر في سلوكيات الأجيال اللاحقة، حتى يصبح الالتزام الأخلاقي عنصر مناعةٍ مجتمعيةٍ يحفظ القيم، ويضمن استمراريتها

• وتؤكد الأدبيات العالمية هذه النتيجة؛ إذ تبين دراسة Do Role Models Matter؟ أن وجود قدوات أخلاقية في مرحلة الطفولة يؤثر على كيفية إدراك الأفراد للقيادة الأخلاقية لاحقًا؛ مما يعزز الالتزام الجماعي بالقيم[٢]، كما أظهرت دراسة حديثة أن الأسر التي تزرع القيم الاجتماعية في نفوس أبنائها تسهم في بناء جيل يلتزم بهذه القيم في الحياة العامة؛ مما يحوّل الأخلاق الفردية إلى التزام جمعي مؤسسي[٣].

٣. ممارساته الاجتماعية كنموذج أخلاقي

---

[١] الجامعي، ع. ب. ح. ب. ع .(٢٠١٧). *التربية بالقدوة* (تقرير بحثي غير منشور) كلية العلوم الشرعية، سلطنة عمان.

[٢] Weaver, G. R., Treviño, L. K., & Agle, B. R. (٢٠١٤). *Do Role Models Matter? An Investigation of Role Modeling as an Antecedent of Perceived Ethical Leadership*. Journal of Business Ethics

[٣] Elsayed, S. (٢٠٢٤). *Building a Better Society: The Vital Role of Family's Social Values*. International Journal of Social Sciences

تُجمع الشهادات على أن الشيخ دمج بين البساطة في التعامل والصرامة في المبادئ؛ فقد كان لا يتهاون في الحق، لكنه يقدمه بلطف ورفق؛ ما جعله قريبًا من قلوب مختلف فئات المجتمع، صغيرهم وكبيرهم.

- تحليل ميداني: إنّ المزيج بين الحزم في الحق واللطف في المعاملة ليس تناقضًا، بل هو من خصائص القيادة الخادمة (Servant Leadership)، حيث يُقدم القائد خدمته لمجتمعه أولًا، ويُظهر عطفًا في التعامل، دون أن يتهاون في الثوابت والمبادئ. وقد أكّدت المراجعة المنهجية للقيادة الخادمة أن القادة الذين يجمعون بين الميل نحو الاهتمام بالآخرين والقدرة على التمسك بالقيم أساسًا ثابتًا في المبادئ يحققون تأثيرًا أخلاقيًّا أعمق وأثرًا اجتماعيًا مستدامًا[1]. وتُجمع الشهادات على أن الشيخ أبا سرور جسّد نموذجًا متوازنًا بين الصرامة في المبادئ والبساطة في التعامل، فكان لا يتهاون في الحق، لكنه يقدمه بلطف ورفق؛ ما جعله قريبًا من قلوب مختلف فئات المجتمع. ويتسق هذا مع ما أشارت إليه الدراسات الحديثة حول القيادة الخادمة؛ إذ أوضحت دراسة Jiang وزملائه أن القائد الخادم يحقق أثرًا مضاعفًا

[1]) القيادة الخادمة شكلٌ من أشكال القيادة الأخلاقية، حيث يميل القادة إلى إعطاء الأولوية لتلبية احتياجات التابعين، أي: الموظفين والعملاء وأصحاب المصلحة الآخرين، بدلًا من تلبية احتياجاتهم الشخصية. ورغم أن هذا المفهوم ليس جديدًا بين الأكاديميين والممارسين، إلا أنه حظي باهتمام متزايد في العقد الماضي؛ نظرًا لقدرته على التأثير إيجابيًا على سلسلة من النتائج الفردية والتنظيمية، مثل: الرضا الوظيفي والالتزام التنظيمي. وقد ركزت أحدث التوجهات في الأدبيات، على وجه الخصوص، على تحديد المقدمات، وآليات التوسط والاعتدال التي تشكل أساس هذه العلاقة، بالإضافة إلى تطوير مقياس مشترك لقياس هذا المفهوم عبر سياقات اقتصادية وثقافية متنوعة. وتهدف هذه الورقة إلى تصوير تطور الأدبيات العلمية التي تناولت هذا المفهوم، وتحديد أهم النقاط الحرجة فيه، وتوفير سبل للبحوث المستقبلية. وقد طُبقت منهجية ديناميكية تُسمى "تحليل شبكة الأدبيات المنهجي"، تجمع بين منهج المراجعة المنهجية للأدبيات وتحليل الشبكات الببليوغرافية. Canavesi, A., et al. (٢٠٢١). *Servant Leadership: A Systematic Literature Review.* Journal of Business Ethics

من خلال الجمع بين الالتزام الصارم بالقيم والاهتمام الإنساني بأتباعه؛ مما يؤدي إلى ازدهارهم في العمل وتعزيز التماسك الجمعي[١].

جدول التكويد – القيم الأخلاقية في الحياة الاجتماعية للشيخ أبي سرور

الرمز (Code)	مجال السلوك	القيمة الأخلاقية	التكرار في الشهادات	الأثر التحليلي
C١	الأسرة	الرحمة - المساواة - الانضباط	١٢ مرة	تأسيس بيئة أسرية صالحة نموذجًا للمجتمع
C٢	المجتمع المحلي	التضامن - الإصلاح - صلة الرحم	مرة١٤	ترسيخ شبكة الثقة الاجتماعية
C٣	التفاعل المجتمعي	الحزم - اللطيف - البساطة	١٠ مرات	تقريب القيم العليا من حياة الناس اليومية

النتائج

يظهر التحليل أن شخصية الشيخ أبي سرور جسدت مفهوم الأخلاق العملية المتجسدة في السلوك الاجتماعي؛ حيث شكلت ممارساته اليومية نموذجًا حقيقيًّا لقدوة تُحتذى في المحيطين الأسري والمجتمعي. هذه الممارسات

---

(١) Jiang, X., et al. (٢٠٢٤). Linking servant leadership to followers' thriving at work: A self-determination theory perspective. *Frontiers in Psychology, ١٥*, Article ١١٢٠٠٣.

لم تكن أفعالًا منفصلة، بل نظامًا متكاملًا من القيم المتوارثة والمكتسبة، عززت من مكانته كمرجع أخلاقي في بيئته.

المطلب الثاني: المجال الإداري — التواضع القيادي، النزاهة، الإنصاف، مواقف الشيخ في القضاء، وتحفيزه للعمل الجماعي بين طلبته وزملائه

تكشف الشهادات التي جُمعت من زملاء وتلاميذ الشيخ العلامة حميد بن عبد الله بن حميد الجامعي (أبو سرور) أن شخصيته الإدارية لم تكن تقليدية، بل مثّلت مزيجًا فريدًا من القيادة الخادمة (Servant Leadership) والحزم العادل.

١. التواضع القيادي

يظهر من الشهادات حول الشيخ أبي سرور أنه لم يتعامل مع القيادة كسُلطة مرتفعة فقط، بل رأى نفسه أولًا خادمًا للحق يعمل مع زملائه، ويستمع لآرائهم في أدق المسائل؛ مما أكسبه شرعية أخلاقية قبل الشرعية الوظيفية. وتدعم الأدبيات الحديثة هذا النمط: فقيادة المشاركة (Participative Leadership) تُظهر أن القادة الذين يضمّون زملاءهم في صنع القرار ويستمعون لأفكارهم يُحققون قدرًا أعلى من الشرعية الأخلاقية والثقة بين أعضاء الفريق[١]، كما تشير المراجعة المنهجية للقيادة الخادمة Servant Leadership إلى أن التواضع، والتمكين، والعمل الجماعي من

---

(١) Q. Wang. (٢٠٢٢). *Participative Leadership: A Literature Review and Its Implications.* PMC. Retrieved from https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC٩٢٠٤١٦٢/

السمات الأساسية التي تجعل القائد مَلهمًا وقريبًا من المرؤوسين، لا مجرد مرؤوسين، بل شركاء في الممارسة[١].

٢. النزاهة والإنصاف في القضاء

شغل الشيخ مناصب قضائية تطلبت اتخاذ قرارات مصيرية، وكان في ذلك دقيقًا في التحقيق، حريصًا على إحقاق الحق، حتى لو كان في ذلك مخالفة لرأي الأغلبية أو الأعراف المحلية. وارتبط اسمه بقضايا جسّد فيها مبدأ "لا مجاملة في العدل"؛ ما جعله رمزًا للنزاهة بين زملائه والمتعاملين معه.

- تحليل ميداني: إنَّ النزاهة القضائية تمثل أحد الركائز الأساسية في بناء القدوة؛ فقد وجدت دراسات محكمة أن القاضي الذي يحافظ على المعايير الأخلاقية، ويعمل في إطار بنى قانونية شفافة يكسب شرعية أخلاقية تتقدم على الشرعية الوظيفية، وتنعكس في ثقة الناس واستقرار النظام العدلي[٢]. وتؤكد الأدبيات التربوية أن النزاهة القضائية ليست مجرد التزام وظيفي، بل هي مقوم لصناعة القدوة الحسنة؛ إذ إن ثبات القاضي على مبادئه، ومطابقة قوله لفعله، يجعله نموذجًا يُحتذى به في المجال العدلي. وقد أشارت دراسة التربية بالقدوة إلى أن القدوة التي تتصف بالإخلاص والصدق تستمر مؤثرةً حتى عند الشدائد؛ مما يعزز شرعيتها الأخلاقية، ويجعلها معيارًا للأجيال[٣].

---

١) Autor(s). *Servant Leadership: a Systematic Literature Review and Network Level Analysis*. PMC. (Retrieved

٢) Fortney, S. (٢٠٢٤). *Examining the Ethical Infrastructure of the Federal Judicial System*. Duke Law & Policy Review

٣) الجامعي، ع. ب. ح. ب. ع .(٢٠١٧). *التربية بالقدوة* (تقرير بحثي غير منشور) كلية العلوم الشرعية، سلطنة عمان.

- ويروي بعض معاصري الشيخ أن العلامة أبا سرور، عند انتقاله من إحدى المحاكم إلى أخرى بطبيعة العمل ومقتضياته، قام بمبادرة لافتة تكشف عن عمق التزامه بالأمانة الوظيفية، فقد تقدّم إلى إدارة المحكمة بمبلغ مالي يسير، مبررًا ذلك بأنه قد يكون استخدم دون قصد بعض أدوات المحكمة - مثل الأقلام أو الأوراق- في غير ما خُصصت له. وعلى الرغم من أن مثل هذه الأمور تُعد في نظر الكثيرين تفاصيل عابرة لا تستوجب الالتفات، إلا أن الشيخ أبا سرور اعتبرها دينًا في عنقه ينبغي أن يُبرأ منه قبل مغادرته. هذه الحادثة، على بساطتها، تحمل دلالة بالغة على مستوى النزاهة والورع الذي كان يتحلى به؛ فهي تكشف عن ضمير حيّ لا يستهين بالصغائر، وعن قاضٍ يرى أن مسؤوليته الأخلاقية تتجاوز الأحكام القضائية الكبرى لتشمل حتى أصغر أدوات العمل. ومثل هذه المواقف هي التي صنعت مكانته في القلوب، ورسخت صورته كقدوة عملية للأمانة والصدق والعدل.

٣. تحفيزه للعمل الجماعي بين الطلبة والزملاء

كان الشيخ يؤمن بأن العمل الجماعي هو أساس إنجاز المهام الكبيرة، فكان يوزع المسؤوليات بإنصاف، ويشجع على التعاون بين الأجيال، واضعًا نصب عينيه أن القيادة الحقيقية هي في تمكين الآخرين. كما عُرف عنه إشراك طلابه في أنشطة علمية ومجتمعية تُكسبهم خبرة عملية مبكرة.

إنّ ممارسات إشراك الطلاب والزملاء في العمل وتوزيع المسؤوليات، كما يظهر في سيرة الشيخ أبي سرور، تتوافق مع نتائج الدراسات الحديثة التي تربط القيادة التشاركية بالالتزام الأخلاقي، وروح الانتماء، فقد بينت دراسة

Participative Leadership: A Literature Review أن إشراك الفريق في اتخاذ القرار يزيد من التزام الأعضاء وانسجامهم المؤسسي[١]، وأكد بحث Engaging Students in a Professional Ethics Course أن توزيع المهام بين الطلاب ضمن فرق عمل يخلق شعورًا بالمسؤولية والملكية؛ مما ينمي القيادة الأخلاقية منذ المراحل التعليمية[٢].

جدول التكويد – القيم الإدارية في شخصية الشيخ أبي سرور

الرمز (Code)	مجال السلوك الإداري	القيمة الأخلاقية	التكرار في الشهادات	الأثر التحليلي
A١	القيادة اليومية	التواضع - المشاركة	١١ مرة	تعزيز الثقة المتبادلة داخل الفريق

---

(١) Wang, Q. (٢٠٢٢). *Participative Leadership: A Literature Review*. Frontiers in Psychology, ١٣, Article ٨٤١١٢٣. يُظهر البحث أن القادة الذين يشركون الموظفين/ الأعضاء في العمل واتخاذ القرار يُعززون من مشاركة الفريق، والالتزام، والولاء للمؤسسة.

(٢) BinTaleb, A. (٢٠٢٥). *Engaging Students in a Professional Ethics Course*. MDPI يُعد مقرر الأخلاقيات المهنية في جامعة الملك سعود جزءًا من منهج الثقافة الإسلامية الإلزامي في التعليم العالي السعودي. وبينما ركز المزيد من الاهتمام على تطوير مناهج مقررات الثقافة الإسلامية، فقد تم التركيز بشكل أقل على أساليب التدريس. تبدأ هذه المقالة في مناقشة دمج مناهج التعلم العملي لتحسين مشاركة الطلاب وفهمهم في هذه المقررات. ويستكشف البحث وجهات نظر طلاب البكالوريوس حول التعلم القائم على المشاريع (PBL) المطبق في مقرر الأخلاقيات المهنية. تم جمع البيانات الكمية والنوعية من خلال استطلاع تم نشره بين طلاب هذه المقرر ن .(١١٣ =). وتُظهر النتائج أن الطلاب وجدوا تجربة التعلم هذه جذابة وممتعة، وأبلغوا عن تحسن في العمل الجماعي والقيادة لكنهم واجهوا تحديات في إدارة الوقت وتقسيم المهام والتواصل. اقترح الطلاب إرشادات أكثر وضوحًا ومجموعات أصغر ومواعيد نهائية مرنة. تسلط النتائج الضوء على إمكانات مناهج التعلم العملي؛ لتعزيز التدريس والتعلم في مقررات الثقافة الإسلامية

A٢	القضاء	النزاهة - الإنصاف	١٥ مرة	ترسـيخ العدل كمبدأ غير قابل للتفاوض
A٣	إدارة الفرق	تمكين الآخرين – التعاون	٩ مرات	خلق بيئة عمل جماعية عالية الكفاءة

النتائج

يتضح من التحليل أن الشيخ أبا سرور لم يكن قائدًا إداريًّا بمعايير السلطة الشكلية، بل قائدًا بالقيم، حيث جسّد مبادئ التواضع، والنزاهة، والإنصاف في قراراته، وحرص على أن يبقى العمل الجماعي روح مؤسساته العلمية والإدارية. إن جمعه بين الحزم الأخلاقي والتواضع العملي جعله نموذجًا إداريًّا نادرًا في البيئة العمانية، ومثالًا يمكن تضمينه في المناهج التعليمية كمصدر إلهام للأجيال القادمة.

المبحث الثالث: نموذج الشيخ أبي سرور في صناعة القدوة

المطلب الأول: النشأة — دور والدته السيدة النبيلة زُهرة بنت جمعة الغطريفية في تربيته بالقدوة

تشير المصادر الميدانية والشهادات الشفوية التي جمعت في إطار هذه الدراسة إلى أن السيدة النبيلة زُهرة بنت جمعة بن مسعود الغطريفية، أمَّ

الشيخ حميد بن عبدالله بن حميد الجامعي (أبو سرور)، كانت محورًا أساسًا في صياغة شخصيته الأخلاقية والعلمية منذ نعومة أظفاره.

لقد مثّلت نموذجًا حيًّا للأم العُمانية التي تمزج بين الإيمان العميق، والحزم في التربية، والوعي بأهمية العلم والعمل، فأورثت ابنها خصالًا تماهت مع القيم التي أرادت له أن يحملها مدى حياته.

ملامح القدوة في شخصية الأم:

- التعليم بالممارسة قبل القول؛ كانت تضرب الأمثلة العملية في الأمانة، والنظام، واحترام الوقت، وهو ما انعكس في شخصية الشيخ لاحقًا في التزامه وانضباطه الإداري.

- الحزم الممزوج بالرحمة

كانت شديدة على التقصير، رحيمة في التصحيح؛ مما كوّن لدى الشيخ توازنًا بين العدل والرفق في معاملة الآخرين.

- تشجيع العلم كقيمة حياتية؛ اهتمت بضمان حصوله على التعليم الشرعي واللغوي، وأكدت على أن العلم ليس غاية في ذاته، بل وسيلة للإصلاح وخدمة المجتمع.

- الارتباط بالموروث الأخلاقي العُماني

عززت لديه الفخر بأصوله وقيم مجتمعه، مع الانفتاح على طلب المعارف من مصادر متنوعة.

جدول التكويد – أثر الأم في شخصية الشيخ أبي سرور

الرمز (Code)	الممارسة العملية للأم	الأثر على شخصية الشيخ	تكرار الإشارة في المقابلات	التحليل المستخلص
C١ – التعليم بالمثال	قيام الأم بسلوكات عملية في الأمانة والانضباط	التزام الشيخ بالنزاهة والدقة في عمله القضائي	مرة١٥	يوضح أن القيم الممارسة في الطفولة تترسخ بشكل دائم
C٢ – الحزم الرحيم	تصحيح الأخطاء بحزم ولطف	مزج الحزم واللين في إدارته وتعليمه	مرة١١	يفسر احترامه من قبل الجميع رغم شدته عند الحاجة
C٣ – تشجيع طلب العلم	متابعة تعلمه وتحفيزه	إصراره على تطوير نفسه ومن حوله علميًّا	مرة١٨	يربط مباشرة بين دعم الأسرة والتحصيل العلمي الراسخ
C٤ – ترسيخ الهوية الأخلاقية	تعزيز الانتماء للموروث القيمي	حفاظه على تقاليد القضاء والتعليم العماني	مرات٩	يبرز البعد الهوياتي في سلوكه وقراراته

التحليل الميداني والنتائج

يظهر بوضوح من تحليل شهادات المجيبين أن دور الأم في تربية الشيخ أبي سرور لم يكن دورًا تقليديًّا مقتصرًا على الرعاية المنزلية، بل كان مشروعًا تربويًّا متكاملًا اعتمد على التربية بالقدوة وغرس قيم الانضباط والأمانة وحب العلم منذ الصغر. هذه النتائج تتفق مع ما أشارت إليه الشامي (**٢٠١١**) في دراستها عن الممارسات التربوية لأمهات المؤمنين وزوجات الصحابة، حيث أكّدت أن الأم تمثل القدوة العملية الأولى التي تصوغ شخصية الطفل من خلال أفعالها اليومية لا بمجرد الأقوال، وهو ما أسّس لجيلٍ من الصحابة تميز بالالتزام الأخلاقي والسلوك العملي الراسخ[١]، كما تؤيدها دراسة Valavi وآخرون (**٢٠٢٢**) التي خلصت إلى أن الممارسات اليومية للوالدين، ولا سيما الأمهات، تشكل بيئة أخلاقية عملية تؤثر بعمق في سلوك الأبناء، وتتحول لاحقًا إلى منظومة التزامات شخصية واجتماعية؛ مما يجعل القدوة الأسرية النواة الأولى لصناعة القادة الأخلاقيين في المجتمعات التقليدية والمعاصرة على حد سواء[٢].

المطلب الثاني: مواقف من حياته

تُظهر الشهادات الميدانية، والمقابلات التي أُجريت مع زملاء وتلاميذ ومعاصري الشيخ العلامة حميد بن عبد الله بن حميد الجامعي (أبي سرور)،

---

[١] الشامي، إ. م. س. (٢٠١١). بعض الممارسات التربوية لأمهات المؤمنين وزوجات الصحابة في تربية الطفل في عهد الرسول ﷺ. *مجلة كلية التربية – جامعة بورسعيد*، العدد (١٠).

[٢] Valavi, P., Soleimani Harouni, N., & Safaei Moghadam, M. (٢٠٢٢). The lived experience of parents from educating morality to their children in secondary school: A phenomenological study. Journal of Education and Health Promotion

أن سيرته العملية كانت مليئة بالمواقف التي تُجسد التقاء الأخلاق بالممارسة اليومية. ويمكن تصنيف هذه المواقف ضمن ثلاثة محاور رئيسية:

١. اهتمامه بطلب العلم رغم ظروف الحياة

رغم تحمّل الشيخ أبي سرور لمسؤوليّات أسرية ووظيفية، ظل ثابتًا على منهج التعلم المستمر، مدركًا أن القيادة الأخلاقية لا تنفصل عن التطوير العلمي. وقد أشارت الدراسات الحديثة مثل Leadership and Lifelong Learning in Higher Education (Foong, ٢٠٢٤)إلى أن القادة الذين يواصلون التعلم مدى الحياة يكونون أكثر قدرة على بناء شرعية أخلاقية والتأثير الأخلاقي في مؤسساتهم[١]، كما توضح دراسة Ethical Leadership and Follower Moral Actions أن القيادة التي تتضمن التزامًا بالمعرفة المستمرة تتجاوز الحضور الوظيفي لتصبح قدوة في قيم النزاهة والصدق[٢].

تحليل ميداني: يكشف هذا السلوك عن قناعة راسخة بأن العلم هو الأساس الذي تُبنى عليه القدوة، مما يتسق مع النظريات التربوية التي تؤكد أن التعلم مدى الحياة عنصر محوري في القيادة الأخلاقية.

٢. تعامله مع طلابه وأبناء قريته بحب وتعليم مباشر

يتضح من شهادات المجيبين أن الشيخ أبي سرور لم يكن يُمارس التعليم كمهنة فحسب، بل كرسالة، فقد كان يعلّم أبناء قريته بلا مقابل، بأسلوب بسيط، مستعملًا الحوار والإقناع بدل الإملاء؛ مما خلق علاقة وجدانية بينه

---

(١) Foong, C. Y. (٢٠٢٤). Leadership and Lifelong Learning in Higher Education: Leading for Learning in the Industrial Revolution ٤,٠ Era.

(٢) Zhang, Y., et al. (٢٠١٨). Ethical Leadership and Follower Moral Actions. Frontiers in Psychology

وبين المتعلمين. هذا النمط من التعليم المباشر والمتواضع يُعتبر من أبرز سمات القدوة التربوية العملية. وتؤيّده الأدبيات الحديثة، مثل مراجعة Mammadov et al التي تربط بين جودة علاقة المعلم بالمتعلم - من حيث الدعم والدفء- وأثرها على التعلّم والالتزام[١]، وكذلك دراسة Kumar & Prieto-Flores (٢٠٢٤) التي تبيّن أن التواضع والحوار في التعليم يزيدان من الشرعية الأخلاقية لدى المتعلمين[٢] أيضًا مراجعة Zheng et al. (٢٠٢٢) التي تشير إلى أن السلوك التفاعلي للمعلم والعلاقات الإنسانية في الصف من أهم العوامل في رفاهية وتحفيز الطالب[٣]

---

(١) Mammadov, S., et al. (٢٠٢٤). A Meta-Analytic Review of Personality and Teacher-Student Relationship Quality. Frontiers in Psychology.

(٢) Thittai Kumar, A., & Prieto-Flores, Ò. (٢٠٢٤). "I am not any Greater than you are": Cultivation of Humility in Higher Education through Mentoring. Higher Education Research & Development. بحثت هذه الدراسة في تجارب مرشدي طلاب الجامعات لاكتساب فهم دقيق لمفهوم "التواضع" في التعليم العالي وإلقاء الضوء على كيفية عمله داخل ثنائيات الإرشاد. أجريت مقابلات مع سبعة عشر مرشدًا، من طلاب البكالوريوس وطلاب الدراسات العليا، في هذا البحث النوعي الاستكشافي. واستُخدمت المقابلات شبه المنظمة الفردية كطريقة أساسية لجمع البيانات. واتبع التحليل نهجًا استنتاجيًا مسترشدًا بإطار شخصية HEXACO (الصدق والتواضع والعاطفية والانفتاح والموافقة والضمير والانفتاح). في حين أن سرديات المرشدين تقع في السياق الهندي، فإن الدراسة تقيم الآثار المترتبة على المشهد الأوسع للتعليم العالي. ويُظهر البحث أن المرشدين اعتبروا التواضع أمرًا أساسيًا. وقد أثبتوا ذلك من خلال التفكير في تواضعهم الخاص، وتعديل سلوكهم لتوجيه المرشدين نحو أهداف البرنامج بفعالية، وتوجيه العلاقات بطريقة متواضعة اجتماعيًا وثقافيًا. بالإضافة إلى ذلك، وُجد أن التواضع عاملٌ أساسي في حل النزاعات وتحسين جودة الإرشاد. تسد هذه الدراسة فجوةً جوهريةً في أدبيات التعليم العالي والإرشاد، وتُبرز دور التواضع في تعزيز الإبداع والقيادة المسؤولة اجتماعيًا لدى مُرشدي طلاب الجامعات. كما تُشجع هذه النتيجة مؤسسات التعليم العالي على الاستفادة من برامج الإرشاد لتنمية التواضع لدى طلابها، وإعدادهم بشكل شامل لسوق العمل من خلال دمج النمو الشخصي مع الخبرة التقنية.

(٣) Zheng, F., et al. (٢٠٢٢). *Fostering Students' Well-Being: The Mediating Role of Teacher-Interpersonal Behavior and Learner-Teacher Relations in Classroom.* Frontiers in Psychology.

- تحليل ميداني: هذا النمط من التعليم المباشر والمتواضع يخلق علاقة وجدانية بين المعلم والمتعلم، ويعزز القدوة التربوية العملية، حيث يصبح السلوك اليومي للمعلم جزءًا من المنهج التعليمي غير المكتوب.

٣. تواضعه العملي ومواقفه التي جمعت بين الوقار والمروءة والعدل

من أبرز سمات سيرته العملية أنه جمع بين الهيبة التي تحافظ على مكانة العالم، والمروءة التي تفتح القلوب، والعدل الذي يحسم المواقف. وقد ورد في شهادات مختلفة أنه كان ينزل عند رأي الصواب، حتى لو جاء من أصغر تلاميذه، ولا يتردد في الاعتراف بالحق أو الاعتذار إن لزم الأمر.

- تحليل ميداني: ينسجم هذا السلوك مع مفهوم القيادة الخادمة التي تضع خدمة الناس فوق السلطة، وهو ما يعزز استمرارية الأثر الأخلاقي عبر الأجيال.

جدول التكويد – مواقف الشيخ وأثرها في صناعة القدوة

الرمز (Code)	الموقف الميداني	القيمة الأخلاقية	التكرار في الشهادات	الأثر التحليلي
C٥ – التعلم المستمر	طلب العلم رغم الاشتغال	الاجتهاد والهمة	مرة١٤	يعزز مكانته كقائد معرفي

C٦ – **التعليم بالحب**	تعليم أبناء القرية بلا مقابل	الإيثار والخدمة	مرة١٢	يخلق علاقة وجدانية تعزز التأثير
C٧ – **التواضع العادل**	الجمع بين الوقار والمروءة	العدل والرحمة	مرة١٧	يمنح القيادة قبولًا شعبيًّا واسعًا

النتائج:

يتضح من تحليل هذه المواقف أن الشيخ أبو سرور جسّد نموذجًا متكاملًا للقدوة العملية، حيث امتزجت فيه المعرفة بالرحمة، والحزم بالحب، والهيبة بالبساطة. هذا التوازن هو الذي جعله قريبًا من قلوب الناس وموضع ثقتهم، ومكّنه من ترك أثر أخلاقي وتعليمي عميق في محيطه الاجتماعي والعلمي.

المطلب الثالث: أثره على أبنائه وطلابه، وعلى الأوساط العلمية والاجتماعية

تشير الشهادات الميدانية والمقابلات إلى أن أثر الشيخ العلامة حميد بن عبد الله بن حميد الجامعي (أبي سرور) تجاوز حدود الدروس والمحافل العلمية إلى تكوين شبكة واسعة من التأثير تمتد بين الأسرة، والطلبة، والمجتمع العلمي، الاجتماعي. ويمكن تحليل هذا الأثر وفق ثلاثة مستويات متداخلة:

١. الأثر على الأبناء والأسرة

نشأ أبناؤه في بيئة مشبعة بالقيم الأخلاقية والروح العلمية التي ورثوها عمليًّا من والدهم، حيث اتسموا بالانضباط، وحب العلم، وخدمة المجتمع. تشير المقابلات إلى أن البيت كان مدرسة صامتة، يعلّم فيه السلوك قبل الكلمات، ويغرس فيه حب النظام، والأمانة، والالتزام.

- تحليل ميداني: يُظهر ذلك أن التربية بالقدوة كانت هي الأداة الرئيسية في نقل القيم؛ مما يدعم نظرية أن السلوك المعيش أقوى أثرًا من التوجيه اللفظي في التربية الأخلاقية[1].

٢. الأثر على الطلاب

اتسم طلاب الشيخ بروح الاحترام الشديد لشيخهم، وبالاستمرار في نهج التعلم وخدمة المجتمع، وهو ما يعكس انتقال التأثير القيمي والفكري عبر الأجيال العلمية. كثير من هؤلاء الطلاب تولوا مناصب علمية أو إدارية، وصرّح بعضهم في المقابلات بأن أسلوب الشيخ في الحزم الممزوج بالرحمة شكّل شخصياتهم المهنية.

---

[1]) نظرة عامة حول التربية والتنشئة الاجتماعية بالقدوة. عيشة محمد أحمد-الأكاديمية الإفريقية للدراسات المتقدمة، طرابلس، ليبيا: لقد تناول الباحث في هذه الدراسة أثر القدوة في اتصاف الأطفال بصفات حسنة وتنشئتهم تنشئة اجتماعية سوية، كما أشار الباحث إلى ضرورة اتصاف المربي بصفات تدفع الآخرين إلى تقليده كتفوقه بالعلم، أو بالرئاسة، أو الإخلاص أو غيرها من الصفات والخصال الحميدة، وفي هذه الحال يكون تأثير القدوة عفويًّا غير مقصود، وهذا يعني أن على كل من يرجو أن يكون قدوة أن يراقب سلوكه، ويعلم أنه مسؤول أمام الله في كل ما يتبعه الناس، أو يقلده المعجبون، وكلما ازداد حذرًا وإخلاصا ازداد الإعجاب به، فتزداد فائدته وأثره الطيب في النفوس؛ ولهذا هدفت الدراسة إلى تحديد ماهية عمليتي التربية والتنشئة الاجتماعية للطفل، وتحديد ماهية التربية والتنشئة الاجتماعية للطفل في ضوء التربية والتنشئة الاجتماعية بالقدوة، كما أكد الباحث على أهمية القدوة في التربية، وأشار إلى طبيعة القدوة الجماعية، وتحديد دور القدوة في التنشئة الاجتماعية للطفل، ودور القدوة في تنشئة الطفل على الصدق.

- تحليل ميداني: يتضح أن القدوة التعليمية لم تكن مجرد نقل معرفة، بل بناء منظومة أخلاقية ومهنية، وهو ما يعزز فرضية الدراسة بأن الممارسة العملية الأخلاقية تترجم إلى أثر مؤسسي طويل الأمد.

٣. الأثر على الأوساط العلمية والاجتماعية

يُجمع على أن قيادة الشيخ أبي سرور امتدت أصداؤها إلى المجالس العلمية واللقاءات الاجتماعية ومناسبات الصلح والتحكيم، حيث كان حضوره رمزًا للنزاهة؛ مما أكسبه مرجعية أخلاقية تجعل الأطراف تثق فيه قبل أن تخوض النزاع. وهذا ما تدعمه الأدبيات الحديثة؛ فدراسة Understanding the Role of Ethical Leadership and Workplace Conflicts تُظهر أن القيادة الأخلاقية تقلّص النزاعات بين أعضاء المجموعة وتُعزّز من قدرتهم على حلّ الخلافات بكفاءة[١]، كذلك دراسة Lansing et al تؤكّد أن مشاركة القائد الحضور الاجتماعي والنزاهة العامة تُنشئ قاعدة للثقة المتبادلة بين أطراف المجتمع[٢].

---

١) Rashid, A. R., & Hassan, M. (٢٠٢٢). Understanding the Role of Ethical Leadership and Workplace Conflicts: A Mediation-Moderation Model. *iRASD Journal of Management*

٢) Lansing, A. E., et al. (٢٠٢٣). Building Trust: Leadership Reflections on Community Involvement. *BMC Public Health*

جدول التكويد – أثر الشيخ في دوائر التأثير الثلاث

الـــرمـــز (Code)	مجال التأثير	أبـرز الـقـيـم المتجلية	الـتـكـرار فـــي الشهادات	الأثـــر التحليلي
C٨ – القدوة الأسرية	الأبناء والأسرة	الانضباط – الأمانة – حب العلم	١١ مرة	نقل القيم بالمعايشة اليومية
C٩ – القدوة التعليمية	الطلاب	الحزم – الرحمة – الالتزام	١٥ مرة	صياغة جيل علمي قيادي
C١٠ – القدوة المجتمعية	الأوساط العلمية والاجتماعية	النزاهة – العدل – الإصلاح	١٣ مرة	تعزيز اللحمة الاجتماعية وضمان الثقة

النتائج:

يُظهر التحليل أن شخصية الشيخ أبي سرور جسّدت نموذجًا متكاملًا للتأثير متعدد المستويات، يبدأ من الدائرة الضيقة للأسرة، ويمتد إلى الطلاب، ثم يشمل المجتمع الأوسع. هذا الامتداد الأفقي والرأسي للأثر يعكس أن صناعة القدوة الناجحة تتطلب تكاملًا بين القيم الشخصية، والأسلوب التعليمي، والدور المجتمعي.

المبحث الرابع: تحليل أثر القدوة في ترسيخ الأخلاق المتوارثة

المطلب الأول: كيف تُحفظ تقاليد العلوم والصنائع من خلال الأخلاق العملية

تشير الأدبيات البحثية الحديثة إلى أن الحفاظ على العلوم والصنائع المتوارثة لا يتم بالاحتفاظ المادي فقط، بل عبر منظومة أخلاقية حقيقية تُمارس في المجتمع، فدراسة Połeć & Murawska (٢٠٢٢) تسلّط الضوء على أن استمرار الحرف التقليدية في المجتمع المتقدّم يتطلب تقديرًا أخلاقيًّا للعمل الحرفي، ونقل المهارات عبر الأجيال، مع الدعم الاجتماعي والثقافي[١]، وتكملها حركة Mingei اليابانية كما عرضها Holt & Yamauchi (٢٠٢٣)، حيث يبرز أن الحرف تُمثّل التاريخ المعاش الذي يُرغم ممارسيها على الالتزام بالجودة والقيم الأخلاقية، وجعل الصنعة ليست مجرد منتج بل رسالة متوارثة[٢].

وفي ضوء الشهادات الميدانية التي جُمعت من معاصري العلامة الشيخ حميد بن عبد الله الجامعي (أبو سرور)، يمكن تتبع مسار متكامل يبدأ بالأخلاق العملية، ويمر بحفظ العلوم والصنائع، وينتهي بالقدوة الحسنة التي تجسدها شخصية الشيخ، كما يوضحه الجدول الآتي:

---

١) Połeć, W., & Murawska, D. (٢٠٢٢). *The Social Constraints on the Preservation and Sustainable Development of Traditional Crafts in a Developed Society.* Sustainability

٢) Holt, R., & Yamauchi, Y. (٢٠٢٣). *Ethics, Tradition and Temporality in Craft Work: The Case of Japanese Mingei.* Journal of Business Ethics

المرحلة	الوصف	الربط بالبحث ونموذج الشيخ أبي سرور	التحليل المستخلص من المقابلات
الأخلاق العملية	الأساس الذي تُبنى عليه المعارف والمهارات، وتشمل القيم الجوهرية مثل الأمانة، النزاهة، الإتقان، والوفاء.	الشيخ أبو سرور جسّد هذه القيم في حياته العملية والقضائية، فكانت أساس سلوكه وممارساته	تكررت الإشارات للنزاهة والأمانة في أكثر من ٧٠٪ من الشهادات، مؤكدين أنه لم يساوم على الحق مطلقًا.
حفظ العلوم والصنائع	عندما تُمارَس المعارف والمهن في إطار أخلاقي متين، تُحفظ بصفائها وجودتها ويُمنع عنها التحريف أو الإهمال.	الشيخ حافظ على أصول القضاء والتعليم وفق منهج سليم، مانعًا التلاعب أو التراخي في أداء الواجب.	وردت شهادات عن حرصه على التعليم المتقن ونقل الخبرة للأجيال، مع رفض التساهل في الالتزام بالقوانين.
القدوة الحسنة	وجود شخصيات حية تجسد القيم على أرض الواقع يجعل منها نموذجًا يحتذى به الآخرون.	الشيخ كان قدوة لطلابه وزملائه، حيث تعلموا منه الأخلاق قبل العلوم.	أشار معظم المجيبين إلى أن التأثير الأكبر للشيخ كان بالمشاهدة المباشرة لسلوكه، لا بالنقل الشفهي
نموذج الشيخ أبي سرور	يمثل اكتمال المسار من الأخلاق	أثره امتد للأجيال اللاحقة،	جميع المقابلات أكدت أن شخصيته

	العملية إلى حفظ الصنائع، ثم تجسيد القدوة في المجتمع.	فصار مثالًا على القيادة الأخلاقية في البيئة العمانية.	يمكن أن تُدرَّس كنموذج وطني في المناهج لصناعة القادة الأخلاقيين.

تحليل ونتائج: يتضح من تحليل المقابلات أن الأخلاق العملية تمثل الركيزة الأولى التي انطلقت منها سيرة الشيخ أبي سرور؛ إذ حافظ على أمانة العلم وأخلاقيات القضاء والإدارة؛ مما ضمن بقاء المعارف والممارسات التي أشرف عليها نقية ومتوارثة. وتؤكد الشهادات أن القدوة العملية كانت أهم أدواته في التأثير، وأن هذا التأثير كان أعمق من أي خطاب مباشر؛ لأنه مبني على نموذج سلوكي مشاهد.

وتشير النتائج إلى أن المسار الذي اتبعه الشيخ يتوافق مع النماذج التربوية العالمية في نقل القيم عبر الممارسة، ويعزز الفرضية القائلة بأن القدوة يمكن أن تُكتسب وتصنع من خلال الالتزام المستمر بالقيم الأخلاقية في مختلف مجالات الحياة.

المطلب الثاني: ارتباط الممارسة العملية بالمبادئ الأخلاقية

تؤكد الأدبيات الحديثة أن الممارسة العملية هي الامتحان الحقيقي لمدى التزام الفرد بالمبادئ الأخلاقية؛ فالقيم لا تُقاس بالحفظ أو التنظير فقط، بل بقدرتها على الصمود في مواقف الحياة اليومية التي تستدعي موازنة بين المصلحة الفردية والعامة. تدعم هذه النتيجة دراسة Varkey (٢٠٢٠) التي ترى أن المبادئ الأخلاقية الطيبة لا تظهر قوتها إلا في كيفية اتخاذ القرارات الطبية الدقيقة، وليس في النصوص النظرية، فحسب جدول التكويد المفتوح

والتكراري للقيم الأخلاقية المستخلصة من الشهادات الميدانية[١] تبيّن دراسة Chaddha (٢٠٢٣) أن الفارق الحقيقي بين ما يدّعيه الناس من التزام أخلاقي وما يُمارِسونه يُقاس في المواقف التي تتطلب تضحية بالفائدة الشخصية لصالح الصالح العام[٢]، كما يُظهر بحث Sturm أن مواجهة المواقف الأخلاقية المختلطة تُظهر بوضوح التزام القيم، حيث لا يُحتكم فيها إلى النصوص فحسب، بل إلى الشخصية والممارسة[٣].

الكود / القيمة الأخلاقية	الوصف المعبّر عنها	عدد التكرارات	النسبة المئوية تقريبية
النزاهة المطلقة	رفض أي شكل من أشكال الرشوة أو المحاباة، والحكم بالعدل للجميع	١٤	١٧٪
الصدق في القول والفعل	مطابقة القول للعمل، والوفاء بالعهود	١٠	١٢٪
الحزم في طلب العلم	تشجيع دائم على التعليم، وعدم التساهل مع الإهمال العلمي	٩	١١٪

(١ Varkey, B. (٢٠٢٠). *Principles of Clinical Ethics and Their Application to Practice.* PMC.

(٢ Chaddha, R. (٢٠٢٣). *Ethics and Morality.* PMC. https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC١٠٥٩٣٦٦٨

(٣ Sturm, A. (٢٠٢٣). (Almost) ٥٠ shades of an ethical situation. *International Journal of Ethical Studies*

الدفاع عن حق التعلم	التدخل لحماية حقوق الأفراد، خاصة الطلاب والطالبات	٦	٧٠٪
التواضع القيادي	التعامل مع الآخرين بإنسانية واحترام رغم المنصب	٨	١٠٠٪
العدل في القرارات	اتخاذ قرارات منصفة حتى لو كانت ضد المصلحة الشخصية أو العاطفية	٧	٨٠٪
خدمة المجتمع	المبادرة لحل مشكلات الناس، وزيارة المحتاجين	٦	٧٠٪
القدوة العملية الصامتة	التأثير بالسلوك اليومي أكثر من الوعظ المباشر	٥	٦٠٪
الالتزام بالشريعة	تحكيم الشرع في القضايا، وربط القرارات بالمبادئ الإسلامية	٤	٥٠٪
الاهتمام بالأسرة	رعاية الأهل والأقارب، وتقديم الدعم الدائم لهم	٤	٥٠٪
الاستقامة والثبات	الثبات على المبدأ رغم الضغوط أو المغريات	٣	٤٠٪

الإحسان في المعاملة	الكرم، حســن الضــيافة، المعاملة الحسنة مع الزوار	➢	❖

اعتمد هذا المطلب على تحليل الشهادات الميدانية الواردة من المقابلات الشخصية، وذلك باستخدام منهجية التكويد المفتوح والتكراري[1].

وقد مر التحليل بخطوتين أساسيتين:

١. التكويد المفتوح: قراءة متأنية لجميع المقابلات واستخلاص الكلمات المفتاحية والسمات الأخلاقية التي وردت في وصف الشيخ أبي سرور.

٢. التكويد التكراري: حساب عدد المرات التي وردت فيها كل سمة، وتحويلها إلى نسب مئوية؛ لتحديد القيم الأكثر بروزًا في شخصية الشيخ.

التحليل الميداني للقيم الأخلاقية في شخصية الشيخ أبي سرور

يوضح جدول التكويد أن قيمة النزاهة المطلقة تصدرت جميع السمات، حيث تكررت بنسبة تقارب ١٧٪ من إجمالي الإشارات، وهو ما يعكس التزام الشيخ بالحق ورفضه القاطع لأي شكل من أشكال المحاباة أو المجاملة في الوظيفة العامة. تلتها القيم المرتبطة بالتعليم، مثل: الحزم في طلب العلم،

[1] هي أداة تحليل نوعي تهدف إلى استخراج القيم والمعاني الأساسية من النصوص، ثم قياس مدى تكرارها عبر المصادر المختلفة. يساعد هذا الأسلوب في تقديم قراءة منظمة للبيانات الميدانية، بعيدًا عن الانطباعات الفردية، ويجعل النتائج قابلة للمقارنة مع دراسات أخرى في المجال ذاته.

والدفاع عن حق التعلم بنسبة ١٨٪ مجتمعة؛ مما يعزز صورته كقائد تربوي حرص على حماية حق التعلم للجميع.

كما برزت سمات التواضع القيادي والعدل في القرارات وخدمة المجتمع كقيم أساسية، وهو ما يدل على أن القدوة التي جسدها الشيخ لم تقتصر على المجال الوظيفي أو التعليمي، بل امتدت إلى الميدان الاجتماعي والإنساني. أما القدوة العملية الصامتة فقد جاءت بنسبة أقل عدديًّا (٦٪)، لكنها ارتبطت بمواقف نوعية ذات أثر عميق، حيث كان سلوكه اليومي أبلغ من الخطب والكلمات.

يؤكد هذا التحليل أن شخصية الشيخ أبي سرور شكلت نموذجًا متوازنًا يجمع بين قوة المبدأ ودفء المعاملة، بين الحزم في تطبيق الحق والتواضع في القيادة، وهو ما جعله محل ثقة واحترام لدى مختلف الفئات التي تعاملت معه. وتبرز هذه النتائج ضرورة دراسة شخصيات مشابهة في البيئة العمانية، وإدراج سيرهم في المناهج التعليمية والبرامج التدريبية لصناعة قيادات أخلاقية متجددة.

التحليل النفسي لشخصية العلّامة أبي سرور: منظور نفسي-قيَمي

يقدّم العلّامة أبو سرور حميد بن عبدالله الجامعي نموذجًا حيًّا للقيادة الأخلاقية العُمانية، تتداخل فيه الأبعاد الشخصية مع المبادئ القيمية في سياق اجتماعي وثقافي متجذّر. من خلال تحليل الشهادات الميدانية والبيانات التاريخية، واستنادًا إلى النماذج النفسية المعاصرة (Big Five، HEXACO، القيادة الأخلاقية والخادمة)، يمكن توصيف شخصيته بأنها ذات ضمير حيّ مرتفع (Conscientiousness)، وصدق-تواضع عالٍ

(Honesty–Humility)، مع استقرار انفعالي راسخ، وانبساطية منخفضة تميل إلى التأثير بالفعل لا بالخطابة.

في ضوء نموذج HEXACO، يتجلى بُعد الصدق-التواضع في رفضه استغلال الموارد العامة، وحزمه العادل، وتقديمه المصلحة العامة على الخاصة. كما يظهر الضمير الحيّ في انضباطه، دقته في أداء المهام، وحرصه على تطبيق القانون دون محاباة. تشير الشهادات أيضًا إلى انفتاح وظيفي نحو التعلم مدى الحياة، وانسجام اجتماعي قائم على الرحمة المنضبطة بالمبادئ، وهو ما ينعكس في اهتمامه بطلبة العلم وأبناء قريته، وتحفيزه لهم على التميز.

من منظور القيادة، يجسّد أبو سرور ملامح القيادة الخادمة والقيادة الأخلاقية كما تؤكدها الدراسات المحكمة؛ إذ يجمع بين تمكين الأتباع، وترسيخ العدالة التنظيمية، وبناء الثقة المجتمعية؛ مما ينعكس في سلوكيات مواطنية مؤسسية وانخفاض النزاعات. هذه السمات جعلت منه مصدر إلهام مستدام، ليس فقط في بيئته المحلية، بل كنموذج قابل للتوظيف في المناهج التعليمية، وبرامج إعداد القادة.

تحليل شخصيته عبر أدوات مثل MBTI النمط الأقرب يتأرجح بين ISTJ وINFJ (المستشار) أو ENFJ (المعطي)، وDISC غالبًا SC مع لمحة D يضيف توصيفًا سلوكيًّا يعكس الثبات والانضباط والحسم عند الحاجة، رغم أن الاعتماد التنبؤي العلمي يبقى أمتن في إطار Big Five/HEXACO.

تؤكد هذه المعطيات أن شخصية أبي سرور تمثل حالة متكاملة للقدوة العملية؛ إذ تتلاقى فيها السمات الفردية مع السلوك المؤسسي، في صيغة نادرة يمكن أن تشكّل أساسًا لدراسات معمّقة في القيادة الأخلاقية

العُمانية، ودمجها في استراتيجيات بناء القادة في المجتمع، خصوصًا في المراحل التعليمية المبكرة؛ لضمان استدامة الإرث القيمي والقيادي في الأجيال القادمة.

التفصيل والتحليل:

- لماذا نستخدم أكثر من نموذج؟

الأبحاث الحديثة تُظهر أن السمات الكبرى للشخصية (Big Five/FFM) وامتدادها في نموذجHEXACO) خاصة بُعد الصدق-التواضع تتنبأ بسلوكات أخلاقية وأدائية على نحوٍ أفضل من تصنيفات ثنائية جامدة. ميتا-تحليلات عديدة تؤكد أن الضمير الحيّ (Conscientiousness) يرتبط بأداء العمل عبر الوظائف، وأن الصدق-التواضع يرتبط بانخفاض الانحراف الوظيفي وارتفاع السلوك المواطناتي المؤسسي، وهما لبّ "النزاهة" و"الأمانة" قيد بحثنا.

وفيما يخص أساليب القيادة تُظهر المراجعات المنهجية والميتاتحليل أن القيادة الخادمة والقيادة الأخلاقية ترتبطان بثقة العاملين، والعدالة التنظيمية، والأداء، والسلوك المواطناتي، وتقليل نوايا ترك العمل—وكلها مخرجات رأيناها منعكسة في الشهادات عن أبي سرور (هيبةٌ مع محبة، التزامٌ عام، أثرٌ مجتمعي).

ملاحظة منهجية: استخدمنا MBTI وDISC لوصفٍ تقريبي (مع التنبيه لحدود الصلاحية التنبؤية)، وفي الاستدلالات العملية إلى Big Five/HEXACO والأدبيات التجريبية حول القيادة الأخلاقية.

٢. استخلاص السمات من بياناتنا الميدانية (تلخيص تحليلي)

- نزاهةٌ صارمة + ورعٌ إداري: رفض استغلال الموارد العامة، "لا كلام بعد الشرع" ← مؤشر Honesty–Humility مرتفع (HEXACO)، وConscientiousness مرتفع (Big Five).
- حزمٌ عادلٌ غير صدامي: يُهاب ويُحب، قليل الكلام، قراراته مبدئية Agreeableness ← (بعد الصفح/الرفق) معتدل مرتفع مع Emotional Stability جيّد.
- تعلمٌ مدى الحياة + تمكين المحيطين: تشجيع الموظفين والطلبة على التطور Openness ← للمنفعة العملية وLeadership أخلاقي/ خادم وفق الأدلة PMCBPS Psych Hub.

٣. نمذجة الشخصية عبر الأطر المختلفة

أ) Big Five (الأكثر اعتمادًا علميًّا)

- الضمير الحيّ (C): مرتفع جدًّا — انضباط، دقة، التزام بالقانون.
- الصدق/التعاطف ضمن الانسجام (A): مرتفع "عملي"— إنصاف ورحمة بلا محاباة.
- الاستقرار الانفعالي (neuroticism): جيّد—هدوء ووقار تحت الضغط.
- الانبساط (E): منخفض/متوسط—تأثير بالفعل لا بالاستعراض الخطابي.
- الانفتاح (O): متوسط—انفتاح وظيفي نحو التعلم والتطوير.

ما تدعمه الأدبيات: الارتفاع في C يرتبط بأداء وظيفي أعلى عبر المهن، وهو متسق مع أثره المؤسسي والقضائي. Library ScienceDirect

ب) HEXACO (إضافة عامل الصدق-التواضع)

- Honesty–Humility: مرتفع جدًّا (رفض المنافع الخاصة/التحيز).
- بقية الأبعاد متقاربة مع استنتاج Big Five أعلاه.

ما تدعمه الأدبيات: H–H أقوى مُتنبئ بانخفاض الانحراف الوظيفي وبارتفاع السلوكيات الأخلاقية التنظيمية، وهو محور شخصيته كما شهدت المقابلات. ScienceDirect Taylor

ج) MBTI (للوصف المقارن لا للتنبؤ) استنادًا إلى الشهادات: ISTJ (انطوائي عملي، حسّي واقعي، تفكيري مبدئي، حكمي منظّم).

تنبيه علمي: صلاحية MBTI التنبؤية محل نقاش، والانتفاع به يكون وصفيًّا، بينما الأطر المعتمدة علميًّا (Big Five/HEXACO) أنسب للتنبؤ بالسلوك المؤسسي.

PMCJSTOReu.themyersbriggs.comVerywellMind

(رابط الإطار المرجعي الذي ذكرتَه للاطلاع: ١٦Personalities). Verywell Mind

د) DISC (نمذجة سلوكية وظيفية) النمط الأقرب: SC مع لمحة D

- S (ثبات) مرتفع: اتساق، صبر، رزانة.
- C (امتثال/انضباط) مرتفع: احترام صارم للنظم.
- D (حسم) متوسط: حزم عندما يقتضي الحق.
- I (تأثير لفظي) منخفض: تأثير بالفعل لا بالخطابة.

ملاحظة علمية: تتوفر تقارير صلاحية وموثوقية لـ DISC بنسخ مُقيَّسة (Everything DiSC)، لكنها أداة سلوكية تنظيمية أكثر من كونها نموذجًا سريريًّا للشخصية. EverythingDiscDiscprofile.com

٤ . نمط القيادة: "الأخلاق/ الخدمية " Ethical/Servant Leadership

تقاطعات الشهادات (هيبة مع محبة، ثقة عامة، تمكين طلبة وموظفين، عدل ظاهر) تطابق خصائص القيادة الخادمة والقيادة الأخلاقية في المراجعات المنهجية والميتاتحليل: ازدياد الثقة، العدالة، الالتزام، السلوك المواطني، والأداء، مع تراجع النِّزاعات والانسحاب. هذا يفسر نفوذه الهادئ وقدرته على "إطفاء" المشاكل قبل تفاقمها. PMCBPS Psych Hubbusiness.uic.eduNature

٥. خلاصة تشخيصية - غير سريرية)

- سمات محورية: Honesty–Humility مرتفع، Conscientiousness مرتفع، Emotional Stability جيّد، Extraversion منخفض، Agreeableness رحيم-عادل، Openness وظيفي.
- نمط قيادي: Servant/Ethical Leader؛ يمكّن الآخرين، يقدّم المبدأ على المصلحة، ويؤثر بالفعل. PMCBPS Psych Hub
- نمذجة وصفية: MBTI≈ ISTJ (مع التحفظ العلمي)، DISC≈ SC مع حسم موقف
- PMCeu.themyersbriggs.comEverythingDisc

٦. تطبيقات عملية على أهداف الدراسة

١. في المناهج: إبراز بُعْدَيْ الضمير الحيّ والصدق-التواضع كنواة "النزاهة الوظيفية"، مع وحدات تعليم التعلم مدى الحياة وتمكين الزملاء (محاكاة مواقف أبي سرور). Wiley Online LibraryScienceDirect

٢. في تدريب القادة: تبنّي برنامج قيادة خادمة—جلسات تطبيقية في عدالة القرار، ورقابة المال العام، وتمكين الفريق؛ هذه البرامج تظهر أثرًا إيجابيًّا ثابتًا في الأداء والثقة. PMCBPS Psych Hub

٣. في تقييم القدوة: استخدام أدوات مبنية على Big Five/HEXACO عند الحاجة لقياسٍ موضوعي، والإبقاء على MBTI/ DISC لأغراض التواصل وفهم الأساليب السلوكية. ScienceDirect+١

تنبيه أخير حول المنهج:

- لم نُجْرِ تشخيصًا سريريًّا؛ إنما "نمذجة سلوكية-قيَمية" مستندة إلى شهادات وتحليلات مثبتة علميًّا.
- جرى ذكر قيود MBTI وDISC علميًّا، والارتكاز في الاستدلالات التنبؤية على Big Five/HEXACO والقيادة الأخلاقية/الخادمة.

مختصر التحليل النفسي للشخصية

- MBTI: تميل شخصية الشيخ إلى نمط INFJ (المستشار) أو ENFJ (المعطي)، حيث يتسم بالتخطيط العميق، الحس الإنساني، والقدرة على الإلهام.
- DISC: مزيج من الاستقرار (S) والضمير (C)، مع لمحات من التأثير (I) في أسلوبه التواصلي.
- BIG Five:
- الانفتاح على التجارب (Openness): مرتفع، يتضح في استعداده للتعلم والانفتاح على الأفكار الجديدة.

١. الضمير الحي (Conscientiousness): مرتفع جدًّا، يظهر في التزامه الشديد بالقيم والمبادئ.

٢. الانبساطية (Extraversion): متوازن، يجمع بين القدرة على التواصل الاجتماعي والقدرة على العزلة للتأمل.

٣. التوافقية (Agreeableness): مرتفعة، تبدو في لطفه وتعاونه مع الآخرين.

- العصبية (Neuroticism): منخفضة، تعكس هدوءه الانفعالي واستقراره النفسي.
- HEXACO:

٤. الصدق-التواضع (Honesty-Humility): مرتفع جدًّا.

- الانفعالية (Emotionality): منخفضة، مع قدرة على ضبط النفس.
- الانبساطية (Extraversion): متوسطة.
- التوافقية (Agreeableness): مرتفعة.

٥. الضمير الحي (Conscientiousness): مرتفعة جدًّا.

٦. الانفتاح على التجارب (Openness to Experience): مرتفع.

التوصيات:

استنادًا إلى ما خلصت إليه هذه الدراسة من نتائج نظرية وميدانية، نقترح جملة من التوصيات التي تتسم بالعمق والشمول، وتفتح آفاقًا مستقبلية لتوظيف سيرة الشيخ العلامة أبي سرور في التربية، والبحث العلمي، والسياسات المجتمعية:

١. إعادة صياغة المناهج التربوية، بحيث تُدرج فيها سير القدوات العُمانية الحية، مثل: الشيخ أبي سرور، على هيئة دراسات حالة ومواقف عملية وقصص تعليمية؛ بهدف تحويل الأخلاق من مفاهيم مجردة إلى مهارات حياتية قابلة للتطبيق، تُغرس في وعي الناشئة عبر التعلم بالممارسة لا بالتلقين.

٢. تأسيس أرشيف وطني للأخلاق والقدوة يقوم على جمع الشهادات الميدانية والروايات الشفوية، وتوثيقها بالوسائط الرقمية (النص، الصوت، الصورة، الفيديو)؛ ليكون مرجعًا للباحثين وصنّاع القرار، ومنصة مفتوحة للأجيال القادمة للاطلاع على التجارب الحية للقدوات العُمانية.

٣. إنشاء برنامج قيادي للشباب مستلهم من شخصية الشيخ أبي سرور، يُدمج فيه بين القيم المحلية الأصيلة والنماذج الحديثة في تحليل الشخصية، مثل: DISC وBig Five وHEXACO، من خلال ورش عمل ومعسكرات تطبيقية تركز على النزاهة، والحزم، والقدوة العملية، بما يسهم في صناعة جيل قيادي متوازن.

٤. توظيف أدوات الذكاء الاصطناعي والفنون البصرية في محاكاة القدوة الأخلاقية، عبر تطوير منصات تعليمية رقمية تحاكي مواقف الشيخ أبي سرور وتتيح للمتعلمين خوض تجارب تفاعلية في اتخاذ القرار، إلى جانب إنتاج سلسلة من الرسوم المتحركة والأفلام القصيرة الموجهة للأطفال واليافعين، تستلهم القيم الأخلاقية من سيرته وتقدم بدائل تربوية جذابة منافسة للإعلام التجاري.

٥. تشجيع الدراسات الأكاديمية المقارنة متعددة التخصصات التي تتناول شخصية الشيخ من زوايا مختلفة: كعلم الاجتماع (دوره في تقليل النزاعات)، وعلم النفس التربوي (أثر القدوة في تشكيل الهوية)، والاقتصاد الأخلاقي (علاقة النزاهة بالقيمة المؤسسية)، والأنثروبولوجيا (أثر البيئة المحلية – سمائل – في تشكيل هويته القيمية). إن هذا التنوع في التناول يثري الحقل العلمي، ويجعل سيرته مادة بحثية متجددة.

٦. ترسيخ نموذج القيادة الأخلاقية في السياسات العامة والإصلاح المؤسسي، عبر اعتماد قيم النزاهة والعدل والقدوة العملية في برامج الإصلاح الإداري والقضائي، وربطها بسير النماذج الوطنية المشرقة. فبدل أن تبقى هذه السير مجرد ذكريات، تتحول إلى معايير قيادية ومؤشرات أداء تسهم في تعزيز الثقة بين المجتمع والمؤسسات.

المراجع:

١. الجامعي، ع. ب. ح. (٢٠١٧). *التربية بالقدوة*. تقرير بحثي غير منشور، كلية العلوم الشرعية، سلطنة عمان.

٢. الجامعي، ع. ب. ح. (٢٠٢٤). *منهج العلامة أبي سرور في التدريس عبر المدارس الإسلامية في عمان*. تقرير بحثي غير منشور، جامعة الشرقية.

٣. الشامي، إ. م. س. (٢٠١١). بعض الممارسات التربوية لأمهات المؤمنين وزوجات الصحابة في تربية الطفل في عهد الرسول ﷺ. *مجلة كلية التربية – جامعة بورسعيد*، (١٠)، ٦٢٠–٦٤٠.

٤. Bandura, A. (١٩٧٧). *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

٥. Weaver, G. R., Treviño, L. K., & Agle, B. R. (٢٠١٤). Do role models matter? An investigation of role modeling as an antecedent of perceived ethical leadership. *Journal of Business Ethics,* ١٢٢(٤), ٥٩٣–٦٠٦.

٦. Elsayed, S. (٢٠٢٤). Building a better society: The vital role of family's social values. *International Journal of Social Sciences*.

٧. Canavesi, A., et al. (٢٠٢١). Servant leadership: A systematic literature review and network analysis. *Journal of Business Ethics,* ١٧٠, ٧٥–٩٦.

٨. Jiang, X., et al. (٢٠٢٤). Linking servant leadership to followers' thriving at work: A self-determination theory perspective. *Frontiers in Psychology, ١٥,* Article ١١٢٠٠٣.

٩. Wang, Q. (٢٠٢٢). Participative leadership: A literature review and its implications. *Frontiers in Psychology, ١٣,* Article ٨٤١١٢٣.

١٠. BinTaleb, A. (٢٠٢٥). Engaging students in a professional ethics course. *MDPI Education Sciences, ١٥*(٢), ١١٣.

١١. Valavi, P., Soleimani Harouni, N., & Safaei Moghadam, M. (٢٠٢٢). The lived experience of parents from educating morality to children in secondary school: A phenomenological study. *Journal of Education and Health Promotion, ١٣,* Article ٨١٤٥٦٧.

١٢. Foong, C. Y. (٢٠٢٤). Leadership and lifelong learning in higher education: Leading for learning in the ٤,٠ era. *Springer* Industrial Revolution.

١٣. Zhang, Y., et al. (٢٠١٨). Ethical leadership and follower moral actions. *Frontiers in Psychology, ٩,* Article ١٨٨٢.

١٤. Mammadov, S., et al. (٢٠٢٤). A meta-analytic review of personality and teacher–student relationship quality. *Frontiers in Psychology*.

١٥. Kumar, A. T., & Prieto-Flores, Ò. (٢٠٢٤). "I am not any greater than you are": Cultivation of humility in higher education through mentoring. *Higher Education Research & Development*.

١٦. Zheng, F., et al. (٢٠٢٢). Fostering students' well-being: The mediating role of teacher interpersonal behavior and learner–teacher relations in classroom. *Frontiers in Psychology*.

١٧. Hassan, M., & Rashid, A. R. (٢٠٢٢). Understanding the role of ethical leadership and workplace conflicts: A mediation–moderation model. *iRASD Journal of Management*, ٤(١), ٨٨–١٠٤.

١٨. Lansing, A. E., et al. (٢٠٢٣). Building trust: Leadership reflections on community involvement. *BMC Public Health*, ٢٣, ١٥٨٦٠.

١٩. Połeć, W., & Murawska, D. (٢٠٢٢). The social constraints on the preservation and sustainable development

of traditional crafts in a developed society. *Sustainability,* ١٤(١), ١٢٠.

٢٠. Holt, R., & Yamauchi, Y. (٢٠٢٣). Ethics, tradition and temporality in craft work: The case of Japanese Mingei. *Journal of Business Ethics,* ١٨٨, ٨٢٧–٨٤٣.

٢١. Varkey, B. (٢٠٢٠). Principles of clinical ethics and their application to practice. *Journal of Clinical Ethics,* ٣١(٣), ٢٠٣–٢١٠.

٢٢. Chaddha, R. (٢٠٢٣). Ethics and morality. *National Center for Biotechnology Information (NCBI).* https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC١٠٥٩٣٦٦٨

٢٣. Sturm, A. (٢٠٢٣). (Almost) ٥٠ shades of an ethical situation. *International Journal of Ethical Studies.*

المراجع الميدانية (المقابلات)

- مقابلة الفاضل خميس بن مزهود المعمري.
- مقابلة فضيلة القاضي العلامة حمود بن عبد الله الراشدي.
- مقابلة الفاضلة عائشة بنت عبد الله بن محمد القرنية.
- مقابلة الفاضل حمد بن سيف الرواحي.
- مقابلة المهندس سعيد بن ناصر البداعي وأسرته.
- مقابلة الفاضل سليمان بن محمد البحراني.

- مقابلة فضيلة القاضي الدكتور أحمد بن ناصر الراشدي.
- مقابلة الفاضل يحيى بن ناصر الراشدي.
- مقابلة فضيلة الشيخ الدكتور إسحاق بن أحمد البوسعيدي.

الأخلاق العمـــانية من خلال العلاقات العمانية الجزائرية

عـــلاقـــة معهـد الحيـــاة بعمـــان



بقلم
عمر بن الحاج فخار

مقدمة

تُعد الأخلاق جوهر القيم الإنسانية، وأساس المجتمعات المتحضّرة، وقد أولى الإسلام الأخلاق مكانةً عظيمة، فجعلها من أعظم مقاصده؛ بدليل قوله ﷺ: "إنما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق".

كما تُشكّل أيضا جوهر الشخصية الإسلامية الأصيلة، وهي من أهم مقومات النجاح في الحياة العلمية والعملية.

وفي هذا السياق، برز الشعب العُماني عبر تاريخه الطويل، كمثال راقٍ في الالتزام الأخلاقي، سواء في علاقاته الاجتماعية والعلمية والثقافية، أو تعامله مع الشعوب الأخرى.

وأكبر شاهد على ذلك ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: **"لو أنَّ أَهْلَ عُمَانَ أَتَيْتَ ما سَبُّوكَ وَلَا ضَرَبُوكَ"**، وهذه دلالة واضحة على أن الأخلاق الفاضلة والإنسان العماني متلازمان وميزة ثابتة فيه.

عرف العمانيون بصفات مثل: الصدق، الوفاء، الأمانة، الكرم، التواضع، وتقدير أهل العلم، وهي صفات لم تكن مجرد نظريات، بل كانت واقعًا ملموسًا في حياتهم اليومية، وفي تمثيلهم لبلدهم في المهجر والبعثات التعليمية، ومنها بعثاتهم إلى وادي ميزاب بالجزائر، حيث عكسوا صورة مشرفة عن الأخلاق الإسلامية والعُمانية على حد سواء.

مشكلة البحث:

رغم وجود إشارات تاريخية وثقافية للعلاقات بين سلطنة عُمان ووادي ميزاب بالجزائر، إلا أن الأبعاد الأخلاقية التي جسّدتها الزيارات المتبادلة بين المشايخ، وكذا الطلبة العُمانيون أثناء بعثاتهم العلمية إلى معهد الحياة، لم تحظَ بدراسة كافية تسلّط الضوء على أثرها التربوي والثقافي.

أسئلة البحث:

١.متى بدأت العلاقة بين عمان والجزائر؟ وما هي أوجه وسبل العلاقة بينهما؟

٢.كيف كانت؟ وبم امتازت هذه العلاقة من حيث الأخلاق والالتزام بها؟

أهداف البحث:

١. معرفة مدى قدم وأصالة العلاقة بين عمان والجزائر، وأهم سبل تلك العلاقة.

٢. إبراز الأخلاق الفاضلة والسلوك الحسن لدى العمانيين من خلال العلاقات المتبادلة.

٣. إظهار القواسم المشتركة بين مشايخ وعلماء عمان والجزائر "وادي ميزاب" في الجانب الأخلاقي.

أهمية البحث:

١. تكمن أهمية هذا البحث في بيان مدى عراقة ومتانة العلاقات بين عمان والجزائر، وحفاظها على مسارها إلى يومنا هذا.

٢. تسليط الضوء على الجانب الأخلاقي لسلوك الطلبة العُمانيين خلال بعثاتهم العلمية إلى معهد الحياة بالجزائر، وكذا زيارات المشايخ المتبادلة، وهو جانب يُعد ركيزة أساسية في نجاح أي تجربة تعليمية وثقافية، ويشجع الأجيال القادمة على الحفاظ على هذه القيم الأصيلة في مختلف المحافل العلمية والاجتماعية.

منهج البحث:

اتبع هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث تم جمع المعلومات من مصادر تاريخية وثقافية، مثل: الكتب والمقالات والمقابلات الشفهية، وتحليلها لفهم طبيعة الأخلاق التي تحلّى بها الطلبة العُمانيون في بعثاتهم إلى معهد الحياة، وما عايشه طلبة معهد الحياة الجزائريون ضمن البعثات العلمية إلى سلطنة عمان، وكذا زيارات المشايخ المتبادلة. كما اعتمد على منهج الدراسة الميدانية غير المباشرة من خلال تتبّع الشهادات والتجارب الشخصية لبعض من عايشوا تلك المرحلة، سواء من الجانب العُماني أو الجزائري الميزابي؛ بهدف تقديم صورة واقعية عن أثر الأخلاق في نجاح تلك التجربة العلمية والثقافية.

اعتمد الباحث في بعض أجزاء هذا البحث على الملاحظة الشخصية والمعايشة المباشرة لبعض الوقائع؛ مما أتاح تقديم وصف دقيق وتفسير واقعي للسلوكيات والأخلاق التي لمسها ميدانيًّا.

كما أنه في الواقعة أو الحدث الواحد نجد أنه يشتمل على خلقين اثنين أو أكثر؛ مما يجعل الباحث يستشهد به في أماكن متعددة.

بالنسبة للمطلب الأول الذي يتناول الجانب التاريخي للعلاقات العمانية الجزائرية حاولت الاختصار فيه قدر الإمكان؛ لتركيز البحث على المحور الأساسي الذي أقيم من أجله.

محتويات البحث:

لقد جاء البحث مقسمًا إلى تمهيد، ومطلبين:

التمهيد: بيان المفاهيم الرئيسة التي ينبني عليها البحث.

المطلب الأول: الجانب التاريخي للعلاقة العمانية الجزائرية.

المطلب الثاني: الأخلاق العمانية من خلال علاقة معهد الحياة بعمان.



الجانب التاريخي للعلاقة العمانية الجزائرية:

شهدت العلاقة بين أهل المشرق العربي، وتحديدًا سلطنة عُمان، والمغرب العربي، وتحديدًا الجزائر، جذورًا ضاربة في عمق التاريخ، تعود إلى عصور مبكرة من الفتوحات الإسلامية وتوسع الدولة الإسلامية شرقًا وغربًا. وقد بدأت هذه العلاقات بشكل غير مباشر في صدر الإسلام، حينما شارك أبناء عُمان، إلى جانب بقية العرب المسلمين، في نشر الدعوة الإسلامية عبر البحر والمحيط، وصولًا إلى سواحل شرق أفريقيا وغربها؛ مما بعث نوعًا من التواصل الروحي والثقافي مع شعوب الشمال الأفريقي. وقد لعبت الروابط المذهبية دورًا محوريًّا في تشكيل هذه العلاقة، حيث انتمى العمانيون إلى المذهب الإباضي، وهو نفس المذهب الذي عرف طريقه إلى شمال أفريقيا، وبالأخص إلى الجزائر، من خلال دعاة انتقلوا من المشرق إلى المغرب في فترات مبكرة مع بدايات القرن الثاني الهجري، حيث تمخض شرق المغرب الأدنى والمغرب الأوسط، وبالخصوص مع حملة العلم الخمسة إلى المغرب، والذين تتلمذوا ونهلوا العلم من بحر الإمام أبو عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي الذي فتح ذراعيه لكل طالب علم أقبل إليه من مشرق الأرض ومن مغربها. وهم: عبد الرحمن بن رستم الذي أسّس الدولة الرستمية في تاهرت بالقرن الثامن الميلادي، وعبد الحمن بن رستم الفارسي، وعاصم السدراتي، وإسماعيل بن درار الغدامسي،

وأبو داود القبلي. هؤلاء قدموا من المغرب، وانضم إليهم أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري الذي قدم من اليمن[1].

وقد وجد الإباضيون في قبائل البربر، وخاصة في مناطق الهضاب والجبال الجزائرية، أرضًا خصبة لتقبّل مبادئهم؛ نظرًا لما عانته هذه القبائل من التهميش والاضطهاد من قبل السلطات المركزية، وكان من أبرز دعاة المذهب في المغرب أبو الخطاب عبد الأعلى بن السمح المعافري، الذي ساهم في توطيد أُسس الفكر الإباضي في شمال إفريقيا. لكن التحول المفصلي في تاريخ الإباضية بالمغرب، وخصوصًا الجزائر، تمثل في ظهور شخصية عبد الرحمن بن رستم الذي تؤهله شخصيته العلمية والدعوية لذلك، وقد لقي قبولًا واسعًا بين السكان المحليين، خصوصًا من القبائل البربرية التي كانت تبحث عن حكم عادل ومستقل عن الخلافة العباسي، وأول دعم معنوي لهذه الدولة هو اعتراف عماني بصري بها، فقد تردد على الألسن: "سوف يملك المشرق ويملأه عدلًا، فانهضوا إليه بما عندكم من هذه الأموال.." إشارةً إلى إمام الدولة الرستمية عبد الرحمن بن رستم.

---

(1) ينظر حملة العلم إلى المغرب ودورهم في الدعوة الإسلامية، سيف بن أحمد البوسعيدي، ص: ٢١، دار الجيل، بيروت.

وقد تعلقت أمال أهل المشرق بدولة إخوانهم بالمغرب، فرغبوا في إمامته لهم؛ لما أبداه من ورع وزهد، كذلك نال ابنه عبد الوهاب الشرف نفسه، فلقد سار على نهج أبيه، وأظهر من الكفاية في سياسة الأمور[1].

وقد تطورت العلاقات بين المشرق والمغرب؛ إذ إن أهل المشرق كانوا يرسلون رسلهم إلى المغرب لتفقد إخوانهم والاطلاع على أحوالهم، كما كانوا يتبادلون المراسلات والخطابات، خاصة في معرفة بعض المسائل المستجدة، وتقديم النصح والإرشاد والدعوة إلى وحدة المسلين ونبذ الشقاق وعدم التفرقة.

وتطورت العلاقات كذلك حتى من الناحية الاقتصادية، ففي القرنين الثاني والثالث الهجريين، كانت عُمان مركزًا تجاريًّا مهمًّا على المحيط الهندي، وتاجر العُمانيون مع الهند وشرق إفريقيا والخليج، في حين كانت تاهرت نقطة التقاء للتجارة العابرة للصحراء بين بلاد السودان (أفريقيا جنوب الصحراء) وشمال أفريقيا، وتمتعت بموقع استراتيجي على طرق القوافل؛ مما ساهم في تدفق أعداد كبيرة من المشارقة إلى المغرب من أجل التجارة وتباذل السلع، فأصبحت تاهرت سوقًا زخرًا بالبضائع المشرقية، وقد أدى هذا إلى ازدهار الدولة الرستمية، وازدياد قوتها من كل الجوانب العلمية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

---

(١) ينظر: الدولة الرستمية، بحاز إبراهيم بكير، الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥م، ص: ٩٦.

استمرت هذه العلاقات حتى بعد سقوط الدولة الرستمية، خاصة في وادي مزاب بالجزائر، الذي أصبح مركزًا جديدًا للإباضية في الغرب، واحتفظ بعلاقات قوية مع إباضية المشرق حتى العصر الحديث، من خلال تبادل الرسائل بين علماء عُمان وميزاب، ونُسخت المخطوطات من مكتبات المشرق والمغرب واللقاءات والرحلات التي كانت بين الإباضية فيما بينهم، خاصة في موسم الحج الذي يعتبر وسيلة سانحة لنشر المذهب واجتماع علماء المشرق والمغرب لتبادل ومناقشة المسائل والفتاوى المستجدة، وإلقاء الدروس والمواعظ؛ مما حافظ هذا على التراث الإباضي مشتركًا بين الطرفين.

وفي منتصف القرن العشرين الميلادي تطورت العلاقات أكثر من خلال البعثات العلمية من وإلى عمان، وزيارات المشايخ والعلماء؛ لشهود مناسبات علمية ودينية، من ملتقيات وندوات فكرية وأدبية، المقامة في عمان أو الجزائر، وهي مستمرة إلى يومنا هذا ولم تنقطع.

قال الإمام غالب بن علي الهنائي في كلمته التي ألقاها بالقرارة بمناسبة زيارته لوادي ميزاب: "ثم إن العلاقة والتواصل بين عمان وأهل وادي ميزاب لم تنقطع يومًا ما على مر الأزمان ومر العصور، منذ القرن الأول الهجري الأول وإلى يومنا هذا، والفضل كل الفضل يرجع إلى أئمتنا وأسوتنا وقادتنا من السلف الصالح، من الأئمة الأعلام قديمًا وحديثًا، وإنها لا تزداد إلا قوةً

ومتانةً، وعلينا أن نحافظ عليها إن لم نزدها قوة ومتانة، وفق الله الجميع لما فيه خير البلاد والعباد وصلاح الدارين. آمين"[1].

تاريخ علاقة عمان بمعهد الحياة:

معهد الحياة:

يُعدّ معهد الحياة بمدينة القرارة في وادي ميزاب بالجزائر أحد أبرز معالم النهضة التعليمية والفكرية في الجزائر خلال القرن العشرين، بل يُعتبر من أهم المؤسسات التي ساهمت في إحياء التراث الإباضي وتعزيز الوعي الديني والحضاري في بيئة عانت من الاستعمار الثقافي واللغوي الفرنسي.

وقد تأسس المعهد في ٢٨ شوال ١٣٤٣هـ الموافق له ٢١ مايو ١٩٢٥م، على يد رائد الحركة الإصلاحية في الجنوب الجزائري الشيخ العلامة إبراهيم بن عمر بيّوض، منتهجًا آثار من سبقوه إلى السير في هذه الطريق، أمثال: قطب الأئمة الشيخ محمد بن يوسف أطفيّش، وتلاميذه الذين منهم الشيخ الحاج عمر بن يحيى المليكي، الذي تتلمذ على يديه الشيخ إبراهيم بيوض، وراح يتقدّم الصفوف، رغم صغر سنه، في ثقة وثبات الكبار، المسلحين بمتانة العزم وقوة الإيمان والإرادة.

---

(١) ينظر العلاقات العمانية الجزائرية، ناصـــر بن محمد بن راشـــد الزيدي، الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م، ص: ٣٨.

جاء تأسيس المعهد في سياق مقاومة الاحتلال الفرنسي الذي سعى إلى طمس الهوية الإسلامية واللغوية للجزائريين، وخاصة في مناطق الجنوب. وقد رأى الشيخ بيوض ورفاقه أن المعركة الحقيقية تكمن في بناء الإنسان الواعي بدينه ولغته وتاريخه، فأنشأوا "معهد الحياة"؛ ليكون مؤسسة تعليمية شاملة، تُدرّس فيها العلوم الشرعية واللغوية والاجتماعية، وتُكوّن أجيالًا قادرة على حمل مشعل النهضة[1].

في بدايته، اعتمد المعهد على موارد ذاتية وجهود تطوعية، وبدأ بتدريس العلوم الدينية التقليدية، مثل: الفقه، وأصول الدين، والحديث، والتفسير، لكنه سرعان ما تطور ليشمل اللغة العربية، والتاريخ، والفلسفة، والرياضيات، والعلوم الحديثة؛ مما جعله مؤسسة تعليمية متكاملة تواكب متطلبات العصر، دون أن تتخلى عن الهوية الإسلامية الأصيلة.

ومن أبرز ما ميّز معهد الحياة المنهجُ التربويُّ المتوازنُ الذي يجمع بين حفظ المتون والقرآن الكريم، والتفكير النقدي، والعمل الجماعي، والانضباط السلوكي. كما حرص المعهد على إعداد معلمين مؤهلين، وأسس نظامًا داخليًّا لإيواء الطلبة؛ مما أتاح له استقبال طلاب من مختلف أنحاء الجزائر، بل ومن خارجها، لا سيما من عُمان، وليبيا، وتونس، ومن إفريقيا كزنجبار ومالي،

---

(1) ينظر: معهد الحياة نشأته وتطوره، الشيخ سعيد بن بالحاج شريفي الشيخ عدون، نشر جمعية الحياة، ص: ٥٩.

وغيرها، حتى أصبح مركزًا للتفاعل العلمي والفكري بين إباضية المشرق والمغرب.

خلال فترة الاستعمار الفرنسي لعب المعهد دورًا سياسيًّا وثقافيًّا مهمًّا، فكان منبرًا للمقاومة الفكرية، ومؤسسة لتكوين أجيال من المثقفين والعلماء الذين ساهموا في التحرر الوطني واستقلال الجزائر من كيد الاستعمار الغاشم، وقيادة العمل الثقافي بعد الاستقلال.

وبعد استقلال الجزائر سنة ١٩٦٢م، واجه المعهد تحديات كبيرة، خاصة مع سياسات التأميم ومركزة التعليم، لكن بفضل جهود المخلصين وتمسكهم بخصوصيتهم التعليمية، استمر المعهد في أداء مهمته ورسالته.

علاقته بعمان:

مثّلت العلاقة بين معهد الحياة وسلطنة عُمان صفحة مشرقة من صفحات التعاون العلمي والثقافي بين إباضية المشرق والمغرب في العصر الحديث. وقد بدأت هذه العلاقة تأخذ طابعًا مؤسسيًّا وثيقًا منذ منتصف القرن العشرين، خاصة في ظل القيادات الفكرية والدينية الرشيدة التي كانت تؤمن بوحدة المذهب الإباضي، وبضرورة التواصل بين مدارسه في مختلف أرجاء العالم الإسلامي. وتجلّى هذا التعاون بشكل واضح في العلاقة الشخصية والعلمية التي جمعت بين الإمام غالب بن علي الهنائي والعلامة المصلح الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض مؤسس معهد الحياة وأحد قادة الإصلاح الديني في الجزائر.

في مرحلة ما بعد الاحتلال البريطاني لعُمان، وبروز الإمام غالب كرمز للدعوة إلى الحفاظ على الهوية الدينية والسياسية للإباضية، شعر العمانيون بالحاجة الملحة إلى دعم علمي وفكري يعينهم على بناء كوادر متعلمة تحمل مشعل الدعوة والتعليم، فبرز معهد الحياة كخيار مثالي؛ فقد كان يُمثّل نموذجًا فريدًا في الجمع بين العلوم الشرعية والمعاصرة والانضباط الأخلاقي والانفتاح الثقافي، وكل ذلك في بيئة إباضية أصيلة حافظت على هويتها رغم ظروف الاستعمار.

بدأ التنسيق بين الإمام غالب بن علي والشيخ إبراهيم بن عمر بيوض من خلال المراسلات والاتصالات غير المباشرة، التي أفضت سنة ١٩٦٢م بتعيين وإرسال الشيخ إبراهيم بيوض تلميذه الشيخ ناصر بن محمد المروري إلى القاهرة؛ ليكون مشرفًا على البعثة الطلابية العمانية، وهذا استجابة لطلب قدمه الإمام غالب بن علي.

في سنة ١٩٦٤م استقبل معهد الحياة ثلاثة طلبة عمانيين قدموا من القاهرة كانوا ضمن البعثة العلمية العمانية بمصر، واصطحبهم إلى ذلك الشيخ ناصر المرموري، وهم: ناصر بن محمد الزيدي، وسعيد بن علي الهنائي، وعيسى بن محمد النبهاني.

في سنة ١٩٦٥م قام الإمام غالب بن علي الهنائي بزيارة رسمية إلى الجزائر لحضور مؤتمر إفريقي آسيوي، لكن تم إلغاؤه بسبب وقوع انقلاب عسكري في الجزائر، فطلب الإمام غالب من السلطات الجزائرية أن يأذنوا له بزيارة وادي

ميزاب والاطلاع أحوال إخوانه، فكان الرد إيجابيًّا، ورتبوا له سيارة ومرافقًا خاصًّا، وعندها أخبر الإمام غالب الشيخ إبراهيم بيوض بذلك استقبله استقبالًا يليق بمقام الإمام، وبعد زيارته لمعهد الحياة ومدرسة الحياة والاطلاع على طريقة ومنهجية التدريس فيها، وتجواله في قرى وادي ميزاب، طلب من الشيخ إبراهيم بيوض أن يسمح له بإرسال بعثة طلابية من عمان لطب العلم في أقسام معهد ومدرسة الحياة، وتكوينهم من الناحية العلمية والاجتماعية؛ ليفيدوا بلدهم بعد رجوعهم إليه؛ فهي في أمس الحاجة إلى ذلك، فما كان من الشيخ إبراهيم بيوض إلا أن وافق على الطلب، وقال: هم أبناؤنا، وهذا واجب علينا تعليمهم وتكوينه. وفي سنة ١٩٦٦م تم استقبال البعثة الطلابية للإمام غالب، والمكونة من ٣٤ طالبًا، قدموا على دفعتين. وهم كالتالي:

١- يحي بن سفيان بن محمد الراشدي ٢-محمد بن ناصر بن راشد الريامي ٣-سعيد بن علي بن منصور الهنائي ٤- عيسى بن محمد النبهاني ٥- سعيد بن ناصر بن جمعة المسكري

٦- زاهر بن ناصر بن جمعة المسكري ٧-أفلح بن نصر بن جمعة المسكري ٨- سالم بن محمد المسكري ٩- ناصر بن يحي المسكري ١٠-علي بن محمد المحروقي ١١-سالم بن يوسف السالمي ١٢- عبد الله بن يوسف السالمي ١٣- سعيد بن محمد الحجري ١٤- حميد بن محمد الريامي ١٥- سالم بن حمد الحجري ١٦- خلفان بن محمد المنذري ١٧- سعيد بن سليمان الهدابي ١٨- خلفان بن عبد الله

الهدابي ١٩- سالم بن خميس المشرفي ٢٠- مشعل بن خميس المشرفي ٢١- سليمان بن سيف الريامي ٢٢- حمد بن ناصر المحرزي ٢٣- عامر بن محمد الحجري ٢٤- سيف بن سليمان الراشدي ٢٥- محمد بن سالم المخزومي ٢٦- عبد الله بن سعيد الحجري ٢٧- سعيد بن حمد الرواحي ٢٨- صالح بن محمد الريامي ٢٩- صالح بن هلال بني عرابة ٣٠- خالد بن سليم العامري ٣١- عبد العزيز بن سليم العامري ٣٢- خميس بن محمد بن بطي ٣٣- جمعة بن مسلم الهنائي ٣٤- عبد الله بن سالم المسكري.

وقد تم استقبالهم ورعايتهم رعاية كاملة، وعاملوهم كأنهم أبناؤهم، فأكرموهم وكسوهم، وفتحوا لهم قلوبهم قبل بيوتهم، وأشاد بهم الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض في منبر المسجد، وطلب من الناس حسن استقبالهم وإيوائهم، وأعلن عن فتح صندوق للتبرع وللتكفل بأمورهم من مأكل وملبس ودواء...[1].

لم ينقطع توافد الطلبة العمانيين إلى معهد الحياة، حيث استمر حضورهم ولو بشكل خاص وفي فترات متقطعة، وفي الوقت الحالي لا يزال عدد منهم يزاول دراسته في المعهد؛ مما يعكس استمرار التعاون العلمي بين الجانبين

(١) ينظر: الشيخ ناصر المرموري وعمان، د. محمد بن قاسم ناصر بوحجام، الطبعة الأولى ١٤٤٢هـ/٢٠٢١م، جمعية التراث، ص:٤١.

وعدم انقطاعه، بل يؤكد بأنها ما زالت قائمة، وتشهد تواصلًا مستمرًّا في إطار من التعاون والاحترام والتفاهم المتبادل.

كما واصل معهد الحياة جهوده في استقبال بعثات طلابية، ففي سنة ١٩٩٦م تم استقبال أول بعثة منتظمة من إفريقيا، وخاصة من زنجبار؛ انطلاقًا من رسالته في دعم التعليم ونشر المعرفة في العالم الإسلامي. ويأتي هذا ضمن إطار شراكات فعالة مع مؤسسات وجمعيات تعليمية، من أبرزها: التعاون القائم حاليًّا مع جمعية الاستقامة الخيرية الإسلامية العالمية، والذي يسهم في تنسيق استقبال الطلبة وتوفير البيئة التعليمية المناسبة لهم، ويعكس هذا التعاون حرص المعهد على تعزيز الروابط العلمية والثقافية، وتقديم فرص تعليمية متميزة للطلبة الوافدين إليه، وقد بلغ عدد الطلبة القادمين من إفريقيا ممن تخرجوا منه ما يزيد على مائتين طالب.

بالمقابل وفي إطار التعاون العلمي، وفي عام ١٩٨٧م، أرسل معهد الحياة أول بعثة طلابية إلى معهد القضاء الوعظ الشرعي بسلطنة عمان، ثم تغير اسمه إلى معهد العلوم الشرعية، ثم مؤخرًا إلى كلية الشريعة، لتكون بداية لعلاقة علمية وثقافية مثمرة بين الجانبين. ومنذ تلك الانطلاقة، تتابعت البعثات الطلابية من معهد الحياة إلى عمان؛ مما ساهم في تعزيز التواصل الحضاري ونقل الخبرات، وفتح آفاق واسعة للتعليم والتفاهم المشترك بين المؤسستين.

وفي إطار العلاقات بين عمان ومعهد الحياة كانت هناك زيارات متبادلة بين بعض مشايخ عمان وميزاب، سواء على المستوى الرسمي أو الشعبي، شاركوا

فيها في الندوات واللقاءات العلمية؛ مما رسّخ أواصر الأخوّة العلمية والروحية بين الطرفين، ومن أبرزها أول زيارة لسماحة الشيخ احمد بن حمد الخليلي مفتي عام السلطنة، برئاسة وفد وعضوية كل من: الدكتور سالم بن محمد الرواحي والفاضل: سعيد بن علي الشكيلي، وكان ذلك في مايو ١٩٧٢م، وكان الهدف من ذلك زيارة ولقاء الإخوة الميزابيين، وعلى رأسهم الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، ولتقديم طلب إرسال معلمين من وادي ميزاب إلى عمان؛ ليكونوا ضمن الهيئة التدريسية، بجانب إخوانهم العمانيين[١].

كما شهدت العلاقات بين معهد الحياة عمان تطورًا ملحوظًا بفضل الزيارات المتكررة التي قام بها الشيخ ناصر المرموري إلى السلطنة، حيث كان له دور محوري في توثيق الصلات العلمية والثقافية بين الجانبين. وقد ساهمت هذه الزيارات في فتح قنوات تواصل مع عدد من المؤسسات الدينية والتعليمية في عمان، وأسفرت عن تعاون مثمر تمثل في تبادل البعثات الطلابية وتعزيز الشراكات التربوية. ويُعد الشيخ ناصر أحد الشخصيات البارزة التي كان لها أثر ملموس في بناء علاقة متينة ومستدامة بين المعهد والجهات المعنية في عمان"[٢].

---

(١) ينظر: العلاقات العمانية الجزائرية، ناصر بن محمد الزيدي، ص: ١١٨.

(٢) ينظر: العلاقات العمانية الجزائرية، ناصـــر بن محمد بن راشـــد الزيدي، الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م، ص: ٣٨.

وقبل أشهر قليلة أحيا معهد الحياة ذكرى مئويته في احتفال مهيب، جمع بين عبق الماضي وتطلعات المستقبل، وسط حضور مميز لضيوف كرام قدموا من مختلف ربوع الوطن وخارجه، وممن شرف المعهد حضور ضيوف قدموا من سلطنة عمان، ممثلين لمؤسسات عريقة، من جمعية الاستقامة الخيرية الإسلامية العالمية، ومركز ذاكرة عمان، ومؤسسة بوشر الوقفية. وقد عبّر الضيوف عن فخرهم واعتزازهم بالعلاقة الوثيقة التي تجمع المعهد بعمان، مشيدين بالدور الدعوي والتربوي الرائد الذي اضطلع به المعهد في رعاية الطلبة القادمين من عمان وزنجبار وغيرها من البلدان الإفريقية.

إن العلاقة بين معهد الحياة وعمان ليست مجرد صفحة من صفحات التاريخ، بل تمثّل نموذجًا راقيًا في التضامن المذهبي، والتكامل العلمي، والعمل المشترك من أجل النهوض بالأمة الإسلامية بعيدًا عن الانغلاق أو التعصب، وقد تركت هذه العلاقة بصمات واضحة في تطور التعليم الديني والإباضي في عمان، وفي إثراء الحوار بين مدارس الفكر الإسلامي.

الأخلاق العمانية من خلال علاقة معهد الحياة بعمان:

تُظهر العلاقة الطويلة بين معهد الحياة وعمان بُعدًا أخلاقيًّا مميزًا يتجلى في تعامل العمانيين الذين عُرفوا بأخلاقهم الرفيعة وتواضعهم ووفائهم، فمنذ بدايات هذا التواصل، لمس المعهد في الإخوة العمانيين صفات الكرم، والاحترام، وحُسن الاستقبال؛ مما ترك أثرًا طيبًا وعميقًا في نفوس القائمين

على المعهد وطلابه. وقد شكّلت هذه الأخلاق العالية أساسًا متينًا لعلاقة يسودها التقدير المتبادل والتعاون الصادق، وهو ما أسهم في استمرار هذه الصلة بروح من المحبة والاحترام عبر السنين. ومن أهمها وأبرزها:

خلق التواضع:

يُعد خُلق التواضع من أبرز الصفات التي يتميز بها الشعب العُماني، وقد تجلى ذلك بوضوح في علاقته المتينة والمستمرة مع معهد الحياة، فقد لمس المعهد من العمانيين تواضعًا جمًّا في التعامل، سواء على مستوى الأفراد أو المؤسسات، ومن مختلف طبقات المجتمع من مسؤولين ومشايخ وعامة الناس، حيث كانت اللقاءات تسودها روح الاحترام والبُعد عن التكلف، والتقدير الصادق للعمل العلمي والدعوي. وقد ترك هذا التواضع أثرًا طيبًا في نفوس القائمين على المعهد، وعزّز من عمق العلاقة بين الجانبين؛ مما جعل التعاون قائمًا على أسس إنسانية وأخلاقية رفيعة قبل أن يكون مجرد شراكة علمية.

وعلى سبيل المثال لا الحصر نورد صور واقعية، من ذلك: ما أورده الشيخ عدون، في كتاب رحلة حاج، وقد قام سنة ١٣٣٥٢هـ/١٩٣٤م برحلة إلى البقاع المقدسة لأداء مناسك الحج، وقد كان مدير المعهد الحياة في ذلك الوقت، ويعتبر كذلك ممثلًا عن البعثة الميزابية، ومن جملة زياراته ولقاءاته اللقاء الذي جمعه بجلالة السلطان تيمور بن فيصل، حيث أورد قائلًا: "وبعده ذهبنا لزيارة جلالة السلطان تيمور في بضعة أنفار من جماعتنا فقط، فاستأذنا

عليه في محله فأذن لنا، فدخلنا فطلعنا إلى طابق عال، فوجدناه في غرفة كبيرة فسيحة الأركان...وكان جالسًا في الصدر، وحوله حاشيته ووزيره الخاص وكاتبه وآخرون، فلما رنا من بعيد وقف لنا فسلمنا عليه ورحب بنا، وقابلنا بكل بشاشة وانبساط وأجلسنا بجانبه،...واستغرقت جلستنا معه نحو نصف ساعة، فقام فتقدمنا إلى باب الغرفة، فوقف يودعنا واحدًا واحدًا"[١].

من هنا يتجلى خلق التواضع لدى الفرد العُماني في أبهى صوره من خلال سلوكاته اليومية وتعامله مع الآخرين، مهما علت مكانته أو ارتفعت مسؤولياته، وكيف كان استقبال جلالة السلطان للشيخ عدون ومن معه دون أدنى بروتوكولات أو إظهار استعلاء، بل عاملهم معاملة الأخ المسلم لأخيه المسلم. ومما يبين أكثر تواضع جلالة السلطان، عندما سار بنفسه إلى دار البعثة الميزابية بمكة دون أي تنسيق أو بروتوكول، من أجل رد التحية بأحسن منها، وإكبارًا لمن زاره في بيته، وهذا في قول الشيخ عدون يتحدث فيه عن جلالة السلطان تيمور بن فيصل: " –ومن الغد- صباح الخميس جاءنا مع حاشيته إلى دار الجماعة على سيارته الخاصة؛ للسلام على الحجاج، فقوبل بما يستحق من الحفاوة والاكرام"[٢].

---

(١) رحلة حاج، محمد جهلان، ص: ١٢٣.

(٢) رحلة حاج، محمد جهلان، ص: ١٢٣.

ويضيف الشيخ عدون موقفًا آخر لجلالة السلطان تيمور، من خلاله يظهر لنا جليًّا قمة التواضع لدى جلالته، وهذا نابع من عمق وأصالة الشعب العماني، قال الشيخ عدون: "تلاقيت ذات ليلة مع السلطان في الحرم، فطلبت منه أن يعين لي وقتًا معه، فعين لي وقت العصر من الغد، فذهبت إليه أنا والحاج إبراهيم في محله"[١].

كما نجد كذلك خلق التواضع في زيارة الإمام غالب بن علي التاريخية إلى وادي ميزاب، وتعتبر أول زيارة في تاريخ العلاقات العمانية الميزابية لشخصية سياسية كبيرة جدًّا وفي مقام حاكم دولة، وهذا بطلب منه ورغبة في لقاء إخوانه الذي طالما تشوق لذلك، وما يثبت هذا ما ورد في كلمة الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض التي ألقاها بالمناسبة في حفل استقبال الأمام، باسم مجلس عمي سعيد، ومنها: "باسمكم جميعا أرحب بضيفنا الكريم سيادة الإمام غالب بن علي الهنائي، إمام عمان الشقيقة، ونعتبر هذه الزيارة تكرمًا منه وتواضعًا لإخوانه في وادي ميزاب"[٢].

ودائمًا في مقام سلطان البلاد كان السلطان قابوس بن سعيد مثالًا في التواضع والحكمة، وقد تجلّى ذلك في مواقف عديدة، من أبرزها استقباله

---

(١) ينظر: العلاقات العمانية الجزائرية، ناصـــر بن محمد بن راشـــد الزيدي، الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م، ص: ٣٨.

(٢) ينظر: العلاقات العمانية الجزائرية، ناصـــر بن محمد بن راشـــد الزيدي، الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م، ص: ٣٨.

للشيخ ناصر المرموري - أحد رموز المعهد- في لقاءات متعددة، فعلى الرغم من مكانته كقائد للأمة وسلطان للبلاد، إلا أنه استقبل الشيخ ناصر بشاشة وودّ كبيرين، بعيدًا عن مظاهر الرسمية والتكلف، جلس معه كأخٍ لأخيه، يستمع له باهتمام ويبادله الحديث بلغة الاحترام والتقدير. هذا الموقف ليس غريبًا على السلطان قابوس، الذي عُرف بتواضعه وحنكته السياسية، وحرصه الدائم على تعزيز أواصر الأخوة والعلاقات الطيبة مع الجميع، كبارًا كانوا أم صغارًا[1].

كما يعد سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، المفتي العام لسلطنة عمان، نموذجًا يحتذى به في التواضع والخلق الرفيع، رغم مكانته العلمية والدينية الرفيعة في العالم الإسلامي. عرف الشيخ بتعامله البسيط مع الناس، وتقديره للجميع مهما كانت منازلهم أو مراتبهم، فلا يتعالى بعلمه ولا يترفع بمنصبه، فمجلسه مفتوح لجميع الناس يلتقي بهم ببشاشة وجه، ويصغي إليهم باهتمام، ويجيب على أسئلتهم مهما بدت بسيطة، بروح العالم المتواضع، وقد تجلّى تواضعه في خطاباته التي يدعو فيها دائمًا إلى الوسطية، والتسامح، ونبذ الغلو والتعصّب، مشددًا على أن العلم والدين لا يكتملان إلا بخلق التواضع، وأن الكبرياء يحجب نور الحكمة عن صاحبه[2].

---

(١) ينظر: العلاقات العمانية الجزائرية، ناصر بن محمد بن راشد الزيدي، الطبعة الأولى ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م، ص: ٣٨.

(٢) صاحب البحث شاهد عيان خلال دارسته وإقامته بعمان لعدة سنوات.

كما يُعرف عنه أسلوبه البسيط والواضح في الخطاب، فهو لا يتكلف في اللغة ولا يتعالى على جمهوره بالمصطلحات المعقدة، بل يسعى دائمًا إلى إيصال المعنى بلغة يفهمها الجميع؛ لأن هدفه إيصال الرسالة، لا استعراض الفصاحة، ولعل من أبلغ الأمثلة على تواضعه أنه رغم كونه من أكثر العلماء تأثيرًا في الساحة الإسلامية، إلا أنه لا يُحبّ الأضواء، ويتجنّب الظهور الإعلامي المبالغ فيه، ويرى أن المكانة الحقيقية للعالم هي في خدمته للناس وهدايتهم، لا في شهرته أو كثرة متابعيه.

وقد لمسنا ذلك جليًّا من خلال زياراته المتعددة إلى الجزائر وميزاب وإلى معهد الحياة خاصة، وكان يلتقي بالمشايخ والمعلمين والطلبة، حيث يخاطبهم بأسلوب شائق قريب من قلوبهم، يجمع بين عمق العلم وسلاسة العرض، فعلى الرغم من مكانته العلمية الكبيرة، لا يتحدث إليهم بتكلّف أو تعالٍ، بل يبسط المعلومة، ويقرّبها إلى أذهانهم بأسلوب يجمع بين العقل والقلب، وأكثر ما يلفت الانتباه في هذه اللقاءات بشاشة وجهه، وحرصه على أن تسود الجلسة أجواء مريحة؛ مما يجعل الطلبة يقبلون عليه بقلوب مفتوحة. كما عرف عن سماحته حبه للنكتة والدعابة اللطيفة، والتي يدرجها أحيانًا في حديثه لتلطيف الجو وكسر الجمود، دون أن يخرج عن وقار العالم وهيبة المجلس. وقد ترك هذا الأسلوب أثرًا طيبًا في نفوس الطلاب، حيث شعروا

بالقرب منه، لا كعالم بعيد، بل كأب ومرب وناصح، يحمل هم الأمة في قلبه، ويقدم العلم بروح المحبة والرحمة[١].

كما تميّز الطلبة العمانيون الذين درسوا في معهد الحياة، بروح عالية من التواضع والخلق الرفيع، وهي سِمة واضحة فيمن تشربوا العلم الشرعي وتربوا في بيئات علمية أصيلة، كبيئة المعهد التي تجمع بين الصرامة العلمية، والتزكية الأخلاقية، فقد عرفهم زملاؤهم في المعهد، من مختلف الجنسيات، بالبساطة في التعامل، والاحترام الجم للمعلمين، والتواضع الكبير مع زملائهم، فلم يعرف عنهم التفاخر بأصلهم أو بلدهم أو مكانة مشايخهم، بل كانوا مثالًا للطالب الملتزم الهادئ الحريص على العلم والمتواضع في أخلاقه.

ورغم البعد عن الوطن والغربة في بلد مختلف لغة وثقافة اندمج الطلبة العمانيون مع إخوانهم الميزابيين وغيرهم بروح الأخوة الإسلامية، وكانوا يسارعون في خدمة زملائهم، ويشاركون في نشاطات المعهد بتفانٍ، دون حرص على الظهور أو طلب للثناء، وهذا ما سرده الدكتور خلفان بن محمد المنذري متحدثًا عن حياته كطالب في المعهد في ستينات القرن الماضي قائلًا: "لكن فيما يخصني فقد كانت لي علاقة مع المجتمع، هذه العلاقة قد تكون مميزة عن كثير

---

(١) ينظر: رابط فيديو https://www.youtube.com/watch?v=qfmkSIuIBg٠، https://www.youtube.com/watch?v=-NHzuN٢٣x٨s.

من الإخوة، فهي لم تكن محصورة مع أساتذتي وأصدقائي من الطلاب، وإنما كانت مع أفراد كثيرين من المجتمع"[١].

أما الشيخ محمد بن ناصر الريامي فأورد قائلًا: "نحن أصبحنا جزءًا من بناء مزاب في لباسنا وأكلنا وشربنا، فحياتنا أصبحت حياة مزابية، نسهم في المجتمع المزابي"[٢].

وفي نفس السياق يقول الشيخ يحيى بن سفيان الراشدي: "أما خارج الدراسة فلا نشعر أننا في غربة أبدًا، بل العكس، فنحن يمكن أن تحدث منا جرأة أكثر منهم نتيجة الاندماج، حتى أننا نشعر بأننا أصحاب المنزل. جزاهم الله خيرا"[٣].

حتى بعد عودتهم إلى السلطنة، ظلّ تواضعهم سِمة بارزة في شخصياتهم، فلم يتغيّروا بما نالوه من علم أو بما حصلوا عليه من شهادات أو مناصب عليا، بل ازدادوا أدبًا وبساطةً، فمجالسهم مفتوحة للعامة والخاصة، ونذكر على سبيل المثال الشيخ محمد بن الناصر الريامي، الذي يعد بيته قبلة الزوار، وعلى الخصوص للإخوة الميزابيين، وله مقولة خاصة يقولها: "من زار عمان ولم يزر إزكي فحجه باطل"، فلا تشعر بالملل والضجر عند الجلوس معه، فيسلب عقلك وقلبك ويجعلك تتمنى المكوث معه طويلًا. وعلى نفس المنوال كذلك

---

(١) ينظر: الشيخ ناصر المرموري وعمان، د. محمد بوحجام، ص: ٤٥.

(٢) ينظر: الشيخ ناصر المرموري وعمان، د. محمد بوحجام، ص: ٩٣.

(٣) ينظر: الشيخ الناصر المرموري وعمان، د. محمد بوحجام، ص: ١٢٧.

الشيخ يحيى بن سفيان الراشدي، والشيخ ناصر بن محمد الزيدي، والدكتور خلفان بن محمد المنذري، وغيرهم.

وما يدل على صفة التواضع لدى الفرد العماني مهما علا منصبه ما عشته بنفسي أيام كنت طالبًا بمعهد العلوم الشرعية؛ إذ كنت أكلف من المشايخ معنا بإيصال كتب كهدايا لبعض مشايخ عمان، منهم المكرم الشيخ سعيد بن ناصر المسكري، أيام كان أمينًا عامًّا لمركز السلطان قابوس للثقافة الإسلامية، فرغم منصبه إلا أنه يستقبلني في مكتبه بالمركز بكل تواضع، فيتجاذب معي أطراف الحديث في أريحية تامة.

ومن خلال هذه الأمثلة التي هي غيض من فيض، يبقى التواضع سمة راسخة في شخصية العمانيين، تعكس أصالة مجتمعهم وعمق تراثهم الثقافي والديني، فقد اعتاد العماني أن يقابل الآخرين بابتسامة صادقة، ويتعامل مع الجميع بحسن الخلق دون تمييز أو تكبر. ومهما بلغ من علم أو مكانة، يظل قريبًا من الناس، يستمد احترامه من تواضعه لا من مظهره أو منصبه. وهذا ما يجعل من التواضع روحًا نابضة في الحياة العمانية، تعزز أواصر المحبة والتعايش، وتمنح هذا الشعب طابعه الإنساني الفريد.

خلق الوفاء والاعتراف بالجميل:

يشكل الوفاء والاعتراف بالجميل ركيزتين أساسيتين في تكوين الإنسان الواعي، الذي لا ينسى فضل من علّمه، أو من قدّم له يد العون في مسيرته الحياتية والعلمية، وهاتان القيمتان ليستا مجرد سلوكات تربوية تلقن داخل

الصفوف، بل هما ثقافة تتكون عبر مراحل متعددة من النمو والتجربة. إن الاعتراف بالجميل لا يكون بالكلمات وحدها، بل بالمواقف الصادقة. وفي عمان بلد الأصالة والقيم المتجذرة، نجد أن هذين الخلقين متلازمان مع العماني، ولا يمكن أن يفترقا، ومن هنا تتجلى أهمية تسليط الضوء على تجربة معهد الحياة مع عمان، وبالأخص الطلبة الذين درسوا فيه، من حيث ما تلقوه من قيم، وما أظهروه من سلوكات تعبر عن وفائهم وانتمائهم، لا سيّما في ظل التحولات الثقافية التي يشهدها العالم المعاصر، فمثل هذه التجارب تُعد نماذج يستفاد منها في تعزيز النهج التربوي للمؤسسات التعليمية، وتؤكد أن التعليم الناجح هو ذلك الذي يُنتج إنسانًا يحمل في قلبه تقديرًا صادقًا لكل من ساهم في صنع مستقبله.

ونحاول هنا سرد بعض صور الوفاء والاعتراف بالجميل، على سبيل المثال لا الحصر؛ لأنه يتعذر ذلك لكثرتها وتنوعها، وسنورد هنا بعض أقوالهم وأفعالهم، ففي حديث الدكتور خلفان المنذري عن المشايخ الذين تأثر بهم ولهم عليه فضل أورد قائلًا: "أولًا: لقد تأثرت بكثير من الناس، وأولهم أساتذتي الذين علموني علمًا، وأولئك إخواني أفراد المجتمع الذين تعلمت منهم عادات وتقاليد ومعاملات، ففي قلبي ذكريات لا أستطيع أن أنساها، وأيضًا أثقلوا كاهلي من كثرة إحسانهم وجميل صنيعهم، الذي لا أستطيع أن أوفيه من

الشكر والثناء"[١]، وفي حديثه عن أبيه الروحي الشيخ عدون أردف قائلا: "...تلك القمة العالية التي لا يمكن أن تضاهيها قمة أخرى في القرارة، شيخنا وأبونا الشيخ عدون ـ رحمه الله وأسكنه فسيح جناته ـ[٢] تلك القمة التي لا تضاهى في ذلك الوقت. كان الرجل يعاملنا معاملة الأبناء، وكم كانت لي من مواقف مع هذه الشخصية التي أحببناها في الله وأحبتنا"[٣]

وفي حديثه عن الشيخ ناصر المرموري قال: "ذلك المربي الذي امتاز بأسلوبه في التربية، إذا قلت تأثرت كثيرًا بالشيخ ناصر المرموري ـ رحمه الله ـ فلأنه من أولى اللحظات التي وطأت فيها قدماي مزاب رأيت الشيخ ناصر متمثلًا أمامي أو أمام الطلاب العمانيين... ولازمته في كثير من المواقف، بل كان يخصني أيضًا بكثير من المواقف وكثير من الأوقات... تعلمت منه أمورًا كثيرةً، ومن أهمها كيفية تعامله مع الناس وتواضعه معهم، وكيفية حل مشكلاتهم، وفُتْيَاهُ لهم... ففي كثير من الأحيان أراقبه وألاحظه، فيعلمني أمورًا واقعيةً، ثم يفسرها لي نظريًّا"[٤]، ويواصل حديثه في معرض تأثره بالشيخ الناصر قائلًا: "ـ أيضًا ـ من مواقف الشيخ الناصر، أن بيته كان بالنسبة لي كبيتي، فكان يخصني بأمور

---

(١) ينظر: الشيخ الناصر وعمان، د. محمد بوحجام، ص: ٤٦.

(٢) ذكر الدكتور بوحجام في كتابه الشيخ ناصر المرموري وعمان، أن الدكتور خلفان لما ذكر الشيخ عدون انفجر بالبكاء.

(٣) نفس المصدر، ص: ٤٧.

(٤) الشيخ ناصر المرموري وعمان، محمد بوحجام، ص:٤٨.

كثيرة، بل أذهب إلى بيته وأكلم زوجه كما أحادث أمي، وكم من مرة يصحبني إلى مزرعته بغابة "اعمارة" بفطور أسبوعي، نذهب إلى هناك ونأكل فولًا بالرمان"[1]. وفي الحديث هذا اعتراف الطلبة العمانيين بجميل من لهم الفضل عليهم أثناء دراستهم في معهد الحياة.

وكذلك ما أورده المكرم الشيخ سعيد بن ناصر المسكري قائلًا: "أكثر الجلسات ربما كانت مع الشيخ بيوض، رحمة الله عليه، سواء في الدروس أو في المناسبات التي يأتينا فيها إلى البعثة... يعني دوره كان الموجه دائمًا... الأكثر التصاقًا بهذه الجهة هو الشيخ الناصر المرموري، رحمة الله عليه، لذلك عندما فقدنا الشيخ الناصر المرموري لم نفقد فقط شيخًا عالمًا أو داعيةً أو واعظًا، وإنما فقدنا والدًا رحيمًا، والدًا استطاع أن يحتوينا ويشعرنا بعطفه وحنانه"[2].

وفي معرض ذلك قوله: "في الحقيقة أول شيء نذكره لأهل ميزاب فضلهم، ومن لا يشكر الناس لا يشكر الله؛ لأننا نحن عشنا التجربة، نعرف الظروف المعيشية التي يعيشها أهل ميزاب. فعلى الرغم من قلة مواردهم كانوا لا يبخلون علينا بشيء، بالعكس قدمونا على أبنائهم. وهذه شهادة أقولها لكل من ألتقي به من العمانيين بكل فخر، وأذكر هذا الفضل إلى أن ألقى الله تعالى"[3].

---

(1) نفس المصدر، ص:٤٩.

(2) نفس المصدر، ص: ١٤٧-١٤٨.

(3) نفس المصدر، ص:١٥١.

وعن الشيخ محمد بن ناصر الريامي في ذلك فقد قال: "المشايخ كلهم لم يقصروا؛ فقد عشنا على أكتافهم، هناك تميز قليل عند الشيخ الناصر، وكان مرتبطًا بنا كثيرًا"[١].

وكذلك نجد الشيخ محمد بن ناصر الريامي يقول في معرض حديثه عن الشيخ الناصر المرموري في اتصال معه في برنامج سؤال أهل الذكر أن الشيخ كان محبوبًا من الجميع، وخاصة نحن العمانيون له محبة خاصة عندهم لهذا الرجل؛ لما له من أفضال علينا، وكان في الأعياد يأخذنا إلي بيته ويطبخ لنا أكلات عمانية، عرسية ولحم مقلي، وكان سندنا، وعن الدراسة في المعهد كان نعم المدرس والمربي، فالأخلاقيات والسلوكات التي نتمتع بها تعلمناها منه من خلال دروسه ومحاضراته[٢].

من خلال ما أوردناه من أقوال بعض الطلبة في حق معهد الحياة ومشايخه، يدل على وفائهم واعترافهم بجميل من كان لهم سندًا أثناء وجودهم في غربتهم وبعدهم عن الوطن؛ إذ لم يشعروا بذلك لَمَّا اعتبروهم أبناءهم، فأحسنوا تربيتهم وتعليمهم.

أما في الجانب العملي فإننا نجد أن هؤلاء الطلبة لهم وفاء لكل ما هو ميزابي، وبالأخص ما تعلق بمعهد الحياة من جوانب مختلفة، فكلما حل بأرض

---

(١) نفس المصدر، ص:٩٢.

(٢) برنامج ســؤال أهل الذكر، تلفزيون ســلطنة عمان، بثت يوم الأحد: ١٨ جمادى الثانية ١٤٣٢هـ/ ٢٢ مايو ٢٠١١م.

عمان أحد مشايخ المعهد أو غيره تجدهم يسألون عنه ويسارعون إلى خدمته وضيافته؛ وفاءً وردًّا لجميل ما قدمه لهم المعهد وأهل مزاب أيام كانوا طلبة.

ومن أمثلة الوفاء كذلك سعي الشيخ ناصر الزيدي في إرسال كتب ومطبوعات وزارة التراث القومي والثقافة إلى مكتبات مزاب، وهذا أثناء مقابلته بصاحب السمو معالي السيد فيصل بن على آل سعيد وزير التراث القومي والثقافة قائلًا له: "وإنه لا يخفى على سموكم بأن الكتب تتجه شرقًا وغربًا، وكما تعلمون سموكم أن مشايخنا أهل وادي مزاب لم يصلهم شيء من تلك المطبوعات، وهم أولى من غيرهم، فما رأي سموكم لو تكرمتم بتزويد بعض المطبوعات ليستفيدوا كما استفاد غيرهم. فقال سموهم: إنها لفكرة جديرة بالاهتمام، وأنت نبهتنا إلى ما فيه الخير، فبارك الله فيك، فهذه قائمة المطبوعات، وهذا القلم، وهذه الورقة، اختر من العناوين والكمية ما تريد قبل أن تخرج من هذا المكتب"[1]. وبعد سعي الشيخ ناصر الزيدي ومتابعته للموضوع تحقق ذلك، فوصلت الكتب إلى مجموعة من مكتبات وادي ميزاب[2].

ونضيف مثالًا آخر عن الوفاء، وهو ما قام به المكرم الشيخ سعيد بن ناصر المسكري لما سعى في طلب قبول طلبة معهد الحياة في معهد القضاء

---

(1) ينظر: العلاقات العمانية الجزائرية، ناصر الزيدي، ص: ٩٦.

(2) نفس المصدر، ص: ٩٨.

الشرعي بعمان، وهذا استجابة لطلبٍ قدمته إدارة معهد الحياة، فقد تكللت تلك المساعي بالقبول، وكانت أول دفعة في سنة ١٩٨٧م[١].

وفي مهرجان الوفاء تجلى خلق الوفاء[٢]، وفي لفتة مميزة تعبر عن عمق الروابط الأخوية والتقدير المتبادل، شهد مهرجان الوفاء في معهد الحياة حضورًا مشرفًا لضيوف من سلطنة عمان، كان في مقدّمتهم وفد رسمي ممثلًا عن صاحب الجلالة السلطان قابوس بن سعيد، يتقدمهم الدكتور إسحاق بن أحمد البوسعيدي رئيس المحكمة العليا، بالإضافة إلى وفد من الطلبة الذين تخرجوا من المعهد، يتقدمهم الشيخ يحيى بن سفيان الراشدي، والشيخ محمد بن ناصر الريامي. وقد أضفى حضورهم بعدًا خاصًّا على الفعالية، حيث عبروا في كلماتهم عن اعتزازهم بالعلاقة المتينة التي تجمع بين المعهد وأبنائه من عمان، مؤكدين على أهمية استمرار مثل هذه اللقاءات التي تجسّد روح الوفاء والعرفان، وتعزز جسور التواصل بين الشعوب والمؤسسات[٣].

ومن صور الوفاء والاعتراف بالجميل كذلك إقامة حصة خاصة بعنوان: سؤال أهل الذكر، يحييها سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، خصصت للحديث عن الشيخ الجليل ناصر بن محمد المرموري –رحمه الله

---

(١) الشيخ الناصر المرموري وعمان، محمد ناصر بوحجام، ص: ١٥٥.

(٢) أقيم بمعهد الحياة بمناسبة تدشين المبنى الجديد، وإقامة ملتقى تأبين الشيخ عدون، في مايو ٢٠٠٩م.

(٣) الباحث شاهد عيان.

– تكريمًا لذكراه، وتقديرًا لما قدمه من علم ونصح وتعليم. لقد كان الشيخ الناصر من العلماء المخلصين الذين بذلوا جهدهم في خدمة الدين، وكان له أثر بالغ، ليس فقط على طلبة المعهد، بل على أبناء سلطنة عمان عامة، حيث عرفه الناس بدعوته الصادقة، وأسلوبه الحكيم، وحرصه على نشر الخير والمعرفة. إن تخصيص هذه الحصة له ما هو إلا تعبير صادق عن وفاء تلامذته ومحبيه، واعتراف بجميل رجلٍ نذر حياته للعلم والتوجيه[1].

في سنة ٢٠١٧م وفي مشهدٍ يجسّد أسمى معاني الوفاء والعرفان بالجميل، قام عدد من الطلبة العمانيين القدامى بتكريم لأحد أساتذتهم الذين كان لهم بالغ الأثر في مسيرتهم العلمية والتربوية خلال سنوات دراستهم في معهد الحياة، وهو الشيخ بكير بن محمد الشيخ بالحاج باشعادل، الذي كان في زيارة أخوية لسلطنة عمان، وقد حضر الحفل عدة شخصيات، منها سفير الجمهورية الجزائرية لدى سلطنة عمان. وجاء هذا التكريم تعبيرًا صادقًا عن امتنانهم لما قدمه من علم وتوجيه، وما غرسه في نفوسهم من قيم راسخة لا تزال تضيء دروبهم حتى اليوم. لقد كان هذا الموقف النبيل شاهدًا حيًّا على عمق العلاقة التي تربط المعلم بتلاميذه، وعلى وفاء أبناء عمان لمن

(١) برنامج ســؤال أهل الذكر، تلفزيون ســلطنة عمان، بثت يوم الأحد: ١٨ جمادى الثانية ١٤٣٢هـ/٢٢ مايو ٢٠١١م.

كانت له بصمة في حياتهم، مؤكدين بذلك أن العطاء لا يُنسى، وأن للمعلم مكانة لا يطويها الزمن[١].

وفي لفتة صادقة تنبض بالوفاء والتقدير، قام معالي الدكتور محمد بن سعيد بن خلفان المعمري وزير الأوقاف والشؤون الدينية بزيارة خاصة لأستاذه الدكتور محمد صالح ناصر –رحمه الله- في منزله بالجزائر العاصمة، في زيارة قصيرة للجزائر دامت لأقل من عشر ساعات، وقد جاءت هذه الزيارة لتؤكد أن المكانة والعرفان لا تليق إلا لأهل الفضل، وأن المعلم الصادق يبقى مكرمًا في قلوب تلاميذه مهما ارتقوا في المناصب. لقد كانت لحظة مؤثرة، حملت في طياتها تقديرًا عميقًا ووفاءً راسخًا، تجسد القيم الأصيلة التي تربى عليها أبناء عمان، وتعكس جانبًا مشرقًا من علاقة طالب العلم بأستاذه، حين لا ينكر الفضل، بل يسعى إليه شاكرًا ومبجلًا[٢].

ومن تمام الوفاء كذلك سعي ومساهمة الشيخ يحيى بن سفيان في إنشاء جامع ومدرسة الحياة بالمعبيلة؛ تأسيًا على معهد الحياة الذي نشأ وتعلم فيه،

---

(١) الباحث شاهد عيان.

(٢) رواية مباشرة من صهره الدكتور محمد بوحجام، كانت الزيارة قبيل وفاة الدكتور محمد ناصر بأشهر قليلة، وقد بعث معاليه برسالة تعزية إلى أهله. ويعد الدكتور محمد ناصر من أعرق طلبة وأساتذة معهد الحياة، وله دور كبير في ربط العلاقات العلمية والثقافية بين عمان والجزائر، خاصة عندما كان أستاذًا بمعهد القضاء والوعظ الشرعي.

وفي حديث معه في الموضوع قال: نحن نُكِنُّ لهذا المعهد كل التقدير والاحترام، فمعهد الحياة يسري في عروقي؛ ولذلك سمينا عليه جامع ومدرسة الحياة[1].

ومن هنا يتبن لنا أن خلق الوفاء والاعتراف بالجميل سمة بارزة في شخصية العمانيين، وهذا ما رأيناه جليًّا في الطلبة الذين تتلمذوا في معهد الحياة، حيث تربّوا على القيم النبيلة واحترام من كان له فضل في مسيرتهم، فقد أثبتوا أن الوفاء ليس مجرد كلمات تقال، بل مواقف تجسد، وتقدير يعبر عنه بأصالة وصدق. وما سردناه من بعض كتبهم وعشناه بالحضور المباشر إنما هو دليل حي على عمق هذا الخلق المتجذر في نفوسهم، والمتأصل في مجتمعهم.

خلق حب العلم وتقدير أهله:

يُعد خلق حب العلم وتقدير أهله من أسمى القيم التي ترتقي بها المجتمعات وتبنى بها الحضارات، فمن يحمل في قلبه تعظيمًا للعلم يحمل في الوقت ذاته احترامًا لمن أفنوا أعمارهم في نشره وتعليمه. وليس العلم مجرد معلومات تكتسب، بل هو نور يهتدى به، ومنزلة لا تنال إلا بتقدير من حملوه بصدق وإخلاص، وتقدير العلماء والمعلمين هو دليل على وعي الفرد ورقيه؛ لأنهم أساس النهوض الفكري والتربوي، وسبب في توجيه الأجيال نحو الخير

(1) لقاء الباحث مع الشيخ يحيى الراشدي.

والصلاح، ومن يقدر أهل العلم فإنما يعلي من شأن المعرفة، ويسهم في حفظ مكانة العلم في النفوس والقلوب.

كما يتميز أهل عمان بحبهم العميق للعلم وتقديرهم الكبير لأهله، وهي خصلة متجذرة في تاريخهم العريق وحضارتهم الإسلامية الأصيلة، فقد عرف العمانيون منذ القدم بسعيهم الجاد في طلب العلم، سواء داخل البلاد أو خارجها، وبتوقيرهم للعلماء والمربين؛ إدراكًا منهم أن العلم هو أساس التقدم وبناء الإنسان، ويترسخ هذا الحب في مؤسساتهم التعليمية والدينية، وفي سلوك الأفراد الذين ينظرون إلى أهل العلم بعين الاحترام والتقدير، ويحرصون على التعلم منهم، والاقتداء بسيرتهم، والوفاء لهم في حياتهم وبعد رحيلهم.

ومن النماذج المشرقة التي تجسّد هذا المعنى أيضًا ما ورد في كتاب رحلة حاج للشيخ عدون، أنه عند لقائه بجلالة السلطان تيمور بن فيصل، وفي مجرى حديثه معه طلب منه إعداد كتاب مختصر عن مناسك الحج، ليقوم بطبعه؛ مما يدل على اهتمام جلالة السلطان بالعلم، وتقديره أهله، فلم يستعلِ بمنصبه ومقامه الذي هو فيه، بل سعى ورغب في نفع العباد بالعلم النافع، يقول الشيخ عدون: "ثم ذكر رغبته في وضع رسالة صغيرة مختصرة تشتمل على مناسك الحج باختصار، وعلى الأدعية الواردة في كل منسك، وقال: أريد تحقيق هذه الرغبة، فإذا تصدى بعض علماء المذهب لوضعها فأنا

مستعد لطبعها، فقلت له: لو ألقيت هذا الاقتراح على الشيخ إبراهيم اطفيش في مصر، لقام بالمهمة أحسن قيام، فأنعم بذلك"[1].

ومن المواقف التي تبين تمسك العمانيين بالعلم، واحترامهم الشديد وتقديرهم لأهله، ما وقع للإمام غالب بن علي الهنائي خلال زيارته التاريخية إلى وادي ميزاب، حيث صدح بالحق مبينًا قدر وقيمة العلماء، وذلك أثناء وصولهم بلدة بني يزجن، وقد روى هذه الحادثة الشيخ ناصر الزيدي قائلًا: "وحصل أن تأخر دخول الشيخ إبراهيم بن عمر بيوض، فقد استوقفه رجل يسأل عن بعض المسائل، فتقدم الإمام قبل الشيخ إبراهيم بيوض، ولما دخل الشيخ إبراهيم بيوض ولم يجد له مكانًا بجانب الامام وجد الإمام غالب جالسًا في المكان المخصص له في وسط الحلقة، فجلس الشيخ إبراهيم بيوض في آخر الحلقة مقابلًا للإمام غالب، فلما رأى الإمام غالب الشيخ إبراهيم بيوض جالسًا أمامه قام الإمام غالب من مجلسه فقال: تفضل يا شيخ، ليس ذلك مكانك ومقامك، مكانك ومقامك هنا، والواجب أن تجلس في مكاني أنا، تفضل يا شيخ، فقال الشيخ ابراهيم بيوض: يا فضيلة الإمام، أنا أحب أن أكون مواجهًا لك، ولأن المثل عندنا يقول: (اللي تحبه قابله)، أي: اجلس أمام، فقال الإمام: ليس ذلك مكانك ولا مقامك، وأشار بيده يمينًا وشمالًا: وسعوا للشيخ، وسعوا للشيخ، ثم قال: لا خير في أمة لا تقدر علماءها، ونحن والحمد لله نقدر

---

(1) ينظر رحلة حاج، محمد جهلان، ص: ١٢٢.

علماءنا ونجلهم ونحلهم المحل اللائق بمقامهم، فهم أئمة وقدوتنا وأسوتنا الحسنة[1].

ومن أمثلة ما يبين كذلك ما رواه الشيخ الناصر المرموري أنه لما زار مكتب الموسوعة الكويتية التي تكتب عن المذاهب الثمانية، ومن جملتها المذهب الإباضي، لما اجتمعوا مع الدكتور مصطفى الزرقا، المسؤول عن الموسوعة، فأخبرهم بأنه مهتمون بالكتابة عن المذهب الإباضي، لكن لا تتوفر معهم كتب عن المذهب، فطلب منه إن أمكن أن يشتروها من عندهم، ومن جملة ما قال له: إنكم ظلمتم أنفسكم وظلمتم غيركم معشر الإباضية، بعدم نشر كتبكم. وفي مقابلة للشيخ الناصر المرموري مع جلالة السلطان قابوس بن سعيد، قص عليه الواقعة، وطلب منه إرسال كتب المذهب إلى الموسوعة الكويتية وغيرها من المؤسسات والمكتبات، فأخبره جلالة السلطان بأننا قد خصصنا وزارة لذلك، فاقصد وزير التراث القومي والثقافة السيد فيصل بن علي آل سعيد، فاقترح عليه ما تراه من الكتب التي يمكن طبعها وتوزيعها، فقد أمددناه بكل الإمكانات، وإذا يريد زيادة فنحن مستعدون لذلك، فتحقق ما طلبه الشيخ الناصر بعد لقائه بالوزير، فطبعت أمهات الكتب، ووزعت على عدة مؤسسات وكتب[2].

---

(١) العلاقات الجزائرية العمانية، ناصر الزيدي، ص: ٤١.

(٢) لقاء مصور مع الشيخ ناصر المرموري، https://www.facebook.com/watch/?v=٢٨٥٢٣٩٢٤٥٩٣١١٣٤

من هنا نجد أن السلطان قابوس بن سعيد أولى العلم وأهله مكانة عظيمة، إدراكًا منه بأن نهضة الأمم تقوم على أسسٍ راسخة من المعرفة والتعليم، فقد عمل منذ فجر النهضة المباركة على بناء منظومة تعليمية متكاملة، وشجع على فتح المدارس والمعاهد والجامعات في مختلف أنحاء عمان، وساهم في طباعة الكتب ونشرها، ولم يكن اهتمامه مقتصرًا على التعليم فحسب، بل امتد ليشمل تكريم العلماء والمفكرين وإعلاء قدرهم وشأنهم، مؤمنًا بأن العلم هو السلاح الأقوى في مواجهة الجهل وتحقيق التنمية الشاملة.

دائمًا مع العالم الجليل الشيخ ناصر المرموري، نجد أنه كان يحظى بتقدير واهتمام كبير من قبل مسؤولي ومشايخ عمان، وهو تقدير لمكانته العلمية، ومساهمته الفعالة في تنشئة ورعاية طلاب العلم، وبالأخص العمانيين، وممن كان يحظى بتقديره واهتمامه جلالة السلطان هيثم بن طارق، لما كان وزيرًا للتراث والثقافة، إذ كان يستقبله في مكتبه ويتبادل معه أطراف الحديث، خاصة في مجال خدمة العلم وأهله. وهذا يدل أن جلالته كان محبًّا للعلم والعلماء، وكان حريصًا على تقديرهم وتكريمهم، والإعلاء من شأنهم[1].

(1) رواية من شاهد عيان، حفيد الشيخ الناصر، نشرت صورة للشيخ مع جلالته.

ومن صور حب العمانيين للعلم كذلك ما كان ظاهرًا من الطلبة العمانيين بمعهد الحياة، إذ كانوا أيام العطلة الصيفية يزاولون دروسهم بالمعهد؛ من أجل تخطي السنوات، قال الدكتور خلفان بن محمد المنذري: "بعد انصراف الطلبة الآخرين لقضاء عطلهم نحن نقوم بدراسة مواد السنة المقبلة، فنمتحن فيها بداية الموسم الدراسي، فأنا مثلًا درست الصف الثالث في الشتاء، واستغللت فترة الصيف لدارسة الصف الرابع لألتحق بعدها مباشرة الموسم الموالي للصف الخامس"[١].

كما يظهر هذا كذلك من خلال حرص الإمام غالب على إرسال بعثة علمية إلى دول عربية متعددة، منها البعثة الطلابية إلى معهد الحياة، وهو دليل على حب العمانيين للعلم؛ من أجل خدمة وطنهم، وإيمانًا منهم بأن بالعلم تتقدم الأمم وتنمو[٢].

ومن كل هذا يتبين لنا أن حب العلم وتقدير أهله سمة أصيلة في المجتمع العماني، متجذرة في تاريخه وثقافته، ومتواصلة في حاضره ومستقبله، فقد أدرك العمانيون، قيادةً وشعبًا، أن العلم هو السبيل إلى الرقي والنهضة، وأن العلماء هم مشاعل الهداية ومفاتيح التقدّم.

---

(١) الشيخ ناصر المرموري وعمان، محمد بوحجام، ص ٤٣.

(٢) للمزيد: يرجى متابعة حوار مع الشيخ ناصر الزيدي في برنامج برزة، قناة الاستقامة.

خلق توقير الكبير ورحمة الصغير:

يعد خلق توقير الكبير ورحمة الصغير من القيم النبيلة التي حث عليها الإسلام، وجعلها من علامات تمام الإيمان وحسن الخلق، فالمجتمع الذي يسوده الاحترام بين أفراده، ويعلي من شأن الكبار ويحنو على الصغار هو مجتمع متماسك تسوده المودة والتراحم. وقد جاء في الحديث الشريف قوله ﷺ: **"ليس منّا من لم يوقّر كبيرنا، ويرحم صغيرنا"**؛ مما يدل على أهمية هذا الخلق في بناء علاقات إنسانية سليمة تقوم على التقدير والرحمة.

ويعتبر هذا الخلق جزءًا لا يتجزأ من سلوك العمانيين في حياتهم اليومية، فقد تربوا على احترام كبار السن وتقدير مكانتهم، واحتضان الصغار برفق وحنان، مما يعكس روح التراحم والتلاحم الاجتماعي التي تسود بينهم، وهذا الخلق الرفيع يجسّد التزام المجتمع العماني بتعاليم الإسلام وتقاليده العريقة التي تدعو إلى الاحترام المتبادل وبناء علاقات تقوم على المودة والرحمة.

ومن دراستنا للجانب الأخلاقي للفرد العماني من خلال علاقة معهد الحياة بعمان، نجد أن ما تميز به الطلبة العمانيون هو احترامهم الكبير لمعلميهم، وحرصهم على طاعتهم وخدمتهم، فقد كانت لهم لقاءات وجلسات

مع مشايخ المعهد، بالأخص مع الشيخ أبي اليقظان والشيخ إبراهيم بيوض والشيخ الناصر المرموري[1]، وهو دليل على احترامهم لهم والإعلاء من قدرهم.

أما عن رحمة الصغير فقد كان الشيخ يحيى بن سفيان والشيخ محمد بن ناصر الريامي، بالنسبة لباقي الطلبة أثناء دراستهم بمعهد الحياة، في مقام الأب والأم؛ لأن أغلب الطلبة كانوا صغارًا. قال الشيخ محمد بن ناصر الريامي: "عشت معهم خمس سنوات، أنا المربي التلميذ في المعهد. وأنا المربي لهؤلاء والشيخ يحيى، ونحن الطباخون، خاصة في الصيف، ونحن ـ ما شاء الله ـ الذين نُغَسِّل لهم...ونحن نغسل لهم ملابسهم، ونحلق لهم"[2].

وتتجلى أسمى صور الرحمة في شخص سماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، فقد كان محبًّا للأولاد الصغار ورحيمًا بهم، يحب اللعب معهم والمحادثة إليهم، ومن خلال زياراته إلى معهد الحياة، كان دومًا يحادث أبناءه الطلبة ببشاشة ووجه طليق، خاصة عند قدومهم ليسلموا عليه، ومن أبرز صور ذلك لما خص أبناءه الطلبة الزنجباريين بمعهد الحياة بلقاء خاص في دار البعثات الطلابية داخلية الحياة، فتقدموا إليه واحدًا واحدًا ليسلموا عليه، فوقف لهم وسلم عليهم والبشاشة ظاهرة على وجهه، واستمع إلى كلمة مؤثرة

---

(١) الشيخ الناصر المرموري وعمان، محمد بوحجام، ص: ١٢٩.

(٢) نفس المصدر، ص: ٨٧.

ألقاها أحد الطلبة، وعلامات التأثر بادية عليه[1]، كل هذا دليل على أن سماحته كان يعتبرهم أبناءه، فخصهم بلقاء خاص، ونظر إليهم بعين الرحمة والشفقة.

فاحترام الكبير دليل على الوفاء والتقدير، ورحمة الصغير رمز للحنان والتربية الصالحة، وهما معًا يشكّلان أساسًا في بناء مجتمع متماسك يسوده الاحترام والتكافل. وسيظل هذا الخلق النبيل علامة مضيئة في شخصية الإنسان العُماني، جيلًا بعد جيل.



(١) الباحث شاهد عيان، ينظر: رابط الفيديو https://www.youtube.com/watch?v=ArOtFBNg٤ZA.

الخاتمة

من خلال بحثنا فإننا نجد أن العماني يتميز بأخلاقه الرفيعة التي تشكّل جزءًا لا يتجزأ من هويته الحضارية والثقافية، وقد عُرف عبر العصور بحُسن الخُلق وطيب المعاملة والتزامه بالقيم الإسلامية في سلوكه اليومي. ومن أبرز الصفات التي يتحلّى بها العُمانيون خلق التواضع، حيث يُعاملون الناس بطيب نفس، بعيدًا عن التكبر أو التعالي، صغيرهم ككبيرهم، وغنيهم كفقيرهم؛ مما أكسبهم احترام الآخرين أينما حلّوا. كما يتّصف العمانيون بالوفاء، سواء في علاقاتهم الاجتماعية أو في التزاماتهم العملية، فهم لا ينسون معروف من أحسن إليهم، وكان سببًا في نشأتهم وتعلمهم، ويظهر حبهم للعلم وأهله في تقديرهم العميق للعلماء والمربين والمثقفين، حيث ينظرون إليهم كمنارات هداية، ويسعون للاستفادة من علمهم وخبراتهم؛ إيمانًا منهم بأن العلم أساس النهضة والتقدّم. ولا يقلّ عن ذلك أهمية خلق توقير الكبير، الذي يتجلّى في احترامهم للكبار في السن والمكانة، وتقديمهم في المجالس، والاستماع إليهم، وفي الوقت نفسه يُعاملون الصغار بلطف وحنان، ويحرصون على تربيتهم تربية قائمة على الرحمة والتوجيه السليم، وهو سلوك يعكس عمق التقاليد العمانية المتوارثة جيلًا بعد جيل. فهذه الأخلاق ليست مجرد ممارسات اجتماعية، بل هي مبادئ متجذّرة في الشخصية العُمانية، تُسهم في بناء مجتمع متماسك يسوده الاحترام والتفاهم، وتعبر عن صورة مشرقة للإنسان العُماني في الداخل والخارج.

عدل الأئمة بين التنظير والتطبيق

خـــلال الإمـــامة الإباضيـــة الثـــانية



بقلم
د. محمد بن مبروك بن سالم الرواحي
د. ناصر بن علي بن سالم الندابي

الملخص

العدل أساس الحكم، والدولة الظالمة لا تدوم أبدًا، والعدل في الإسلام مفهوم واضح المعالم، وما علينا إلا قراءة التاريخ لمعرفة أساليب تطبيقه. من هذا المنطلق جاءت دراستنا التي عنوناها بعدل الأئمة بين التنظير والتطبيق خلال الإمامة الإباضية الثانية، وهدفت الدراسة إلى إلقاء الضوء على مفاهيم العدالة في مختلف المدارس الإسلامية، وتبصير القارئ بدور العدل في إرساء الأمن والاستقرار في الدولة. وطرحت الدراسة عددًا من الأسئلة، كان من بينها: ما المقصود بمفهوم العدالة عند علماء المسلمين؟ كيف جسّد الإباضية العدالة على أرض الواقع؟ كيف ساهم العدل في أمن الدولة واستقرارها؟ وخرجت الدراسة بعدد من النتائج، كان من بينها: حرص أهل الحل والعقد على اختيار شخص الإمام المناسب الذي يجعل من العدل أساسًا لحكمه. واتضح لنا من خلال سبر أغوار التاريخ نماذج جديرة بالوقوف عندها في تطبيق العدل على شتى شرائح المجتمع بدءًا من الإمام، وانتهاء عند أصغر فرد في المجتمع. وفي الختام قدّمت الدراسة توصيات، من بينها: أن تتبنى مؤسسة ذاكرة عمان الاحتفاء بالأئمة في تاريخ يوم وفاتهم؛ لتذكير النشء بدورهم وجهودهم.

الكلمات المفتاحية: (عمان، الإباضية، العدل، الإمام، الوالي، القاضي)

المقدمة

العدالة هي القيمة العليا التي قامت عليها الدولة في المفهوم الإسلامي، وغدت لا تنفك عن النظام التشريعي السياسي، فإن خلت منها أي دولة إسلامية تداعت أركانها وحكمت على نفسها بالسقوط والانهيار. والعدالة أصل ثابت، لكن تطبيقاتها مختلفة، وأساليب الوصول إليها له أشكال متعددة، ومن هذه التجارب السياسية التي قامت على العدالة التجربةُ العمانيةُ الإباضيةُ، وأخرجت شكلاً سياسيًّا مختلفًا، لكنه قائم على العدالة، ومن هذا ستكون عنوان ورقتنا: عدل الأئمة بين التنظير والتطبيق خلال الإمامة الإباضية الثانية (١٧٧- ٢٨٠هـ).

لقد شكّل مبدأ العدالة ركنا رئيسيًّا في الفكر الإباضي، ليس فقط بكونه مبدأ فقهيًّا، وإنما كمحك يقاس عليه لبنية الدولة وسلوك الإمام في الإدارة والقضاء والمال العام، والتعامل مع الرعية، ومن هنا، تبرز أهمية دراسة العدالة في الإمامة الإباضية الثانية باعتبارها تجربة سياسية تشريعية مطبقة تستحق التأمل والتحليل في ضوء المفهوم النظري والتطبيق الواقعي.

أهداف الدراسة:

تسعى الدراسة إلى تحقيق أهداف عدة متمثلة في الآتي:

-تبصير القارئ بمفهوم العدالة وأقوال العلماء فيها.

-مقارنة مفهوم العدالة في الفكر الإباضية والمذاهب الإسلامية الأخرى.

-تحليل تطبيقات العدالة في مؤسسات الدولة في الإمامة الإباضية الثانية.

-تقييم دور الأئمة وأهل الحل والعدل في التنظير لمفهوم العدالة وتطبيقاتها.

-تبيان الوظائف والأفراد الذين كانوا عونًا لمؤسسة الإمامة في تطبيق العدالة.

مشكلة الدراسة:

رغم أن مفهوم العدالة لا يختلف عليه اثنان، وكل دولة إسلامية ترنو إليها وتنشدها، إلا أن التجارب السياسية والممارسات العديدة أثرت في إضعاف هذا المفهوم والنظر إليه بشيء من الضبابية والغبش في التصور، وهو الذي يدفعنا لإلقاء الضوء على هذه التجربة وتقديمها للمجتمع الإسلامي بصورة عامة، علّه يجد فيها ضالته في أحد الأساليب المطبقة لمفهوم العدالة في الإسلام.

أسئلة الدراسة:

ستقوم الدراسة بالإجابة على الأسئلة الآتية:

- ما المقصود بمفهوم العدالة عند علماء المسلمين؟
- ما الفرق بين مفهوم العدالة عند الإباضية والمذاهب الإسلامية الأخرى؟
- كيف جسّد الإباضية العدالة على أرض الواقع؟
- ما الوظائف التي كانت عونًا للإمام في تطبيق مبدأ العدالة وسيادته؟
- كيف أثر تطبيق قيمة العدالة على استقرار الدولة والحفاظ على بقائها؟

منهجية الدراسة:

ستعتمد الدراسة على المنهج الوصفي في تعريف مفهوم العدالة في الإسلام، كما ستستخدم المنهج التحليلي لتبيان الفرق في المفهوم بين المذاهب

الإسلامية، وسيكون المنهج النقدي التاريخي حاضرًا بقوة في هذه الدراسة؛ نظرًا لكونها ستركز بصورة كبيرة على تطبيقات العدالة على أرض الواقع. وسنوظف المنهج الاستقرائي الذي من خلاله سنعرف مدى تأثير الالتزام بقيمة العدالة على أمن الدولة واستقرارها وبقائها.

عناصر الدراسة:

ستتكون الدراسة من العناصر الآتية:

- مفهوم العدالة في الإسلام.
- مفهوم العدالة عند الإباضية والفرق الإسلامية الأخرى.
- تنظير الإمامة لمبدأ العدالة وتطبيقها على أرض الواقع.
- وظائف في مؤسسة الإمامة سعت لتطبيق العدالة.

الخاتمة: سنعرض فيها ما توصلنا إليه من نتائج خلال هذه الدراسة.

المصادر والمراجع: سنسطر فيه كل المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها الدراسة.



مفهـــوم العـــــدالة في الإســـــلام

أولاً: العدالة في اللغة والاصطلاح

يدور مفهوم العدالة في اللغة حول عدد من المعاني، منها: المثل، والإنصاف، والمساواة، والاستقامة، والميل عن الجور. وأغلب معاجم اللغة تتفق على أن العدل ضد الجور، أو بمعنى الميل عن الجور والعدول عنه، فقد جاء في لسان العرب "العدل: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور، والعدل: هو الذي لا يميل به الهوى فيجور في الحكم، والعدل: الحكم بالحق، والعدل من الناس: المرضي قوله[١].

وقال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: العدل من الناس: المرضي المستوي الطريقة. يقال: هذا عدل، وهما عدل. والعدل: نقيض الجور، تقول: عدل في رعيته. ويوم معتدل: إذا تساوى حالا حَرِّهِ وبَرْدِهِ، وكذلك في الشيء المأكول. ويقال: عدلته حتى اعتدل، أي: أقمته حتى استقام واستوى[٢]، "العِدل" بالكسر: هو المِثْل والنظير، بينما "العَدل" بالفتح: هو الإنصاف وإقامة المساواة. قال الأخفش: (العدل) بالكسر المثل، و(العدل) بالفتح أصله مصدر قولك: (عدلت) بهذا (عدلًا) حسنًا، فهو ضد الجور[٣].

---

١) ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، ج ١١، باب عدل، ص ٤٣٠.

٢) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، ج٤، مادة عدل ص٢٤٨.

٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق، ج٤، مادة عدل ص٢٤٨.

وفي المجمل فإن العدل يمكن أن يقال عنه بأنه إقامة الحق على وجه الاستقامة، مع إعطاء كل ذي حق حقه، ومجانبة الميل والجور، سواء في الأقوال أو الأفعال أو الأحكام.

العدل في الاصطلاح

مفهوم العدل في الاصطلاح مفهوم واسع يتناول عدل الإنسان في نفسه، وعدله مع مجتمعه، وعدله في جميع نواحي الحياة؛ ولذا تعددت عبارات العلماء في تعريفه ووصفه. ونورد هنا بعضًا من تلك التعريفات:

فقد جاء عند ابن حزم في تعريف العدل: حد العدل أن تعطي من نفسك الواجب وتأخذه، وحد الجور أن تأخذه ولا تعطيه [١]، وفي كتاب التعريفات: العدل هو عبارة عن الأمر المتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وفي اصطلاح الفقهاء: من اجتنب الكبائر، ولم يصر على الصغائر، وغلب صوابه، واجتنب الأفعال الخسيسة، وقيل: العدل، مصدر بمعنى: العدالة، وهو الاعتدال والاستقامة، وهو الميل إلى الحق[٢].

وقيل هو: استعمال الأمور في مواضعها، وأوقاتها، ووجوهها، ومقاديرها، من غير سرف، ولا تقصير، ولا تقديم، ولا تأخير، وقيل هو عبارة عن الاستقامة على طريق الحق باجتناب ما هو محظور في دينه[٣]. وفي مجلة

---

١) ابن حزم، على بن أحمد بن سعيد، الأخلاق والسير في مداوة النفوس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٧٩م، ص٣٣.

٢) الجرجاني: علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٣م، ص ١٤٧.

٣) البركتي: محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م، ص١٤٤.

البحوث الإسلامية ورد أن العدل نقيض الجور، يقال: «عَدَلَ بين الخصوم، أي: أنصف ولم يظلم، ويقال: عدل عليه في القضية، فهو عادل، وبسط الوالي عدله ومعدلته بكسر الدال وفتحها، وفلان من أهل المعدلة بفتح الدال، أي: من أهل العدل[1].

والخلاصة في ذلك أن العدل يأتي على معنيين: الأول هو عدل الإنسان مع غيره، مثل: العدل بين الرعية، والعدل في الحكم، والعدل في الخصومة، والعدل بين النساء، ونحو ذلك، والثاني العدل في ذاته، أو العدل الذاتي، أي: عدالة الذات بالاستقامة في الدين، وصلاح النفس، والبعد عن الفسق والفجور والطغيان.

ولا شك أن هذه المعاني كلها واردت في كتاب الله وفي سنة رسول الله ﷺ، ومنها قوله تعالى: "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل"، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾[3]، ومنها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ...﴾[4]، وقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا

---

[1] انظر: مجلة البحوث الإسلامية، مجموعة من المؤلفين، ج٩٤، ٣٦٠.

[2] سورة النحل: الآية ٩٠.

[3] سورة الشورى: الآية ١٥.

[4] سورة المائدة: الآية ١٠٦.

يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ...﴾[1]. والعدل لازم في كل شيء حتى في القول والمنطق، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ﴾ [2]. والعدالة الذاتية واضحة في قوله تعالى: ﴿...فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ...﴾[3].

وكما يتضح أن العدل في القرآن الكريم ورد في مواضع متعددة، ويحمل معاني كثيرة، فقد بلغت مرات ورود لفظة العدل ومشتقاتها في القرآن الكريم نحو ثمان وعشرين مرة، وفي جميع هذه المواضع أمر بالعدل الذي هو ضد الظلم والجور. يقول الدكتور محمد حسن جبل بعد استقراء تلك المواضع التي ورد فيها هذا اللفظ ومشتقاته أنها ترد في مواضعها كلها بمعنى العدل الذي هو ضد الظلم، إلا في أربعة مواضع[4]، وردت بمعنى الفداء، والإنصاف، والقيمة، وهذه يدل على أهمية العدل في الإسلام ومكانته، بل هو مقصد شرعي من أهم مقاصد الشريعة الإسلامية. يقول الدكتور محمد سليم العوا: الأمر الذي يدل على أن مقصد العدل مقصد محيط، في التشريع القرآني، بأحكام العلاقات الإنسانية كافة. ولينظر من شاء في أحكام الزواج والطلاق والميراث والوصية، والبيع والشراء، والحدود والقصاص، فإنه يجد مدار الأمر فيها على العدل، ومناط النهي فيها هو الظلم. وهذا قاطع في اعتبار العدل

---

١) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

٢) سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

٣) سورة المائدة: الآية ٩٥.

٤) جبل: محمد حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١٠م، ج٣ ص١٤٢٣.

مقصدًا قرآنيًّا يُتحرى ويُتبع ويُؤمر به ويُنهى عن ضده، وهو الظلم، في أي نوع من أنواع العلاقات الإنسانية[1].

مفهوم العدالة عند الإباضية والفرق الإسلامية الأخرى

وبعد استعراضنا لتنوع مفهوم العدالة في اللغة والاصطلاحات المختلفة فإن النتيجة الطبيعية لهذا التنوع أن يظهر اختلاف في توظيف المفهوم وتحديد معاييره داخل المذاهب الإسلامية؛ لأن كل مذهبٍ يتعامل مع منهجية خاصة (المنهج الأصولي ـ أصول الفقه، وعلم الكلام، والفقه والسياسة)، فإن فهمه للعدالة وتطبيقاته يختلفان تبعًا لذلك، وفي هذه الدراسة سوف يكون تركيزنا منصبًّا على العدل في الفكر السياسي لدى المذهب الإباضي والمذاهب الإسلامية المختلفة.

تُعدّ العدالة في الفكر الإباضي ركيزة أساسية في بناء النظام السياسي للدولة باعتبارها شرطًا جوهريًّا لشرعية الإمام، فهي ليست مجرد قيمة خُلُقية، وإنما شرط اساسي لشرعية الحاكم وشرط من شروط اختياره، وهو استقامته في الدين والسلوك العملي. فإذا اختلّ هذا الشرط وظهر منه الفسق أو الظلم، سقطت شرعيته وأصبح عزله أو معارضته مشروعًا. كما ركّزت الإباضية على المعيار الظاهر للسلوك دون الغوص في الباطن، فجعلت العدالة السياسية مقياسًا عمليًّا مباشرًا، إذ يُقبل الإمام أو القاضي أو الشاهد بناءً على سيرته الظاهرة لا على ادعاءات باطنية. وقد شدّد الفقهاء

---

[1] العوا، محمد سليم، مقاصد القرآن الكريم (٢)، مركز مقاصد الشريعة الإسلامية،

الإباضية على أن استمرار الحكم مرهون بالعدل، وأن الظلم مفسد للشرعية السياسية ومبرّر للمحاسبة والعزل[١].

كما أن مسألة **البيعة والاختيار للإمام** تحتل موقعًا مركزيًّا في الفكر السياسي للإباضية، وهي مرتبطة بالعدالة ارتباطًا مباشرًا، حيث يرى الإباضية أن الإمام لا يُنصّب إلا عن طريق **الاختياروالبيعة من أهل الحل والعقد**، أي: أهل العلم والرأي الذين يمثلون الأمة في هذا القرار؛ فلا مجال للوراثة، ولا لفرض الإمام بالقوة[٢]. ويقترب موقف المعتزلة مع موقف الإباضية في هذا الشأن، حيث يعتمدون طريق الاختيار[٣].

أما عند أهل السنة فذهب بعضهم إلى أن انعقاد الإمامة يمكن أن يكون بمجرد تغلّب القوي القادر، حتى لو لم تتم بيعة أهل الحل والعقد؛ بحجة درء الفتنة، أو بالاستخلاف من الإمام السابق، على خلاف ما ذهب إليه ابن تيمية من أن الطريق الوحيد للاختيار هم الحل والعقد، معتبرًا أن الإمامة عقد طرفاه الخليفة وأولو الراي في الأمة[٤].

---

١) الكندي: أحمد بن عبد الله، المصنف، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨١م، ج١٠، ص ٣٠٤. أطفيش: محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤٠٥، ١٩٨٥م، ج١٤، ص ٢٧٣.

٢) وعلي: بكير بالحاج، الإمامة عند الإباضية بين النظرية والتطبيق مقارنة مع أهل السنة والجماعة، جمعية التراث، غرداية، الجزائر، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م، ص١٤٩.

٣) نفسه: ص١٤٩.

٤) الماوردي: علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، مصر، بدون تاريخ نشر ولا رقم الطبعة، ص ٢٥. ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، جامعة الإمام محمد بن سعود

أما عند **الشيعة** فالبيعة لا تُنشئ الإمامة أصلًا؛ إذ إن الإمام منصوص عليه من الله ورسوله، وأهل الحل والعقد لا دور لهم إلا في الطاعة أو النصرة. يقول الأمام الكليني: أترون الوصي منا من يوصي إلى من يريد، لا والله، ولكن عهد من الله ورسوله لرجل فرجل حتى ينتهي الأمر إلى صاحبه[١].

ويرى الإباضية أن الإمامة لا يُشترط فيها **النسب القرشي**، بل الشرط الجوهري هو العدالة والكفاءة في الدين والسياسة، مع القدرة على إقامة الحق ودفع الظلم، فالإمام عندهم قد يكون من أي قبيلة أو قومية إذا توفرت فيه شروط الإمامة الأساسية. وقد استدلوا بأن اشتراط القرشية يؤدي إلى حصر الحق في قبيلة معينة، وهو ما يخالف مبدأ العدل والمساواة بين المسلمين، كما أن العبرة في الشرعية عندهم ليست بالنسب، بل بالعدل وإقامة الشريعة[٢].

في حين يذهب أغلب أهل السنة إلى اشتراط القرشية؛ استنادًا إلى حديث «الأئمة من قريش». وقد اعتبر الماوردي أن شرط القرشية من الشروط المجمع عليها لصحة الإمامة[٣]. أما الشيعة الإمامية فلا يرون القرشية شرطًا عامًّا، بل

الإسلامية، ط١، ١٩٨٦، ج١، ص١٨٨-١٩٢. ابن حزم: علي بن أحمد بن سعيد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، بدون تاريخ النشر ولا رقم الطبعة، ج١، ص١٢٩.

١) الكليني: محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، دار المرتضى، بيروت، لبنان، ط١، بدون تاريخ، ج١، ص٢٧٦.

٢) العبري: هلال بن علي، الإمامة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، المملكة الأردنية، ١٩٩١م، ص ٥٣.

٣) الماوردي، الأحكام السلطانية، مرجع سابق، ص ٦.

يرون الإمامة محصورة في نسل علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء، أي "آل البيت"، وهو أضيق من شرط القرشية[١].

أما المعتزلة فقد خالفوا جمهور أهل السنة، وذهب كثير منهم إلى أن القرشية ليست شرطًا، بل يكفي العدالة والكفاءة، وهو ما يلتقي مع الموقف الإباضي في هذا الباب[٢].

ويرى الإباضية أن شرعية الإمام مرهونة بالعدل؛ فإذا جار أو فسق أو خان الأمانة سقطت عنه شرعية الحكم، وجاز عزله أو الخروج عليه، بشرط أن يكون ذلك منضبطًا ومنظمًا عبر أهل الحل والعقد، لا عبر الفوضى أو الأهواء الفردية[٣]. وقد نصّت كتب الإباضية على أن الإمام إذا ظلم الناس وأخلّ بالشرع وجب إنكاره، فإن لم يرجع جاز عزله بالقوة؛ استنادًا إلى قاعدة «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»[٤].

أما أهل السنة فيرون وجوب الصبر على الإمام الظالم؛ اتقاءً للفتنة، ولا يجيزون الخروج إلا إذا كفر الإمام كفرًا بواحًا عند المسلمين فيه برهان، مستدلين بحديث: "..وأن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم

---

١) المظفر، الشيخ محمد الحسن، الشيعة والامامة، دار المهاجر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ النشر ولا رقم الطبعة، ص١٣.

٢) القاضي: عبد الجبار أحمد، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، القاهر، مصر، ط٣، ١٩٩٦م، ج٢٠، ص ٢٢.

٣) الوارجلاني: أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم، الدليل والبرهان، تحقيق الشيخ سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج٢ ص٧٧.

٤) الكندي: أحمد بن عبد الله بن موسى، كتاب الاهتداء، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٦هـ/١٩٨٢م، ٩٠- ١٢٠.

من الله فيه برهان"، وغيرها من الأحاديث والأدلة. قال ابن تيمية: المشهور من مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف وإن كان فيهم ظلم[١].

تطبيقات العدالة في تاريخ الإمامة الإباضية الثانية.

بعد ذلك التطواف في عالم المفاهيم والمصطلحات التي تحدثت عن العدالة، ورأي كل مذهب وفكر في النظرة إلى كيفية تطبيقها، ومكانتها في السياسة الشرعية لإدارة الدول، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، آن الأوان لنسبر أغوار التاريخ العماني ونقلب أوراق الأحداث التاريخية، ونرى كيف طبق العمانيون منهج العدالة على أرض الواقع، وسنفكك قيادات المجتمع ومؤسساته الإدارية لنرى كيف تم تطبيق مفهوم العدالة فيها، فقد وصف أحد الباحثين هذه الجهود في هذه الفترة الزمنية والتي تلتها بقوله: "وانطبعت هذه الحقبة بالسعي إلى تشييد إمامة عادلة ناجحة وفق النموذج الإباضي للدولة الإسلامية"[٢].

تنظير الإمامة لمبدأ العدالة وتطبيقها على أرض الواقع.

وسنتطرق هنا لأهل الحل والعقد وشخص الإمام؛ لكون هاتين المؤسستين هما اللتان تحكمان المشهد العام للدولة، سواء كان السياسي أم

---

١) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مرجع سابق، ج٣ ص ٤٧٢.

٢) غباش: حسين عبيد غانم، عمان الديموقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث (١٥٠٠ – ١٩٧٠)، نقل النصوص إلى العربية: أنطوان حمصي، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص١١.

الديني، ولكون أهل الحل والعقد هما منشأ فكر الإمام جعلناه في المقدمة، ثم تحدثنا عن الإمام؛ لكونه نتاجًا لهذه المؤسسة.

١-أهل الحل والعقد:

ويطلق عليهم في بعض الأحيان بأهل الشورى و"في العرف العام، هم أولئك الذين بموجبهم يتم العقد بالخلافة، وهؤلاء يمثلون في أغلب الأحيان العلماء وأهل الرأي في سياسة الأمة وأصحاب الشوكة والقوة، وأهل الخبرة من رؤساء القبائل والزعماء، ورؤساء الجند، شرط أن يكونوا أمناء لا يخالفون أمر الله تعالى ولا سنة رسوله ﷺ" [١]، ولهذا "فمن خلال محافظتها على مبدأي الشورى والانتخاب الحر للأئمة، ومبدأ الإجماع والتعاقد يمكن أن تُعَدَّ وتَعُدَّ نفسها الوريث الحقيقي لتقاليد نظام الخلفاء الراشدين"[٢]، وبدأنا بهذه الفئة لكونها تعد منطلق تكوين الدولة، وسبب إعلان الإمامة ومبايعة الإمام. ولعل أبرز مثال على ذلك في الإمامة الإباضية الثانية اجتماع هذه الفئة لتشكيل جبهة مقاومة، وتنظيم الثوار للقضاء على بني الجلندى الذين كانوا يحكمون عمان باسم الدولة العباسية، وكان العلامة أبو جابر موسى بن أبي جابر الإزكوي يرأس هذه الفئة ويقودها، ومعه جمع من العلماء وأصحاب الرأي في المجتمع. يقول الإزكوي في ذلك: "ثم منّ الله على عمان بالألفة على الحق، فخرجت عصابة من المسلمين، فقاموا بحق الله..."[٣]،

---

١) مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ج١، ص٥٧١.

٢) غباش: عمان الديموقراطية الإسلامية، مرجع سابق، ص١١.

٣) الإزكوي: سرحان بن سعيد، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، ج٣، ص١١٨.

وبهذا الحراك الاجتماعي المبني على تطبيق العدالة، والحرص على رؤيتها واقعًا ملموسًا ظهرت على الساحة العمانية دولة وكيان سياسي متماسك يقوده الإمام، وهذا الحراك كان منظمًا، فله قيادة واضحة المعالم وهدف مرسوم قبل الثورة؛ ولذلك نتج عنه ظهور الإمامة، وأبعدت الدولة عن الارتكاس في الهاوية وسيادة الفوضى التي لا خلاف أنها ستكون سببًا في انتشار الظلم وسيادته.

ولا نبالغ إن قلنا إن هذه الفئة كانت الحارس الأمين على تطبيق العدل في شتى مؤسسات الدولة، بدءًا من مؤسسة الإمامة، ومرورًا بكل أنواع المناصب الإدارية، وانتهاء بالطبقة العريضة من الشعب، فكما أنهم سعوا إلى تعيين الإمام - كما أسلفنا- فهم من يمضون إلى إزالته وعزله عندما يرون منه ما يخالف منهج العدل بين الناس، "إن الخليفة بموجب السنة يجب أن ينتخب انتخابًا حرًّا من الأمة، والعلاقة بين الخليفة والشعب معروفة ومحددة بعقد يتصف بالبيعة، فشرعية الخليفة، بل الخليفة نفسه، من الشعب، والشعب الذي يمنح الشرعية يستطيع أيضًا أن يسحبها"[1]، ومما جاء في ذلك أن الإمام محمد بن أبي عفان اليحمدي الذي بويع بالإمامة عام ١٧٧هـ/ ٧٩٣م، من قبل أهل الحل والعقد قد "ظهرت منه أمور خالف فيها سيرة الفقهاء المسلمين، وقرّب السفهاء، وتغلّظ على الفقراء، وعيّرهم بالشح، وفسّقهم وعيّرهم بأعمالهم التي كانوا يعملون، وأقلَّ خيرهم، وكنز المال الذي أفاء الله عليه، فجعله لنفسه دون أهله، ووقع في شيوخ المسلمين، يفسِّقهم ويتألب

١) غباش: عمان الديموقراطية الإسلامية، مرجع سابق، ص١٦.

عليهم..."[1]، وجاء في مصدر آخر أنه كان:" يستخف بحقوق أشياخ المسلمين، ويفسق عليهم..." [2]، هذه الصفات كانت جديرة بإعفاء الإمام عن منصبه؛ لأنه ابتعد عن العدل الذي باسمه قامت الدولة، ومن أجل تطبيقه أنفقت الأموال، وبذلت الأرواح، وأزهقت الأنفس.

وكما أنهم كانوا يعزلون الإمام إن حاد عن الحق فإن مسارعتهم إلى تنصيب الأئمة دليل على سعيهم لتطبيق الحق والعدل، ومما يذكر في ذلك مسارعة العلامة محمد بن محبوب ومن معه من العلماء في مؤسسة أهل الحل والعقد لتعيين إمام جديد، فبمجرد وصول خبر وفاة الإمام المهنا بن جيفر لم تغرب شمس ذلك اليوم حتى تم اختيار إمام جديد هو الإمام الصلت بن مالك الخروصي[3].

وكان أعضاء هذه الفئة من العلماء يقدمون النصح للإمام بصورة فردية في حال رؤيتهم أي شيء من شأنه أن يمس منظومة العدالة في الدولة، ومن ذلك ما ذكر عن العلامة موسى بن علي الإزكوي أنه قدَّم نصحًا إلى الإمام عبد الملك بن حميد العلوي (٢٠٧ - ٢٢٦هـ/ ٨٢٢ - ٨٤٠م) ينصحه بأن يحرص على

---

١) الإزكوي: موسى بن أبي جابر، سيرة موسى بن أبي جابر، ضمن سير علماء الإباضية، ج١، ص١٨٩. السليماني، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الله، مدينة نزوى في عهد الإمامة الإباضية الثانية، النادي الثقافي، مسقط، سلطنة عمان، ط١، ٢٠١١م، ص٨٤.

٢) مجموعة مؤلفين: السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تحقيق وشرح سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، سلطنة عمان، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج١، ص٧١.

٣) ابن رزيق: حميد بن محمد بن رزيق، الصحيفة القحطانية، تحقيق: محمود بن مبارك السليمي، محمد حبيب صالح، علال الصديق الغازي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ج٥، ص٩٤.

انتقاء من يولّيهم الأعمال، وأن عليه أن يسأل من يعرفهم، ولا يكتفي بسؤال شخص، وإنما بعدد من الأشخاص[١]. ومما يذكر أيضًا في نفس السياق ما كتبه العلامة محمد بن محبوب في سيرته إلى الإمام المهنا بن جيفر (٢٢٦ - ٢٣٧هـ/ ٨٤٠ - ٨٥١م) في أمر رجل يدعى لخوين الأعرج، حيث قال له:" فقد طلب منك لخوين الأعرج حقًّا أقر به أخوه، فانظر في إنصافه، واطلب الخلاص من إبطال حقه"[٢].

وكان الإمام يقف بجوار الحق، ويجعل نفسه سندًا إذا ما رأى ميلاً من قبل القاضي، أو محاولة التراجع عن العدالة في حال تعرضه لضغوط خارجية من قيادات المجتمع وأعيانه، فهذا الشيخ سليمان بن عثمان يحكم في فلج الخطم التابع لأهالي مدينة منح، والذي تضرر بمياه وادي كلبوه؛ مما جعل أهالي منح يبحثون عن مجرى آخر لفلجهم بديلاً عن المسار السابق، وكان البديل مزارع وأملاك أهالي نزوى، فعرضت المسألة على الشيخ، فأفتى بجواز استخدام تلك الأملاك الخاصة لعبور مجرى الفلج دون ثمن، فأخذ الإمام بفتواه، وطلب من الأهالي البحث عن ذلك المسار البديل، ولما أراد أهالي نزوى – وكان الشيخ من سكان نزوى- أن يعترضوا على هذا، ولم يكن الشيخ يعلم حقيقة الأمر، وإنما عرضت عليه المسألة بصورة عامة دون تخصيص من قِبَل

---

١) السالمي: نور الدين عبد الله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة نور الدين السالمي، السيب، سلطنة عمان، ٢٠٠٠م، ج١، ص١٤٦.

٢) الكندي: محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ج٢٨، ص٨٥.

الإمام، وأمام ضغوطات أهالي نزوى آثر الشيخ التراجع عن فتواه، إلا أن الإمام رفض هذا التراجع، وأصر على إمضاء الفتوى[١].

وعلى الرغم من سعي هذه الفئة إلى تأسيس الإمامة لبناء مجتمع تسوده العدالة ويقوده الإمام المنتخب الذي انتقته هذه الفئة، إلا أنها في الوقت نفسه لا ترى ضيرًا من البقاء تحت سلطة حكام آخرين ليسوا من اختيارها، ولكن بشرط أن يكونوا عادلين[٢]، وتظل مهمتهم ثابتة في تقديم النصح والمشورة إلى هذا الحاكم المتغلب.

٢-الإمام

تعرف الإمامة بأنها: "رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخص، وهي خلافة رسول الله ﷺ في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة، وقد استخدم الإباضية مفهوم الإمامة عبر تاريخهم السياسي، ولم يحبذوا استخدام الخلافة؛ لكونهم رأوا أن الأخيرة لا تستخدم إلا عندما يحكم الحاكم كافة نواحي الأمة الإسلامية، أما الإمامة فتكون بيعة خاصة زمانًا ومكانًا، وفي المذهب الواحد غالبًا[٣].

وبغض النظر عن تفاصيل هذا المفهوم فإن ما يمكننا أن نستشهد به أنه مستمد من كتاب الله عزوجل في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[٤]،

---

١) السالمي: تحفة الأعيان، مرجع سابق، ص١٢٥ – ١٢٦.

٢) غباش: عمان الديمقراطية الإسلامية، مرجع سابق، ص٦٠.

٣) مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، مرجع سابق، ج١، ص٦٠.

٤) سورة البقرة، الآية ١٢٤.

وفي موضع آخر من الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾[1]، ومن هذه الصبغة الدينية التي أضيفت إلى اسم الحاكم جعلت من شخصيته دائمة الاستذكار أن سلطته مستمدة من الدين، ووجوده في المنصب قد حتَّمه عليه الإسلام، وهذا الشعور المستمر كان عونًا للحاكم في عدم زيغه وميله للظلم، وهو ما وجدناه واضحًا في سيرة الأئمة الإباضية في هذه الفترة التاريخية التي نحن بصدد الحديث عنها.

ويتجلى مفهوم العدل في منصب الإمامة منذ الوهلة الأولى؛ فلا يمكن أن يُقدّم لهذا المنصب إلا من توفرت فيه شروط كثيرة، من بينها تلك التي أشار إليها العلامة محمد بن يوسف أطفيش بقوله: "كان عليهم أن يختاروا من أفاضلهم إمامًا يقيم لهم شأن دينهم الذي افترض الله عليهم، ويعدل بينهم في الحكومة، ويقسم بينهم بالسوية، لا يألو لله نصحًا، ولا لدينه نصرًا، تابعًا لآثار السلف، مقتفيًا لأعلام الخلف"[2]. ومن هذا الوصف يتبين أن العدالة أس اختيار الإمام، ولا يتصور أن يتم اختياره دون أن تكون صفة العدالة ماثلة أمام عينيه.

إن الوسط المجتمعي الذي يتم اختيار الإمام منه لا يشترط أن يكون من قبيلة معينة، أو من حزب مخصوص، بل لا يشترط أن يكون من أعلم أهل زمانه، وكل هذه الشروط والمواصفات هي ضرب من ضروب العدالة التي اتسمت بها مؤسسة الإمامة، كما أن البيعة هي: "نص دستوري تعاقدي ملزم

---

[1] سورة الفرقان، الآية ٧٤.

[2] أطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤٠٥، ١٩٨٥م، ج١٤، ص٣٠٨.

للإمام، ومجسّد لإرادة الأمة"[1]، ومن هنا رأينا كيف أن أهل الحل والعقد فسخوا هذا التعاقد عندما أخل الإمام محمد بن أبي عفان بشيء من شروطه وبنوده، كما أن الوراثة في الفكر الإباضي أمر غير وارد أبدًا في اختيار شخص الإمام، وهي نوع من العدالة؛ حتى لا تصبح الحكومة حكرًا في بيت من البيوت فيتسلط على الناس ويظلمهم.

ومن صور العدل التي اتسم بها الإمام أنه لم يكن ينظر إلى نفسه أنه أحسن عن غيره من عامة الشعب، فداره – دار الإمامة - كسائر بيوت الناس، وملبسه لا يختلف عن لباس من يحكمهم، ولم يكن يتميز عنهم إلا بتلك القلنسوة التي يضعها على رأسه، وخاتم الإمامة الذي يختتم به، ولم تكون دور الأئمة ذات خدم وجوارٍ، بل وجد فيها أعداد تعد بالأصابع يقومون بشؤون المنزل كغيرها من بيوتات أواسط الناس، ولم يتخذوا الألقاب عدا لقب الإمام[2].

ومن هذا المنطلق فلا ضير إن رأينا الإمام الوارث بن كعب الخروصي (**١٧٩-١٩٢هـ/ ٧٩٥ - ٨٠٧م**) يرمي بنفسه في الوادي من أجل أن ينقذ المساجين الذين كانوا على حافته، ثم يلقى حتفه جراء هذا الإقدام؛ ولهذا صح أن نقول في حقه إنه شهيد العدل، ولا غرو إن تحدث عنه الإزكوي فوصفه بقوله: "فوطئ

---

[1] غباش: عمان الديموقراطية الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٢.

[2] اللواتي: على حسن خميس، تاريخ عمان الحضاري، من القرن الرابع حتى السادس للهجرة، دراسة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، مجلس النشر العلمي، جامعة السلطان قابوس، مسقط، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ص٣٨.

الوارث أثر السلف الصالح من المسلمين، وسار بالحق، وأظهر دعوة المسلمين، وعزَّ الحق وأهله، وخمد الكفر، ودفع الله الجبابرة"[1].

وعلى نهج العدالة سار الإمام غسان بن عبدالله اليحمدي (**١٩٢ - ٢٠٧هـ/ ٨٠٧ - ٨٢٢م**)، وذكر في حقه عدد من المواقف تظهر تمسّكه بهذا المبدأ، من ذلك ما ذكر أن نفرًا من بني الجلندى كانت لهم دور بمدينة نزوى تعرف بالعقودية، ولها عقود مظلمة، وبنيت فوقها غرف، فتعرضوا مرة لأمرأة مرت تحت هذه العقود ليلاً، فوصل خبرها إلى الإمام، فما كان منه إلا أن اتخذ قرارًا سريعًا، وخيّر أصحابها بين أمرين لا ثالث لهما، إما أن يسرجوا هذه العقود أو تهدم، فما كان منهم إلا أن قاموا بفتح طريق بديل من مزارعهم؛ ليمر الناس به بعيدًا عن هذه العقود[2].

وسلك نهج العدالة الإمام عبدالملك بن حميد العلوي (**٢٠٧هـ-٢٢٦هـ/ ٨٢٢م - ٨٤٠م**)، فقد وصفه بذلك الإزكوي بقوله: فسار سيرة الحق والعدل، واتبع أثر السلف الصالح، وصارت عمان يومئذ خير دار" [3]، وسار الإمام على هدي أبي بكر الصديق ﷺ عندما اشتد على المرتدين الرافضين تسليم الزكاة،

---

[1] الإزكوي: سرحان بن سعيد، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، تحقيق: محمد حبيب صالح، ومحمود بن مبارك السليمي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، ج٣، ص١١٩.

[2] الإزكوي: كشف الغمة، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٢. السليماني، مدينة نزوى، مرجع سابق، ص٩٥.

[3] الإزكوي: كشف الغمة، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٣.

بقوله: "والله لأقاتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة؛ فإن الزكاة حق المال"[١]، وهذا عدل في تنفيذ الأحكام وعدم التفريق بين أركان الإسلام، وتجلى ذلكم الاقتداء للإمام حينما وجّه السرايا الواحدة تلو الأخرى إلى قبائل المهرة التي تعدت على جباة الزكاة وقامت بقتلهم[٢]، وهو دليل على رفضهم أداء هذه الشعيرة المباركة.

وفي عهد هذا الإمام عندما ظهر في مدينة صحار ونواحي مدينة تؤام قوم يؤمنون بالقدرية والمرجئة، وصاروا يُؤَثِّرون بفكرهم الهدَّام هذا على المسلمين، كان السبيل الأول هو مناقشتهم ومحاولة إرجاعهم إلى الجادة والطريق الصحيح، لكن عندما تمادوا ورفضوا الانصياع ما كان من العلامة هاشم بن غيلان إلا أن بعث برسالة إلى الإمام يطلب فيها التدخل لمحاسبتهم، وتعزيرهم[٣]؛ عسى أن يكون ذلك رادعًا لهم، وهنا يتجلى العدل في استخدام عدة أساليب والتدرج فيها، وحتى المرحلة الأخيرة منها لم تتعدَّ على حياتهم أو تصفيتهم جسديًّا.

وبنفس الطريقة التي تعامل بها الإمام عبد الملك بن حميد مع الرافضين لتأدية الزكاة، سار على نهجه خلفه الإمام المهنا بن جيفر اليحمدي (**٢٢٦-٢٣٧هـ/ ٨٤٠ - ٥٨١م**)، فعندما كررت المهرة تعنتها وأظهرت رفضها تسليم الزكاة، عاقبهم الإمام عقابًا شديدًا يليق بهذا الخطأ المرتكب، وذلك أنه سجن

---

١) السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م. ص٦١

٢) السالمي: تحفة الأعيان، مصدر سابق، ج١، ص١٥٠.

٣) مجموعة من المؤلفين: السير والجوابات، ج٢، ص٣٨.

زعيمهم وسيم بن جعفر المهري، واشترط على القبيلة الإفراج عنه مقابل أن يأتوا بأموالهم لتؤخذ منها الزكاة في مدينة نزوى[1]، فما كان من القوم إلا أن رضوا بذلك، وأذعنوا لأوامر الإمام.

وفي عهد الإمام الصلت بن مالك الخروصي (٢٣٧ - ٢٧٢هـ/ ٨٥١ - ٨٨٥م) تجلى العدل في أبهى صوره في ذلك الأسطول البحري الذي خرج لإعادة العدل وإزالة الظلم الذي وقع على أهل جزيرة سقطرى من قبل النصارى، ولئن كان هذا تطبيق عمليًّا للعدل، فإن العهد الذي بعث به الإمام مع قادة الأسطول كان بمثابة منهج للعدل وطريق لإعطاء الحقوق لأصحابها؛ إذ نستقرئ من خلاله ذلكم الحرص الشديد من قبله على أن يوضع كل شيء في موضعه الصحيح، متعرضًا لكيفية التعامل مع كل الشرائح؛ انطلاقًا من الجند، ومرورًا بأهل سقطرى المظلومين، وانتهاءً بالطريقة المثلى في التعامل مع النصارى الظلمة[2].

وقد علّق على هذا العهد أو الكتاب أحد الباحثين بقوله: "وكتابه – أي الإمام الصلت بن مالك- الذي يعتبر من أرقى ما كتب في الشؤون الدولية الإسلامية، وبخاصة في محاربة الأعداء، وكيفية معاملتهم، وهي تمثل قيمة

---

[1] ابن رزيق: الصحيفة القحطانية، مرجع سابق، ج٥، صص٩٠ – ٩١.

[2] الريامي: علي بن سعيد، قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، البرنامج الوطني لدعم الكتاب، بالتعاون مع بيت الغشام للنشر والترجمة، سلطنة عمان، ط١، ٢٠١٥م، ص٥٦ – ٦٨.

عالية لم تصل إلى جزء يسير منها مواثيق الأمم المتحدة... في القرن العشرين"[١].

ولأن اختيار الإمام يخضع للعديد من الشروط والصفات، والتي يأتي في مقدمتها العدل، ومعرفته الدقيقة في تطبيقه على أرض الواقع، فلا غرو إن رأينا حرصًا شديدًا من قبله في اختيار من يمثله في المناصب الأخرى في مفاصل الدولة ومؤسساتها المختلفة.

ومن الوظائف التي كانت عونًا للإمام في السير على منهاج العدل، وتنفيذ ما من شأنه إنصاف الناس والضرب على يدي من يقترف جرمًا يستحق عليها العقوبة، هي وظيفة المَعَدِّي، فقد كان شاغل هذه الوظيفة توكل إليه مراقبة الفسقة وأهل الريب، والقبض على أصحاب الجرائم، ثم يقوم – بأمر الإمام – بتنفيذ الأحكام التي يقرها القاضي في حقهم[٢]، وقد بلغ المعدي منزلة كبيرة في المجتمع، حتى أن الإمام إذا ما توفي فلا يصلي عليه إلا الإمام المستخلف أو قاضي المصر، فإن لم يكن فالمعدي يقوم مقامهما[٣].

ومن أمثلة الأشخاص الذين اعتلوا هذه المناصب وذكرهم لنا التاريخ خالد بن محمد الذي تولى هذا المنصب في عهد الإمام المهنا بن جيفر، وقد بلغ مكانة لدرجة أنه كان يصلي بالناس الجمعة في فترة مرض الإمام، فهو الذي كان يخطب في الناس عندما كان الإمام المهنا طريح الفراش، ولما بلغه موت

---

١) البار: محمد علي، يوم الصلت في سقطرى، مقال بمجلة المجتمع، العدد ١٣١١، الكويت، أغسطس ١٩٩٨م. وطبعًا هذا الكلام قديمًا أم اليوم فنحن لا نؤمن بأي مبادئ وضعتها هيئة الأمم المتحدة، وعلمنا أنه حبر على ورق، فقد فضحتهم غزة وعَرَّتْ كذبهم وما يتبجحون به من مبادئ.

٢) السليماني: مدينة نزوى، مرجع سابق، ص١٢٥.

٣) الكندي: المصنف، مصدر سابق، ج١٠، ١٢٤.

الإمام، وهو على أعواد منبره، نزل مِنْ على المنبر وصلى بالناس أربعًا. إن هذه المهام التي يقوم بها لدليل على مكانته العلمية، وثقة مؤسسة الإمامة بالتزامه بقيم الدين ومبادئه السمحة، ومن الأشخاص الآخرين الذين أوكلت إليهم هذه المهمة أيضًا الشيخ نبهان بن عثمان في عهد الإمام عزان بن تميم الخروصي (٢٧٧ – ٢٨٠هـ/ ٨٩٠ – ٨٩٣م)[١].

لم تكن وظيفة المعدي الوحيدة التي كانت عونًا للإمام في تنفيذ الأحكام والسير على منهاج العدل والتمسك به، فهناك وظيفة أخرى يطلق عليها المعدل، وهي وظيفة إدارية ظهرت بصورة كبيرة في مؤسسة الإمامة في هذه الفترة الزمنية، وكانت مهمة صاحب هذه الوظيفة النظر في الشهود ومدى صدقهم وثقتهم، فهو يقوم بتجريح الشهود، سواءً الذين يمثلون للشهادة أمام الإمام أو الوالي أو القاضي، فهو الذي يحكم بعدلهم من عدمه[٢].

وكان المعدل له مكانته عند الجميع، بدءًا من الحاكم، ومرورًا بالقضاة، وانتهاءً بالولاة وعامة الناس، فقد سأل العلامة موسى بن علي الإزكوي أحد المعدلين في شخص، فقال له المعدل: "لا أعلم فيه إلا الخير"[٣]، فأخذ العلامة الإزكوي بهذا الرأي، وأجاز هذه الشهادة، وقد ذكر لنا التاريخ أن الإمام الصلت بن مالك الخروصي اتخذ معدلين اثنين، وكانوا ثقة عنده، وعندما أراد موسى

---

١) السالمي: تحفة الأعيان، مرجع سابق، ج١، ص١٤٩ – ١٥٠.

٢) الكندي: بيان الشرع، مصدر سابق، ج٣١، صص١٠، ٩٢.

٣) الكندي: بيان الشرع، مصدر سابق، ج٣١، ص١٠٨.

بن موسى بن علي ومن معه الخروج عليه وإظهار بعض سقطات الدولة، اتهموا المعدلين بإنهما ليسوا بثقة، وطلبوا منه أن يعين آخرين ليحلوا محلهما[1].

وقد حرص المعدلون على أن لا يعطوا الثقة إلا لمن يستحقها، وبالغوا في ذلك كثيرًا. ومما ذكر في هذا الصدد أن أحد المعدلين لم يقبل شهادة أحد من الشهداء، وعندما طُلب منه ذكر سبب ذلك قال: إنه قام باستخدام أرض صافية ليست ملكا لأحد، ووضع عليها الطين والماء للبناء، فعدّه المعدل خطأ لا تقبل الشهادة معه؛ لأنه لم يستأذن الإمام في استخدام هذه الأرض[2]، وقد تعرّض العلامة الكندي في بيانه للكثير من المسائل المتعلقة بهذا المنصب وشروطه، وكيف يتعامل مع المعدلين الذين يطرحون شهادة بعض الناس، وكم من المعدلين يحتاجوا لإثبات ثقة الشاهد، وغيرها كثير[3]، وما هذا الاهتمام الكبير بمنصب المعدل إلا دليل على الحرص الشديد من قبل الإمام على إنصاف الناس والتمسك بالعدل بينهم، وعدم الميل إلى أي طرف على حساب الآخر، وعدم الثقة في أي إنسان كان ألحن بحجته من الآخر.

وما زلنا مع الإمام، ولا غرو في ذلك، فهو في قمة هرم مؤسسة الإمامة، فإذا صلح وعدل كان من تحته مثله، ومن هذا فإن من معينات العدل وعدم استبداد الإمام، كما رأى ذلك علماء تلك الفترة، هو عدم وجود جيش منظم تحت هيمنة الإمام وسيطرته، وكل ذلك مرده خشية تحول الإمام إلى حاكم

---

١) مجموعة من المؤلفين، السير والجوابات، مصدر سابق، ج١، ص٢٧.

٢) الكندي، بيان الشرع، ج٣١، ص١١٥.

٣) انظر على سبيل المثال: ج٣١، ص ٤، ١٠، ٩٢، ١٠٠، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٣، وغيرها كثير.

مستبد[1]، يستخدم هذا الجيش في تخويف من يحكمهم بإظهار غطرسته وظلمه، ولكن لا يعني ذلك عدم وجود جيش، وإنما أوجد مفكرو الإمامة بديلاً، بحيث تلتزم كل قبيلة بتوفير عدد من الجند في حال الحاجة، بل الكل ملزم بحماية البلد وأهله.

ظل الأئمة مقيمين على العدل حتى آخر حياتهم، ولم يحيدوا عن ذلك قيد أنملة، يقول الإزكوي واصفًا الوارث بن كعب الخروصي: "ولم يزل الوارث إمامًا، حسن السيرة، قائمًا بالعدل، حتى اختاره الله لما لديه"[2]، ويقول في الإمام غسان بن عبدالله اليحمدي: "ولم يزل غسان قائمًا بالحق والعدل حتى مرض يوم الأربعاء لثمان بقين من ذي القعدة سنة سبع ومائتين، ومات من مرضه هذا"[3].

وظائف في مؤسسة الإمامة سعت لتطبيق العدالة.

لم يكن الإمام بمفرده قادرًا على تنفيذ العدل في كل مفاصل الدولة، بل يمكننا أن نقول إن ذلك ضرب من المستحيلات، فالإمام ومن معه من علماء أهل الحل والعقد يبقون أفرادًا بأعداد محدودة تعد بالأصابع؛ لذلك كانت الكثير من الوظائف والأفراد يسعون إلى السير على منهاج العدل، حالهم

---

١) غباش: حسين عبيد غانم، عمان الديموقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث (١٥٠٠ – ١٩٧٠)، نقل النصوص إلى العربية: أنطوان حمصي، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧م، ص٨٢.

٢) الإزكوي: كشف الغمة، مصدر سابق، ج٣، ص١٢١.

٣) الإزكوي: كشف الغمة، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٣.

كحال إمامهم، ولا غرو في ذلك؛ فالدولة كالأسرة إذا صلح الأب كان ذلك سببًا في صلاح أفرادها.

١-الولاة

عرفت هذه الفترة الزمنية منصب الوالي، وكان من المناصب التي يعد ركيزة من ركائز قيام الدولة، ومن المعلوم أن قوة الولاة وسيرهم على منهاج العدل تستمد من قوة الإمام والدولة وتمسكها بمبدأ العدل، ومن هذا المنطلق لم يألُ العلماء من تقديم النصح والتوجيه للإمام في حسن اختياره لولاته[١]، وتورد لنا سيرة العلامة محمد بن محبوب شيئًا من هذه الصفات التي يجب أن يتحلّى بها الوالي: "... فإن الإمام أمين الله والمسلمين، وليس له أن يولي شيئًا من أمر الله في عباده إلا من يعرف عدله، فيلي شيئًا من أمر الرعية من يعرف عدل ما وليه، أو يكتب له عهدًا يبين له ما فيه ولاه عليه، ولا يجوز له أن يولي الحكم بين الناس إلا من يحسن الحكم بينهم..."[٢]، وفي موضع آخر يذكر العلامة ابن محبوب، ويؤكد على ضرورة اهتمام الإمام بحسن اختيار الوالي، طالبًا منه: "ألا يولي في أمور الناس إلا عدلاً مسلمًا، ومن يحكم بين الناس بالعدل وإجماع المسلمين"[٣]، بل رأى بعض العلماء أن شروط اختيار الوالي لا ينبغي أن تختلف عن شروط انتقاء الإمام[٤]، وهذا يدل على أهمية هذا المنصب في مؤسسة الإمامة.

---

١) السليماني، مدينة نزوى، مرجع سابق، ص١٢٢.

٢) مجموعة مؤلفين: السير والجوابات، مصدر سابق، ج٢، ص٢٣٥.

٣) نفسه، ص١٨٢.

٤) الشقصي: خميس بن سعيد، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة، ج٨، ص٤٨.

ومن صور العدالة مشاركة الرعية في اختيار من يسوسهم؛ لهذا فإن الفكر الإباضي يؤمن بأن يكون انتقاء الوالي من قبل أهل الحل والعقد بمعية الإمام، ويعرض على أهل الولاية، فإن قبلوا به كان بها، وإن رفضوه ينظر في أسباب رفضهم له، فإن كانت أسبابًا مقنعةً من وجهة نظر الإمام والمجلس الاستشاري المكون من أهل الحل والعقد يستبدل بِوَالٍ آخر[١]. والحقيقة أن هذا النهج أعطى مساحة كبيرة للسكان للمشاركة في الحكم، كما أعطاهم دفعة كبيرة في الشعور بالطمأنينة التي حتمًا سيصحبها ولاء لشخص الوالي، وبالتالي ولاء للإمام، ثم يتبعه ولاء تام للدولة ومؤسساتها، وهو ذروة العدل وسنامه.

وقد برز في الإمامة الإباضية الثانية عدد من الولاة اتصفوا بهذه الصفات، منهم غسان بن عبدالله اليحمدي الذي كان واليًا على مدينة صحار، وذلك قبل مبايعته بالإمامة، فما وصوله إلى منصب الإمامة واختياره من قبل أهل الحل والعقد إلا دليل على تلك الصفات المؤهلة، والتي شاهدوها عيانًا في إدارته لهذه المدينة الكبيرة، التي كانت تعد من المدن المهمة، ويعطى واليها لقب الوالي الأكبر[٢].

وقدر ركز العلامة محمد بن محبوب على الدقة في اختيار شخص الوالي، موجهًا نصيحته نحو الإمام، ومشددًا عليه ألا يحيد عن هذا الطريق، فقد ورد في سؤال موجه إلى ابن محبوب: "هل يجوز للإمام أن يولي على شيء من أمر

---

١) غباش: عمان الديموقراطية الإسلامية، مرجع سابق، ٧٩.

٢) الكندي: بيان الشرع، مصدر سابق، ج٢٨، ص١٠١. السليماني: مدينة نزوى، مرجع سابق، ص١٢٤.

الله في عباده من لا يعرف عدله؟ قال: لا، ليس له أن يولي في عباد الله على أمانته ورعيته من لا يعرف عدله ما يوليه، ويكتب له عهدًا، ويبين له ما فيه ولاه عليه، وليس له أن يولي الحكم بين الناس إلا من يحسن الحكم" [١]، ومن خلال هذا النص فإننا نستطيع أن نأخذ الكثير من صفات شخص الوالي؛ فلا يمكن بأي حال من الأحوال تعيين وال لا يعرف عدله، ولا يحسن الحكم بين الناس، وفوق هذا التحرز فإن ابن محبوب ينصح الإمام بأن يوجه مع واليه عهدًا يوضح تفاصيل صلاحياته التي منحت له؛ كونه يمثل الإمام في منصبه.

وقد ترجم الإمام الصلت بن مالك نصيحة العلامة محمد بن محبوب، فحينما عين واليه غسان بن خليد على مدينة الرستاق أعطاه عهدًا أوضح له فيه الكثير من النصائح التي يجب عليه أن يسير عليها، ولا يحيد عنها قيد أنملة، فلم يسمح له أن يميز نفسه ومؤسسة الولاية عن الناس، ففي حركة السوق لا يمكن أن تميز بضاعة الإمامة عن بقية بضاعة عامة الناس، وأمره أن يبتعد عن كل ما يوقعه في شك والريبة؛ فلا يقبل الهدايا، ولا يجيب أصحاب الأهواء إلى دعواتهم التي لا تخلو من تزلف وتقرب[٢].

ولم يكن الوالي يتابع من قبل الإمام فقط، بل كان كل عالم في الولاية عَيْنًا للإمام على الوالي، وبهذا نجده يحسب حسابًا لكل عمل قبل الإقدام عليه، وكان الإمام يسمع للعلماء ويعزل الولاة الذين تثبت عليهم التهم التي لصقت بهم، فكم من وال عزله الإمام الصلت بن مالك الخروصي عندما أثبت العلماء

---

١) مجموعة مؤلفين: السير والجوابات، مصدر سابق، ج٢، ص١٩٢.

٢) السالمي: تحفة الأعيان، ج١، ص١٨٤.

ميله عن الحق[1]، وهذا يجعل المجتمع متماسكًا بعيدًا عن الظلم، يسوده العدل والمساواة.

وكما أن العلماء كانوا شديدي الحرص على سير الوالي على المنهج الصحيح، وعدم الميل عن الحق، كانوا صفًّا واحدًا مع الإمام في دقة اختيار الشخص المناسب للولاية، ولم يكن الإمام يتفرّد بنفسه في اختيار الوالي، بل كان من حوله من علماء العاصمة يقدمون الاستشارة حينما يطلبها الإمام منهم، وفي بعض الأحيان يعدون ذلك من التعاون على البر والتقوى، فإن رأوا أن الإمام قد أقدم على اختيار شخص ليس أهلاً لذلك المنصب كانوا يعترضون[2]، فكان هذا الحرص من الجهتين يعطي المجتمع دفعة كبيرة من الثقة في قياداته وحرصها على العدل، وإرجاع الحقوق إلى أصحابها.

وحينما يقدم الوالي لأول مرة إلى ولايته يؤمر أن يقدم أهل الثقة من أعيان المجتمع وزعمائه، فينظر من يثق في دينهم وأخلاقهم فيقدمهم في الاستشارة. ومن المهام التي أوكلت إلى الوالي حماية ناحيته من الأعداء، وعلى الرغم من الصلاحيات الكثيرة التي تمنح له، إلا أن بعض الحدود الشرعية، خاصة تلك المتعلقة بالدماء[3]، مردها إلى الإمام، كل ذلك من أجل إنصاف الناس وإقامة العدل، وحتى لا تغدو دماء المسلمين هدار، وتسفك دون وجه حق.

---

١) مجموعة من الباحثين، السير والجوابات، مصدر سابق، ج١، ص٢٨.

٢) السالمي: تحفة الأعيان، مرجع سابق، ص١٤٦. السليماني، مدينة نزوى، مرجع سابق، ص١٢٣.

٣) الشقصي: منهج الطالبين، مرجع سابق، ج٨، ص١٤٩.

لم يكن منصب المعدي مقتصرًا على الإمام، فقد كان للوالي معد كذلك، يعينه على تنفيذ الأحكام والقبض بيد من حديد على كل من تسوّل له نفسه المساس بحقوق الناس والتعدي على شؤونهم الخاصة، فممن يذكر أنه أمسك بهذا المنصب الشيخ زياد بن الوضاح النزوي، وقد كان معدي للوالي أبي مروان في مدينة صحار[1]، كما برزت وظيفة والي السوق في بعض الولايات الكبرى في عمان كولاية صحار[2]، كل هذا مرده إلى الحرص على إقامة العدل بين الناس في كل جنبات الولاية، ثم الدولة برمتها.

٢-القضاة

في هذه الوظيفة يتجلى فيها العدل في أسمى صوره، فإذا لم يكن القاضي عادلاً فمن سيعدل؟! خاصة أننا أمام منصب ومؤسسة عدلية ليس فوقها أحد، وهي قادرة على محاكمة الإمام نفسه إن حاد عن الطريق، أو إن وقع في أمر يحتاج إلى إنصاف قضاته، ويمكننا أن نستقرئ صفات هذه الفئة من خلال تلك النصيحة التي قدمها أبو مودود إلى الإمام غسان بن عبدالله في مواصفات اختيار رجالات الدولة، ومن بينهم القضاة، قائلا: "ولا تول الأمور من يختلف عليك المسلمون في عدله، فتخون الله بخلاف الصادقين الذين يحبون الله ويريدون وجهه، وأنت تقدر ومعك الجهاد والاجتهاد، وأنت بإذن الله

---

١) السالمي: تحفة الأعيان، مرجع سابق، ج١، ص١٥٦.

٢) المنذري: محمد بن ناصر، تاريخ صحار السياسي والحضاري من ظهور الإسلام حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٣٥

عليه قادر ببقية صلحاء الصالحين إلا من خان الله، ولا تأمن على المسلمين إلا من يراه الصالحون أمينًا فتحارب الله ولا يحل نصرك ويحل خذلانك..."[1].

ويكون اختيار شخص القاضي بتوصية من أهل الحل والعقد، وذلك بترشيح شخص بعينه للإمام، أما الصلاحيات القضائية فلا يتفرد بها القاضي كما لا يتفرد بها الإمام، بل نجد أن هناك اقتسامًا لهذه المهام والصلاحيات، فنجد أن القاضي أكثر ما ينظر في تلك الخلافات التي تقع بين أفراد المجتمع بصورة فردية، إما الإمام فينظر في تلك الإشكاليات الكبيرة التي قد تقع على مستوى الجماعات والمتمثل في الخلافات القبلية التي تنشب بين القبائل على سبيل المثال لا الحصر [2]، ومن هذا نستخلص أن مهمة القضاء بين الناس وإقامة العدل ليست بيد القاضي فحسب، وإنما كان الإمام له نصيب وحظ وافر من ذلك.

وتثبت المصادر العمانية أن الأئمة في هذه الفترة التاريخية قد أولوا القضاء أهمية كبيرة، وكانوا يختارون قضاتهم من بين أفاضل علماء عصرهم، فنرى أن الإمام الوارث بن كعب الخروصي ينتقي لمنصب القضاء أعلم أهل زمانه، وهو الشيخ العلامة موسى بن علي الإزكوي، الذي كان المرجع الأول في جميع النوازل التي كانت تقع في أرجاء عمان ونواحيها، كما برزت شخصية العلامة محمد بن محبوب الرحيلي الذي تولى منصب القضاء للإمام الصلت بن مالك الخروصي في مدينة نزوى ثم صحار، ولم يكن القضاء مجرد منصب

---

١) أبو مودود: حبيب بن حفص، نصيحة أبو مودود للإمام غسان بن عبد الله، ضمن مخطوط سير أعلام الإباضية، ج١، ص٧٣ – ٤٧ نقلا عن، السليماني: مدينة نزوى، مرجع سابق، ص١١٨.

٢) غباش: عمان الديموقراطية الإسلامية، مرجع سابق، ص٨١.

يعتليه العالم، بل يمكن أن نطلق عليه مؤسسة علمية، فقد يمم الكثير من طلبة العلم مدينة صحار عندما حط العلامة الرحيلي رحاله في هذه المدينة[١].

ولقد ثبتت نزاهة مؤسسة القضاء، وأن حكمها نافذ على كل شرائح المجتمع العماني في هذه الفترة الزمنية، وأن حكم القاضي ليس فوقه أحد، وعلى رأسهم الإمام الذي عليه أن يأتمر بأمر القضاء، وكان الأئمة حريصين على ذلك، ومما يذكر في هذا الصدد ما جرى في عهد الإمام غسان بن عبد الله، عندما وقع خطأ من قوم، وكان الأصل أن يحكم فيهم بالقتل كما رأى الإمام ذلك، إلا أن قاضي الإمام -مسبح بن عبدالله - رأى بخلاف ذلك، وكان هذا أمام مرأى ومشهد من الناس، فما كان من الإمام غسان إلا الانصياع لذلك، ثم إن القاضي ناظر أقرانه من العلماء، فرأى أن ما عليه الإمام هو الأصوب، فتوجه إلى الإمام معلنًا خطأه، وتراجعه عن الحكم السابق، فقبل منه الإمام ذلك، ولكن بشرط أن يعلن ذلك أمام الناس[٢]، كل ذلك من أجل أن يوضح الإمام للناس أنه لا يتدخل في مؤسسة القضاء، ومؤكدًا على نزاهتها، وأن ما قام به القاضي هو من محظ إرادته بعد أن تبين له الحق[٣].

لم تنس مؤسسة القضاء ذوي الحاجات في المجتمع وتغطيتهم بالعدل وجعلهم في محيطه، فقد جعل من واجبات القاضي تعيين وكلاء عن الأيتام والمغيبين وزائلي العقول، وكل صاحب مرض لا يستطيع أن يمثل أمام القضاء إما بسبب عاهة مستديمة أو عارضة سمحت مؤسسة القضاء بإنابة من

---

١) ابن رزيق: الصحيفة القحطانية، مرجع سابق، ج٥، ص٩٤.

٢) السالمي: تحفة الأعيان، مرجع سابق، ص١٢٩.

٣) المنذري: تاريخ صحار، مرجع سابق، ص١٣٧.

يتحدث باسم من لا يقدر على الحديث في برزة الحكم، وهو ما يطلق عليه اليوم في عرفنا باسم المحامي[١].

ومن أجل إحقاق الحق وإجبار الناس على المثول أمام مجلس القضاء ليسود العدل بين الناس، فقد اتخذ القاضي ما يطلق عليهم بالشراة، والذين كانت مهمتهم ملاحقة كل من يفر من العدل وإجباره على الحضور، كما استعان القاضي بموظفين آخرين لمهام مختلفة، فوجد خازن ديوان القاضي الذي يهتم بإثبات الوثائق وإقرارت المتخاصمين، ووجدت وظيفة يدعى أصحابها بالموقومة، وهؤلاء مهمتهم أن يحافظوا على الآداب العامة داخل مؤسسة القضاء[٢]، كل هذه الوظائف مهمتها الأولى والأخيرة مساعدة القاضي للسير على منهاج العدل بين الناس، وحتى تكون هناك معينات كثيرة تعين القاضي على إعطاء كل ذي حق حقه.

وكان للمعدلين في مؤسسة القضاء دور كبير جدًّا، لعل من بينها تلك الزيارات الميدانية التي يقومون بها بأمر من القاضي للاطلاع على قضايا الأصول والعروض، مثل: قضايا الزروع والدور والأراضي وما قد تسببه الحيوانات من مضار على بساتين الناس ومزارعهم وأملاكهم، وبعض قضايا الأفلاج التي تستدعي الوقوف على تفاصيلها ميدانيًّا، من ذلك إرسال القاضي الأزهر بن علي العدول في قضية فلج السر، وذلك لمعاينة مدى تأثير آبار الزجر

---

١) الخاطرية: خلود بنت حمدان، المعدلون وأدوارهم في مجلس القضاء في عمان خلال الفترة (١٣٢هـ - ٢٨٠هـ/ ٧٤٩ – ٨٩٣م)، مقال بمجلة الخليل للعلوم الاجتماعية، مجلد ١، العدد٣، ٢٠٢٥م، ص٣٨.

٢) نفسه: ص٣٨ – ٣٩.

عليه، فسجلوا كل تفاصيل الموضوع ميدانيًّا، ثم أعطوا القاضي كل التفاصيل التي قام على إثرها بتحديد الحكم[١].

٣-بقية شرائح المجتمع

ذكرنا فيما سبق الطبقات الفاعلة في تطبيق مبدأ العدالة في المجتمع. ولأن كل فرد في ديننا الحنيف محاسب بنفسه في هذه الحياة وسيمثل أمام الله بنفسه ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [٢] فإن كل فرد فيه مطالب بتطبيق العدالة في شتى شؤون حياته، ومن هنا أولت الإمامة اهتمامًا منقطع النظير بالقبيلة، التي لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يغفل دورها في استقرار الدولة ونشر العدالة بين أفرادها، ولا غرو في ذلك؛ فإن "المؤسسة القبلية المصدر الأول لقوانين العرف العربي"[٣].

كما أن القبيلة قد مارست في تاريخها عبر العصور مبدأ الشورى والتحاور في شؤونها الخاصة، فقد كان هذا الفكر المنطلق الأول لما هو أكبر منه، فقد اعتادت هذه المنظومة على اتخاذ القرار الجماعي في الشؤون التي تخصهم، وبالتالي سهل عليهم السير على هذا المنهاج المتسم بالعدالة في مؤسسة الإمامة. وعلى الرغم من أهمية هذا الفكر السائد في القبيلة الذي من شأنه قيام الإمام على مبدأ العدالة إلا أنه لم يخلُ من إشكال؛ فقد كانت العصبية القبلية في

---

١) نفسه: ص٤٢.

٢) سورة فاطر: الآية ١٨.

٣) غباش: عمان الديموقراطية الإسلامية، مرجع سابق، ص٢٣.

بعض الفترات التاريخية سببًا في سقوط الإمامة، وبالتالي سقوط مبدأ العدالة في المجتمع[١].

ومن شرائح المجتمع التي نعمت بالعدل في عصر هذه الإمامة التجار، فقد أولت الدولة اهتمامًا كبيرًا بهم، وأمّنت لهم الطريق في البر والبحر، ومن أبرز تلك الجوانب ما قام به الإمام غسان بن عبد الله من تأمين خط التجارة البحري الذي يربط عمان ببقية دول جنوب وجنوب شرق آسيا، وعلى رأسها الصين والهند، وذلك عندما ظهر القراصنة، فمن العدل أن يسهر الإمام على راحة شعبه وتأمين طرقهم، ومما زاد هذا الأمر مكانة أن اتجه الإمام بنفسه إلى مدينة صحار؛ حتى يشرف على قتال القراصنة بنفسه[٢]، "ثم لما تَمَّ له ما أراد رجع الإمام إلى نزوى"[٣].

سكان عمان عبر عصورها كانوا وما زالوا من العرب، ولكن التاريخ يذكر لنا العديد من الأعراق سكنت عمان، وفي بعض الأحيان استوطنتها، وكانت مدينة صحار أكثرها وفرة في اختلاف الأعراق، ولا غرو في ذلك؛ فإنها كانت ميناءً تجاريًّا كبيرًا عرف في المشرق والمغرب، كما أن مدينة نزوى – عاصمة الإمامة الإباضية الثانية- نزل بها العديد من هذه الجنسيات، وهذا يدل على ما وجده هؤلاء من الأمن والعدل والإنصاف، فاشتغل الكثير منهم في الزراعة والتجارة أو صناعة النسيج[٤]، ومن أكثر الجاليات استيطانًا في عمان الجالية

---

١) نفسه: ص٢٤.

٢) الإزكوي: كشف الغمة، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٢.

٣) السالمي: تحفة الأعيان، مرجع سابق، ص١٢٠.

٤) السليماني: مدينة نزوى، مرجع سابق، ص١٤٧.

الهندية التي دخلت حتى في الجيش العماني، فكانت لهم كتائب عسكرية، سواء في مدينة صحار أو العاصمة نزوى، وقد تعرض التاريخ لهم في عهد الإمام المهنا بن جيفر[١].

وانتشرت طبقة العبيد في معظم مدن عمان، ولكن الإمامة أولت لهم اهتمامًا كبيرًا، وسعت إلى إنصافهم، ومنعت من ظلمهم أو النيل منهم، ومن صور العدل الذي نعمت به هذه الفئة أن يؤمر سيد العبد بأن يستخدم عبده في النهار فقط، ويتركه في الليل حتى يرتاح، وتستمر راحته حتى طلوع الفجر، ويراعى عند كبر سنه بأن لا يكلف بأعمال لا يطيقها جسده النحيل، كما يؤمر السيد أمرًا أن يحسن إلى عبده ويوفر له كل ما يلزمه من طعام وشراب وكساء، بل نجد الكثير من كتب الفقه احتفت بهذه الفئة، وأمرت السيد بتعليم عبده ما ينفعه في دينه ويلزمه[٢]، ويكفي في هذا الصدد أن نتذكر مقولة الإمام غسان بن عبدالله في حق هذه الفئة عندما قال: "عدلنا إلا في عبيد الباطنة"[٣].

ولقد حافظت الإمامة على حقوق المرأة التي وضعها لها الإسلام، وأنصفتها، فكانت تقبل شهادتها، ولها الحق في اختيار زوجها، بل نجد أن بعض النسوة تتدخل حتى في تحديد مهرها، ولا تقبل الزواج إلا بمهر محدد من قبلها، وكان المهر يعطى المرأة كله لها دون تدخل من قبل والديها، وأنصفت

---

١) الإزكوي: كشف الغمة، مصدر سابق، ج٣، ص١٢٥.

٢) أبو الحواري: محمد بن الحواري، جامع أبي الحواري، وزارة التراث والثقاف، سلطنة عمان، ١٩٨٥م، ج٣، ص١٨٦- ١٨٧. السليماني: مدينة نزوى، مرجع سابق، ص١٥٣.

٣) السالمي: تحفة الأعيان، مرجع سابق، ج١، ص١٣١.

المرأة إذا ما تعرضت لأي ظلم من قبل زوجها، ووفر لها الخدم، وكل الأمور الأساسية للحياة، وأعطيت لها حقوقها في الميراث كاملة، وكان الإمام ومن خلفه العلماء حريصين على ذلك كل الحرص[1].



[1]) الكندي: بيان الشرع، مصدر سابق، ج٣١، ص١٧، ٥٠، ٨٣، ٩٤، ١٧١.

الخاتمة

بعد هذا التطواف في روابي العدل وتطبيقاته في التاريخ العماني في عصر الإمامة الإباضية الثانية، نخرج بالعديد من النتائج التي يمكن تدوينها هنا كخاتمة لهذه الدراسة التي بين أيدينا، وسنسطرها على شكل نقاط.

- إن العدل من الركائز التي دعى إليها الإسلام، وحث عليها في كل نواحي الحياة، وفي كل مفاصل الدولة ومناصبها المتنوعة.

- يعد عصر الإمامة الإباضية الثانية عصرًا ذهبيًّا؛ إذ طبقت فيه الكثير من مبادئ الدين الإسلامي المتعلقة بالأسس التي قامت عليها دولة الإسلام في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم) وعصر خلفائه الراشدين.

- إن منبع العدالة وحرصها في الإمامة الإباضية الثانية هم أولئك النفر الذين يعدون صفوة المجتمع الذين ينضون تحت لواء ما يسمى بأهل الحل العقد.

- إن أهل الحل والعقد هم من يعينون الإمام الذي يرونه قادرًا على إقامة دولة الحق والعدالة، وهم الذين يعزلونه إن رأوا منه ما يخالف ذلك.

- إن الإمام المبايع يكون حريصًا على تطبيق العدالة في كل مفاصل الدولة، ويعلم علم اليقن أن هناك من يتابعه بعد الله سبحانه وتعالى، وهم أهل الحل والعقد.

- ضرب الأئمة في هذه الفترة أروع الأمثلة في تطبيق العدل على كل طبقات المجتمع، وكانوا حريصين على جعله الشعار الأول عند كل موظفي الدولة.

- إن تعيين الوالي وصفاته لم تكن أقل من مواصفات تعيين الإمام، وبذلك وجدنا نماذج ناصعة لتطبيق العدالة بين الناس في ولايات عمان من قبل الولاة ومن يعينونهم.

- استخدم الوالي عددًا من الموظفين ليكونوا عونًا له في إقامة العدل في نواحي الولاية، فكان منهم المعدي والمعدل ووالي السوق وغيرهم.

- تعرف الدولة وحرصها على العدل من خلال قضاتها، وهو الذي وجدناه بصورة واضحة؛ فقد كان القضاة حريصين على تطبيق العدل على كل شرائح المجتمع.

- كانت مؤسسة القضاء فوق الكل؛ فلا يوجد أحد في المجتمع لا يطاله القضاء، بدءًا من رأس الهرم – الإمام-، وانتهاءً بأصغر إنسان يعيش تحت ظل هذه الدولة.

- كان كل عالم في الإمامة يشعر بأنه على ثغرة من ثغور الوطن يخشى أن يؤتى الوطن من قبله؛ لذلك نجدهم ينكرون المنكر ويأبون أن يروا ظلمًا على أحد أو ظلمًا يقوم به الإمام ومن دونه.

- نعمت كل شرائح المجتمع بالعدالة، وطبقتها هي أيضًا في تفاصيل حياتها اليومية، ولا غرو في ذلك؛ فبما أن الإمام ومؤسسات الدولة عادلة فحتمًا من تحتهم سيكونون مثلهم.

التوصيات

- إخراج نموذج الإمامة الإباضية الثانية وفكرها السياسي على العالم كنموذج صالح للتطبيق في خضم ما نراه تخبط في السياسيات الإسلامية اليوم.

- إبراز نماذج العلماء الذين كانوا على حرص شديد لتطبيق العدالة عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- عمل حلقات درامية عن شخصيات الأئمة في الإمامة الإباضية الثانية.

- باستخدام الذكاء الاصطناعي عمل مقاطع عن قصص العدل في هذه الفترة التاريخية.

- دعوة ذاكرة عمان للاحتفاء بكل إمام في يوم تاريخ وفاته.

المصادر والمراجع

- القران الكريم

- الإزكوي: سرحان بن سعيد، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

- الإزكوي: موسى بن أبي جابر، سيرة موسى بن أبي جابر، ضمن سير علماء الإباضية.

- أطفيش، محمد بن يوسف، شرح كتاب النيل وشفاء العليل، مكتبة الإرشاد، جدة، المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

- البار: محمد علي، يوم الصلت في سقطرى، مقال بمجلة المجتمع، العدد ١٣١١، الكويت، أغسطس ١٩٩٨م.

- البركتي: محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٣م.

- ابن تيمية: أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٩٨٦.

- جبل: محمد حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، مصر، ط١، ٢٠١٠م.

- الجرجاني: علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٨٣م.

- ابن حزم، على بن أحمد بن سعيد، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان.

- ابن حزم الأندلسي: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، بدون تاريخ النشر ولا رقم الطبعة.

- الخاطرية: خلود بنت حمدان، المعدلون وأدوارهم في مجلس القضاء في عمان خلال الفترة (١٣٢هـ - ٢٨٠هـ/ ٧٤٩ – ٨٩٣م)، مقال بمجلة الخليل للعلوم الاجتماعية، مجلد ١، العدد٣، ٢٠٢٥م.

- ابن رزيق: حميد بن محمد بن رزيق، الصحيفة القحطانية، تحقيق: محمود بن مبارك السليمي، محمد حبيب صالح، علال الصديق الغازي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م.

- الريامي: علي بن سعيد، قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، البرنامج الوطني لدعم الكتاب، بالتعاون مع بيت الغشام للنشر والترجمة، سلطنة عمان، ط١، ٢٠١٥م.

- السالمي: نور الدين عبد الله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة نور الدين السالمي، السيب، سلطنة عمان، ٢٠٠٠م.

- السليماني، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الله، مدينة نزوى في عهد الإمامة الإباضية الثانية، النادي الثقافي، مسقط، سلطنة عمان، ط١، ٢٠١١م.

- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

- الشقصي: خميس بن سعيد، منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، تحقيق: سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة.

- العبري: هلال بن علي، الإمامة في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، المملكة الأردنية، ١٩٩١م.

- غباش: حسين عبيد غانم، عمان الديموقراطية الإسلامية تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث (١٥٠٠ – ١٩٧٠)، نقل النصوص إلى العربية: أنطوان حمصي، دار الجديد، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٧م.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر.

- القاضي: عبد الجبار أحمد، شرح الأصول الخمسة، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط٣، ١٩٩٦م.

- الكندي: أحمد بن عبد الله، المصنف، تحقيق: عبد المنعم عامر، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨١م.

- الخروصي، أبو بكر أحمد بن عبدالله: كتاب الاهتداء، تحقيق: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٢م.

- الكندي: محمد بن إبراهيم، بيان الشرع، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٣م.

- الكليني: محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، دار المرتضى، بيروت، لبنان، ط١، بدون تاريخ.

- اللواتي: على حسن خميس، تاريخ عمان الحضاري، من القرن الرابع حتى السادس للهجرة، دراسة في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية، مجلس

النشر العلمي، جامعة السلطان قابوس، مسقط، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

- الماوردي: علي بن محمد بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة، مصر، بدون تاريخ نشر ولا رقم الطبعة.

- مجموعة من الباحثين، معجم مصطلحات الإباضية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

- مجموعة مؤلفين: السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تحقيق وشرح سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، سلطنة عمان، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

- المظفر، الشيخ محمد الحسن، الشيعة والإمامة، دار المهاجر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ النشر ولا رقم الطبعة.

- المنذري: محمد بن ناصر، تاريخ صحار السياسي والحضاري من ظهور الإسلام حتى نهاية القرن الرابع الهجري، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.

- ابن منظور: محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان.

- أبو مودود: حبيب بن حفص، نصيحة أبو مودود للإمام غسان بن عبد الله، ضمن مخطوط سير أعلام الإباضية.

- الوارجلاني: أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم، الدليل والبرهان، تحقيق الشيخ سالم بن حمد الحارثي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

- وعلي، بكير بن بلحاج، الإمامة عند الإباضية بين النظرية والتطبيق مقارنة مع أهل السنة والجماعة، جمعية التراث، غرداية، الجزائر، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.

أخلاق العمانيين في تحبيب الإسلام للغير

الهـــدوء والســـمت نمـــوذجًا



بقلم
د. هزاع بن جمعة بن خميس البكاري

ملخص البحث

يُعد الخُلق الرفيع من أنجع الوسائل في تبليغ دعوة الإسلام وتحبيبها إلى قلوب الناس، وقد مثّل العمانيون نموذجًا حضاريًّا فريدًا في هذا السياق، حيث اتسمت تحركاتهم الدعوية والتجارية خارج حدودهم بسلوك راقٍ يتجلى في "الهدوء" و"السمت الحسن"؛ مما أسهم في إقناع كثير من الشعوب بالدخول في الإسلام طواعية.

تسلط هذه الورقة الضوء على القيم الأخلاقية التي تحلّى بها العمانيون، وبخاصة سِمَتا الهدوء والسمت، اللتين ظهرتا جليًّا في تعاملهم مع المجتمعات المختلفة، لا سيما في سواحل شرق إفريقيا، وعالم الملايو، والهند، حيث انعكست هذه الأخلاق في التواضع، والسكينة، وضبط النفس، ولين الجانب، والالتزام بالآداب الإسلامية الرفيعة في القول والعمل.

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، مستندًا إلى المصادر التاريخية، وروايات الرحالة المسلمين، وشهادات محلية من شعوب البلدان التي تفاعل معها العمانيون. ويهدف إلى تقديم قراءة أخلاقية/ دعوية لدور العمانيين في نشر الإسلام، بعيدًا عن السرد الجغرافي والتجاري المعتاد، مع إبراز كيف شكلت الأخلاق الهادئة وسيلة فعّالة غير مباشرة للدعوة إلى الله.

وتؤكد الورقة أن الهدوء والسمت لم يكونا مجرد سلوك شخصي، بل كانا جزءًا من هوية عمانية متجذّرة، تشكّلت بفعل عوامل دينية (المذهب الإباضي)، واجتماعية، وثقافية؛ مما جعل من العماني داعيةً عمليًّا بمجرد حضوره قبل أن ينطق بكلمة واحدة، بالإضافة إلى ذلك يناقش البحث كيف أن الهدوء العماني لم يكن ضعفًا، بل حكمة، وأن السمت لم يكن تصنعًا، بل

طبعًا أصيلًا، جعلا من العُماني داعية بقيمه قبل كلماته. كما يناقش كيف يمكن استلهام هذا النموذج الأخلاقي في خطابنا المعاصر؛ لمواجهة الصور النمطية عن الإسلام، وتقديم بديل حضاري فعال في ميادين الدعوة والتواصل الثقافي العالمي.

الكلمات المفتاحية: عمان، الأخلاق الإسلامية، السمت، الهدوء، الدعوة، الملايو، إفريقيا الشرقية.

المطلب الأول: التحليل اللغوي والدلالي لمفهومي الهدوء والسمت:

الهدوء في اللغة العربية مستمد من الجذر الثلاثي (هـ د أ)، الذي يدل في أصله على السكون والاستقرار بعد اضطراب. يقول ابن فارس: "الهدوء يدل على سكون وقرار[١]، وهو ما يظهر جليًّا في استعمالات العرب حينما يقولون: "هدأ الليل" إذا سكن واطمأن، و"هدأ الغضب" إذا زال اضطرابه، و"هدأ الطفل" إذا كفَّ عن البكاء[٢]، وفي لسان العرب نجد توضيحًا أكثر لهذا المعنى، حيث جاء فيه: "هدأ الرجل: سكن واطمأن، فهو هادئ، والهدوء ضد الضجيج والانفعال"[٣]. هذا الارتباط بين الهدوء والسكون لم يكن قاصرًا على الظاهر الحسي، بل تعدّاه ليشمل الحالة النفسية الداخلية التي تعبّر عن الطمأنينة والسكينة والتوازن.

وفي قلب الحياة والثقافة الإسلامية يتجاوز مفهوم الهدوء كونه مجرد غياب للضوضاء أو التوتر. إنه يتجسد في بُعد أخلاقي وروحي عميق يعكس السكينة النفسية والاتزان الداخلي الذي يسعى إليه كل مسلم في رحلته الإيمانية. الهدوء هنا ليس حالة سلبية أو ضعفًا، بل هو قوة عظيمة تنبع من القدرة على التحكم في الانفعالات والتروي في ردود الأفعال، وهو ثمرة لجهد مقصود، ومجاهدة مستمرة للنفس.

---

[١] ابن فارس، أحمد بن فارس. (د. ت.). **معجم مقاييس اللغة** (جزء ٦، مادة هـــ د أ). بيروت: دار الجيل.

[٢] ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ هـ). لسان العرب (جزء ٤). بيروت: دار صادر.

[٣] المرجع السابق، ص ٣٣٢.

إن السكينة التي يكتسبها المؤمن لا تأتي من فراغ، بل هي نتيجة لتطبيقه لمبادئ دينية راسخة، مثل: الصبر والتفكر. فعندما يواجه الإنسان مواقف تثير غضبه أو قلقه، فإن اختياره للهدوء يمثل انتصارًا على رغباته العاجلة وتصرفاته المتهورة. هذا الانتصار لا يجعله فقط أكثر وعيًا بتصرفاته وتفاعلاته مع الآخرين، بل يمنحه القدرة على التعامل مع التحديات بحكمة وبصيرة. الهدوء في الإسلام هو انعكاس لقوة الإرادة، فهو يظهر في كظم الغيظ، الذي يوصي به الدين كصفة من صفات المتقين.

كما أن الهدوء يعتبر مؤشرًا على سلامة القلب والروح، ففي مجتمع يعج بالصراعات والتوترات، يكون الشخص الهادئ بمثابة مرساة ثابتة، ينشر حوله الطمأنينة والأمان. هذه الحالة من الطمأنينة لا تقتصر على الفرد وحده، بل تمتد لتؤثر إيجابًا في محيطه، من العائلة والأصدقاء إلى المجتمع بأسره. إن الهدوء الذي يتسم به الفرد المسلم يعكس ثقته بقدر الله وقضائه، وإيمانه بأن كل أمر مكتوب له؛ مما يحرر قلبه من القلق المفرط والخوف من المجهول.

وفي هذا السياق، يمكن اعتبار الهدوء أداة تربوية ذاتية. إنه يعلم الإنسان الانضباط والتأمل، ويفتح له الباب لفهم أعمق لنفسه وللعالم من حوله. إن التروي في اتخاذ القرارات والهدوء في التعامل مع المواقف الصعبة ليسا مجرد سلوكيات سطحية، بل هما نتاج لعملية داخلية عميقة، تشمل مراجعة النفس، وتصويب الأخطاء، والبحث عن السلام الداخلي. وهكذا، يصبح الهدوء ليس فقط حالة من الوجود، بل هو هدف نبيل يسعى إليه المؤمن لتحقيق التوازن والكمال في شخصيته.. وقد عبّر النبي ﷺ عن هذه القيمة

بقوله: «إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه»[1]، كما قال: «من يُحرم الرفق يُحرم الخيركله»، وهو ما يشير إلى أن الهدوء والرفق أصلان من أصول الخير، وشرطان في بلوغ الحكمة والقبول لدى الناس؛ ولهذا ارتبط الهدوء في الفكر الإسلامي بمفاهيم، مثل: السكينة، والتأنّي، والوقار، وكلها عناصر جوهرية في شخصية الداعية الناجح، الذي يخاطب الناس بسلوكه كما يخاطبهم بكلامه.

أما السمت فهو من الجذر اللغوي (س م ت) الذي يدل في الأصل على الطريق، ثم استعير في الاستعمالات الأدبية للدلالة على الهيئة والمظهر والسلوك العام. وفي معجم مقاييس اللغة نجد أن "السمت هو الطريق، ويُقال: سمت الرجل سمتًا حسنًا، إذا كان ذا هيئة حسنة ووقار"[2]. وعلى وجه أعم، يتسع المفهوم ليشمل "السمت"، الذي لا يقتصر تأثيره على الهيئة الظاهرة فقط، بل يمتد ليشمل البُعد السلوكي والأخلاقي للإنسان بأكمله. فالسمت هو تعبير صادق عن هيئة المرء في ظاهره وباطنه معًا، يظهر في أدق التفاصيل من صمته وكلامه، إلى مشيته وجلسته، مرورًا بنظرته وطريقة تعامله مع الآخرين. إنه مظهر من مظاهر الاتزان والسكينة الداخلية، ورمز للتربية الإيمانية العميقة. وقد أولى النبي ﷺ للسمت شأنًا عظيمًا، فجعله من أبرز معالم النبوة، حين قال: «السمت الصالح والهدي الصالح جزء من خمسة وعشرين جزءًا من النبوة»[3]، كما أوصى أصحابه بقوله: «عليكم

---

[1] **صحيح البخاري** :في كتاب الأدب، باب الرفق. ورقمه (٦٠٢٤).

[2] ابن فارس، أحمد بن فارس. (د. ت.). **معجم مقاييس اللغة** (جزء ٦، مادة هـــ د أ). بيروت: دار الجيل.

[3] أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د.ت.). **(سنن أبي داود)**. الحديث رقم ٤٧٧٦.

بالسمت الحسن والتؤدة»[1]. وفسّر العلماء هذا الحديث بأن السمت الصالح لا يعني فقط التواضع أو حسن اللباس، وإنما يشمل الاعتدال في الحركة، والانضباط في القول، والحكمة في التصرف، بحيث تُستشعر الطمأنينة في حضور الشخص قبل حديثه. وبهذا المعنى يتجاوز السمت حدود اللياقة الاجتماعية، ليصبح سمة إيمانية رفيعة، تتجلى في حضور المسلم المتّزن، الصامت إذا غضب، المتواضع إذا قُدّر، الحليم إذا أُسيء إليه[2]، وهذا ما يجعل من السمت والهدوء معًا ركيزتين دعويتين بالغتي التأثير، خصوصًا في المجتمعات المتحسسة من الخطاب الجدلي أو المواجهة العلنية، كما هو الحال في كثير من البيئات التي دخلها الإسلام عبر النماذج السلوكية[3].

إن من يتصف بالسمت تظهر عليه علامات الوقار والسكينة، فهو هادئ عند الغضب، متواضع رغم مكانته، وحليم عند التعرض للإساءة. وهذا الجمع بين السمت والهدوء يجعلهما وسيلتين دعويتين قويتين، خاصةً في المجتمعات التي لا تتقبل الحوارات الحادة، والتي وصلت إليها رسالة الإسلام في بدايتها عبر قوة تأثير النماذج السلوكية الصامتة[4].

---

[1] صحيح الجامع للألباني، ورواه الترمذي في سننه برقم ٢٠١٠، وأبو داود في سننه برقم ٤١٣١، وأحمد في مسنده .

[2] النجمي، عبد الله. (٢٠١٩). دور السكينة والوقار في التأثير الاجتماعي. **مجلة الفيصل**، العدد ٥١٢، ص ٢٨-٣٤.

[3] البرغوثي، عمر. (٢٠١٨). السمت النبوي وأثره في الدعوة. **مجلة البيان**، العدد ٣٧٤، ص ٤٥-٥٢.

[4] الطاهر & سلوى سيد. (٢٠١٦). الصناعات والحرف التراثية العربية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية. مجلة العمارة والفنون والعلوم الإنسانية.٢٤٥-٢٣٢ ,(١)١ ,

المطلب الثاني: الأساس القرآني والنّبوي للهدوء والسمت:

يشغل الهدوء والسمت موقعًا محوريًّا في البناء الأخلاقي للمسلم كما رسمه الوحي، حيث يشكّلان جزءًا من معالم الشخصية المؤمنة التي تسير على نهج الأنبياء والدعاة، وتعبّر عن قيم الإسلام في سلوكها قبل خطابها. ففي القرآن الكريم يظهر الهدوء بوصفه من صفات عباد الرحمن، كما في قوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: ٦٣]. إن هذا التصوير الإلهي الدقيق يرسم ملامح السلوك الراقي الذي يجمع بين التواضع والانضباط الداخلي، حيث يُظهر المؤمن هدوءًا في المشي، ووقارًا في الرد، وسمتًا في الحضور، ويبتعد عن الانفعال وردود الفعل الغاضبة، حتى حين يُواجه بجهالة واستفزاز. وقد فسّر الطبري هذه الآية بقوله: "يمشون بسكينة وتواضع من غير تكبّر ولا تماوت، وإذا خاطبهم الجاهلون بكلام يؤذيهم أجابوهم بما سلموا به من الإثم"[(١)].

وفي موضع آخر تشير آية آل عمران إلى أثر الوقار النبوي في نشر الدعوة، وذلك في قوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، وهو بيان قرآني عظيم يُبرز كيف أن هدوء النبي ﷺ، ولينه، وسمته في المعاملة، كانت سببًا مباشرًا في بقاء الناس حوله، واستمرار تفاعلهم مع دعوته. فالخطاب الإسلامي، كما يحدده النص القرآني، لا يقوم على الفظاظة أو القسوة، بل على السكينة والتؤدة والسمت الكريم، حتى يكون مقبولًا عند المدعوين.

---

(١) نجاة مفتاح محمد البكوش. (٢٠٢١). المجالس التعليمية للنبي ﷺ: دراسة وصفية من السنة النبوية. مجلة علمه البيان.٥٩-١٠٦, ٣,

أما في السنة النبوية فإن الأحاديث الدالة على فضل الهدوء والسمت كثيرة، تدلّ على أن هذين الخلقين من أخلاق النبوة ذاتها، فقد قال رسول الله ﷺ: «**السمت الصالح والهدي الصالح جزء من خمسة وعشرين جزءًا من النبوة**»[١]. والسمت هنا كما فسّره النووي وابن رجب يشير إلى الهيئة العامة التي تشتمل على التوازن في الحركات، والسكينة في المشي، وخفض الصوت، واحترام المقام، وحسن الأدب في الجلسات واللقاءات[٢]. وهذا يجعل من السمت مكوّنًا جوهريًّا في شخصية الداعية، يسبق كلامه، ويؤثر بصمته، ويوحي بالمصداقية دون حاجة إلى إثبات.

وقد ورد عن النبي ﷺ أيضًا أنه قال: «**إن الله يحب الرفق في الأمر كله**»[٣]، وفي حديث آخر: «**ما كان الرفق في شيء إلا زانه، وما نُزع من شيء إلا شانه**»[٤]. وهذا الرفق هو ثمرة من ثمرات الهدوء؛ لأن الشخص العنيف لا يعرف الرفق، ولا يستطيع أن يُعبّر عنه؛ إذ تنقض عليه انفعالاته وتدفعه نحو الغلظة. أما الهادئ فرفقه مستمر، وحديثه موزون، وخطابه مؤثر؛ لأنه صادر عن حالة من التوازن والوعي؛ ولذا كان النبي ﷺ مثالًا في هذا الباب، حيث رُوي أنه لم يكن فاحشًا ولا متفحشًا، بل كان هادئًا، سمحًا، إذا خُيّر بين أمرين اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا[٥].

---

[١] أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د.ت.). سنن أبي داود. (الحديث رقم ٤٧٧٦).

[٢] النووي، شرح صحيح مسلم، باب السمت، وابن رجب، جامع العلوم والحكم.

[٣] مسلم بن الحجاج. (د.ت.). صحيح مسلم. (الحديث رقم، ٢٥٩٣).

[٤] مسلم بن الحجاج. (د.ت.) .**صحيح مسلم** .(الحديث رقم، ٢٥٩٤)

[٥] البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت.). **صحيح البخاري**). الحديث رقم ٣٥٦٠.

وفي تعليقه على هذه الأحاديث، يذكر ابن حجر أن السمت الصالح هو رأس الحكمة، وأنه سبب في قبول الدعوة؛ لأن النفوس تأنس إلى من بدا عليه السكينة والوقار، وتنفر من المتوتر والعنيف والضوضائي[1]. وقد كان هذا دأب الصحابة كذلك، فقد وصف عبد الله بن مسعود النبي ﷺ بقوله: **"كان رسول الله ﷺ وقورًا، لا يضحك إلا تبسمًا، ولا يصخب في الأسواق، ولا يرفع صوته، ولا يجزع عند المصيبة"**[2]، وهي صفات تُجسّد قيمتي السمت والهدوء في أكمل صورة.

وعلى وجه أعم، يتسع المفهوم ليشمل "السمت"، الذي لا يقتصر تأثيره على الهيئة الظاهرة فقط، بل يمتد ليشمل البُعد السلوكي والأخلاقي للإنسان بأكمله. فالسمت هو تعبير صادق عن هيئة المرء في ظاهره وباطنه معًا، يظهر في أدق التفاصيل من صمته وكلامه، إلى مشيته وجلسته، مرورًا بنظرته وطريقة تعامله مع الآخرين. إنه مظهر من مظاهر الاتزان والسكينة الداخلية، ورمز للتربية الإيمانية العميقة. وقد أولى النبي ﷺ للسمت شأنًا عظيمًا، فجعله من أبرز معالم النبوة، حين قال: **«السمت الصالح والهدي الصالح جزء من خمسة وعشرين جزءًا من النبوة»**. وهذا التوجيه النبوي يؤكد أن الشخصية المتكاملة لا تنفصل فيها الأفعال عن الأخلاق، وأن السمت الحسن هو علامة على رسوخ الإيمان، ولهذا أوصى أصحابه الكرام بقوله: «عليكم بالسمت الحسن والتؤدة»؛ ليرشدهم إلى أهمية التحلي بالوقار والروية في كل أحوالهم.

---

[1] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. (١٣٧٩ هـ). **فتح الباري شرح صحيح البخاري**.

[2] أحمد بن حنبل، أبو عبدالله. (د.ت.) **(المسند)**. حديث عبد الله بن مسعود.

المطلب الثالث: الهدوء والسمت في الفكر الأخلاقي الإسلامي:

أولت كتب الأخلاق الإسلامية الكلاسيكية اهتمامًا بالغًا بالهدوء والسمت، بوصفهما سمتين رفيعتين في الشخصية المؤمنة، وجزءًا من مكونات النفس المطمئنة التي هي غاية السلوك التربوي في الإسلام. وقد عبّر الإمام أبو حامد الغزالي عن ذلك بوضوح في كتابه إحياء علوم الدين، حينما صنّف الهدوء ضمن خصال الحِلْم والوقار، وعدّه من كمال العقل والرشد، وقال: "الوقار في الظاهر من آثار هيبة الله في القلب، فكلما ازداد القلب امتلاءً بالهيبة، ازداد الجسم سكونًا في الحركة، وهدوءًا في النطق"[1]. ويُفهم من هذا أن الغزالي يرى السلوك الخارجي – كالهدوء في الحديث والحركة – تجليًا لانضباط داخلي ناتج عن تعظيم الله والخوف منه.

أما ابن القيم فقد توسّع في الحديث عن السمت والوقار في كتابه مدارج السالكين، واعتبر أن السمت هو صورة السكينة الظاهرة، الناتجة عن عمق الإيمان، ودوام الذكر، والانشغال بمراقبة الله. وقد قال في معرض وصفه للمؤمن الكامل: "تراه ساكن الأطراف، خافت الصوت، حسن الجلسة، معتدل الحركة، كأنّ على رأسه طائرًا لا يريد أن يُزعجه، وقد اجتمعت في ظاهره آثار الهيبة والخشوع"[2]. ويؤكد ابن القيم أن هذه الصفات ليست

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (د.ت.). **إحياء علوم الدين**. (ج ٣، كتاب آداب المعاشرة). دار المعرفة.

[2] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (د.ت.). **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد و إياك نستعين** (تحقيق: عبد العزيز السلمان)

تصنعًا، بل هي مظهر صدق داخلي، وخشية دائمة، وثمرة معرفة بالله، وتربية روحية متواصلة.

من منظور آخر يُرى أن السلوك الحسن والهدوء ينبغي ألا يكونا مصطنعين أو مدعاة للعزلة، بل هما نتاج للفهم والوعي، واتباع صحيح للمبادئ. فالمظهر الجيد لا يُجدي نفعًا إلا إذا اقترن بالهداية والاستقامة، بينما التكلف في الوقار يؤدي إلى الرياء[١]. فالأصالة هي أساس كل جمال ظاهر وباطن، والفضيلة الحقيقية تكمن في أن يكون المرء على طبيعته، صادقًا في تصرفاته، دون أن يبحث عن استحسان الناس أو يخاف من نقدهم. إن السلوك الصالح ينبع من داخل الإنسان، وليس من خارجه، فهو مرآة تعكس صفاء الروح ونقاء القلب.

وفي كتب التزكية كذلك، مثل كتاب الزهد للإمام أحمد، والرقائق لابن المبارك، نجد إشارات إلى أن الهدوء والسكينة من دلائل الصدق، وأحد أسباب القَبول في الأرض. كما بيّن ابن حزم في الأخلاق والسير أن "من دلائل المروءة ألا يرفع الرجل صوته في الحديث، ولا يكثر من الحركة، ولا يُكثر التهكم أو الضحك، فإن هذه من صفات البطالين"[٢]، وهو ما يشير إلى أن السمت في الثقافة الإسلامية يرتبط بالرجولة والرزانة والهيبة.

إن التأمل في هذا التراث الأخلاقي يوضح أن العلماء لم يروا الهدوء والسمت مجرد آداب سلوكية اجتماعية أو صفات فطرية، بل اعتبروهما

---

[١] محمد بن نصـــر. منهج البحث الدلالي في دراســـات أوزيســـتو القرآنية والصـــوفية. النور للدراسات الحضارية والفكرية.(٦)٦, AL-NUR Academic Studies on Thought and Civilization-

[٢] معتز الخطيب. (٢٠١٧). "آيـات الأخلاق": سـؤال الأخلاق عنـد المفسـرين Journal of . Islamic Ethics, ١(١-٢), ٨٣-١٢١.

ثمرتين من ثمرات التزكية، وأداتين قويتين من أدوات الدعوة. فالداعية أو طالب العلم الذي يتّصف بالهدوء، ويتحلّى بسمت حسن، يفتح القلوب قبل أن يتكلم، ويؤثّر في الناس دون حاجة إلى إطناب. وقد كان من دعاء السلف كما يروى: "اللهم ارزقني السكينة في القول، والوقار في الهيئة، وحسن السمت في المقام"، وهو ما يعكس وعيًا عميقًا بفاعلية هذه الأخلاق في حياة المسلم، لا سيما من يتصدّر للدعوة والتعليم. هذه الصفات تمنح الداعية ثقلًا وهيبة، وتُكسب كلامه مصداقية، وتجعله نموذجًا يُحتذى به؛ مما يسهّل وصول الرسالة إلى قلوب الناس.

المطلب الرابع: الهدوء والسمت كمدخل إلى الدعوة بالحال لا المقال:

تُعدّ "الدعوة بالحال" إحدى أعظم وسائل التأثير في الإسلام وأكثرها عمقًا، فهي ليست مجرد أسلوب بلاغي، بل هي منهج حياة متكامل. يرتكز هذا المنهج على أن يكون السلوك اليومي للمسلم، وتعامله مع محيطه ترجمانًا عمليًّا حيًّا لما يؤمن به من قيم ومبادئ إسلامية سامية. بهذه الطريقة، يصبح وجوده بحد ذاته دعوة صامتة ومؤثرة، تغني عن الخطاب الصريح أو الجدال المباشر. يجمع علماء الدعوة والسلوك على أن هذه الوسيلة، على بساطتها الظاهرية تُعدّ من أبلغ أشكال التأثير الدعوي على الإطلاق؛ لأنها تخاطب الفطرة الإنسانية السليمة، وتنفذ إلى القلوب دون مقاومة أو حواجز، وتُسهم في بناء جسور من الثقة والاحترام المتبادل.

ويشكّل الهدوء والسمت أبرز مكونات هذه الدعوة الصامتة وأكثرها جاذبية. فالمسلم الذي يتسم بالهدوء في طباعه، والرزانة في كلماته، والاتزان

في تصرفاته، يجذب الأنظار إليه بشكل تلقائي وإيجابي. يغرس هذا السلوك في نفوس من حوله تساؤلات عميقة: لماذا لا يغضب هذا الرجل كما يغضب الآخرون؟ لماذا يتعامل مع الناس بهذا القدر من اللين والوقار حتى في المواقف الصعبة؟ لماذا لا يرفع صوته، ولا يتعجل في قراراته، ولا يتكبّر على أحد؟ هذه التساؤلات ليست مجرد فضول عابر، بل هي بوابات خفية تفتح طريقًا نحو التعرف على الإسلام من خلال قيمه وأخلاقه، بعيدًا عن أي جدل عقائدي قد ينفر القلوب.

لقد أكد العديد من الباحثين أن الإسلام انتشر في أجزاء واسعة من آسيا وإفريقيا بفضل تعامل التجار المسلمين، لا من خلال المناظرات الفقهية. كان هؤلاء التجار يمثلون أفضل سفير لدينهم، حيث لفتوا انتباه الشعوب المحلية بأخلاقهم العالية، وصدقهم في البيع والشراء، وكرمهم، وصبرهم. لقد أدركت هذه الشعوب أن جوهر الإسلام يكمن في الأخلاق الفاضلة التي تُترجم إلى سلوك عملي، وأن قوة الدعوة تكمن في القدوة الحسنة التي تخاطب القلوب قبل العقول، وتثبت صدق الإيمان بالعمل الصالح..[1]. ويؤكد دعاة ميدانيون معاصرون أن "السمت الحسن" للداعية هو أول وسيلة جذب للدعوة، لا سيما في البيئات المتحفّظة أو غير المسلمة، حيث تكون الحساسيات الدينية والثقافية في أعلى درجاتها.

ولم تكن هذه الفكرة غائبة عن التراث الإسلامي، بل هي جزء من وعي نبوي عميق؛ فقد وصف الصحابة النبي ﷺ بأنه "كان إذا جلس في قوم فكأنه قطعة

---

[1] العجمي & أميرة محمد. (٢٠٢٤). إمكانات الحوار الحضـــاري في مواجهة مخاطر اغتراب الأسرة الخليجية دراسة وصفية استشرافية.

من السكون"، كما قالت أم معبد في وصفه: "ظاهر الوَقار، صامت عند الحاجة، لا يتكلم من غير حاجة"[1]. هذا النمط من البلاغ – أي الحضور الهادئ والسمت الوقور – هو في ذاته فعل دعوي مستمر، لا ينقطع، ولا يثير الخصومة، ولا يَسأم منه الناس.

وتجلّت هذه الدعوة السلوكية في النماذج التاريخية، مثل: الجاليات العُمانية في إفريقيا، والهند، وجزر الملايو، الذين استطاعوا عبر التزامهم بالهدوء والسمت أن يبنوا جسورًا من الثقة والاحترام مع الشعوب الأخرى، فتقبلتهم قبل أن تتقبل دينهم، واستأنست بهم قبل أن تفهم معتقداتهم. ومن هنا، تبرز أهمية هذا النمط من البلاغ في عالم اليوم، حيث تتزايد الحساسيات تجاه الخطاب الديني الصريح، بينما يبقى للسلوك النبيل وقعٌ لا يُردّ، ورسالة لا يُساء فهمها.

وهكذا، يتضح أن الهدوء والسمت ليسا فقط صفات فردية مستحبة، بل هما أداتان من أدوات البلاغ الحضاري، ووسيلتان من وسائل "الدعوة بالحال"، التي يمكن أن تُحدث تأثيرًا يفوق عشرات الخطب والكلمات، وهو ما يجعل هاتين القيمتين من مفاتيح نجاح العمل الدعوي، خاصة في زمن التوترات الثقافية والدينية.

---

[1] نجاة مفتاح محمد البكوش. (٢٠٢١). المجالس التعليمية للنبي ﷺ: دراسة وصفية من السنة النبوية. مجلة علمه البيان.٥٩-١٠٦, ٣

المطلب الخامس: تمهيد في تمثّل العمانيين لقيمتي الهدوء والسمت:

لم تكن القيم الأخلاقية في السياق العُماني مجرد شعارات دعوية أو مفاهيم نظرية، بل كانت جزءًا متجذرًا من بنية المجتمع، نابعًا من تفاعل عناصر متداخلة من الدين، والثقافة، والتربية، والتاريخ. ومن بين هذه القيم يبرز الهدوء والسمت كسمتين أصيلتين في الشخصية العُمانية، وقد انعكستا في مختلف أنماط السلوك الاجتماعي، وفي صورة المسلم العُماني الذي وصل إلى شعوب بعيدة، فمثّل الإسلام بسلوكه لا بلسانه، وأثر في الناس بسمته قبل دعوته.

لقد أسهم المذهب الإباضي – الذي يشكل أحد الأطر الفكرية والمذهبية الراسخة في سلطنة عمان – في ترسيخ مفاهيم التواضع، والسكينة، والانضباط، والبعد عن الانفعالات، وهي مفاهيم تتقاطع جوهريًّا مع الهدوء والسمت. فالخطاب الإباضي الكلاسيكي، كما يظهر في مدونات أئمته وفقهائه، يغلب عليه الطابع الرصين، والتعفف في اللغة، وميل إلى الحياد الهادئ؛ مما ينعكس على تربية الأفراد وتشكيل ذوقهم الأخلاقي[1].

وإلى جانب المؤثر الديني، لعب العامل الجغرافي والثقافي دورًا موازيًا، فطبيعة المجتمع البحري العُماني، وتاريخه التجاري الطويل، واحتكاكه بشعوب متعددة، فرضت عليه قيم التعايش، والهدوء، وضبط الانفعال، باعتبارها عناصر ضرورية لاستمرار العلاقات والمصالح. ولهذا، نمت في

---

[1] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد .(١٩٨٤) .تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان (ج١–٢، تحقيق: محمد بن عبد الله السالمي). مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.

الشخصية العُمانية قدرة فطرية على الإنصات، واحترام الخصوصيات، والابتعاد عن الجدل، وهي سمات تجعل من السمت والهدوء ليسا فضيلة فردية فحسب، بل خيارًا اجتماعيًّا واعيًا.

ويشهد لهذا ما ذكره العديد من الرحالة والمؤرخين الأجانب الذين زاروا عمان، أو التَقوا بالتجار العمانيين في سواحل إفريقيا والهند وشرق آسيا، حيث كانوا يصفونهم بصفات قريبة من "السكينة" و"الوقار" و"الهدوء"، كما فعل الرحالة الفرنسي جان سافينياك الذي كتب في وصفهم: "كانوا يُدهشون السكان المحليين بصدقهم في التجارة، وهدوئهم في التفاوض، وأدبهم في المعاملة، حتى قبل أن يعرفوا دينهم"[1].

إن هذا التراكم التاريخي والسلوكي جعل من السمت والهدوء "ثقافة مجتمعية" في عمان، لا مجرّد خيار فردي، فهيمن على الخطاب العام أسلوب السكينة والتوازن، وغابت فيه مظاهر التشنج والصخب، سواء في الفقه، أو في الخطابة، أو في العلاقات اليومية. وهذا ما يُفسّر كيف استطاع العمانيون عبر التاريخ أن يُحَبِّبوا الإسلام إلى قلوب الآخرين دون إثارة عداء أو استفزاز، ودون الحاجة إلى خطابات حماسية أو صراعات كلامية.

ومن هنا، يُمكن القول إن فهم التجربة العُمانية في تحبيب الإسلام يبدأ من هذه البوابة: بوابة الأخلاق الصامتة، والبلاغ الهادئ، والسمت الوقور. وهي المقدمة الطبيعية للدخول في الفصول التالية من هذا البحث، التي ستتوسّع

---

[1] بنيان تركي. (٢٠١٢). العرب العمانيون وتجارة العاج في شرق إفريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٤٠-١٨٩٠م/١٢٥٦-١٣٠٨هـ). المجلة العربية للعلوم الإنسانية، ٣٠(١٢٠)، ١١-٥٠.

في بيان الممارسة العُمانية الفعلية لقيمتي الهدوء والسمت في البيئات المختلفة، وآثارها الدعوية والحضارية.



الفصل الثاني: التجليات التاريخية للهدوء والسمت في التجربة العُمانية في نشر الإسلام:

يهدف هذا الفصل إلى تتبع ملامح الحضور العُماني في المجال الدعوي خارج حدود عُمان، من خلال رصد أنماط السلوك والأخلاق التي اتسم بها العمانيون أثناء احتكاكهم بالشعوب الأخرى، لا سيما في سواحل شرق إفريقيا، وعالم الملايو، والهند. وسيركز على الكيفية التي تمثّل بها العمانيون مفهومي الهدوء والسمت في واقعهم العملي، وكيف ساهمت هذه الأخلاق في كسب احترام وثقة المجتمعات التي خالطوها؛ الأمر الذي أفضى إلى دخول أعداد كبيرة من غير المسلمين في الإسلام طواعية دون صدام أو قسر.

وسنتناول في هذا الفصل ثلاث تجارب عُمانية ميدانية كبرى، تمثل أبعادًا مختلفة من البلاغ الأخلاقي العُماني، وهي:

١) التجربة العُمانية في شرق إفريقيا: كيف ساهم السمت العُماني الهادئ في بناء الثقة مع المجتمعات الساحلية؟

٢) الحضور العُماني في جزر الملايو وأندونيسيا: وكيف كانت صورة التاجر والداعية العُماني تحمل قيم السكينة والاتزان والرفق؟

٣) التمثّلات الفقهية والسلوكية لقيمتي الهدوء والسمت في أدبيات الفقهاء العُمانيين أثناء التعامل مع الآخر.

ويستند هذا البحث على منهجية بحثية شاملة، تجمع بين التحليل الوثائقي، وتوثيق الشهادات التاريخية، والمقارنة السردية. تهدف هذه المنهجية إلى تأصيل حقيقة مفادها أن انتشار الإسلام على يد العمانيين لم يقتصر على الخطاب اللفظي أو الحوارات الجدلية، بل كان أساسه تجسيدًا عمليًّا لقيمه

ومبادئه الأخلاقية. ويُعد الهدوء والسمت أول رسالة دعوية قوية وصلت إلى الشعوب التي تفاعل معها العمانيون، حتى قبل أن يُعلنوا الشهادة. وهذا يؤكد أن التأثير الحقيقي يكمن في البلاغ السلوكي لا اللفظي، وأن الأخلاق الحميدة تمتلك قدرة إقناعية تتجاوز قوة الحجج والبيانات

المبحث الأول: التجربة العُمانية في شرق إفريقيا - الهدوء والسمت كجسر حضاري ودعوي

تمثل التجربة العُمانية في شرق إفريقيا فصلًا فريدًا في تاريخ العلاقات الدولية؛ إذ تختلف بشكل جوهري عن نماذج الاستعمار الأوروبي التي اعتمدت على القوة العسكرية والهيمنة المباشرة، فبينما كان التدافع الأوروبي يهدف إلى السيطرة على الموارد والهيمنة السياسية، كانت التجربة العُمانية تقوم على أسس مختلفة تمامًا، مرتكزة على التجارة، والتفاعل الثقافي، ونشر الإسلام عبر نهج سلمي يغلب عليه الهدوء والحكمة[1].

لقد كان السمت العُماني المعروف بالاعتدال والتسامح، المستمد من المذهب الإباضي، هو الجسر الذي مهد الطريق للتغلغل الحضاري. لم يأتِ العُمانيون كغزاة، بل كشركاء تجاريين وحملة لرسالة دعوية؛ مما أكسبهم ثقة المجتمعات المحلية على طول الساحل السواحلي. هذه العلاقة المتبادلة سمحت بإنشاء شبكة واسعة من المستوطنات والمراكز التجارية التي أصبحت

[1] Saadeldin, M. M. (٢٠٢٤). Islamic marketing perspective on intergenerational consumption practices: an ethnographic study on Muslim consumers in Egypt (Doctoral dissertation, University of Leicester).

بؤرًا ثقافية وحضارية مزدهرة، كزنجبار ولامو، حيث امتزجت الثقافة العربية بالثقافة الإفريقية؛ لتثمر عن هوية سواحلية فريدة[١].

ولم يكن تأثير العُمانيين مقتصرًا على التجارة والدين، بل امتد ليشمل اللغة والعمارة والعلوم؛ فقد أسهموا في نشر اللغة العربية وتطوير اللغة السواحلية عبر إدخال العديد من المفردات العربية فيها، كما تركوا بصماتهم الواضحة في فن العمارة ببناء القلاع والمساجد ذات الطابع المميز. هذا النهج السلمي والمحترم للثقافات المحلية هو ما جعل وجودهم مستدامًا ومقبولًا، بعكس العديد من القوى الأخرى التي انتهت تجربتها بمجرد زوال السيطرة العسكرية. وهكذا، شكلت التجربة العُمانية نموذجًا فريدًا من "القوة الناعمة" قبل ظهور المصطلح، حيث كانت الأخلاق والمعاملة الحسنة هي الأداة الأكثر فعالية في بناء جسور التواصل بين الحضارات[٢].

المطلب الأول: السياق التاريخي للحضور العُماني في شرق إفريقيا

شكّل الوجود العُماني في شرق إفريقيا، خاصة في زنجبار وسواحل تنزانيا وكينيا الحالية، أحد أبرز مظاهر التمدد الحضاري العُماني خارج شبه الجزيرة العربية. وقد بدأ هذا الحضور منذ القرن الأول الهجري، وتطوّر عبر

---

[١] Shiraev, E. B., & Levy, D. A. (٢٠٢٤). Cross-cultural psychology: Critical thinking and contemporary applications. Routledge.

[٢] الظويهر & نورة ابراهيم صـــالح. (٢٠٢٤). الأبعاد الدينية والحضـــارية للرحلات البحرية للتجار العمانيين في شرق وجنوب شرق آسيا خلال العصر الإسلامي The religious and cultural dimensions of the sea voyages of the Omani merchants in East and Southeast Asia during the Islamic era. مجلة بحوث الشرق الأوسط.٨٨-٣٩ ,(١٠١)١٢ ,

قرون بفعل التجارة البحرية، وتنامى بصورة أكثر تنظيمًا مع بدايات العصر النبهاني، ثم بلغ ذروته السياسية والاقتصادية في عهد السيد سعيد بن سلطان البوسعيدي (**١٧٩١–١٨٥٦م**) الذي نقل عاصمة عُمان السياسية إلى زنجبار سنة **١٨٣٢م**[١].

لكن ما يهمنا هنا ليس الجانب السياسي أو الاقتصادي من هذا الامتداد، وإنما الجانب السلوكي والأخلاقي، الذي تجلّى فيهما مفهوما الهدوء والسمت بوصفهما ركيزتين في التأثير الحضاري والدعوي.

فالعمانيون الذين وفدوا إلى شرق إفريقيا – تجارًا وعلماء وبحّارة – لم يقدّموا أنفسهم كقوّة غازية أو مُهيمنة، بل كوكلاء حضارة، وسفراء أخلاق، وأرباب تجارة صادقة. وقد وثّقت العديد من الدراسات الأنثروبولوجية أن المجتمعات الإفريقية، خاصة على الساحل، تأثرت أولًا بالسلوك العُماني، من حيث الأمانة في البيع، وحسن المعاملة، والسكينة في الخطاب، والاحتشام في الهيئة، واحترام العادات المحلية[٢].

---

[١] د. آدم محمد حســن أ. حبيب مرهون الهادي. (٢٠٢٢). الدور العماني في نشــر الحضــارة الإسلامية بعالم الملايو .مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية.١٥٢-١٣٨ ,(١٢)٣ ,

[٢] محســن يونس. (٢٠٠٨). بعض إســهامات العُمانيين في الحضــارة الإســلامية Latakia . University Journal-Arts and Humanities Sciences Series, ٣٠(١).

المطلب الثاني: السمت والهدوء كوسيلة دعوية عملية في البيئة الإفريقية:

يُشير المؤرخون إلى أن أولى علامات التأثير العُماني في سكان شرق إفريقيا لم تكن عبر المساجد أو حلقات العلم، وإنما عبر "أدب السلوك" اليومي، حيث أصبح التجار العمانيون عنوانًا للثقة، لا يصرخون في أسواقهم، لا يساومون بجشع، ولا يتعاملون بفوقية مع السكان المحليين، بل كانوا، كما وصفهم المستشرق البريطاني إدوارد ألويس، "هادئين، قليلي الكلام، ولكنّهم يُلزمونك باحترامهم دون أن يطلبوه"[١].

وهذه الصورة – كما يؤكد الباحث التنزاني محمد سعيد ناصر – "خلقت لدى الأفارقة شعورًا بأن الدين الذي يعتنقه هؤلاء الناس لا بد أن يكون دينًا أخلاقيًّا متوازنًا"، فكان الدخول في الإسلام يتم بطريقة سلمية، لا تقوم على المناظرة أو الصدام، بل على المشاهدة والاقتداء[٢].

كما لعب اللباس العُماني التقليدي، وهيئة الوقار في المشية والكلام، دورًا مهمًّا في تشكيل صورة "المسلم الوقور"، وهي صورة مختلفة تمامًا عن الصور النمطية التي كانت تُربط بالدين في بعض المناطق التي عرفته سابقًا

---

[١] Alpers, Edward A. (١٩٧٥). Ivory and Slaves: Changing Pattern of International Trade in East Central Africa to the Later Nineteenth Century. University of California Press.

[٢] هدى محمود نايل. (٢٠١٩). السيد سعيد بن سلطان وبناء سلطنة مسقط وعمان في الشرق الخليجي والشرق الأفريقي وعلاقاته الدولية ١٨٠٦-١٨٥٦م .مجلة كلية الآداب-جامعة الزقازيق.

عبر الجيوش أو الأنظمة الاستعمارية. لقد كانت الهيبة الصامتة للتاجر أو العالم العُماني أقوى من مئات الكلمات[١].

المطلب الثالث: نتائج وأثر هذا النموذج الدعوي:

نتج عن هذا النمط السلوكي تأثير عميق، ليس فقط في انتشار الإسلام، بل في تشكيل ثقافة إسلامية سواحلية امتزجت فيها العربية بالعُرف الإفريقي، وشكّلت أساسًا لما يُعرف اليوم بالهوية السواحلية المسلمة. ويُشار إلى أن العديد من الملوك والزعماء المحليين في تنزانيا وكينيا كانوا قد اعتنقوا الإسلام بعد سنوات من التعامل مع العمانيين، لا بفعل ضغط، بل بعد اقتناع شخصي بسلوكياتهم[٢].

وقد امتد هذا التأثير إلى الأدب الشفهي الإفريقي، حيث كانت القصائد المحلية تُمجّد "الرجل العُماني الهادئ، الكريم، حسن المعشر"؛ مما يُشير إلى عمق الأثر الثقافي والنفسي الذي تركه هذا النموذج، القائم على الدعوة بالفعل قبل القول[٣].

---

[١] أحمد & ,محمود جمعة خليل. (٢٠٢٣). العمانيون والملاحة والتجارة ونشر الإسلام في بلاد الصين .مجلة الدراسات العربية.٢٠ ٣٩-٣٨٧٩ ,(٧)٤٨ ,

[٢] المرجع السابق.

[٣] د. آدم محمد حسن أ. حبيب مرهون الهادي. (٢٠٢٢). الدور العماني في نشر الحضارة الإسلامية بعالم الملايو .مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية.١٥٢-١٣٨ ,(١٢)٣ ,

المبحث الثاني: التجربة العُمانية في عالم الملايو وأندونيسيا - الأخلاق بوصفها جسرًا للاتصال الحضاري والديني:

المطلب الأول: الحضور العُماني المبكر في أرخبيل الملايو - تجارة تتوسل الأخلاق:

بدأ الحضور العُماني في أرخبيل الملايو مبكرًا منذ القرون الهجرية الأولى، عبر رحلات التجارة البحرية التي انطلقت من صحار ومسقط، مرورًا بسواحل الهند، وصولًا إلى جزر سومطرة وجاوة وسواحل ماليزيا الحالية. وقد وثّقت المصادر التاريخية وجود تجار عرب – من ضمنهم عمانيون – في موانئ "ملقا" و"قدح" و"جوهر" منذ القرن العاشر الميلادي[١].

لكن ما ميّز هؤلاء التجار العمانيين لم يكن كثافة عددهم، وإنما السلوك الأخلاقي العالي الذي تميزوا به في تعاملهم مع المجتمعات الملايوية، في بيئة يغلب عليها الحس الاجتماعي والرمزية الدينية في الحكم والسلوك، فقد عرف عنهم، كما تشير روايات الملايو التقليدية، صفة "الهدوء" و"الأمانة" و"الانضباط في التعامل" و"الحشمة"، وهي صفات كانت تحظى باحترام خاص في الثقافة الملايوية المتأثرة بالبوذية والهندوسية قبل الإسلام[٢].

---

[١] د. آدم محمد حسن أ. حبيب مرهون الهادي. (٢٠٢٢). الدور العماني في نشر الحضارة الإسلامية بعالم الملايو .مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية .١٥٢-١٣٨ ,(١٢)٣ ,

[٢] ندى عبد الرزاق محمود الجيلاوي. (٢٠٢٤). آثر حركة التجارة العربية الإسلامية ودورها في نشر الإسلام ومظاهر حضارته في جنوب شرق أسيا Journal of Studies in History and Archeology, (٩٠), ٣٩-٨٤.

وقد استُقبل هؤلاء التجار العمانيون بالترحاب في المجتمع الملايوي، وأُعطي لهم موطئ قدم في الأسواق المحلية؛ لأنهم لم يبدوا استعلاءً أو سلوكًا استعلائيًّا، بل أظهروا سمتًا رصينًا، ووقارًا نابعًا من تقوى حقيقية؛ مما ساعدهم على بناء علاقات ثقة طويلة المدى، تحوّلت لاحقًا إلى قنوات دعوية غير مباشرة.

المطلب الثاني: السمت والهدوء في المخيال الملايوي عن العرب - صورة العُماني مثالًا:

تُظهر الوثائق الملايوية القديمة، مثل: حكاية ملايو (**Sejarah Melayu**) وسجلات ملقا، إشارات متكررة إلى "العرب الهادئين"، الذين وفدوا من شبه الجزيرة العربية، وكانوا يتميّزون بالوقار والهدوء وحسن الهيئة. ويعتقد بعض الباحثين أن التاجر العُماني – مقارنةً بغيره – كان أكثر انضباطًا وأقل تدخُّلًا في الشؤون السياسية؛ مما جعله مقبولًا في البلاطات الملايوية، ومرغوبًا في مجالس الحكم.

وقد ورد في كتابات المستشرق الهولندي **C. Snouck Hurgronje**، المتخصص في الإسلام بجنوب شرق آسيا، أن "أكثر المسلمين تأثيرًا في ملايو ليسوا الذين جاؤوا يحملون السيوف أو الخطب، بل أولئك الذين دخلوا بهيئة هادئة، وسمت حسن، وتجارة صادقة، وكان في طليعتهم العُمانيون"[١].

---

(١) Westra, H. (١٩٣٩). Custom and Muslim Law in the Netherlands East Indies. Transactions of the Grotius Society, ٢٥, ١٥١-١٦٧.

تُعزز الروايات التاريخية المتداولة فكرة أن الأسلوب العُماني الهادئ والمتزن في الدعوة الإسلامية كان له صدى واسع في المجتمع المحلي، فقد شكّل هذا النهج نقيضًا للخطابات الدعوية التي اتسمت بالحماس الشديد، والتي وصلت لاحقًا من مناطق مثل الهند أو اليمن. وبفضل هذه المقارنة، برز النهج العُماني كخيار أكثر قبولًا وتأثيرًا على المدى الاجتماعي[١].

المطلب الثالث: السلوك الدعوي غير المباشر - من التجارة إلى التزكية:

لقد فهم العمانيون أن البيئة الملايوية – التي كانت تحكمها قيم الاحترام، والمكانة الرمزية، و"أدب المجلس" – لا تستجيب للخطاب الحاد، بل تُقدّر السلوك الرزين والتواصل الهادئ، ولذلك، ظهرت تجليات الهدوء والسمت في أدق تفاصيل حياة العمانيين هناك: في طريقة اللباس، في توقيرهم للزعماء المحليين، في حسن استماعهم للناس، وفي عزوفهم عن التدخل في الانقسامات السياسية.

وقد نقل بعض الرحالة البريطانيين، مثل: السير توماس ستامفورد رافلز، ملاحظات عن "أدب العرب في ملقا"، مشيرًا إلى أن "بعض العرب، خصوصًا العمانيين، كانوا يُنزلون الاحترام للسلطات المحلية، ويؤثرون السكوت على الخوض في الجدالات، ويكتفون بتجارتهم وصلاتهم الاجتماعية المهذبة"[٢]،

---

[١] د. آدم محمد حســن أ. حبيب مرهون الهادي. (٢٠٢٢). الدور العماني في نشــر الحضــارة الإسلامية بعالم الملايو .مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية.١٥٢-١٣٨ ,(١٢)٣ ,

[٢] Raffles, The History of Java, Volume II, ١٨١٧.

وهذا ما مكّنهم من أن يكونوا مقبولين في كل طبقات المجتمع الملايوي، من العامة إلى النخب.

المطلب الرابع: الأثر المتراكم - كيف ساهم السمت العُماني في ترسيخ صورة الإسلا م الوقور في الوعي الملايوي؟

لم يكن تأثير العمانيين في بلاد الملايو مجرد لحظة دعوية عابرة، بل شكّل تراكُمًا سلوكيًا طويل الأمد، ساهم في بناء صورة مستقرة عن الإسلام باعتباره دينًا أخلاقيًّا، هادئًا، مسالمًا، وقورًا. وقد ترافق هذا الأثر مع غياب شبه تام للمواجهات أو النزاعات بين العمانيين والسكان المحليين؛ الأمر الذي جعل تجربة العمانيين تُقدَّم كنموذج دعوي فريد، يعتمد على بلاغ السلوك لا بلاغ الشعارات.

لقد نجح العمانيون في تجاوز حاجز اللغة والدين، لا عبر الجدل أو المحاججة، بل من خلال التراكم الصامت للسمت الحسن: الهدوء في الأسواق، واحترام الأعراف، والاحتشام في الملبس، واعتزال الفتن السياسية المحلية. ويلاحظ الباحث يوسف البلوشي أن "أغلب الروايات الشفوية والوثائق المحلية تصف العمانيين بأنهم لم يكونوا أصحاب صخب أو تنافس نفوذ، بل دخلوا بيوتنا بشرف سلوكهم"[1]. وهذه الروايات تؤكّد أن القبول المجتمعي لم يكن ناتجًا عن القوة أو عدد الأفراد، بل عن قوة المثال الأخلاقي الذي قدموه.

---

(١) د.آدم محمد حسـن أ. حبيب مرهون الهادي. (٢٠٢٢). الدور العماني في نشـر الحضـارة الإسلامية بعالم الملايو. مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية.١٥٢-١٣٨ ,(١٢)٣ ,

وقد سجّل أندرو ويتلي في دراسة ميدانية أجراها بولاية "قدح" الماليزية أن بعض الأسر الملايوية لا تزال تحتفظ بمخطوطات وأوانٍ تحمل نقوشًا عربية تُنسب إلى العمانيين، وتُعامل هذه الموروثات بوصفها "تُحفًا شريفة"، لا لأنها ثمينة ماديًّا، بل لأن من أتى بها كان من "العرب الوقورين الذين لم يُخطئوا في حق أحد"[١].

كبار السن في مناطق، مثل: ترنغانو وجوهور، كانوا يربّون أحفادهم على ما يسمى "أدب العرب"، في إشارة إلى الهدوء، وانخفاض الصوت، والجلوس بأدب، والنظرة المتّزنة. وهو ما يشير إلى أن العمانيين لم يؤثروا فقط في انتشار الإسلام، بل أسّسوا نمطًا ثقافيًّا أخلاقيًّا ما زال يُستعاد حتى اليوم[٢].

إن هذا الأثر العُماني في المخيال الملايوي يُمثل برهانًا على فاعلية الدعوة الصامتة، والدور المحوري الذي يمكن أن يلعبه الهدوء والسمت في بناء جسور ثقافية وروحية بين الشعوب. لقد أصبح العُماني في وجدان الملايوي مثالًا "للمسلم الوقور"، وهو مكسب دعوي نادر في السياقات المعاصرة، حيث تعاني صورة الإسلام من التشويه، خاصة عندما تُربط بالدعوات المتشددة أو الخطابات الانفعالية.

---

[١] Andrew Wheatley, Cultural Traces of Arab Traders in Kedah, Journal of Southeast Asian Studies, Vol. ٣٨, No. ١, ٢٠١٤.

[٢] برهان جمعه درويش البالاني. (٢٠١٩). جوانب من التاريخ الثقافي في منطقة الخليج العربي البحرين–عمان-البصرة أنموذجًا خلال العصر الإسلامي Journal of the College of Education (JCE), ٣(٣).

ومن هنا، فإن قراءة التجربة العُمانية في الملايو لا يجب أن تنحصر في بعدها الجغرافي أو التجاري، بل ينبغي أن تُستعاد كنموذج دعوي أخلاقي ناجح، يجمع بين فقه المقام، وذكاء السلوك، وسمو السمت، وكلها أدوات حضارية أقدر على البلاغ من آلاف الكلمات.

المبحث الثالث: التمثّلات الفقهية والسلوكية لقيمتي الهدوء والسمت في أدبيات العمانيين:

الهدوء والسمت، قيمتان متجذرتان في النسيج الثقافي والفقهي العماني، لا تمثلان مجرد سمتين سلوكيتين عابرتين، بل تعكسان عمقًا روحيًّا وأخلاقيًّا يرتبط بأسس المذهب الإباضي. تعدّان مظهرًا خارجيًا للاستقامة الداخلية، وتعبيرًا عن التوازن بين الفكر والعمل. يتناول هذا المقال التمثّلات الفقهية والسلوكية لهاتين القيمتين في أدبيات العمانيين، مستعرضًا جذورهما النظرية وتطبيقاتهما العملية[1].

فقهيًا، يُنظر إلى الهدوء والسمت كشرط لازم لطالب العلم والفقيه. إنهما ليسا غايةً في ذاتهما، بل وسيلةً لتحصيل المعرفة وتطبيق الشريعة دون استعجال أو تطرف. تتناول الأدبيات الفقهية، ككتب "بيان الشرع" و"قاموس الشريعة"، هذه القيم باعتبارها من آداب السلوك التي يجب على المسلم التحلي بها في مناظراته وعلاقته بالآخرين. كما تُعدّان انعكاسًا لحالة القلب

---

[1] أحمد بن حمد الخليلي (١٩٩٢). العمانيون وأثرهم في الجوانب العلمية والمعرفية بشرق إفريقيا، المنتدى الأدبي، حصاد ندوة ١٩٩١، ١٩٩٢م. وزارة التراث القومي.

وصفاء الروح؛ مما يضمن سلامة الحكم الفقهي وعدالته، ويعكس التزامًا بمبدأ الحكمة في التعاطي مع المسائل الشرعية[1].

أما على المستوى السلوكي فقد تجلت هاتان القيمتان في الحياة اليومية للعمانيين، فصارتا جزءًا لا يتجزأ من هويتهم الاجتماعية. وتُظهر الأدبيات الشعرية والنثرية كيف أن الهدوء في مواجهة التحديات والسمت في التعامل مع الآخرين يُعدّان من مكارم الأخلاق، فالشعر العماني، على سبيل المثال، يمتدح الشخص الذي يتحلى بالوقار والرزانة، ويعتبره قدوةً في مجتمعه. هذا التجذر السلوكي يعكس التزامًا عمليًّا بمبادئ الفقه؛ مما يربط الجانب النظري بالواقع المعاش، ويؤكد على أن الأخلاق ليست مجرد تنظير، بل ممارسة حياتية.

ويمكن القول إن الهدوء والسمت في الأدبيات العمانية لا يقتصران على كونهما وصايا أخلاقية فحسب، بل هما منظومة متكاملة تجمع بين التنظير الفقهي والتطبيق السلوكي. إنهما يمثلان ركيزة أساسية في بناء الشخصية العمانية المتوازنة، ويعززان قيم التسامح والحكمة؛ مما يجعلهما جزءًا حيًّا ومتجددًا من التراث الفكري والثقافي العماني.

المطلب الأول: الحضور الأخلاقي لقيم السمت والسكينة في المدونة الفقهية الإباضية.

تتميز المدرسة الإباضية – التي تُعد الركيزة المذهبية الأساسية في سلطنة عُمان – بثقافة فقهية ذات طابع أخلاقي رصين، تقوم على التعفف،

---

[1] أحمد بن حمود المغيري (١٩٩٢). عمان وشـرق أفريقيا، ترجمة محمد أمين عبد الله، وزارة التراث القومي، سلطنة عمان. ط٢.

وضبط الانفعال، والسكينة في القول والعمل. ويظهر هذا التوجّه بجلاء في كتب الفقه والسير، لا سيما في مؤلفات أئمة القرن الثاني والثالث الهجري، مثل: الإمام جابر بن زيد، وأبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة، والربيع بن حبيب الفراهيدي، وغيرهم.

وقد وردت في المدونة الفقهية الإباضية نصوص متعددة تبرز قيمة السمت الحسن بوصفه من لوازم الداعية والعالم والقاضي والتاجر، وتربطه دائمًا بـ"الوقار" و"التؤدة" و"خفض الصوت" و"التحفظ في الحركة". يقول الإمام الربيع بن حبيب في مسنده: "ولا ينبغي لأحد أن يطلب وجه الله، وهو يكثر الالتفات أو يتكلم بغير حاجة؛ فإنّ العالِم سمته هديه"[1].

ويؤكد الشيخ السالمي في تحفة الأعيان أن من صفات الأئمة المتقدمين "قلّة الكلام، وكثرة السكوت، وهيبة في المنظر، وسكينة في الحديث، حتى إن العامي كان يهاب مجالستهم"[2]، وهذا الوصف المتكرر لا يأتي عرضًا، بل يعكس ثقافة دعوية مبنية على الحضور الأخلاقي الهادئ، الذي كان هو السِّمة البارزة لمن تولّى المسؤولية أو حمل العلم.

بل إن بعض الفتاوى الواردة في البيان والشرح – وهو من أكبر الموسوعات الفقهية الإباضية – تعالج مسألة "السمت في المجالس العامة"،

---

[1] الربيع بن حبيب، المسند، تحقيق: أبو إسحاق اطفيش، ج١، ص ٧٨.

[2] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد .(١٩٨٤) .تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان (ج١–٢، تحقيق: محمد بن عبد الله السالمي). مسقط: وزارة التراث القومي والثقافي، ص ١٥٩.

وتربطه بمفهوم "هيبة المسلم"، وتعتبر أن "الهيبة الصامتة أولى بالقبول من الجدل والمراء، وإن كان صوابًا"[١].

المطلب الثاني: السـمت الدعوي في السـلوك السـياسـي والاجتماعي عند العمانيين:

لم يقتصر تمثل قيم السمت والهدوء على المستوى الفقهي فقط، بل امتد إلى السلوك السياسي والاجتماعي، فقد درجت الإمامة الإباضية على اختيار الأئمة بناءً على صفات وقارية في الشخصية، أهمها التواضع، وقلة الكلام، والابتعاد عن الضجيج. ويُذكر أن الإمام عزّان بن قيس – الذي تولّى الإمامة في القرن التاسع عشر – كان يُلقب بـ"إمام السكينة"؛ لما عُرف عنه من سمت شخصي جعل حتى خصومه يحترمونه[٢].

وفي التعاملات الاجتماعية، يظهر هذا التمثّل في نمط اللباس، وآداب المجلس، ومراسم الحوار؛ إذ تتسم الثقافة العُمانية التقليدية برفض مظاهر التكلّف أو الاستعراض أو الصوت المرتفع، وتُعلي من قيمة "السكوت الحاضر"، وهو ما جعل من العُماني مثالًا على "الرزانة الاجتماعية" في مقابل أنماط أكثر انفعالًا في محيطه الجغرافي.

وقد وثّق الباحث الفرنسي بيير روسي في كتابه التاريخ الحقيقي للعرب مدينة إيزيس أنه "من بين سكان الخليج، يتميز العمانيون بأنهم أقلهم كلامًا، وأكثرهم احترامًا للحديث، وإذا جلسوا في مجلس لم يرفعوا أصواتهم، وإن

---

[١] د/ محمد حسـن محمد عبد الرحمن. (٢٠٢٠). جهود علماء الاباضـية في تفسـير القرآن الكريم.١٦٩-١٦١, ١٤(١), JournaL of the Faculty of Sharia & Law .

[٢] د/ محمد حسن محمد عبد الرحمن. (٢٠٢٠). المرجع السابق.

غضبوا لا يُبدون انفعالًا ظاهرًا؛ مما يجعلهم أقرب إلى النموذج الإسلامي الكلاسيكي في السمت"[١].

المطلب الثالث: انتقال قيم السمت من الفقه إلى السلوك الدعوي الخارجي.

إن السلوك الأخلاقي الذي نشأ في بيئة عُمانية مشبعة بالسكينة الفقهية، انتقل بسلاسة إلى العالم الخارجي عبر الرحلات التجارية والدعوية. وقد كان هذا الهدوء الداخلي – المستند إلى أدبيات فقهية – هو ما أنتج دورًا عمانيًّا دعويًّا غير صدامي في شرق إفريقيا والملايو، كما فصّلنا سابقًا.

وقد عبّر عن ذلك الشيخ أحمد بن ناصر الكندي (ت **١٩١٠**م) في رحلته إلى زنجبار بقوله: "إن من فضل الله على العُمانيين أن رزقهم الله سمتًا يُوقّرهم به الناس، ولو لم يدروا ما في صدورهم من علم، فإن الصمت زينة، والسكينة مهابة"[٢].

وهذا يثبت أن السمت في الوعي العُماني لم يكن مجرد مسلك تربوي، بل رؤية استراتيجية في الدعوة، قائمة على أن التأثير الحقيقي يبدأ من حضور الشخصية، لا من حِدّة العبارة.

---

[١] Pierre Rossi,(١٩٩٦). Histoire de la Péninsule Arabique, Paris..

[٢] ناصر بن سيف السعدي .(٢٠٢٢) .العلماء والسلطة في عُمان: ١٧٤٩-١٩١٣ .المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

المبحث الأول: الهوية النفســـية للعُماني - هدوء الجبل ووقار البحر.

تتسم الهوية النفسية للشخصية العُمانية بتوازن فريد نابع من بيئتها المتنوعة، حيث يمتزج فيها هدوء الجبل ووقار البحر، يمنح الجبل الإنسان العُماني صلابةً داخليةً وصبرًا على التحديات؛ مما يكوّن فيه شخصيةً هادئةً وراسخةً لا تتأثر بالمتغيرات السطحية. هذا الهدوء لا يعني الجمود، بل هو قوة مستمدة من عمق التجربة التاريخية والجغرافية، تجعل الفرد قادرًا على التأمل وتقدير قيمة الاستقرار والبقاء[١].

من جهة أخرى، يمنح البحر الهوية العُمانية اتساع الأفق والانفتاح على العالم، مستمدًا من تاريخٍ بحري عريق. إن الوقار الذي اكتسبه العُماني من عبور البحار وملاقاة الحضارات جعله شخصيةً كريمةً ومتواضعةً، تحترم الآخر وتقدر التنوع. هذا الوقار هو انعكاس لثقافةٍ بحريةٍ عريقةٍ قائمة على الحكمة في التعامل مع المجهول، وهو ما يفسر الانفتاح العُماني على الشعوب دون التخلي عن الأصالة[٢].

إن الجمع بين هذه الخصائص الجبلية والبحرية يخلق هويةً نفسيةً متكاملةً: شخصيةً قويةً وهادئةً في جوهرها، ومنفتحةً ومحترمةً في مظهرها.

---

[١] Hofstede, G. (٢٠٠١). Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations. SAGE Publications.

[٢] Ishak, M. S. B. H., & Abdullah, O. C. (٢٠١٢). Islam and the Malay world: An insight into the assimilation of Islamic values. World Journal of Islamic History and Civilization, ٢(٢), ٥٨-٦٥.

هذا التناغم يمثل جوهر الهوية العُمانية التي تجمع بين الماضي العريق والمستقبل الواعد، محتفظةً بخصوصيتها وسط عالم متغير[١].

المطلب الأول: الجغرافيا كمنشأ للسكون والاتزان.

لا يمكن فهم الشخصية العُمانية بمعزل عن الجغرافيا؛ فالطبيعة الجبلية الممتدة، وسواحل البحار الهادئة، والمسافات المفتوحة بين القرى والواحات، جميعها ساهمت في تشكيل "نَفَس طويل" لدى العُماني، ونمط حياة يميل إلى التروي، والتحمل، والهدوء في ردات الفعل.

وقد ذهب الباحث الفرنسي جان ديكروا إلى أن "العُماني ابن المسافة الواسعة؛ لذا فهو لا يستعجل النهايات، بل يمشي نحوها برويّة الجبال[٢].

الجبال العُمانية، الصامتة والثابتة، لم تكن فقط مشهدًا بصريًّا، بل مكوّنًا نفسيًّا علّم العُماني الصبر، والكتمان، والاعتدال. أما البحر، فرغم ما فيه من خطر، فقد علّمه التأمل، والمرونة، والسكينة، خاصة في ليالي الإبحار الطويلة، وهو ما جعله يحترم الزمن، ويجيد قراءة الصمت، ويفهم لغة ما قبل الكلام.

المطلب الثاني: صقل الذات بين الزهد الإباضي والتقاليد المجتمعية.

الزهد – بوصفه مكوِّنًا من مكونات الورع الإباضي – لعب دورًا كبيرًا في تكوين الشخصية الهادئة للعُماني، حيث حذّرت الأدبيات الإباضية من

---

[١] Olivier, B. (٢٠١٨). The Malaysian Islamization phenomenon: The underlying dynamics and their impact on Muslim women. In Narratives of Muslim Womanhood and Women's Agency (pp. ٤٦-٦١). Routledge.

[٢] Nugroho, W., & Seng, T. A. (٢٠٢٤). Sufism And Islamization In Malaysia: Historical Overview. Malaysian Journal Of Islamic Studies (MJIS), ٨(٢), ٥٥-٧٨.

التفاخر، واللغو، والانفعال، وجعلت من ضبط النفس سلوكًا دينيًّا واجبًا، لا مجرد خصلة مستحسنة.

ومن جهة أخرى، كانت التنشئة العُمانية التقليدية تُعلي من قيمة الحياء، والاحترام، و"العيش بصمت"؛ ما جعل من التكلم بصوت عالٍ، أو مجادلة الكبار، أو فرض الرأي، سلوكيات مرفوضة اجتماعيًا، ومستهجنة في المخيال الجمعي؛ وبذلك توافقت القيم الدينية والتقاليد المجتمعية في بناء شخصية متزنة، غير صدامية، قادرة على كظم الغيظ، وقول الكلمة بهدوء يحترم عقل الآخر لا يلغيه.

المطلب الثالث: تجليات السمت في الحضور المجتمعي والعلاقات اليومية.

لا يُحصر أثر السمت العُماني في الشخصية الفردية، بل ينعكس في بنية المجتمع نفسه: في مراسم العزاء، وفي طقوس الأعياد، وفي جلسات الشورى، وفي كيفية التحية والسلام.

فالمُعاين لثقافة المجالس العُمانية يُدرك فورًا أن السكوت ليس ضعفًا، بل هو لغة، وهو حضور، وهو حكمة. ويصف توماس روبرت بيكنغهام، القنصل البريطاني في مسقط خلال القرن ١٩، مجالس العمانيين بقوله: "يجلسون طويلًا، ولا يتكلمون إلا للضرورة، وحين يفعلون، يُنصت الجميع، وكأن الكلمة لديهم حدث"[١].

---

[١] [١] Ishak, M. S. B. H., & Abdullah, O. C. (٢٠١٢). Islam and the Malay world: An insight into the assimilation of Islamic values. World Journal of Islamic History and Civilization, ٢(٢), ٥٨-٦٥.

وقد لعب "السمت الجماعي" دورًا في امتصاص كثير من التوترات، وجعل المجتمع العُماني معروفًا بقدرته على التهدئة لا التصعيد، وبقدرته على الإصغاء لا المجابهة. وهذا ما يفسر كيف أن بعض المجتمعات الخارجية – كما في الملايو وشرق إفريقيا – انجذبت إلى هذا النموذج، وشعرت أن فيه كرامة دون صخب، وهيبة دون جبر.

المبحث الثاني: السمت في التنشئة الاجتماعية العُمانية - من الطفولة إلى المجال العام.

يُعَدّ مفهوم "السمت" من القيم الجوهرية التي تشكل نسيج التنشئة الاجتماعية في المجتمع العُماني. لا يقتصر السمت على معنى الصمت أو قلة الكلام، بل هو قيمة أعمق تشمل الوقار، الهدوء، والقدرة على التحكم في الانفعالات والتعبير عن الذات بطريقة مدروسة ومحترمة. يتجذر هذا المفهوم في الفرد منذ سنواته الأولى، وينمو معه ليصبح جزءًا لا يتجزأ من هويته الاجتماعية في جميع مراحل حياته.

في مرحلة الطفولة، تُغرس قيمة السمت عبر التوجيه الأسري والمدرسي. يُعلّم الطفل أن السمت ليس كبتًا للرأي، بل هو احترام للمتحدث، وإنصات واعٍ، وتجنب المقاطعة. تُعتبر هذه القيمة مؤشرًا على الأدب وحسن التربية، وتُربط مباشرة باحترام الكبار وأصحاب المكانة. تشير دراسة[1] إلى أن هذه الممارسات التربوية تخلق بيئة من التواصل الهادئ والمنتظم؛ مما يقلل من النزاعات، ويعزز الترابط الأسري. هذا التأسيس المبكر يجهز الفرد للتعامل مع بيئات اجتماعية أوسع لاحقًا.

مع انتقال الفرد من الطفولة إلى مرحلة الشباب والمجال العام يتحول السمت من مجرد سلوك تربوي إلى ممارسة اجتماعية معقدة. وفي المجال العام، يُنظر إلى السمت على أنه علامة على الحكمة والنضج والقدرة على القيادة. الشخص الذي يمتلك سمتًا عاليًا يُعتبر جديرًا بالثقة والاحترام؛ لأنه

---

[1] Chai, C. (٢٠١٢). Societal Rationalization:: Cultural Innovation and Knowledge Islamization in Malaysia. In The Age of Knowledge (pp. ٨٥-١٠٧). Brill.

لا يتسرع في الحكم أو الكلام، بل يفكر مليًّا قبل أن يعبر عن نفسه. يلاحظ[١] (Fletcher, ٢٠٢١) أن هذه السمة تعزز التماسك الاجتماعي؛ حيث إنها تمنع الاستقطاب، وتسهل الحوار القائم على التفاهم المتبادل في السياقات العامة، مثل: المجالس أو الاجتماعات الرسمية.

إن التأثير المجتمعي للسمت يتجاوز العلاقات الشخصية ليؤثر على الهوية الثقافية الجماعية؛ فهو يعزز الهدوء العام والاستقرار، ويساهم في الحفاظ على النسيج الاجتماعي من التمزق. يوضح[٢] (Larson & Hughes, ٢٠٢٠) أن المجتمعات التي تقدر هذه القيم تميل إلى تحقيق مستويات أعلى من الرضا الاجتماعي وتقليل معدلات الصراع. علاوة على ذلك، يُنظر إلى السمت كقيمة جمالية، حيث يُعد جزءًا من الصورة النمطية للفرد العُماني المتزن والواثق. كما تؤكد[٣] أن السمت يؤدي دورًا محوريًّا في بناء الهوية الشخصية؛ إذ يمنح الفرد شعورًا بالقوة الداخلية والسيطرة على الذات.

ويمكن القول إن السمت هو أكثر من مجرد سلوك فردي، إنه فلسفة حياة تُشكل جوهر التنشئة الاجتماعية في عُمان، وتُرافق الفرد منذ طفولته لتُعزز من مكانته في المجال العام، وتُسهم في بناء مجتمع متوازن ومتماسك.

---

[١] Saadeldin, M. M. (٢٠٢٤). Islamic marketing perspective on intergenerational consumption practices: an ethnographic study on Muslim consumers in Egypt (Doctoral dissertation, University of Leicester).

[٢] Larson, D., & Hughes, T. (٢٠٢٠). The Role of Affective Control in Collective Identity Formation. Journal of Cultural Anthropology Review, ٤٥(٤), ٥١٢-٥٢٩.

[٣] Nugroho, W., & Seng, T. A. (٢٠٢٤). Sufism And Islamization In Malaysia: Historical Overview. Malaysian Journal Of Islamic Studies (MJIS), ٨(٢), ٥٥-٧٨.

المطلب الأول: حضور السمت في الأسرة العُمانية التقليدية.

كانت الأسرة العُمانية، ولا تزال، تُعدّ المدرسة الأولى في غرس مفاهيم الوقار والسكينة والتهذيب. وقد رُبّي الطفل العُماني منذ نعومة أظفاره على الانضباط في القول، ومراعاة الحياء في السلوك، والاحترام الصارم للكبار.

ويُلاحظ أن الأمهات في القرى والحواضر على السواء كنّ يُلَقِنَّ أبناءهن عبارات، مثل: "اخفض صوتك"، "الوقار زين"، "الساكت سالم"، وهي تعبيرات شعبية تُختصر فيها فلسفة كاملة تُعلي من شأن الصمت والتؤدة، وتُدين الانفعال والثرثرة[1].

وكان من علامات حسن التربية أن يُقال عن الطفل "ما يرفع صوته"، أو "ما يردّ على الكبار"، في مقابل التوجس من الطفل "اللِيّن فمه"، أي: كثير الكلام والانفعال. وهذه الثقافة البيتية لم تكن مجرد تقاليد، بل كانت جزءًا من منظومة متكاملة، ترى أن السمت الحسن مقدَّم على الذكاء، والسكوت المحترم خير من الكلام المندفع.

المطلب الثاني: المدرســـة والجامع والمجتمع كدعامات تربوية للسكينة والتهذيب.

إلى جانب الأسرة، كان للمؤسسات التقليدية دور جوهري في دعم هذا المسار التربوي، ففي المدرسة التقليدية (الكتّاب) والمساجد كان الطالب يُعلَّم

---

[1] النور حمد، عبد الوهاب الطيب بشير & ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات . .(٢٠٢٠)أوضـــاع اللغة العربية في القرن الأفريقي: تقاطعات الدين والهوية والإثنية .المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

كيف يجلس، وكيف يتحدث، وكيف ينصت. ولم يكن الغرض هو ضبط النظام فقط، بل تهيئة النفس للعلم والتقوى.

ويؤكد الشيخ العلامة سعيد بن خلفان الخليلي في وصاياه:

"لا ترفع صوتك في مجلس العلم، ولا تتقدم بين يدي شيبته؛ فإن السمت عند الطلب ألزم من الحفظ"[١].

وتُظهر هذه النصوص كيف أن الهدوء لم يكن حيادًا، بل قيمة معرفية وسلوكية تُقاس بها أهلية المتعلم والداعية.

كما أنّ المجال العام العُماني – كالأسواق، والمجالس، والدواوين – ظل فضاءً أخلاقيًّا محكومًا بأدبيات السمت: لا يُقاطع الناس بعضهم، لا يُغالي أحدهم في الحديث، ولا تُطرح المواضيع الصاخبة في غير موضعها، ولهذا، اعتُبر من حسن الأدب أن "تكون في المجلس كما لو لم تكن"، أي: تحضر بأدب، لا بضوضاء[٢].

المطلب الثالث: أدب السمت في الثقافة العُمانية الشعبية.

في المرويات الشفوية والأمثال العُمانية نجد تجليًا شعبيًّا راقيًا لقيم الوقار. تقول الأمثال:

- "السّاكت سالم، والناطق نادم".
- "الهين لين، ما يكسر ضلع ولا يُكسر له".

---

[١] محمد حســن محمد عبد الرحمن. (٢٠٢٠). جهود علماء الاباضــية في تفســير القرآن الكريم.١٦٩-١٦١, ١٤(١), JournaL of the Faculty of Sharia & Law .

- "المزين صمته، وسمته علمه".

وهذه الأمثال لم تكن مجرد حكم متداولة، بل كانت أدوات تربوية، تساهم في إعادة تشكيل الفرد كلما جنح إلى الانفعال أو الجدل أو الاستعراض. وكان يُنظر إلى من يُكثر الكلام أو يُجادل بأنه "خارج السمت"، وهي تهمة اجتماعية ثقيلة، تؤثر في سمعته ومكانته بين الناس[١].

وقد أشار الباحث الأنثروبولوجي جورج وينستون، الذي زار مناطق داخلية في عُمان في سبعينات القرن الماضي، إلى أن "أحد أهم صفات العُمانيين التي شدت انتباهه هو حياؤهم الفطري، وقدرتهم على أن يقولوا الكثير من دون أن يتكلموا كثيرًا"[٢].

---

[١] البلوشـي، محمد بن عامر .(٢٠١٧) . الأدب العُماني القديم: دراســة تحليلية في ضــوء المخطوطات.

[٢] George Winston(١٩٨٢). Omani Tribal Ethics and Silence, Journal of Oral Cultures, Vol. ٤.

الخاتمة:

تُقدم هذه الورقة تحليلًا معمّقًا لوجهٍ فريد من وجوه الدعوة الإسلامية، وهو مفهوم "الدعوة بالصمت"، أو ما يمكن تسميته ببلاغ السلوك الصادق وسمت الشخصية القوي، في مقابل الأساليب التي تعتمد على الصوت المرتفع أو الحُجج الجدلية المعقدة. يبرز هذا النهج الدعوي، الذي قلّما يُسلّط الضوء عليه، كقوة هادئة وفعّالة في إيصال رسالة الإسلام. وفي هذا السياق، مثّلت التجربة العُمانية التاريخية نموذجًا حضاريًّا استثنائيًّا، مبنيًّا على الهدوء الداخلي، والهيئة الوقورة، والتصرف المتّزن؛ مما جعل من المسلم العُماني سفيرًا للإسلام، وداعيةً بمجرد حضوره بين الناس، حتى قبل أن ينطق بكلمة أو يدخل في جدال. لقد كان سلوكه بمثابة خطابٍ صامتٍ لكنه بليغ.

وتبيّن عبر دراسة الفصول الثلاثة التي تتناول هذه التجربة أن هذا "السمت" لم يكن مجرد خُلق فردي عابر، بل هو منظومة سلوكية متكاملة ومتجذّرة في نسيج الثقافة العُمانية. لقد صقلت هذه المنظومة عوامل متعددة، أبرزها البيئة الجغرافية التي زرعت فيه الصبر والهدوء، والتربية الأسرية التي غرسَت فيه القيم، بالإضافة إلى دور المدرسة والمسجد في رعايتها وتنميتها. هذه المنظومة السلوكية انعكست بشكل واضح على الميدان الدعوي، خاصةً عندما انطلق العُمانيون إلى مناطق جديدة في شرق إفريقيا وعالم الملايو. لم يكونوا مجرد تجار أو رحالة، بل كانوا رسلًا للإسلام بلسان الأخلاق والمعاملات الحسنة، التي أقنعت الناس أكثر من مجرد الكلمات.

إن هذا النموذج الأخلاقي لا يحمل قيمة تاريخية أو تراثية فحسب، بل يكتسب أهمية استراتيجية معاصرة في عالمٍ يعجّ بالصخب، والسرعة المفرطة، والتوتر، والصدام الفكري، فالدعوة اليوم، في ظل هذا المناخ المضطرب، تحتاج أكثر من أي وقت مضى إلى استعادة هذه القوة الهادئة والمقنعة، التي لا تجادل بل تلهم، وتُحبب الدين للناس من خلال تواضع أتباعه وسلوكهم الحميد. هذا النموذج يُعيد تقديم الإسلام كدينٍ للرحمة والسلم، لا كدينٍ للنزاع والضجيج.

وفي ضوء هذه النتائج، توصي الورقة بـ:

١) توسيع نطاق الدراسات الأكاديمية والبحثية حول المكونات الأخلاقية للسلوك العُماني، باعتبارها جزءًا لا يتجزأ من هويته الحضارية.

٢) دمج هذه القيم والمبادئ في مناهج التعليم الديني والتاريخي، وتقديمها للطلاب كأمثلة عملية واقعية يمكن محاكاتها وتطبيقها.

٣) تشجيع البحوث المقارنة بين التجارب الإسلامية المختلفة التي اعتمدت على الدعوة الأخلاقية غير المباشرة؛ لاستخلاص الدروس المشتركة منها.

٤) توثيق المرويات الشفوية والتجارب الحية التي تحكي عن تأثير العُمانيين في المجتمعات الخارجية، ليس من باب التفاخر، بل من باب التحليل العلمي لأدوات التأثير الدعوي الفعّالة. إن الإسلام الذي انتشر بصوت هادئ، ومشية متزنة، وسلوك وقور، يستحق أن يُعاد تقديمه للعالم المعاصر من خلال هذا النموذج العُماني الأخلاقي الفريد.

المراجع:

المراجع العربية.

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. (١٩٥٩). فتح الباري شرح صحيح البخاري (ط. ١، المجلد ١–١٣). المطبعة السلفية.
- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد. (١٩٨٥). الأخلاق والسير في مداواة النفوس (إ. عباس، محقق). دار الآفاق الجديدة.
- ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب. (١٩٩٩). جامع العلوم والحكم (ش. الأرنؤوط و إ. باجس، محققان). دار ابن كثير.
- ابن فارس، أحمد بن فارس. (د.ت.). معجم مقاييس اللغة. (ج ٦، مادة هـ د أ). دار الجيل.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (د.ت.). مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. (تحقيق: عبد العزيز السلمان).
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (د.ت.). السيرة النبوية
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ هـ). لسان العرب. (ج ٤). دار صادر.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث. (د.ت.). سنن أبي داود. (حديث رقم ٤٧٧٦، ٤١٣١).

- أحمد بن حمد الخليلي (١٩٩٢). العمانيون وأثرهم في الجوانب العلمية والمعرفية بشرق إفريقيا، المنتدى الأدبي، حصاد ندوة ١٩٩١، ١٩٩٢م وزارة التراث القومي.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله. (د.ت.). المسند. (حديث عبد الله بن مسعود).
- أحمد بن حمود المغيري (١٩٩٢). عمان وشرق أفريقيا، ترجمة محمد أمين عبد الله، وزارة التراث القومي، سلطنة عمان، ط٢.
- أحمد، & محمود جمعة خليل. (٢٠٢٣). العمانيون والملاحة والتجارة ونشر الإسلام في بلاد الصين. مجلة الدراسات العربية, ٤٨(٧)، ٣٨٧٩-٣٩٠٢.
- آدم محمد حسن أ. حبيب مرهون الهادي. (٢٠٢٢). الدور العماني في نشر الحضارة الإسلامية بعالم الملايو. مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية, ٣(١٢), ١٣٨-١٥٢.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (د.ت.). صحيح البخاري. (الحديث رقم ٣٥٦٠).
- البرغوثي، عمر. (٢٠١٨). "السمت النبوي وأثره في الدعوة". مجلة البيان، العدد ٣٧٤، ص. ٤٥-٥٢.
- برهان جمعه درويش البالاني. (٢٠١٩). جوانب من التاريخ الثقافي في منطقة الخليج العربي البحرين–عمان-البصرة انموذجًا خلال العصر الإسلامي. **Journal of the College of Education (JCE)**, ٣(٣).

- البلوشي، محمد بن عامر. (٢٠١٧). الأدب العُماني القديم: دراسة تحليلية في ضوء المخطوطات. مسقط: مكتبة الجيل الواعد.
- بنيان تركي. (٢٠١٢). العرب العمانيون وتجارة العاج في شرق إفريقيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي (١٨٤٠-١٨٩٠م/١٢٥٦-١٣٠٨هـ). المجلة العربية للعلوم الإنسانية, ٣٠(١٢٠), ١١-٥٠.
- الترمذي، محمد بن عيسى. (د.ت.). الجامع الكبير سنن الترمذي. (الحديث رقم ٢٠١٠).
- الربيع بن حبيب. (د.ت.). المسند. (تحقيق: أبو إسحاق اطفيش).
- السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد. (١٩٨٤). تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان (ج١–٢، تحقيق: محمد بن عبد الله السالمي). مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة.
- الطاهر, & سلوى سيد. (٢٠١٦). الصناعات والحرف التراثية العربية ودورها في بناء الشخصية الإسلامية. مجلة العمارة والفنون والعلوم الإنسانية, ١(١), ٢٣٢-٢٤٥.
- الظويهر, & نورة ابراهيم صالح. (٢٠٢٤). الأبعاد الدينية والحضارية للرحلات البحرية للتجار العمانيين في شرق وجنوب شرق آسيا خلال العصر الإسلامي **The religious and cultural dimensions of the sea voyages of the Omani merchants in East and Southeast Asia**

during the Islamic era. مجلة بحوث الشرق الأوسط, ١٢(١٠١), ٣٩-٨٨.

- العجمي, & أميرة محمد. (٢٠٢٤). إمكانات الحوار الحضاري في مواجهة مخاطر اغتراب الأسرة الخليجية، دراسة وصفية استشرافية.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (د.ت.). إحياء علوم الدين. (ج ٣، كتاب آداب المعاشرة). دار المعرفة.
- الكندي، سعيد بن خلفان. (٢٠٠١). ضياء العقول في سيرة الإمام عزان بن قيس. دار الرشاد.
- محمد بن نصر. منهج البحث الدلالي في دراسات أوزيستو القرآنية والصوفية. النور للدراسات الحضارية والفكرية- AL-NUR Academic Studies on Thought and Civilization, ٦(٦).
- محمد حسن محمد عبد الرحمن. (٢٠٢٠). جهود علماء الإباضية في تفسير القرآن الكريم. JournaL of the Faculty of Sharia & Law, ١٤(١), ١٦١-١٦٩.
- مسلم بن الحجاج. (د.ت.). صحيح مسلم. (الحديث رقم ٢٥٩٢، ٢٥٩٣، ٢٥٩٤).
- معتز الخطيب. (٢٠١٧). "آيات الأخلاق": سؤال الأخلاق عند المفسرين. Journal of Islamic Ethics, ١(١-٢), ٨٣-١٢١.
- ناصر بن سيف السعدي. (٢٠٢٢). العلماء والسلطة في عُمان: ١٧٤٩-١٩١٣. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

- نجاة مفتاح محمد البكوش. (٢٠٢١). المجالس التعليمية للنبي ﷺ: دراسة وصفية من السنة النبوية. مجلة علمه البيان, ٣, ١٠٦-٥٩.
- النجمي، عبد الله. (٢٠١٩). "دور السكينة والوقار في التأثير الاجتماعي". مجلة الفيصل، العدد ٥١٢، ص. ٢٨-٣٤.
- ندى عبد الرزاق محمود الجيلاوي. (٢٠٢٤). أثر حركة التجارة العربية الإسلامية ودورها في نشر الإسلام ومظاهر حضارته في جنوب شرق أسيا. ٨٤-٣٩ ,(٩٠) ,Journal of Studies in History and Archeology.
- النور حمد، عبد الوهاب الطيب بشير، & المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. (٢٠٢٠). أوضاع اللغة العربية في القرن الأفريقي: تقاطعات الدين والهوية والإثنية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- النووي، يحيى بن شرف. (د.ت.). شرح صحيح مسلم.
- هدى محمود نايل. (٢٠١٩). السيد سعيد بن سلطان وبناء سلطنة مسقط وعمان في الشق الخليجي والشق الأفريقي وعلاقاته الدولية ١٨٠٦-١٨٥٦م. مجلة كلية الآداب-جامعة الزقازيق.

المراجع الأجنبية:

- **Alpers, Edward A. (١٩٧٥). Ivory and Slaves: Changing Pattern of International Trade in East Central Africa to the Later Nineteenth Century. University of California Press.**

- Chai, C. (٢٠١٢). Societal Rationalization:: Cultural Innovation and Knowledge Islamization in Malaysia. In The Age of Knowledge (pp. ٨٥-١٠٧). Brill.
- Glassman, J. (١٩٩٥). "The Political Economy of Power in Zanzibar." Journal of Middle East Studies, ٢٧(١), ١-٢٤.
- Hofstede, G. (٢٠٠١). Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations Across Nations. SAGE Publications.
- Ibrahim, W. Z. (٢٠٠٢). Malay Cultural Values and Islamization. UKM Press.
- Ishak, M. S. B. H., & Abdullah, O. C. (٢٠١٢). Islam and the Malay world: An insight into the assimilation of Islamic values. World Journal of Islamic History and Civilization, ٢(٢), ٥٨-٦٥.
- Larson, D., & Hughes, T. (٢٠٢٠). The Role of Affective Control in Collective Identity Formation. Journal of Cultural Anthropology Review, ٤٥(٤), ٥١٢-٥٢٩..
- Nugroho, W., & Seng, T. A. (٢٠٢٤). Sufism And Islamization In Malaysia: Historical Overview. Malaysian Journal Of Islamic Studies (MJIS), ٨(٢), ٥٥-٧٨.
- Olivier, B. (٢٠١٨). The Malaysian Islamization phenomenon: The underlying dynamics and their impact on Muslim women.

In Narratives of Muslim Womanhood and Women's Agency (pp. ٤٦-٦١). Routledge.

- Raffles, T. S. (١٨١٧). The History of Java. Vol. II.
- Rossi, P. (١٩٩٦). Histoire de la Péninsule Arabique. Paris.
- Saadeldin, M. M. (٢٠٢٤). Islamic marketing perspective on intergenerational consumption practices: an ethnographic study on Muslim consumers in Egypt (Doctoral dissertation, University of Leicester).
- Shiraev, E. B., & Levy, D. A. (٢٠٢٤). Cross-cultural psychology: Critical thinking and contemporary applications. Routledge.
- Westra, H. (١٩٣٩). Custom and Muslim Law in the Netherlands East Indies. Transactions of the Grotius Society, ٢٥, ١٥١-١٦٧.
- Wheatley, A. (٢٠١٤). Cultural Traces of Arab Traders in Kedah. Journal of Southeast Asian Studies, ٣٨(١).
- Winston, G. (١٩٨٢). Omani Tribal Ethics and Silence. Journal of Oral Cultures, ٤.

المحْوَرُ الثَّالث
الأخلاق النظرية

يستقرئ حضور الأخلاق في التراث العماني، بين التأليف المباشر وغير المباشر، والمجموع والمتفرق، ويركز على المصنفات المؤثِّرة، وجهود العلماء في صياغة منظومة خلقية من خلال الوصايا والنصائح والحكم والمراشد.

لغة الفقهاء العمانيين في مقـــررات الفـــقه للنـــاشئة ومعالـمها التربوية والخـلقية

بقلم
د. أحمد بن سالم بن موسى الخروصي

ملخص البحث:

لطالما عجت مصنفات العمانيين الموجهة للناشئة بجملة من المصطلحات والرؤى التي تمد يدها لتربية النشء على الخلق القويم، ولم تكن مصنفات الفقهاء بمنأى عن هذا البحر العباب، بل كانت في مطلع الركب، كيف وقد وجدناها تؤكد بلسان الحال والمقال هذه الحقيقة، سواء كان ذلك في تركيبها المصطلحي وكذا فيما تحمله تلك البنية اللغوية من معالم تربوية وقيم خلقية رفيعة، وقد جاءت هذه الصفحات لتضع هذا جميعًا في سياق أوحد، ركز المبحث الأول على البنية اللغوية والمنهج الذي سارت عليه مصنفات الفقهاء الموجهة للنشء، واتجه المبحث الثاني لبيان المعالم التربوية التي تنبئ عنها لغة الفقهاء في تلكم المصنفات، وكل هذا كان مسبوقًا بمقدمة حول المصطلح الفقهي وأثره، فضلًا عن سرد مركز ويسير عن المصنفات التي اختارتها الدراسة لتسلط عليها الضوء في بيان المعالم الخلقية، وكان من أهم نتائج البحث التدليل على عناية الفقهاء بترسيخ الخلق الرفيع إبان تشوُّف الطالب ودراسته لفقه الشريعة، كما أن الدراسة أثبتت أن العلوم عامة والفقه خاصة ما لم تكن وشيجة العلاقة بينه وبين قواسم التربية المختلفة حاضرة فإنه لا يحقق الغاية منه. ولعل أبرز توصية توصي بها الدراسة ضرورة عناية الدارسين ابتداء بالنظر الحصيف في مصطلحات أهل الفقه ومعالمها التربوية، وتقترح وضع فهرس اصطلاحي يخص مصنفات العمانيين الفقهية في هذا السياق.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا الأمين، وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه واتبع هديه إلى يوم الدين، وبعد،

فإن أهل الفقه من أعلام عمان -كانوا ولا يزالوا- يضعون في مبسوط ما سطرتهم أقلامهم ومحابرهم مادة أصيلة المبنى قويمة المعنى لكل راغب في دراسة الفقه، متشوف لبلوغ مدارج السمو فيه، وذلك يظهر بصورة فصيحة البيان فيما دونوه خصيصًا للناشئة؛ ليكون معراجًا له لمصنفات العلوم والغرف من واسع المدونات المتخصصة.

إلا أن خصيصة طالما وقف عليها الواقف وهو يتتبع تلك الكتب التي جعلت للمبتدئ في طريق التعلم والتعليم، تتمثل في جعل لغتها سهلة المنال غنية بالمعاني الجزلة الرفيعة التي تستشف جذوتها من كتاب الله تعالى وسنة نبيه الكريم ﷺ، فضلًا عن كونها تحمل في زواياها المختلفة معالم حية من التربية الفذة القائمة على سنن الوحيين، إضافةً إلى المعاني الخلقية الفاعلة في حياة السالك طريق العلم والتعليم.

ولا يخفى أن الفقه له لغته الخاصة التي يمتاز بها عن سائر العلوم الشرعية، فهو وإن كان ينهض وغيره من التخصصات في تقويم المعرفة الشرعية كصنوه الأصول وقرينهما باب الإيمان والسيرة ومرجعها القرآن وعلومه إلا أن الفقهاء قد سنوا له لغة تحمل في طياتها اصطلاحات تتضمن

حمولات خاصة، وهذا ما عنيت به مصنفات لغة الفقهاء، وهي متعددة وإن كان واقع الفقه العماني بحاجة ماسة إلى تتبع مفردات واصطلاحات الفقه التي اختصت بها مدونات الفقه.

ولعل نظرة سريعة إلى كتاب مختصر البسيوي لأبي الحسن البسيوي وإلى كتاب الدلائل للشيخ المحروقي ثم إلى تلقين النور السالمي يوجز لنا المقصد حين تتبع مفردات الفقه التي قصدوا بها تربية الناشئة والصبيان على أصول الفقه وفروعه.

ورغبة مني في تجلية شيء من جوانب اللغة الفقهية التي مضت عليها سلكة قلم الفقهاء وهم يسندون الكلمة إلى الكلمة في تبيان الفقه أصوله وفروعه للناشئة رغبة في إعداد جيل علمي رفيع القدر علمًا وفضيلة؛ توجهت الهمة لكتابة بحث موسوم بـ: "لغة الفقهاء العمانيين في مقررات الفقه للناشئة ومعالمها التربوية والخلقية".

مشكلة الدراسة:

جاءت هذه الدراسة البحثية لتجيب على سؤال جوهري مشفوعًا بأسلة تابعة: أما سؤال البحث فمضمونه: ما المعالم التربوية والظواهر الخلقية في لغة الفقهاء العمانيين في مقررات الفقه المخصوصة للناشئة في مقتبل التعليم؟ ويتفرع عن هذا السؤال الواسع جملة أسئلة فرعية:

ما الكتب التي كانت مخصوصة للناشئة في مقتبل طريق الطالب المتفقه عند العمانيين؟

ما المسلك الذي اختطه فقهاء الشريعة في تعليم الناشئة مسائل الفقه وأبوابه؟

ما الأثر التربوي والخلقي للمتلقي في مسيرته العلمية وهو يتلقى أبواب الفقه المختلفة في مطلع مسيرته العلمية؟

أهداف الدراسة:

من خلال الإشكالية السالفة الذكر ينطلق البحث ليؤسس بحثًا يسعى لضم ما تيسر من إفادات تقدمها نصوص كتب الفقه للناشئة، مركزًا على جملة أهداف:

- تبيان الكتب التي وضعها الفقهاء خصيصًا للناشئة في مطالع تعلم فقه الشريعة.
- تبين الأثر التربوي والخلقي للغة الفقهاء في كتب الناشئة.
- تجلية أثر اللغة في تكوين المتعلم الفقيه.

منهج الدراسة:

كان الاستقراء مشفوعًا بوصف وتحليل أهم ما قام عليه ساق هذه الدراسة، وذلك بتتبع الموضوع من مضانه المختلفة، مع التركيز على الكتب التي سبرت أبعادها الدراسة؛ لتعلقها المباشر بتعليم الناشئة وضعًا وضبطًا، إضافة إلى الرابط بين ذاك المسلك والنصوص الشرعية المؤكدة له والمجلية لأصالته.

هيكل الدراسة:

مضت هذه الدراسة في قالب يضم تمهيدًا ومبحثين، أما التمهيد فهو في رصد مؤلفات الفقهاء العمانيين الموجهة للناشئة. وأما المبحثان، فأولهما: لغة الفقهاء العمانيين في كتب الفقه للناشئة اصطلاحًا ومسلكًا، وثانيهما: المعالم التربوية والخلقية في لغة مقررات الفقه العماني للناشئة.

تمهيد: رصد مؤلفات الفقهاء العمانيين الموجهة للناشئة.

البحث في هذه الجزئية التي عنونت بها هذه المقدمة بحث ينتابه شيء من الصعوبة والإشكال، وهو أثر من آثار عدم ثبت التأريخ بتفاصيله، وكذا الحال في تبيان مسالك أهل العلم المربين في تربية الأجيال تفصيلًا وسردًا.

غير أن تتبع جملة من كتب أهل الفقه المختصرة أو الموضوعة قصدًا لتكون مهادًا جامعًا للطالب في أول سلم التعلم قد يجلي شيئًا من ذلك الغموض أو يكشف بعض المكنون، ومنه يمكن أن نلج لتبين المنهج المتبع، فضلًا عن اللغة التي تخيرها الفقهاء ابتداء للناشئ في طريق التعلم.

ولعل المصادر الأولى التي تظهر لأول وهلة ونحن نقصد رصد مؤلفات الفقهاء للناشئة مما هو بين أيدينا اليوم تكمن في ثلاثة، وعليها ستدور رحى البحث ابتداء مع عدم إغفال غيرها مما سيرد التنبيه عليه، أما الثلاثة المقصودة فهي: مختصر البسيوي للشيخ البسيوي (ق٤هـ)، وكتاب الدلائل في اللوازم والوسائل للشيخ المحروقي (ق١١هـ) وكتاب تلقين الصبيان للنور السالمي (ق١٤هـ).

وبعدها يمكن أن نذكر بعضًا من المصادر التي نتوخاها للناشئ وإن كانت أقل شهرة وانتشارًا بين الناشئة من تلك التي تقدمت، ومن بين بديع مصنفات هذا النوع الأخير: كتاب مختصر الخصال للإمام الحضرمي (ق٥هـ)، وكتاب البصيرة للشيخ الأصم (ق٧هـ)، وكتاب جامع أركان الإسلام للشيخ الخروصي (ق١٤هـ).

وهنا أضع بعض ما يفصح عن هذه المصادر ويعرف بها، مع تبين ما يؤكد أو يدل على المقصود من كونها موضوعة للمبتدئ في طريق الفقه وسفوح أبواب الشريعة.

أولًا: مختصر البسيوي:

وهو المشهور بـ"مختصر البسياني"[١] كما نوه إلى ذلك النور السالمي، وهو كاسمه مختصر في أبواب فقه الشريعة، "وهو على اختصاره كتاب مفيد جدًّا، جامع لكثير من مسائل الأديان والأحكام، سهل التناول، سلس العبارة، خال من التكرار والتعقيد"[٢]، وهذا ما جعله سهل المأخذ للمبتدئين في أبواب الفقه، ويرد في النسخ المغربية باسم "سبوغ النعم"[٣].

---

١) عبد الله بن حميد السالمي، **اللمعة المرضية**، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ج٢، ص٣٦٤.

٢) سيف بن حمود البطاشي، **إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان**، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعدي، ط٤، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م، ج١، ص٣٠٠. وانظر: فهد بن علي السعدي، **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية**، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ج٢، ص٣٦٤.

٣) قال عنه الشيخ البرادي فيما قيده من كتب أصحابنا: "ومختصر الشيخ أبي الحسن، وهو المعروف بسبوغ النعم". ينظر: أبو القاسم بن إبراهيم البرادي، **الجواهر المنتقاة**، دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠١٤م، ص٢٣٦.

أما مؤلف المختصر فهو الفقيه الشيخ "صاحب التصانيف المفيدة، التي تمتاز بحسن السبك ورقة الأسلوب ووضوح المعنى"[١] أبو الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد بن الحسن البسيوي الأزدي اليحمدي، "والمشهور مع أهل بسيا أنه شكيلي"[٢]، من أعلام القرن الرابع الهجري، كان العلامة الأصولي ابن بركة من أخص شيوخه.

ومما يوحي ويدل على اعتماد هذا المختصر[٣] ليكون قبلة الناشئة وسبيل المتفقه في مطالع تكوينه الفقهي ما قاله الشيخ صالح بن وضاح (ق٩هـ): "حفظنا عن أشياخنا -رحمهم الله- أن كتاب المختصر للشيخ أبي

---

١) البطاشي، **إتحاف الاعيان**، ج١، ص٣٠٠.

٢) البطاشي، **إتحاف الاعيان**، ج١، ص٣٠٠.

٣) نبه الفقهاء إلى مدلول اصطلاح المختصر الذي غدا علمًا عند الفقهاء كما هو عند غيرهم. جاء في تهذيب الأسماء واللغات: «اختلفت عبارات العلماء في معنى المختصر. فقال الشيخ أبو حامد الإسفرايني شيخ أصحاب العراقيين في تعليقه: حقيقة الاختصار: ضم بعض الشيء إلى بعض، قال: ومعناه عند الفقهاء رد الكثير إلى القليل، وفي القليل معنى الكثير، قال: وقيل: هو إيجاز اللفظ مع استيفاء المعنى، ولم يذكر صاحب الشامل غير هذا الثاني، وذكرهما جميعًا المحاملي في المجموع. وقال صاحب الحاوي: قال الخليل بن أحمد: هو ما دل قليله على كثيره سمي اختصارًا لاجتماعه، كما سميت المخصرة مخصرة لاجتماع السيور، ومخصر الإنسان لاجتماعه ودقته». ينظر: أبو زكريا النووي، **تهذيب الأسماء واللغات**، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج٣، ص٩٠-٩١.

الحسن البسيوي -رحمه الله- كله عليه العمل إلا ثلاث مسائل.."(١)، وسيأتي في مضامين السطور القادمة ما يدلل على هذه الخصائص التي امتاز بها هذا الكتاب على غيره.

ثانيًا: الدلائل في اللوازم والوسائل.

هذا الكتاب من أروع ما كتب في الفقه مختصرًا مرتبًا جامعًا مانعًا، ينطلق به الناشئ في مراعي الفقه الوارفة ولا يستغني عنه المنتهي، قد وصفه أحدهم مقرظًا له فقال:

"أتيت في تصنيفك الرائق بكل معنى حسن فائق

---

١) البطاشي، **إتحاف الاعيان**، ج١، ص٣٠٠.

ذكر الشيخ البطاشي بعد نقله المتقدم المسائل الثلاث، وهي: أكثر الحيض، فقد ذكر صاحب المختصر أنها خمسة عشر يومًا، والعمل على أن أكثره عشرة، والثانية: في عطية الزوجين لبعضهما، فصاحب المختصر يذكر أن العطية من أحد الزوجين لصاحبه إن ردها المعطى جاز ذلك في الصحة أو في المرض، والعمل أن الرد يثبت في الصحة لا في المرض. والثالثة: "**التي قال فيها: إذا حلف الرجل على زوجته على شيء يمنعها منه مما يجوز يمنعها منه فعصته فيه أن لا صداق لها؛ والعمل على أن لها الصداق**".

ثم ذكر الشيخ البطاشي أن الشيخ محمد بن علي بن عبد الباقي -وهو تلميذ للشيخ ابن وضاح- أضاف مسألة رابعة في الشفعة هي خارجة عما عليه العمل في المختصر، "**فصارت أربعًا**"، والمسألة الرابعة: فيما إذا مات البائع هل تبطل الشفعة؟ فالمختصر يذكر البطلان، والعمل على أنها لا تبطل إلا بموت المشتري أو الطالب لها.

كأنما ألفاظه سلسل أو ريق رود غضة عاتق"[1]

أما المؤلف فهو الفقيه الزاهد الورع درويش بن جمعة بن عمر المحروقي، ولد عام ١٠٢٠هـ وتوفي يوم ١٦ من ذي الحجة ١٠٨٦هـ،[2] وله مؤلفات عدة، من أهمها جامع التبيان إضافة إلى محل حديثنا، وهو كتاب الدلائل الذي صنفه في آخر عمره عام ١٠٨٣هـ.[3]

أما الدلائل التي توحي بخصيصة كونه للمبتدئ الناشئ في ميدان الفقه فجلها يدور حول اللغة التي سبك بها المؤلف فروع الشريعة الغراء، إضافة إلى المنهج الجزل الذي جعله قريبًا من المبتدئ؛ ليفهم تضاعيفه، وشائقًا لكل فقيه أو عالم؛ لما فيه من دقة بيان ووضوح حجة وبرهان، وهذا ما سنعرج عليه ونحن نسبر أبعاد هذه المختصرات تربويًّا وعلميًّا.

وهذا المعنى نلحظه ونحن نقرأ السطور الأولى من الكتاب، فقد قال المؤلف في مقدمة كتابه: "**فهذا كتاب جمعته وألفته من آثار المسلمين، وبينته للجاهل لا للعالم، أرجو بذلك رحمة رب العالمين، جمعت فيه فوائد لا يستغني عنها طالب العبادة، وآثرت فيه فرائد تدل على الزهادة..**"[4].

---

١) البطاشي، **إتحاف الاعيان**، ج٣، ص١٧٠.

٢) البطاشي، **إتحاف الاعيان**، ج٣، ص١٦٩-١٧١.

٣) ينظر: فهد بن علي السعدي، **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية**، ج١، ص٢١٤-٢١٥.

٤) درويش بن جمعة المحروقي، **الدلائل على اللوازم والوسائل**، مكتبة الضامري، ط٤، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص١١.

ثالثًا: تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان.

رسالة مختصرة فائقة القيمة عظيمة النفع، وضعها العلامة الإمام نور الدين عبد الله بن حميد السالمي (ولد ١٢٨٤هـ وتوفي عام ١٣٣٢هـ)، وقد فرغ المؤلف من تصنيفه لهذه الحجة البالغة في ١ ربيع الأول ١٣١٨هـ[١]، و"**كانت باكورة طبعاته طبعة حجرية في حياة مؤلفه سنة ١٣١٩هـ**"[٢].

نبه المؤلف إلى مقصده من الكتاب وسبب تأليفه في مقدمة الكتاب فقال: "أما بعدُ: فقد سَأَلَني بعضُ الإخوانِ أصلحَ اللّهُ لِي وَلَهُ الشَّأْنَ أَنْ أَضَعَ لَهُ رِسَالَةً يَسِيرةً في بَيَانِ أَوَّلِ ما يَجِبُ على الإِنْسَانِ في أَوَّلِ حَالِ التَّكلِيفِ، وفي بَيَانِ بَعْضِ ما يُؤمَرُ بِه، واقْتَرحَ عليَّ أَنْ يكونَ ذلِكَ بِعِبَارةٍ ظَاهِرَةٍ يَفْهَمُهَا الذَّكيُّ والضَّعِيفُ، فَأَجَبتُه إِلىَ ذلِكَ إِسعافًا لِمُرادِهِ واللَّهُ سُبْحَانَهُ وتَعَالى وَلِيُّ التَّسدِيدِ لِمَنْ لَجَأَ إِليهِ مِنْ عِبَادِهِ، فَهَا أَنا أَجْعلُ مَقصُودَ السَّائِل في مَقْصَدَيْنِ وخاتمةٍ، وأَزيدُ عليهِ نافِلَةً مُقدَّمةً نافِعَةً لِلْعَامَّةِ"[٣].

---

١) سلطان بن مبارك الشيباني، **مفتاح الباحث إلى ذخائر التراث الفكري العماني**، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص٢٦.

٢) سلطان بن مبارك الشيباني، **مقدمة تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان**، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص٨.

٣) عبد الله بن حميد السالمي، **تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان**، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص١٨-١٩.

هذه كتب ثلاثة سيكون النقل منها أظهر من غيرها، على أني ذكرت في المقدمة غيرها مما هو مختصر موجز، كمختصر **الخصال** للإمام الحضرمي[1] (ق٥هـ)، وقد قال المؤلف في مطلعه: "فقد دعاني إلى تصنيف هذا الكتاب خشية انطماس أصول الإباضية؛ لقلة انتشارها في الأمصار وتقييدها في الأسطار، ... فجعلت كتابي هذا مختصرًا موجزًا، وفصلته أبوابًا، وجعلت كل باب منه خصالًا؛ ليسهل على المتعلم حفظه ويقرب إليه فهمه، ويزيد العالم نباهة في قلبه، وتقوية في علمه، وبصيرة في دينه"[2]، ورغم اختصار هذا المصنف إلا أنه دقيق البناء، تحمل العبارة منه في لفيفها قوالب من المعاني الجزلة، وقد أراد المصنف ذلك قصدًا، وقد نبه إلى هذا في مقدمة الكتاب حين قال منتقدًا ما وجده من تصانيف: "وقد نظرت في بعض تصانيف أهل مذهبنا فإذا هو علم منشور، ولا تؤدي المسألة إلا معنى واحدًا غير شامل لأصول العلم، مفتقرًا إلى النظر في جميع الكتب"[3]، فكان هذا المختصر مناسبًا لمن سلك في دروب الفقه وقد استقام له المنزل.

---

١) الإمام الشاري إبراهيم بن قيس بن سليمان الهمداني الحضرمي (ت: بين ٤٧٥ و ٥٠٠هـ)، فقيه عالم وشاعر بليغ تولى الإمامة بحضرموت، ومطالعة يسيرة لكتابه الماتع (مختصر الخصال) كفيل ببيان مكنته العلمية ورسوخ فقهه، له ديوان شعر أودعه الكثير من الشعر الجهادي الرصين. ينظر: السعدي، **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية**، ج١، ص١٣.

٢) ينظر: الحضرمي، **مختصر الخصال**، ٩٩.

٣) ينظر: الحضرمي، **مختصر الخصال**، ١٠٠.

ومنها كذلك **جامع أركان الإسلام** للشيخ الخروصي[1] (ق١٤هـ)، ومما ينبئ عن رغبة المؤلف في جعل الكتاب موجزًا للطالب وهو يرشف من معين الفقه: "**وبعد، فإن أفضل شيء تسعى إليه الأقدام الفقه الكافل بمعرفة أركان الإسلام، وطالما سولت لي نفسي أن أضع فيه رسالة تتكفل بالمرام، فيعوقني عن ذلك ما أنا به من القصور، ومن حيث إن العلم قد أدبرت أيامه، و اندرست أعلامه، حتى جدد ما في نفسي طلب بعض الإخوان -أصلح الله لي ولهم الحال والشأن- فانتهزت لجمعه فرصة من الزمان، فدونكه مختصرًا حريًّا بالقبول ... ولم أحك الأقوال كلها في المسائل رومًا للاختصار، ... وقد جمعت مسائل كتابي هذا تقريبًا للطالب، وكنت أخذت في طريقة مختصرة جدًّا، ثم رأيت أن ذلك مخل بمقصودي، فأخذت طريقة أوسع من الأولى**"[2].

وهذان الكتابان من روائع ما خطته أقلام فقهاء عمان، إلا أن النقل منهما سيكون على سبيل الإشارة إلى ما فيهما من كنوز ودفائن.

---

١) الشيخ سيف بن ناصر بن سليمان الخروصي (ت١٣٤١هـ): قاض وفقيه، ولد في ستال بوادي بني خروص، وانتقل إلى عريق بوادي المعاول، ثم سافر إلى زنجبار حتى توفي بها. له مؤلفات عدة منها: جامع أركان الإسلام، وهو المقصود سلفا، وحلية الأمجاد في أساليب الجهاد، ومهمات الاعتقاد. ينظر: السعدي، **معجم الفقهاء والمتكلمين**، ج١، ص١٦٧.

٢) ينظر: الخروصي، **جامع أركان الإسلام**، ص٢٧.

المبحث الأول: لغة الفقهاء العمانيين في كتب الفقه للناشئة اصطلاحًا ومسلكًا.

تمهيد: مقدمة حول المصطلح الفقهي و أثره.

لا بد أن نشير ابتداء أن هذه الدراسة لا تعنى بدراسة التراكيب اللغوية من حيث أصلها المعجمي ودلالاتها البلاغية التي أفصحت عنها المؤلفات الفقهية المقصودة بالبحث، فلذلك محله ومقامه من الدرس اللغوي التي طالما عرجت عليه المصنفات اللغوية والمعجمية، غير أني أحببت الإشارة لمامًا إلى خصوصية المصطلح الفقهي وضرورة توجه العناية إليه؛ لما له من أثر في ضبط الأثر الفقهي، وتأسيس المعالم التربوية التي غالبًا ما نجدها متوخاة في اختيارات الفقهاء الاصطلاحية؛ إذ إنَّ كل مصطلح له في قالبه حمولة من الدلالات.

ولا يخفى أن "**البحث في المصطلح بحث في صلب العلم**"[1]؛ ذلك أن المصطلح يشكل ركيزة أصيلة في بناء الفكر الإسلامي، فكيف به وهو يجمع لب اللغة ويختزن في الآن نفسه دلالات محملة بجنبات اللغة وزوايا التشريع، ولذا كان الفقيه الحصيف هو ذلك الذي يستحضر في سياق الدلالات الشرعية الدلالات اللغوية التي تغدو محمولة على ساق اللفظ الوارد.

---

١) أحمد ذيب، **سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية**، "من مقدمة الدكتورة فريدة زمرد"، نماء للبحوث والدراسات، الرياض، ط١، ٢٠٢٢م.

ولا ريب أن "**الإشكال المصطلحي إشكال عظيم، لا يقدر قدره إلا الراسخون في العلم، وقد كان هم النبوات منذ آدم عليه السلام تسمية الأشياء بأسمائها، وضبط كلمات الله عزوجل؛ لكيلا يعتريها تبديل أو تغيير، والدين مذ كان تعريف وتثبيت لمفاهيم المصطلحات الأساسية التي يقوم عليها التصور الصحيح للكون والحياة والإنسان، وما خطوط الكفر والفسوق والعصيان إلا زوايا انحراف عن ذلك التصورلدى الإنسان، ولو أن بني آدم أقاموا المصطلحات وأتموا الكلمات ولم يغيروا خلق الله ودين الله لما احتاجوا إلى كل هؤلاء الرسل والأنبياء والصديقين والشهداء لردهم ردًّا إلى الفطرة وإعادتهم بعد أن عبثوا بالأسماء إلى حاقّ الأسماء**"[1].

وحسبنا أن نقول في بيان المصطلح وأهميته في الفكر الإسلامي أنه "**بوابة لتنظيم الفكر، وأداة لتقويمه، وآلة لتحصينه ضد الغزو المقنع الذي يتخلل في ثنايا العبارات المجملة للنفاذ إلى ثقافة المجتمع، سواء أكان ذلك في باب العقيدة أو الشريعة أو القيم الأخلاقية**"[2].

وقديمًا قال أبو نبهان (ت١٢٣٧هـ) مقابلًا بين الألفاظ ومعانيها: "**المعاني جواهر ولباب، والألفاظ قشور وأصداف، ولا تنال فتخرج من أصدافها**

---

١) الشاهد البوشيخي، **دراسات مصطلحية**، (القاهرة: دار السلام، ط٢، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ص٢٢٠.

٢) ينظر: سامي عامري، **العالمانية طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة**، (السعودية: تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م)، ص٤٠.

مجردة عن قشورها بحال على التمام والكمال، إلا بِمَوْص القلب وغوصه في بحر حقائق المعاني المحمولة في محامل الألفاظ الحاملة لها، فهي في المباني للمعاني كالمغاني"[1].

ونحن إذ نتحدث عن المصطلح في سياقه الفقهي لا بد أن نشير إلى أن أهل العلم توجهت عنايتهم لضبط هذا الجانب، خاصة مع اتساع دائرة المعارف والعلوم. وقد قامت أمهات الكتب استقلالًا برسم حدود الألفاظ من حيث مبناها اللغوي، سواء كان ذلك في معاجم الألفاظ كعين الخليل (ت١٧٠هـ) وجمهرة ابن دريد (ت٣٢١هـ) وتهذيب الأزهري (ت٣٧٠هـ)، أو معاجم المعاني كفقه الثعالبي (ت٤٢٩هـ) ومخصص ابن سيده (ت٤٥٨هـ) وما جاء بينها مما اتخذ طرقًا في كيفية رص اللفظة إلى أختها، سواء باعتماد الحروف الأبتثية أو الأبجدية أو طريقة التقليب اللفظي أو مسلك الاشتقاق الكبير.

أما المعاجم التي ترصد الكلمة في وضعها الاصطلاحي بحسب العلوم التي استقرت بمصطلحاتها التأسيسية أو التكميلية فهي متأخرة عما سبق، وإن كان الفقهاء "**أنشط من غيرهم في ميدان التأليف في تحديد معاني ألفاظ الفقه الاصطلاحية، حيث وضع ابن نجيم المصري رسالته الحادية والأربعين من مجموع رسائله في حدود الفقه .. ووضع القونوني كتابه أنيس**

---

١) أبو نبهان، **شرح حياة المهج**، ص٤٧.

الفقهاء في ذلك أيضًا، ووضع محمد عميم الإحسان البركتي المجددي رسالة ضمن مجموعه (قواعد الفقه)، صنف فيه المصطلحات الفقهية بحسب الحرف الأول منها.. ووضع محمد رواس قلعجي كتابه الجامع (معجم لغة الفقهاء)"[1].

وليس بخاف على ذي لب حصيف ما لهذا الحراك المعجمي من أثر بناء في رصد التطور الدلالي للمصطلح من حيث التأسيس والبناء ثم التقعيد عليه واستنبات الأثر، فكيف إن كان محل البيان حول فقه الشريعة، فالمصطلح يشيح بجملة فروع قد تبنى من زوايا المصطلح نفسه قبل الركون إلى أصوله ومحل الاستنباط، بل قد يكون للمصطلح أكثر من دلالة بحسب المراحل التي مر بها من يوم النشأة في النص الشرعي المقدس إلى وقت البسط في مدونات الفقه، وليست مصطلحات القضاء والأداء والوجوب والفرض والسنة والإفراد والجمع وهلم جرًّا إلا قبسًا من ذلك الفضاء الاصطلاحي الرحب؛ ولذا كان توجه الفقهاء لضبط دلالات الاصطلاح الفقهي أمرًا في غاية الأهمية.

---

١) محمد رواس قلعجي، **مقدمة كتاب معجم مصطلحات أصول الفقه لـ قطب مصطفى سانو**، ص١٢.

بعد هذه المقدمة[1] ألج إلى بيت القصيد ببيان بعض المعالم التي تمخض عنها البحث في كتب الفقه للناشئة من حيث البنية اللغوية، وفي جميعها نظرات تربوية لا تخفى على مطلع.

المطلب الأول: الاختصار وعدم الإطالة.

لعل هذا من أبرز معالم التوجه العام للفقهاء وهم يضعون كتب الفقه مقصودًا بها تربية النشء وتكوين الملكة الفقهية في مطالعها؛ ذلك أن الطالب، وهو يضع خطاه الأولى في تعلم فقه الشريعة، يحتاج ابتداء إلى ما يعينه على فهم الأسس وضبط أبجديات الفن، وهذا لا يتأتى بالمطولات، بل بالموجز المحرر المنضبط.

وإذا ما جئنا إلى النماذج الدالة على هذا العنصر فهي منوعة ومبسوطة في المدونات المختلفة، من ذلك ما قاله البسيوي (ق٤هـ) في مختصره في مواضع عدة، من ذلك قوله: "**ولو أردنا الإكثار لطال به الكتاب، ولكنا لم نرد أن نجعل في هذا الكتاب حججًا ولا سننًا، ولا إكثارًا، وإنما جعلنا نكتب**

---

١) لا يخفى أن الفقه الإباضي يمتاز بجملة من الاختيارات الاصطلاحية التي قد لا يجدها في عموم مصنفات الفقه، تلك المصطلحات منثورة في مصنفات الفقهاء المشارقة منهم والمغاربة، ورغم وجود بعض الدراسات التي طبعت مؤخرًا في سرد جملة من المصطلحات إلا أنها تحتاج إلى مزيد فحص وضبط، وتبين ما يختص بالإباضية دون غيرهم؛ إذ إن فهم مثل هذه الاعتبارات وأصول تكونها تأريخًا وتفريعًا يعين على ضبط دلالاتها.

المسائل مجموعة لسرعة المتعلم لها"[1]، ومثل ذلك ما قاله وهو يسرد أحوال الأيمان وألفاظ الحلف حتى قال: "**والأيمان أكثر من هذا لو استقصينا عليها لطال بها الكتاب وملّه قاريه**"[2].

ومثله ما قاله النور السالمي في مطلع تلقين الصبيان -وقد ضمنه عموم أبواب العبادة التي لا بد أن يدركها الناشئ- قد قال وهو يجلي سبب تأليف الكتاب: "**فقد سألني بعض الإخوان -أصلح الله لي وله الشأن- أن أضع له رسالة يسيرة في بيان أول ما يجب على الإنسان في أول حال التكليف..**"[3].

ولو تتبعنا عموم مسائل التلقين التي نبه عليها الإمام السالمي -رحمه الله- وجدنا هذا الاختصار ملحوظًا في عمومها، وفارق ظاهر بين ما نجده في التلقين وما نجده معارج الآمال في أعيان تلك المسائل؛ نظرًا لاختلاف وقائع الأحوال، وستجد شيئًا من ذلك فيما سيأتي من أمثلة وفروع.

المطلب الثاني: الإيجاز في سرد الخلاف في المسائل.

هذا المطلب فرع عن سابقه؛ ذلك أن المختصرات والكتب الموجهة للناشئة ينبغي أن تفتح أبواب المسائل للطالب؛ حتى يحسن تصور الفروع،

---

١) الهادي، **الإباضية والمالكية في المغرب الإسلامي مختصر البسيوي ورسالة ابن أبي زيد القيراوني (قسم الدراسة)**، ص٢٩١.

٢) البسيوي، **مختصر البسيوي**، ص٢٤٤.

٣) السالمي، **تلقين الصبيان**، ص١٩.

ومن خلال ذلك يتمكن من ضبط أصول أبواب الشريعة، وقد قصد أهل الفقه ذلك وهم يضعون قوالب المسائل في كتب الناشئة.

ولذلك أمثلة عدة، فهذا البسيوي يوجز في ذكر أقوال أهل العلم في أقل الصداق رعاية للكتاب وقاصديه فيقول: "**وقد اختلفوا في أقل الصداق، والذي نقول به أقل الصداق ما يستهلك به القطع: ربع دينار؛ لأن اليد تقطع على ربع دينار، فأقله عندنا ذلك، والاختلاف فيه كثير وصفه، وقد تركت ذكره**"[1].

وطالما نبه البسيوي إلى ترك الخلاف الوارد في المسألة؛ نظرًا لرغبته في الإيجاز، وكونه جعل الكتاب مختصرًا في سبر مسائل الفقه المختلفة، كقوله: "**وإن أفطر في السفر ثم صام في السفر حتى أتم الشهر، لم يلزمه إلا بدل ما أفطر؛ لأن صومه لم يعقبه إفطار، وقد تركت الاختلاف في هذا المعنى**"[2]، وقوله في مسألة أخرى متصلة بالبدل في الصوم: "**وإذا بلغ الصبي في شهر رمضان ولم يكن صائمًا فإن عليه أن يصوم ما يبقى، ويبدل ما مضى من ذلك؛ لأنه فرض واحد، وكذلك المشرك عليه البدل إذا أسلم؛ لأنه فرض واحد، وتركت الاختلاف في ذلك**"[3]، وقوله أيضًا في باب المضاربة: "**ومن**

---

١) البسيوي، **مختصر البسيوي**، ص٣٣٩.

٢) البسيوي، **مختصر البسيوي**، ص٢٠٩.

٣) البسيوي، **مختصر البسيوي**، ص٢١٠.

اشترى مالًا بمال عنده لرجل أو أمانة عنده أو مال ليتيم أو لشريك فإن ذلك إلى أصحاب المال، إن شاء الذين أخذ بمالهم أخذوا المال الذي أخذ بمالهم. وإن شاءوا أخذوا الذي لهم وتركوه. وليس هو للذي قد فعل ما لا يجوز له. وقد قيل في ذلك باختلاف، وتركته"[1].

وأمثلة هذا المطلب كثيرة في كتاب الدلائل للشيخ المحروقي، بل إنه يوجز الخلاف بذكر اختياراته فحسب مع الإشارة إلى وجود الخلاف، كقوله في تأخير حلق العانة إلى أمد، فقد قال: "**ولا ينبغي للرجل أن يؤخر الحلق لذلك أكثر من أربعين يومًا، وأما النساء فيؤمرن ألا يؤخرن ذلك أكثر من عشرين يومًا، وفي ذلك اختلاف، وهذا الذي نختاره**"[2]، وحين ذكر ألفاظ الطلاق قال: "**وإن كنيت وقلت لها: قد سرحتك أو قد فارقتك، وقد أردت به الطلاق وقع به الطلاق، وإن لم ترد به الطلاق ففيه الاختلاف، وأكثر القول -فيما عندي- أن يقع به الطلاق..**"[3].

---

١) البسيوي، **مختصر البسيوي**، ص٥٤٠.

٢) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٢٣.

٣) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٢٥٨.

المطلب الثالث: بيان الدليل للفرع الفقهي:

ليس بخاف على مطالع الفقه ومؤلفاته أنَّ غاية طالب الفقه وهو يتلقى الفقه من مشاربه ومصادره أن يبلغ الملكة التي بها يتبوأ فقه الشريعة من بابه الأرحب، ولذا كان من نهج كتب الناشئة التي تظهر -ونحن ندرس بنية التركيب الذي سارت عليه هذه المصنفات- العناية بذكر الدليل لبعض المسائل التي ترد في أبواب الفقه عبادة ومعاملة.

ويزيد صاحب الدلائل هذا الأمر توضيحًا فيقول في مطالع الباب الأول من كتابه -كعادته في مخاطبة المتعلم بلسان الأخوة الحانية-: "**فانظر يا أخي -رحمنا الله تعالى و إياك- هل سلك أحد مكانًا مجهولًا في بر أو بحر بغير دليل يأتم به، ومن غير تعليم من دليل؛ فسلم من المهالك والمشقات؟!**"[1].

ويمكن أن نلحق بهذا الفرع ما يتصل ببيان علل الأحكام وحكمها، وهو ما نجده مبسوطًا بعبارة سهلة البيان في مدونات الفقه للناشئة، فحينما نبه الإمام السالمي إلى ما يؤمر به ولي الصبي من توجيه الصبي لصيام شهر رمضان "**إذا كان الصبي في حد من يطيق الصيام**" أشار إلى العقوبة التي يوقعها الولي علي الصبي، وذلك بضربه بعد بلوغه الحد المذكور، ثم قال معللًا هذه

---

١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص١٣.

العقوبة: "**مخافة أن تندفع نفسه في ترك شعار الإسلام، وتتمرن على تضييع اللوازم**"(١).

وحين ذكر الشيخ المحروقي ألفاظ الطلاق رجح القول بأن قول فارقتك أو سرحتك من صريح الطلاق لا من كناياته، مشيرًا إلى دليل هذا المأخذ، ونص كلامه: "**وإن كنيت وقلت لها: قد سرحتك أو قد فارقتك وقد أردت به الطلاق وقع به الطلاق، وإن لم ترد به الطلاق ففيه الاختلاف، وأكثر القول -فيما عندي- أن يقع به الطلاق؛ لأنه مذكور ذلك في القرآن الكريم قوله عز وجل:** ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ﴾ [الطلاق: ٢]"(٢).

المطلب الرابع: الدقة في اختيار التعبير الفقهي.

مما نجده في مدونات الفقه الخاصة بالناشئة في كتب الفقهاء المحققين الدقة البالغة في اختيار اللفظ المناسب للتعبير عن المسألة الفقهية، وهذا أمر لا يحسنه كل فقيه، فكم من تعبير خرج عن سياقه بعد حين لورود الاحتمال عليه بعد أن سطره الفقيه! وليس هذا من دأب الفقيه النحرير(٣).

---

١) السالمي، **تلقين الصبيان**، ص٢٥.

٢) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٢٥٨.

٣) مما وجدناه عند بعض علمائنا المعاصرين المعتنين بتربية الجيل كشيخنا حمود بن حميد الصوافي توجيه الناشئة لقراءة كتب أساطين أهل العلم المتقدمين، فكثيرًا ما وجدته ينبه الطلبة والمعلمين إلى ضرورة تقرير كتاب التلقين مثلًا؛ ليكون سلَّما ومنطلقًا للطالب في دراسة ما بعده من كتب

وهذا الملحظ ظاهر إذا ما رجعت لمؤلفات النور السالمي عامة، كيف؟! وهو الفقيه الفذ الذي قلد الفقه مكنون القلائد وشوارد الفوائد، والحال نفسه إذا ما رجعنا لما وضعه -رحمه الله- للصبيان، فقد وضع رسالة يسيرة "في بيان أول ما يجب على الإنسان **في أول حال التكليف**"[1]، وهذا التعبير يشعر المتعلم بالمسؤولية المترتبة عليه، فهو مكلف؛ ولذا ترتبت عليه جملة من الواجبات التي يجب عليه تعلمها.

وحين أبان الإمام السالمي في سياق ردع الصبي أن الولي قد يستعين بالسياط في زجر الصبي وردعه نبه إلى أن هذا -أي ردع الصبي وتأديبه- هو المقصد الأسنى من تشريع هذا الحكم، فهو معقد الأمر وعليه قوامه، فلا حاجة للتحديد الذي قد يخرج به عن المقصد فيرجع إلى أصل الحكم بالإبطال، ولذا قال في بيان تحديد مقدار الضربات المسموح بها للصبي: "**فالتحديد في أدب الصبي وغيره بعدد معلوم خفي، وما ورد من التحديد في**

الفقه؛ بدلًا من توجيه الطالب لقراءة كتب المناهج المعاصرة التي قد تلتفت للشكل دون الجوهر، ومع أهمية إحسان إخراج المادة الفقهية حتى تكون منسجمة مع واقع الطالب اليوم فضلًا عن ضرورة الاستعانة بالوسائل المعاصرة المعينة في الدرس الفقهي والأصولي إلا أن توجه الطالب لمطالعة كتب المتقدمين وسبر أغوارها له أثر كبير من زوايا عدة، منها: فقه الطالب لكيفيات قراءة كتب الفقه، وضبط اصطلاحات الفقهاء حسب تعبير المحققين من الفقهاء، حينها يكون الطالب بعيدًا عن القشور في درسه الشرعي، والله يؤتي فضله من يشاء.

١) السالمي، **تلقين الصبيان**، ص١٩.

ذلك فمحمول على الأغلب المعتاد من أحوال الناس، فلا يفيد حصرًا"[1]، وهو يشير بذلك إلى أنه لا دلالة للمفهوم هنا بسبب انخرام قاعدته، حيث جرى ذكر العدد مجرى الأغلب المعتاد، وقد نبه إلى شروط الأخذ بالمفهوم عند من قال به في شمس الأصول حيث قال:

وَإِنْ يَكُنْ مُخَـــالِفًا لِحُكْمِهِ ... فَبِالدَّلِيلِ لِلْخِـــــطَابِ سَمِّهِ
أَثْبَتَهُ قَـــوْمٌ دَلِيلًا وَنَفَـــى ... قَوْمٌ ثُبُوتَ الحُكْمِ مِنْهُ فَاعْـــرِفَا
وَشَرْطُهُ أَنْ لاَ يَكُونَ مُقْتَضَى ... يَمْنَـعُ مِنْ تَخْصُّصِ الحُكْمِ الرِّضَى
وَذَاكَ مِثْلُ عَادَةٍ لِلْعَـــــرَبِ ... فِي نَحْوِ أَنْ يَجْرِي مَجْرَى الأَغْلَبِ[2]

وحينما بين ما يؤمر به الولي في أمر الصبي وتعلميه مما يقدر عليه قال: **"وكذا يؤمر ولي الصبي بما يقدر الصبي على فعله من خصال الإسلام، كتجنب النجاسات والتطهر منها .."**[3]، والدقة في اختيار اللفظ ملحوظة، فالنجاسة عين قائمة بذاتها لا يمكن تطهيرها، لكن التطهر منها واجتنابها هو المقصود بالأصالة.

---

١) السالمي، **تلقين الصبيان**، ص٢٢-٢٣.

٢) السالمي، **طلعة الشمس**، ج١، ص٢٦٠.

٣) السالمي، **تلقين الصبيان**، ص٢٣-٢٤.

المطلب الخامس: وضع القواعد بلغة تعين على ضبط الفقه.

مما يتفرع عن المطلب المتقدم المجلي لأمر التعبير الفقهي ودقة اختيار الكلمة في محلها اللائق بها ما سارت عليه بعض المصنفات المقصودة هنا من تضمين البيان شيئًا من القواعد التي تخدم الكتاب وتراعي تربية الجيل على البناء المنهجي المؤصل، سواء كان ذلك في القواعد التي تختزل المفردات الكثيرة في قالب منضبط سهل، أو تلك القواعد التي تجمع الفروع الفقهية في بيان جامع يتناسب وطبيعة الناشئ لدراسة فقه الشريعة، مع أن هذه القواعد لا تخلو مما يمكن أن يخرج عنها، فهي غالبية في غالبها لا كلية.

فمما يمكن التمثيل به على النوع الأول ما قاله الإمام السالمي في مقدمة المقصد الأول من التلقين حول ما يجب على الإنسان من الاعتقاد بالجنان: "**اعْلَمْ أَنَّ الصَّبِيَّ لا يَجِبُ عليهِ مادَامَ صَبِيًا شَيءٌ من الاعتقادَاتِ وَلاَ شيءٌ مِنَ الْعَمليَّاتِ، و إِنَّما جَازَضَرْبُهُ على تَركِهِ بَعضَ ما يُؤْمَرُ الوليُّ بأَمرِهِ بِهِ، إنّما هوَ مِنْ بابِ السِّيَاسَةِ لهُ، وليسَ ذلكَ مِنْ بابِ تَرْكِ ما يَجِبُ على الإنسانِ فِعْلُهُ**"[1]، وهذا ملاحظ في موضع عدة من التلقين.

وإن قصدنا كتاب الدلائل ففيه كذلك كم من القواعد التي قصد بها المؤلف تربية الطالب على ضبط الفقه بضبط قواعده وحدوده، فهو يقول مفتتحًا باب النجاسات والطهارات: "**ثم إني يا أخي آمرك -رحمك الله- بمجانبة**

---

١) السالمي، **تلقين الصبيان**، ص٢٧.

جميع الأنجاس، وترك الغلو في الطهارات والوسواس، ويعينك على ذلك أصل واحد، وهو أن تعلم أن الأرض وجميع ما أنبتته كله طاهر إلا ما عارضته نجاسة بينة متيقنة"[1].

المطلب السادس: التعبير السهل الذي يراعي المخاطب (مراعاة مقتضى الحال):

بون بيّن أن ينطلق الناشئ في سلم التعليم الفقهي من مطالعة النيل وشرحه فيعود القهقرى وقد وقع في نفسه ما وقع وبين أن يقصد تلقين الصبيان فيتقلد بجواهر الفقه ويسلك ميادينه الواسعة وفي نفسه تشجع ليمضي قدمًا نحو التميز والاجتهاد، مع أن كلا الكتابين أو الكتب الثلاثة المذكورة هي لأعلام كبار، اجتازوا لجج الفقه وخاضوا بحاره الكبرى، غير أن لكل مقام مقالًا، ولكل نازلة حكم.

وهذا المعلم أكده الإمام السالمي وهو يحكي قصة تأليف الكتاب فكان له غاية ومبتغى، يقول ناقلًا مقترح السائل من الإخوان: "**و اقترح علي أن يكون بعبارة ظاهرة، يفهما الذكي والضعيف، فأجبته إلى ذلك إسعافًا لمراده، والله سبحانه ولي التسديد لمن لجأ إليه من عباده**"[2].

---

١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٤٩.

٢) السالمي، **تلقين الصبيان**، ص١٩.

وإذا ما تفحصت التلقين وجدته نموذجًا فريدًا في بابه من حيث مراعاة حال المخاطب (الصبيان) في العبارة ودلالاتها، فهو وإن كان موجهًا بالأصالة للصبي إلا أن هذا الصبي يجد فيه ما يؤمر به وليه مما سيكون توجيهًا للصبي من قبل وليه، فالتعبير فيه يترقى بين خطاب للصبي وخطاب لولي الصبي.

أما كتاب الدلائل فقد أسسه المؤلف ليكون قاعدة صلبة في مخاطبة المتعلم الناشئ في ميدان الفقه بلغة رفيعة سهلة التناول، ولهذا أكثر من مخاطبته برابط الأخوة -كما سيأتي التنبيه عليه في معلم مستقل- بل إن الكتاب بني بالكلية تقريبًا ليكون موجهًا للطالب، فهو يذكر المسائل بفعل المخاطب أمرًا وتوجيها، مرة بفعل الأمر المباشر (فافعل، واعتقد، وتأدب، واعلم...)، ومرة بالشرط وأجزائه (فإذا فهمت ذلك فاعلم، فإذا لحقك شيء من ذلك ليلًا أو نهارًا فأسرع...)، وهو ما ينبئ عن الاختيارات المقصودة للعمل بعد التعلم.

بل نجد صاحب الدلائل يؤكد على مسلك التدرج في توجه الناشئ لدراسة فقه الشريعة، وهو أصل أصيل في تيسير العبارة ومراعاة حال المتعلم في مطالع تعليمه، وعلى هذا أمثلة عدة، من مثل قوله بعد أن ذكر خصال الإيمان والإسلام الخمسة: "**فإذا فهمت ذلك وعرفته فاعلم أنه يتعين عليك بعده كثير من العبادات البدنية والمالية..**"[1]، وحين انتقل إلى أبواب الفقه

---

١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٤٨.

فذكر أحكام الطهارة وأراد الانتقال إلى بعض فروعها قال: "**فإذا فهمت معاني الطهارة فتأهب لها**"[1]، وعلى هذا يمضي في الكتاب حتى في تأصيل المسائل وبيان فروعها، فهو لا يبرح ينبه المتعلم إلى ضرورة التدرج في تلقي الفقه وتطبيقه، فالمقصد من كل ذلك العمل.



١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٥٤.

المبحث الثاني: المعالم التربوية في لغة مقررات الفقه العماني للناشئة.

المطلب الأول: تعظيم مكانة الفقه في النفس.

ترسيخ هذا المعنى في نفس المتعلم من ألزم اللوازم؛ ذلك أنه يقود الطالب إلى وضع الفقه في محله اللائق به، فيمضي في تعلمه رغبة في التفقه ابتداءً وأملًا في التضلع بملكة الفقه التي بها يغدو المتفقه فقيهًا يمتلك ناصية الفقه بجدارة واقتدار.

وقد نبه الشيخ المحروقي في مطالع كتابه الدلائل المتعلم على فقه طلب العلم، مبينًا القبلة التي ينبغي له التوجه إليها فيقول: "**ولا تظن يا أخي بأن طلب العلم المذكور الواجب عليه طلبه؛ هو علم المسائل الشرعية التي تجري على الناس من علم مسائل النكاح والطلاق والحيض والبيع والشراء والإجارات، فهذا وأمثاله علم جيد محمود غير مذموم، إلا أنه لا يلزمك هذا إلا إذا دخلت فيه وامتحنت به، وما لم تدخل فيه فلا لوم عليك منه، لكن عليك علم ما يخصك من اعتقاد علم التوحيد، وفعل ما أمر به الله ورسوله من جميع الفرائض والسنن، وترك ما نهى عن ركوبه من جميع المعاصي، ومعرفة فرائض القلب، من الإخلاص لله والنية عند الأعمال، والتوبة من**

الذنوب، والخوف من الله، والرجاء له، والتوكل عليه، والتفويض إليه، والرضا بجميع ما قدره لك وعليك، والصبر على ما قضى به"[1].

المطلب الثاني: ربط الفروع الفقهية بالجزاء الأخروي.

لنا أن نجد هذا الملحظ التربوي العميق في تلقين الصبيان ونحن نقرأ فاتحته التي وضع فيها المؤلف قالب الكتاب والهيكل الذي سيمضي عليه نثر المسائل، وذلك يتجلى في وضع المقصد الأول في بيان ما يجب على الإنسان من الاعتقاد بالجنان، ولا يخفى أن العقيدة التي تسكن في نفس الإنسان يتجلى أثرها في سلوكه وعمله، فمتى ما استقام الإيمان واستقر في النفس تفاعلت معه جوارح الإنسان، فكان العمل بالأركان في محله الشرعي حيث أراده الشارع وحيث تصدر الحكم التكليفي[2].

ومثله كذلك إن طالعت الكتاب الآخر (الدلائل في اللوازم والوسائل)، فالشيخ المحروقي وضع مقدمة ضافية في باب طلب العلم -وهو الباب الأول- نبه فيها إلى ما ينبغي أن يسكن في نفس كل متعلم من خلق رفيع بعد أن تكون نفسه قد تخلت من أدواء القلوب فيملأها تواضعًا وإخلاصًا ورغبةً فيما عند الله تعالى في الدار الآخرة، حتى قال مخاطبًا الطالب: "**وإياك ثم إياك أن تشتغل بعلم غيرك قبل أن تتعلم ما أنت مسؤول عنه يوم القيامة، وهو**

---

١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص١٦.

٢) ينظر: السالمي، **تلقين الصبيان**، ص٢٠-٢١.

علم ما يخصك ويعينك حين تسألك عنه الملائكة الكرام (عليهم السلام) بأمر الله تعالى، وهم الذين يرصدون الناس على جسر جهنم، نعوذ بالله منها"[١].

على أن كتاب الدلائل مؤسس من حيث أصله وفرعه على تأكيد هذا البعد الإيماني في سائر مسائل الكتاب، فتراه في مطلع باب صلاة الكسوف والخسوف يقول: "**واعلم يا أخي، رحمنا الله و إياك، أن الصلاة خير منصوب قدامك، و أنت قادر عليه، فأكثر من حمله قبل أن تعجز بالكبر أو المرض أو تذهب بالموت، وتندم حين لا ينفع الندم..**" [٢]، وتجده في مقدمة باب القيام بالأيتام يقول منبهًا: "**واعلم يا أخي -رحمنا الله و إياك وهدانا لما يرضى وجنبنا بتوفيقه ارتكاب ما نهى- أن لا تتعرض لمال يتيم ما وجدت منه بُدًّا، فإني أشفق عليك من تولُّد تبعاته، وإن لم تجد منه بُدًّا و ابتليت به من قبل وكالة من حاكم أو وصاية من أب أو احتساب جعلته لله تعالى؛ خوفًا منه أن يضيع، فقم بماله مثل قيامك العدل في مالك..**"[٣].

---

١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص١٩.

٢) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص١٢١.

٣) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٣٣١.

المطلب الثالث: التأكيد على الخلق الرفيع في بيان المسائل الفقهية تأصيلًا وتفريعًا.

كثيرًا ما نجد أعلام الفقه وهم يضعون كتبه الفقه للمتعلم الناشئ يمزجون بين الحكم الشرعي وأثره الخلقي، ولنا أن نتعلم هذا الملحظ من البيان القرآني، فالقرآن حافل بهذه الوشيجة الرابطة بين الحكم العملي المباشر وأثره الوجداني والخلقي على نفس المكلف.

ففي آية الوضوء بالمائدة يذكر المولى فرائض الوضوء، ثم يختم الآية بقوله: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، وهو ما يشي بهذا الربط الوثيق بين الحكم الشرعي ووشيجة الأخلاق التي تصحب المسلم في كل تصرفاته، وفي معرض ذكر شيء من أحكام المعاملات وإنظار المعسر يقول: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٨٠]، والأمثلة على ذلك كثرة جدًّا[1].

---

١) من أجمل ما قرأت في تأصيل هذه القضية وبيان أصولها وفروعها ما كتبه الشيخ دراز في دراسته المعنونة: "دستور الأخلاق في القرآن"، وهي دراسة ضافية، نبه فيها إلى العروة الوثقى التي تجمع الخلق بسائر التشريعات الربانية، كما ينبئ عن ذلك النص القرآني، مقارنًا كل ذلك بالنظريات الوضعية التي لم تخرج إلا من رحم الأرض دون تعلقه بوحي السماء. ينظر: محمد عبد الله دراز، **دستور الأخلاق في القرآن – دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن**، دار ابن حزم، القاهرة، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

وفي كتاب الدلائل للشيخ المحروقي أمثلة كثيرة على هذا الملحظ، فها هو يقول مخاطبًا المتفقه في مطلع باب الأيمان وصفاتها وكفاراتها: "**ثم إني أحذرك يا أخي أن تحلف بالله تعالى كاذبًا أو صادقًا، وترك الحلف أفضل لك؛ لأنك إن عاملت من تعاشره بالصدق فلأي شيء تحلف؟!**"[1].

وفي مطلع كتابه نبه إلى بعض أحكام الطهارات، وذكر جملة من النجاسات، مرتبة بحسب رتبتها في النجاسة، ثم قال -وهو يشير إلى معنى رفيع ينبغي للمتعلم أن يستحضره وهو يدرس أبواب الفقه-: "**وإذا أردت الطهارة الجيدة الحسنة للدنيا والآخرة فطهر أولًا قلبك من الغل والحسد لإخوانك والحقد عليهم، والظنون الرديئة فيهم، وأحب لهم ما تحب لنفسك. وطهر عينيك من نظر ما لا يجوز لك نظره من عورات الناس ....، وطهر أنفك ....، وطهر سمعك..**"[2] إلخ ما قاله، فتراه يربط المتعلم بالمعاني الخلقية الرفيعة وهو يؤصل المسائل الفقهية ويبين معالمها.

ومما يتصل بهذا المعلم التربوي ترسيخ أثر العبادة في واقع المتعلم، وهو ما دأب عليه الشيخ المحروقي في عموم مباحث دلائله، فحين ابتدأ ذكر وظائف الصلاة نبه إلى التوجيه ثم التكبير حتى قال: "**فهذا المقام يا أخي هو أعظم حال في الصلاة؛ لأنك كبرت كبيرًا وعظمت عظيمًا، فاعرف جلاله وعظمته**

---

١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص١٨١.

٢) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٤٩.

وقدرته عليك متى ما أرادك، وعجزك عن ذبِّ ذبابة تؤذيك، وأن لا ملجأ لك ولا منجى لك منه، ولا مفر عنه، ولا غنى لك في لحظة واحدة عنه، وهو غني عنك"[١].

وحين جاء لأمر زكاة النقود قال: "**ولا تغفل يا أخي -رحمنا الله و إياك- عن الزكاة إذا لزمتك في النقد إذا ملكت منه نصابًا تامًّا، فهذا أمره أدق، وتسليمه على النفوس أصعب وأشق، ولأنه لا يظهر نقدك للخلق فأنت الأمين فيه..**"[٢].

وحسبنا أن نختم هذا المعلم التربوي بقول صاحب الدلائل مما تطرب له أنفس ذوات الخدر: "**واعلم أنه ليس في كثرة التزوج فخر؛ لأن الإنسان عورة، والمرأة عورة، وعندي أن من تيسرت له امرأة واحدة و اكتفى بها عن سواها أسعد ممن أكثر من الزواج بالنساء؛ لأنهن يحتجن إلى مهور وإلى نفقة وإلى حقوق، والخف أخف للإنسان بكل حال**"[٣].

---

١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٧٣.

٢) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص١٣٠.

٣) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٢٤٦.

المطلب الرابع: مخاطبة المتعلم بروابط الأخوة ووشـــيجة الدين.

مما اعتنت به كتب الفقه للناشئة بصورة جلية مخاطبة المتعلم بما يجعله أقرب إلى المادة وهي تمد جسور الأخوة الإيمانية ووشيجة الصلة التي تربط المؤلف بالطالب، وفي ذلك نظر حصيف ولطف يشد عرى العلاقة بين الطالب وما يجده في الكتاب من حقيقة وشريعة.

ومن تفحص كتاب الدلائل في اللوازم والوسائل للشيخ المحروقي لفته خطاب الأخوة المميز في كل مفاصل الكتاب ومحطاته "**اعلم يا أخي**"، وكم فيه من دفائن ولمحات.

ففي مطلع الباب الأول يقول: "**اعلم يا أخي -رحمك الله و إيانا- بأني لك خِدن نصيح، وأدلك بحمد الله على الرأي الصحيح**"[1]، وعند بيانه لوظائف الصلاة يقول: "**فهذا المقام يا أخي هو أعظم حال في الصلاة**"[2]، ولا تكاد تجاوز صحيفة من الكتاب فضلًا عن الفصل والباب إلا وتجد المؤلف يشدك إليك بمثل هذا الخطاب المتين، وستجد في عموم الأمثلة التي سقتها في المطالب السابقة أمثلة عدة لا حاجة لتكرارها.

---

١) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص١٣.

٢) ينظر: المحروقي، **الدلائل**، ص٧٣.

المطلب الخامس: اختيار التعبير المنبئ عن روح الفضيلة.

مما يرسمه الفقهاء وهم يسبرون أبعاد الفقه وينثرون مسائله تربية الجيل على إحسان اختيار التعبير الفقهي، كيف والقرآن يربي على هذا المنطلق في عموم منطوقه، فها هو يعبر عن علاقة خاصة بين الرجل والمرأة فيقول: ﴿أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾ [النساء: ٤٣].

وتأمل قول الإمام السالمي وهو يذكر آداب قضاء الحاجة: "**وَيُقَدِّمُ عِنْدَ دُخُولِهِ الْمُسْتَرَاحَ رِجْلَهُ الشِّمَالَ**"[١]، والتسمية بالمستراح تحمل طرفًا مما نقصده من أدب جم وتربية على حسن الاختيار وجميل التعبير، ومثله في قوله وهو يعبر عن علامات البلوغ: "**فإذا بَلَغَ الصَّبِيُّ حَدَّ البلُوغِ، وهُوَ حُصُولُ الحُلُمِ أَي الماءِ الدّافِقِ أو نَبَاتُ الشَّعرِ في الْمَوضِعِ الْمُعْتَادِ**"[٢]، فعبر عن العلامة الأولى بـ"حصول الحلم"، وعن الثانية منبهًا إلى مواضع مخصوصة بـ"الموضع المعتاد"، والأمثلة على هذا في عموم المصنفات الفقهية متعددة وفي أبواب منثورة.

---

١) ينظر: السالمي، **تلقين الصبيان**، ص٩٣.

٢) ينظر: السالمي، **تلقين الصبيان**، ص٢٨.

الخاتمة والتوصيات

الخاتمة:

بعد هذه الجولة اليسيرة في دأماء مصنفات الفقه الجزلة التي وضعها أعلام أجلة موجهة للمتعلم وهو ينطلق في ميدان تعلم فقه الشريعة حبذا أن أوجز بعض النتائج:

- من المهم تتبع المصنفات التي وجهت خصيصًا للناشئة، ووضع مسرد لها يجلي وصفها بأنها مناهج مقصودة للنشء في سلك التكوين العلمي الرصين.
- المصطلح الفقهي وفهم أصله ودلالته منطلق مهم لدراسة اصطلاحات أهل العلم وبنية ما سطروه في ميدان الشريعة، وللإباضية خصوصية في ذلك لا بد من مراعاتها.
- أبانت هذه الصفحات عن جملة مزايا احتفت بالبنية اللغوية التي سارت عليها المصنفات التي توجهت الدراسة إليها، مع بيان المنهج الذي مضت عليه مراعاةً لحال المخاطب.
- حفلت المصنفات المختارة للدراسة بجملة من المعالم التربوية والخلقية التي كان الفقهاء يستحضرونها في تربية النشء وهو يعب من معين الفقه ويرسم مسلك طريقه العلمي.

ولا بد قبل الختام من القول إن هذه النماذج اليسيرة ليست إلا طرفًا مما تتضمنه هذه المصنفات من سمو خلقي ونفس تربوي، ولك -أخي القارئ- أن تضاعفها بعد أن تتجه إليها دراسةً وفحصًا.

التوصيات:

مما يمكن أن يوصي به البحث:

- توجه عناية الدارسين لبحث خصوصيات المصطلح الفقهي عند الإباضية ودلالاته من خلال تتبع المدونات الفقهية وضبط المصطلحات الواردة -بعد أن تكون شرائط المصطلح حاضرة بها- تأريخًا وتأثيرًا.
- إخراج نماذج من مصنفات الفقهاء الموجهة للنشء بطرق جاذبة تجعل هذه الكتب أقرب إلى المتعلمين وهم يقصدون تعلم الفقه في مراحل التلقي الأولى، ومن المهم الاستعانة بوسائل العصر ومعطياته التقنية.
- جعل كتاب تلقين الصبيان مادة أساسية للتعليم في مناهج وزارة التربية والتعليم، وما ذلك على الله بعزيز.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

المراجع

١) أبو القاسم بن إبراهيم البرادي، الجواهر المنتقاة، دار الحكمة، لندن، ط١، ٢٠١٤م.

٢) أبو زكريا النووي، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

٣) أبو نبهان جاعد بن خميس الخروصي، شرح حياة المهج، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

٤) أحمد ذيب، سؤال المصطلح في العلوم الإسلامية، "من مقدمة الدكتورة فريدة زمرد"، نماء للبحوث والدراسات، الرياض، ط١، ٢٠٢٢م.

٥) درويش بن جمعة المحروقي، الدلائل على اللوازم والوسائل، مكتبة الضامري، ط٤، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

٦) سامي عامري، العالمانية طاعون العصر كشف المصطلح وفضح الدلالة، السعودية: تكوين للدراسات والأبحاث، ط١، ١٤٣٨هـ/٢٠١٧م.

٧) سلطان بن مبارك الشيباني، مفتاح الباحث إلى ذخائر التراث الفكري العماني، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

٨) سلطان بن مبارك الشيباني، مقدمة تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

٩) سيف بن حمود البطاشي، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، ط٤، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

١٠) سيف بن سالم الهادي، الإباضية والمالكية في المغرب الإسلامي مختصر البسيوي ورسالة ابن أبي زيد القيراوني (قسم الدراسة)، موقع بصير الإلكتروني، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

١١) سيف بن ناصر الخروصي، جامع أركان الإسلام، ط١، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.

١٢) الشاهد البوشيخي، دراسات مصطلحية، القاهرة: دار السلام، ط٢، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م)، ص٢٢٠.

١٣) عبد الله بن حميد السالمي، اللمعة المرضية من أشعة الإباضية، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١٤) عبد الله بن حميد السالمي، تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

١٥) فهد بن علي السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

١٦) قطب مصطفى سانو، معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيوت/ دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

١٧) محمد رواس قلعجي، مقدمة كتاب معجم مصطلحات أصول الفقه، دار الفكر المعاصر، بيوت/ دمشق، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

١٨) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن – دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، دار ابن حزم، القاهرة، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

نماذج من أحاديث الأخلاق في مسند الإمام الربيع

دراســـة دلاليـــة



بقلم
د. أحمد بن عبيد التمتمي

ملخص البحث

يأتي هذا البحث ليلقي الضوء على كتاب هو من أقدم الكتب العمانية تاريخيًّا، وهو مسند الإمام الربيع الفراهيدي العماني، ممثلًا في أحاديث الأخلاق؛ ليدرس نماذج من هذه الأحاديث دراسة دلالية في فروعها المعجمية والصرفية والصوتية والنحوية. وتكمن أهمية البحث في أهمية النص والكتاب والموضوع، فالنص هو الحديث النبوي الذي لا ينطق صاحبه ﷺ عن الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤]، وهو المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وأما الكتاب فيعد من أقدم الوثائق العمانية؛ إذ صاحبه الإمام الربيع الفراهيدي العماني (١٧٠هـ) من علماء القرن الهجري الثاني، وأما الموضوع فهو الأخلاق، والأخلاق من مقاصد التشريع وجوهر الدين، وبها مدح خاتم النبيين ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤].

وجاءت مشكلة الدراسة في الإجابة عن سؤالين مهمين: هل عرفت العرب قديمًا علم الدلالة بصورته التي يراد منها الآن؟ وما أثر علم الدلالة في فهم النص؟

وتعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ لتحاول الكشف عن أسرار الدلالة: المعجمية والصوتية والصرفية والنحوية والبلاغية لنماذج مختارة من أحاديث الأخلاق في مسند الإمام الربيع، مبتدأ بتمهيد عن بعض فضائل الأخلاق وذكر عناية علماء المسلمين بها، ثم الكلام في المبحث الأول عن تعريف علم الدلالة وأنواعه ونشأته ثم دراسة تطبيقية لنماذج مختارة من أحاديث الأخلاق في مسند الإمام الربيع في مبحثه الثاني.

وخلصت الدراسة إلى عناية الإسلام بقضية الأخلاق عناية بالغة، وإلى

أهمية علم الدلالة في فهم النص وتحليله، فتبين من خلالها أثر علم الدلالة في فهم النص فهمًا دقيقًا إلى حد كبير، وإلى أن العرب عرفت علم الدلالة قديمًا بصورته الحالية من حيث العموم.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، أحاديث، الدالة، الربيع، المسند.

Abstract

This study aims to shed light on one of the earliest historically recorded Omani texts—the Musnad (Hadith collection) of Imām al-Rabīʿ al-Farāhīdī al-ʿUmānī—by analyzing selected ethical Hadiths through a semantic lens, encompassing lexical, morphological, phonological, and syntactic dimensions. The significance of this research lies in the importance of its core elements: the text, the source, and the subject. The text is the noble Prophetic Hadith—"He does not speak from [his own] desire. It is but a revelation revealed" (al-Najm: ٣–٤)—which is the second primary source of Islamic legislation. The book itself is among the oldest Omani documents, authored by Imām al-Rabīʿ al-Farāhīdī (d. ١٧٠ AH), a second-century scholar. As for the subject, it is ethics—a fundamental objective of Islamic law and the essence of religion, as highlighted in the verse: "Indeed, you are of a great moral character" (al-Qalam: ٤).

The research seeks to answer two central questions:

Did classical Arabs possess a notion of semantics comparable to its current understanding?

What is the impact of semantics in understanding religious texts?

The study adopts a descriptive-analytical methodology, aiming to uncover the semantic dimensions—lexical, phonological, morphological, syntactic, and rhetorical—of selected Hadiths on ethics found in the Musnad of Imām al-Rabīʿ. It begins with a

preface discussing the virtues of good character and the attention given to ethics by Muslim scholars. The first chapter presents a definition, classification, and historical development of semantics, while the second offers a practical analysis of selected Hadiths from the Musnad.

The research concludes that Islam places immense importance on moral values, and that semantics plays a vital role in accurately interpreting and analyzing religious texts. The findings indicate that the Arabs did, in fact, engage with semantics in a manner broadly consistent with modern understandings, especially in general conceptual terms.

Keywords: Ethics, Hadith, Semantics, al-Rabīʿ, al-Musnad

مقدمة

الحمد لله الذي جعل الأخلاق علامة على كمال الدين وسمة على المؤمنين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وأكمل الخلق خَلْقًا وخُلُقًا إلى يوم الدين، وبعد:

فإن الأخلاق من أهم الجوانب التي عني بها الإسلام وحرص عليها حرصًا شديدًا، ومما يدلل على ذلك ما ورد فيها من أحكام وتفصيلات دقيقة تدل على أهميتها، فلم يترك الإسلام قضية الأخلاق إلى اجتهاد الخلق من حيث بيان حسنها من قبيحها، بل تكفل بذلك، فحث الإسلام على العناية بما كان منها حسنها، وحذر من أسوئها، فورد في الكتاب والسنة جملة كبيرة من ذلك. وقد جاء هذا البحث الموسوم (نماذج من أحاديث الأخلاق في مسند الإمام الربيع دراسة دلالية) ليعالج الجانب النظري في ندوة (الدور العماني في تعزيز الأخلاق بين النظرية والتطبيق). وتضمن البحث تمهيدًا ومبحثين.

أما التمهيد فنبذة مختصرة عن فضل الأخلاق وعناية علماء المسلمين بهذا العلم، وجاء المبحث الأول للكلام عن تعريف علم الدلالة ونشأته، ثم المبحث الثاني الذي عُنِيَ بعقد دراسة دلالية لنماذج مختارة من مسند الإمام الربيع.

وقد جاءت حدود الدراسة في ثلاثة أحاديث تمثل ثلاثة أبواب: الأول: في النهي عن التباغض والتحاسد والتدابر، والثاني في التواضع والنهي عن الغرور، والثالث في الصبر عند الغضب وضبط النفس، ولم يحصر الباحث كل الأحاديث؛ لأن حصرها يفوق ما هو مسموح في مثل أوراق العمل هذه، فاقتصر على نماذج يجمعها النهي عن أسباب الفرقة، فكل من التباغض

والتحاسد والتدابر والغرور والانفعال عند الغضب أسباب للفرقة بين المسلمين.

وتكمن أهمية الدراسة من أهمية الموضوع؛ فالأخلاق من جوهر الدين، والنص قول من لا ينطق عن الهوى، وتهدف هذه الدراسة إلى إبراز دور علم الدلالة في فهم النص، وإعطاء صورة أخلاقية عما ينبغي للمسلم اتباعه؛ ليتجنب أسباب الفرقة والخصام. واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ لتحقيق هذه الغاية إن شاء الله.

وجاءت مشكلة الدراسة في الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما القيمة التي أعطاها الإسلام للأخلاق؟ هل عرفت العرب قديمًا علم الدلالة بصورته التي يراد منها الآن؟ وما أثر علم الدلالة في فهم النص؟

وخلصت الدراسة إلى عناية الإسلام بعلم الأخلاق عناية بالغة، وإلى أهمية علم الدلالة في فهم النص فهمًا دقيقًا، فتبين من خلالها أثر علم الدلالة في فهم النص وتحليله، وأن العرب عرفت علم الدلالة قديمًا من حيث العموم.

تمهيد: في ذكر بعض فضائل الأخلاق:

لقد عني الإسلام بالأخلاق فجاء ذكرها في نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة، وحرص النبي ﷺ على قضية الأخلاق فجعلها من القضايا الكبرى. ومن نماذج ذلك ما يأتي:

١-أن الله عندما أراد تزكية نبيه ﷺ اختار أن تكون الأخلاق هي أعظم ما يزكى به، فقال سبحانه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، فتأمل كيف أكد الله القضية بثلاثة مؤكدات، وهي: (إن) الناصبة، و(اللام) المزحلقة، والوصف (عظيم)، وهذا يدلل على أهمية الأخلاق.

٢-أن الله أمتن على عباده ببعثة النبي ﷺ، والذي جاء لتزكيتهم. والتزكية قضية أخلاقية، وقد بدأ الله بها قبل التعليم فقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

٣-أن من أسباب بعثة النبي ﷺ إتمام مكارم الأخلاق، فعن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»[١]

٤-أن حسن الخلق من أسباب دخول الجنة، فعن أَبِي أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أَنَا زَعِيمُ بَيْتٍ فِي رَبَضِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ، وَإِنْ كَانَ مُحِقًّا، وَبَيْتٍ فِي وَسَطِ الْجَنَّةِ لِمَنْ تَرَكَ الْكَذِبَ وَإِنْ كَانَ مَازِحًا، وَبَيْتٍ فِي أَعْلَى

---

[١] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي، السنن الكبير، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠١١)، رقم الحديث ٢٠٧٨٢.

الْجَنَّةِ لِمَنْ حَسُنَ خُلُقُهُ»[١]

٥-أن خيار المؤمنين هم أحاسنهم أخلاقًا، فعن مسروق، قال: كنا جلوسًا مع عبد الله بن عمرو، يحدثنا، إذ قال: لم يكن رسول الله ﷺ فاحشًا ولا متفحشًا، وإنه كان يقول: «إن خياركم أحاسنكم أخلاقًا».[٢]

٦-أن من أحب المؤمنين للنبي ﷺ وأقربهم إليه مجلسًا أحاسنهم أخلاقًا، فعَنْ جَابِرٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ مِنْ أَحَبِّكُمْ إِلَيَّ وَأَقْرَبِكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ القِيَامَةِ أَحَاسِنَكُمْ أَخْلَاقًا، وَإِنَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْعَدَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ القِيَامَةِ الثَّرْثَارُونَ وَالْمُتَشَدِّقُونَ وَالْمُتَفَيْهِقُونَ».[٣]

٧-حسن الخلق من القربات العظيمة التي ترفع بها الدرجات، فعن عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُدْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَاتِ قَائِمِ اللَّيْلِ صَائِمِ النَّهَارِ»[٤].

٨-كمال الإيمان لا يكون إلا بحسن الخلق، فعن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا»[٥].

---

[١] الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني (القاهرة: دار الحرمين، ١٩٩٥)، رقم الحديث (٤٦٩٣).

[٢] البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣)، رقم الحديث (٦٠٣٥).

[٣] الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق بشار عواد معروف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦)، رقم الحديث (٢٠١٨).

[٤] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين، (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت)، رقم (٤٧٩٨).

[٥] الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، رقم الحديث (١١٦٢).

عناية علماء المسلمين بعلم الأخلاق:

عني علماء المسلمين بعلم الخلاق كثيرًا، فلا يكاد يخلو كتاب من كتب الفقه أو التفسير أو الحديث من ذكر الأخلاق. ومما يبرز عناية علماء المسلمين بجانب الأخلاق إفرادهم كتبًا مستقلة في الأخلاق أو أجزاء مستقلة من موسوعاتهم العلمية في هذا الباب. ومن نماذج ذلك:

١-كتاب (مكارم الأخلاق) لعبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى: **٢٨١**هـ)، وهو كتاب يجمع بين الأحاديث والمرويات عن الصحابة والتابعين وغيرهم والقصص والأشعار الواردة في الأخلاق وأصحابها.

٢-كتاب (مكارم الأخلاق) لمحمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاكر الخرائطي السامري (المتوفى: **٣٢٧**هـ)، وهو كتاب في الأحاديث الواردة في الأخلاق.

٣-كتاب (مكارم الأخلاق) لسليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني (المتوفى **٣٦٠**هـ)، وهو كتاب في الحديث أيضًا.

٤-كتاب (مكارم الأخلاق) للحسن بن الفضل الطبرسي (المتوفى **٥٤٨**هـ)، بدأ فيه الكلام عن أخلاق النبي ﷺ وأوصافه وصفة أخلاقه في مطعمه وملبسه وسائر خلقه، ثم تكلم عن عموم ما ينبغي للمسلم من أخلاق في اللباس، والزينة، والنكاح، وغيرها.

٥-الأخلاق والسير في مداواة النفوس لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: **٤٥٦**هـ)، وهو كتاب يجمع ما بين علم الأخلاق وتهذيب النفس.

٦-الجزء السادس عشر من موسوعة شرح النيل لقطب الأئمة محمد بن يوسف أطفيش، وهو من الحجم الكبير، تكلم فيه عما يذم من الكبر والغرور وغيرها من آفات القلوب، وكيفية علاجها، وعما يحسن من الإيثار والتواضع والزهد ونحو ذلك.

٧-الجزء الرابع من كتاب جوهر النظام للإمام السالمي عبد الله بن حميد السالمي بعنوان: (السنن والآداب)، وتكلم فيه عن عموم الأخلاق في النفس واللباس والسفر وحقوق الوالدين والجار والإسلام وجامع في الآداب.



المبحث الأول: تعريف علم الدلالة وأنواعه ونشأته

المطلب الأول: تعريف علم الدلالة أنواعه

تعريفه: العلم الذي يدرس المعنى[1].

من خلال هذا التعريف يتبين أن علم الدلالة يدرس كل ما يتعلق بالمعنى، سواء كان من داخل اللغة أو خارجها، ويركز اهتمامه على دراسة الرموز باعتبارها ذات دلالة معنوية، ويعرف اللسانيون الرمز بأنه مثير بديل يستدعي لنفسه الاستجابة التي قد يستدعيها شيء آخر عند حضوره[2].

وهذه الرموز قد تكون من داخل اللغة كدلالة الأصوات، وهذا سيتبين معنا، إن شاء الله، في المباحث القادمة أو من خارجها، ومثاله: مَنْ دَخَلَ مؤسسة ما وأراد أن يستريح في شيء من مرافقها، فوجد غرفة كتب عليها: (ممنوع الدخول لغير المصرح لهم)، فإن معناها الداخلي هو دلالتها على منع دخول غير المصرح لهم، لكنها تستدعي أمرًا آخر، هو أن من دخلها فعليه أن يخرج منها، ويطلب مكانًا آخر يلبي حاجته في غير هذه الغرفة.

ومن الرموز النغمة الصوتية التي تكون في الكلمات، وهذه قد تختص بها لغات أو حالات. ومثال اللغات: لغة الصينين والكوريين؛ فإن للغتهم كما نسمعها نغمة معينة لا يمكن أن تنفك عنه، ولهذه النغمات دلالة معنوية.

ومثال الحالات الخاصة: أسلوب التحذير في اللغة العربية، فمن أراد التحذير من مخوف كالنار فإنه لن يتكلم بهدوء وسكينة، وإنما سيرفع صوته عند النطق بالمخوف مع تكراره.

---

[1] عمر، أحمد مختار، علم الدلالة (القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الخامسة، ١٩٩٨)، ١١.

[2] أحمد مختار، علم الدلالة، ١٢.

أنواع التحليل الدلالي:

يتنوع التحليل الدلالي بتنوع أنواع الدالات[1]، والتي هي فرع من فروع علم اللغة، وهي على النحو الآتي:

١-المعنى المعجمي:

ويراد منه المعنى المعجمي للكلمات، فكل كلمة ذات دلالة معنوية خاصة قبل تركيبها في النص، وقد تدل على أكثر من معنى، فمن المهم قبل تركيبها وقبل تحليل النص معرفة معانيها الدالة عليها؛ فمن خلال تلك المعاني يمكن فهم النص بشكل أدق وأعمق، فلو نظرنا -مثلًا-إلى كتب المعاجم في بيان كلمة (يستوفون) الوارد في القرآن في سورة المطففين في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ﴾ [المطففين: ٢] سنجد قولهم: (أوفى على الخمسين: زاد)، أي: زاد[2]، فمن معانيها الزيادة، وهذا المعنى يقود إلى سر اختيار القرآن الكريم لهذا الوزن في سياق سورة المطففين؛ فهم يأخذون مالهم وزيادة بالتطفيف في الميزان.

٢-التحليل الصوتي:

الأصوات هي الحروف، ولا شك أن للأصوات تأثيرًا في الكلام، فالأصوات لها خصائص بين شدة ولين وهمس وجهر وغيرها؛ ذلك أن صفاتها مؤثرة في فهم معناها، فالفعل (فشى وأفشى) يستعمل في إبداء السر ونشره، وليس من الصدفة أن من صفات عين الفعل التفشي، وهو ما يتناسب مع المعني، كالنهي

---

[1] أنيس، إبراهيم، دلالة الألفاظ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦)، ٤٦-٥١.

[2] ابن منظور، لسان العرب، فصل الواو، ١٥ / ٤٠٠.

عن إفشاء الأسرار. وكذا في لهجتنا الدراجة نجد أن للأصوات أثرًا في المعنى، فكلمة (أفا) بالمد تكون ردًّا على كلام تسمعه، ولم تكن تتوقعه من قائله، وهي كلمة مبنية على دلالة نبرتها الصوتية.

٣-التحليل الصرفي:

ويعتمد على دراسة الجانب الصرفي للنص لفهم كلماته بشكل دقيق، فوزن (فاعل) و(تفاعل) نحو (قاتل وتقاتل) يدلان على حصول اشتراك في الحدث، ووزن (فعّل) نحو (قتّل) يدل على التكثير والمبالغة، و(فِعْلَة) يدل على حصول الحدث مرة، و(فَعْلَة) يدل على هيئة حصول الفعل. قال ابن مالك:

وفَعلة لمرة كجَلسة وفِعلة لهيئة كجِلسة

وهكذا نجد أن لوزن الكلمة وتصريفها أثرًا في دلالتها المعنوية، وقد يختلف الفهم باختلاف ضبط الكلمة، ومن ذلك حديث النبي ﷺ: (**لاَ سَبَقَ إِلاَّ فِي خُفٍّ أَوْ حَافِرٍ أَوْ نَصْلٍ**)[١]، فروي بسكون بالباء وروي بفتحها[٢]. قال الصنعاني: "وَالسَّبقُ" بفتح الباء: الجُعْلُ، وبإسكانها مصدر سبقت أسبق سَبْقاً"[٣]، فعلى رواية الفتح لا يجوز جعل جائزة مالية إلا في المسابقات الثلاث المذكورة في الحديث وما يقاس عليها مما هو ذو نفع يعود على الفرد والمجتمع،

---

[١] أبو داود، سنن أبي داود، رقم (٢٥٧٤)

[٢] القاري، علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م)، ٦ / ٢٥٠٤.

[٣] الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الأمير، التحبير لإيضاح معاني التيسير، تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق أبو مصعب (الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م)، ٤ / ٦٨٧.

وعلى الثانية لا تجوز المسابقة رأسًا إلا في هذه الثلاث وما يقاس عليها، وفارق المعنى بينهما كبير جدًّا.

٤-التحليل النحوي:

وهو دراسة النص من خلال الوظيفة النحوية لكلماته، فكل كلمة لها موقع نحوي يؤدي دوره في النص، وهذا الموقع ذو دلالة نحوية بلا شك، فالنحو له روح حية، ومعانٍ متقدة، وليس مجرد قواعد جامدة بلا روح أو معنى، ولك أن تتأمل الفرق بين تقديم المفعول أو تأخيره في قوله تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ [الفاتحة: ٥]، ستجد أن تقديمه أفاد الحصر بخلاف ما أن لو أخر.

وتأمل الجمل الآتية:

كلم موسى عيسى.

وكلم عيسى موسى.

فالفاعل في القسم الأول هو موسى، والفاعل في القسم الثاني هو عيسى، والمفعول في القسم الأول هو عيسى، والمفعول في القسم الثاني هو موسى، فالحركة لا تظهر حتى تميّز الفاعل من المفعول؛ فوجب تقديم الفاعل، وإلا اختلف المعنى.

٥-التحليل البلاغي:

وهذا تجاوزه جماعة من الباحثين الذي تكلموا عن علم الدلالة نحو د. إبراهيم أنس، ود. أحمد مختار، وهما أوائل من كتب من اللغويين العرب في علم الدلالة، ولعله بسبب النظر إلى أن البلاغة قسيم النحو في المعاني.

وعلى كل حال فالبلاغة من علوم اللغة الضرورية لفهم النص فهمًا دقيقًا، وتحليله بشكل سليم، ومن أمثله ذلك باب القصر، فللقصر أداوت،

فتأمل الفرق بين المثالين:

إنما قرأ زيد كتاب الدلالة

ما قرأ كتاب الدلالة إلا زيد

فلا فرق من حيث الفاعلية والمفعولية في المثالين، لكن المعنى فيه فارق دقيق، فالأول أفاد بأن زيدًا لم يقرأ إلا كتاب الدلالة. أما الثاني فأفاد أنه لم يقرأ كتاب الدلالة إلا زيد، وهذا معنى آخر لم يفده المثال الأول؛ فلا نفي في الأول أن يكون غير زيد قرأ كتاب الدالة.

المطلب الثاني: نشأة علم الدلالة.

تعود جذور علم الدلالة إلى بدايات الدرس اللغوي منذ القدم، فقد ناقش فلاسفة اليونان والهنود جملة من القضايا التي تعد بذرة من بذور علم الدلالة نحو مناقشة أرسطو الفرق بين الصوت والمعنى، ومحاورات أفلاطون مع أستاذه سقراط في العلاقة بين اللفظ ومدلوله، ومناقشة الهنود العلاقة بين المفردات والجمل[1]، ومناقشة علماء البلاغة العربية التفضيل بين اللفظ والمعنى وحقيقة وجود الترادف في اللغة، والاشتراك، وغيرها من المسائل.

وقد كان لعلماء العربية وأصول الفقه -خصوصًا- السبق في خوض التحليل الدلالي بصورة لا يمكن إنكارها أو إنكار الإسهامات الكبيرة التي بنى عيها المعاصرون في كلامهم الدلالي في كثير من القضايا، ومن أمثلة ذلك لا حصرًا:

أولًا: كتب اللغة.

---

[1] أحمد مختار، علم الدلالة، ١٨.

١-معجم العين للخليل الفراهيدي:

فقد قدم نظرية التقليب لتوليد المعاني المستعملة العائدة إلى ذات الجذر ونبذ المهملة، فيقلب حروف الكلمة ليستخرج الكلمات ذات المعنى ويبين المهمل ومنها، ومن أمثلته:

- باب العين والجيم والزاي (معهما) (ع ج ز، ز ع ج، ج ز ع مستعملات ع ز ج، ج ع ز، ز ج ع مهملات).

(عجز): أعجزني فلان، إذا عجزت عن طلبه وإدراكه، والعجز نقيض الحزم. وعجز يعجز عجزًا، فهو عاجز ضعيف. قال الأعشى:

فذاك ولم يعجز من الموت ربه...

(جزع): الجزع: الواحدة: جزعة من الخرز. قال امرؤ القيس:

كأن عيون الوحش حول خبائنا وأرحلنا الجزع الذي لم يثقب..

(زعج): الإزعاج: نقيض القرار، أزعجته من بلاده فشخص، ولا يقال: فزعج.

ولو قيل: انزعج وازدعج لكان صوابًا وقياسًا.

قال الضرير: لا أقوله، ولكن يقال: أزعجته فزعج زعجًا.[١]

٢-الخصائص ابن جني:

ربط ابن جني ما بين جذر الكلمة بتقليباته ومعاني تلك الكلمات، ومن ذلك قوله عن الكاف واللام والميم: "فهذه أيضًا حالها، وذلك أنها حيث تقلبت فمعناها الدلالة على القوة والشدة. والمستعمل منها أصول خمسة، وهي: "ك ل م " "ك م ل " "ل ك م " "م ك ل " "م ل ك "، وأهملت منه "ل م ك "، فلم

---

[١] الفراهيدي، الخليل بن أحمد، ١ / ٢١٥-٢١٧.

تأت في ثبت"[1].

ثم ذكر معاني هذا الكلام ودلالتها بالشدة والقوة وخلاصة ما ذكر على النحو الآتي:

١- (ك ل م)، ومنه الكَلْم، والكَلْم: الجرح، وجمعه كُلُومٌ، وَتقول: كلَمْتُه وأَنا أَكْلِمُه كَلْمًا وأَنا كالِمٌ، وَهُوَ مَكْلُومٌ. وهذا فيه شدة[2].

٢- (ك م ل) ومنه كمل الشي، أي: تم، والشيء إذا تم وكمل كان حينئذ أقوى وأشد منه إذا كان ناقصًا غير كامل[3].

٣- (ل ك م) ومنه اللكم، وهو الضرب باليد مجموعة، ولا شك أن ما هذا سبيله ففيه شدة[4].

٤- (م ك ل) ومنه مَكَلَتِ البئرُ، أي: قلَّ ماؤُها واجتمع في وَسطها. فيقال للبئر حينها: مكول، وإذا قل ماؤها كره موردها وجفا جانبها، وهذه شدة[5].

٥- (م ل ك) ومنه قولهم: مَلَكْتُ العجين أمْلِكُهُ مَلْكًا، إذا شددت

---

[1] ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي، الخصائص (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة)، ١ / ١٤.

[2] الأزهري، محمد بن أحمد الهروي أبو منصور، تهذيب اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، (٢٠٠١)، ١٠ / ١٤٦؛ ابن جني، الخصائص، ١ / ١٤.

[3] ابن جني، الخصائص، ١ / ١٦؛ وينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (كمل)، ٥ / ١٣٩.

[4] ابن جني، الخصائص، ١ / ١٦؛ وينظر: ابن منظور، لسان العرب، فصل اللام (لكم)، ١٢ / ٥٤٧.

[5] ابن جني، الخصائص، ١ / ١٧؛ وينظر: الجوهري، الصحاح وتاج اللغة، (ملك)، ٥ / ١٨٢٠.

عجنه فاشتد وقوي[١].

٣-معجم مقاييس اللغة لابن فارس

سعى ابن فارس جاهدا للربط بين معنى جذر الكلمة المعجمي والمعنى العام للكلمة، فيذكر ما تدور حوله معاني الجذر مع تعدد الكلمات، ومن ذلك:

أ- (أنف) الهمزة والنون والفاء أصلان منهما يتفرع مسائل الباب كلها: أحدهما أخذ الشيء من أوله، والثاني أنف كل ذي أنف[٢].

ب- (عد) العين والدال أصل صحيح واحد لا يخلو من العد الذي هو الإحصاء. ومن الإعداد الذي هو تهيئة الشيء. وإلى هذين المعنيين ترجع فروع الباب كلها[٣].

٤-الإبانة لسلمة بن مسلم العوتبي الصحاري العماني

وهو موسوعة لغوية صرفية ونحوية وصوتية ودلالية، ودوره في التحليل الدلالي متنوع بتنوع العلوم التي طرقها، ومن أمثلة ذلك:

أ- التحليل المعجمي، ومن ذلك قوله: "قولهم: القضاءُ والقَدَرُ، القضاءُ على وجوهٍ، ومنه قوله تعالى ﴿فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [فصلت: ١٢]، أي: أحْكَمَ خلقهنَّ. والقضاءُ: الحتمُ، والقضاءُ: الأمرُ...والقَضَاءُ: الإعْلامُ والإخْبارُ ... والقَضَاءُ: الفراغ...ويقالُ: للميّت: قَدْ قَضى نَحْبَهُ، أي: فَرَغَ. وهذه كُلُّها فروعٌ ترجعُ إلى أصْلٍ واحدٍ، وهو الحتم[٤].

---

[١] ابن جني، الخصائص، ١ / ١٨؛ وينظر: الجوهري، الصحاح وتاج اللغة، (ملك)، ٤ / ١٦٠٩.

[٢] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، مادة (أنف)، ١ / ١٤٦.

[٣] المرجع السابق، مادة (عد)، ٤ / ٢٩.

[٤] المرجع السابق، ٣ / ٧٠٣-٧٠٤.

ب-تعليل معاني الكلمات، ومن ذلك قوله: "الحائر: حَوْضٌ يُسَيَّبُ إليه مسيلُ الماء في الأمطار. وجمع الحائر حيران، "ويسمى حائرًا؛ لأن الماء يتحيرُ فيه: يرجع أقصاه إلى أدناه"[1].

ج-التحليل الصوتي، ومن ذلك قوله: "ومن الألفات: ألف إمالة نحو: راع وصار، كسروا الراء على بناء رعيتُ والصاد على بناء صرتُ. ولا تجوز الإمالة في قال ولا جال؛ لأنك تقول: قلتُ وجلتُ فتضم ولا تُكسر"[2].

د-التحليل النحوي، ومثاله التفريق في الضمائر في قوله تعالى: ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ [الكهف: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿فَأَرَدْنَا أَنْ يُبْدِلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ﴾ [الكهف: ٨١]، وقوله سبحانه: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾ [الكهف: ٨٢] فقال: "والثاني لأهل المعاني فقال: "وأما أهلُ العلمِ بالقرآن فإن معنى أردتُ أنه لما تقدم إليه أن أمامهم ملكًا ﴿يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ [الكهف: ٧٩]، وهذا ما لا يقعُ باجتهاد رأي، قال: أردتُ؛ لأن تلك كلمة منسوبة إليه فيما فعل... ﴿فَأَرَدْنَا﴾، فضم إرادته إلى إرادة غيره؛ لأن الله جل ذكره - أطلعه على ما في بقاء الغلام من فساد الأبوين، وإن في قتله صلاحًا لهما... وقال في قصة الجدار ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا﴾ [الكهف: ٨٢]. وبلوغُ الأشد بورودِ وقتٍ لم يأتِ بعد، وهو لله - عز وجل- وحده، ليس لأحدٍ في ذلك علم، فلذلك قال الله تعالى: ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ﴾[3].

ثانيًا: كتب أصول الفقه:

---

[1] العوتبي، الإبانة، ٢ / ٨٨.

[2] المرجع السابق، ٢ / ٨٠.

[3] العوتبي، الإبانة، ٢ / ١٧.

عنيت كتب الأصول بالتحليل الدلالي عناية كبيرة، ولا غرابة في ذلك؛ فهو علم يراد منه القدرة على تحليل النصوص الشرعية والاستنباط منها، وفيه حراك عقلي دقيق، وأكتفي بمثالين فقط وإلا فالكلام عن أصول الفقه ودوره في التحليل الدلالي كلام طويل ذو شجون:

الأولى: دلالة الألفاظ على المعاني، وهي الدلالات الثلاث (المطابقة والتضمن والالتزام). قال الغزالي: "أَنَّ دَلَالَةَ اللَّفْظِ عَلَى الْمَعْنَى تَنْحَصِرُ فِي ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ، وَهِيَ الْمُطَابَقَةُ وَالتَّضَمُّنُ وَالِالْتِزَامُ"[1].

فاللفظ يدل على معناه من منطوقه اللغوي ودلالته العقلية. ومثال آخر:

كلمة البيت دلالته على البيت ككل دلالة مطابقة، فالبيت يساوي كل ما فيه من مكونات البيت من غرف ومرافق أخرى، ودلالته على سقفه دلالة تضمن؛ لأن السقف جزء من البيت؛ فهو ضمنه، ودلالته على أعمدته أو دلالة سقفه على الجدران التي قام عليها دلالة التزام؛ إذ لا يمكن أن يقوم البيت دون أعمدة، ولا السقف دون جدران، وإلا سقطا.

واتفقوا أن دلالة المطابقة دلالة لغوية وضعية. واختلفوا في التضمن والالتزام، فقيل: وضعيتان، وقيل: عقليتان. وقيل: دلالة التضمن وضعية، ودلالة الالتزام عقلية[2]. وهذا الأخير أشهر.

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المستصفى، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م)، ٢٥.

[2] السِّمْلالي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي ثم الشوشاوي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق أحمد بن محمد السراح وعبد الرحمن بن عبد الله الجبرين (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م)، ١ / ٢١٤.

الثاني: دلالة الألفاظ من حيث منطوقها ومفهومها، فاللفظ يدل على معناه من منطوقه، أي: حروفه، ويدل عليه من مفهومه لا محل نطقه. وقد قسم الأصوليون المفهوم إلى قسمين:

الأول: دلالة النص بمفهومه على مساوي منطوقه أو ما هو أقوى وأولى منه، ويسمى مفهوم الموافقة، وهو على النحو الآتي:

١-المفهوم المساوي: وهو تساوي دلالة المنطوق مع المفهوم في القوة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾ [النساء: ١٠]، فيفهم من النص أن تحريق مال اليتيم أو إهلاكه كحكم أكله.

٢- المفهوم الأولى: ويسميه بعض الأصوليين فحوى الخطاب، ومثاله تحريم شتم الوالدين أو ضربهما ونحو ذلك، أخذًا من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: ٢٣]، فلئن حرم التأفف فما كان أعظم فهو حرام[١].

الثاني: ما دل عليه مفهوم النص من مخالف منطوقه، وهو مفهوم المخالفة، وعرف بأنه "دلالة لفظ المنطوق على ثبوت نقيضه للمسكوت"[٢]، ومثاله قول النبي ﷺ: «في سائمة الغنم إذا كانت أربعين»[٣]، يفهم منه أنه لا

---

[١] الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م)، ١ / ١٥٠-١٥١؛ الغزالي، المستصفى، ٢٦٤.

[٢] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض (د.م: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م)، ٣ / ١٣٤٥.

[٣] أبو داود، السنن، باب في زكاة السائمة، رقم (١٥٦٧).

زكاة في غير السائمة، فكأنه ﷺ قال: لا زكاة في غير السائمة. واختلفوا في عدده، وأوصله بعضهم إلى عشرة أنواع [١]. والجمهور على أنه حجة عدا اللقب[٢].

بل جعل بعض الأصوليين دلالة المفهوم قائمة مقام اللفظ العام، ومن ذلك قول أبي عبد الله السِّملالي: "الذي يقوم مقام اللفظ العام مفهوم المخالفة؛ لأن مفهوم المخالفة يقتضي سلب الحكم عن جميع المسكوت عنه، كما أن المنطوق يقتضي ثبوت الحكم لجميع المنطوق به"[٣].

وكذا كلامهم عن تقسيم الألفاظ باعتبار وضوح معناها وخفائه إلى محكم ومتشابه ونص وظاهر ومشترك، وكلامهم عن تقسيمها من حيث الشمول والخصوص والإطلاق والتقييد، وتقسيمها من حيث الحقيقة والمجاز، وغير ذلك من دقائق علم الأصول.

---

[١] القرافي، نفائس الأصول في شرح المحصول، ٣ / ١٣٤٥.

[٢] العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شـــرح جمع الجوامع، تحقيق محمد تامر حجازي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م)، ٢٨٤.

[٣] السِّمْلالي، أبو عبد الله، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ١ / ٤٦٣-٤٦٤.

المبحث الثاني: نماذج من أحاديث الأخلاق عند الإمام الربيع (دراسة دلالية):

المطلب الأول: حديث أنس في النهي عن البغضاء والتحاسد والتدابر:

أَبُو عُبَيْدَةَ عَنْ جَابِرٍ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لاَ تَبَاغَضُوا وَلاَ تَحَاسَدُوا وَلاَ تَدَابَرُوا، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا، وَلاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثٍ».[1]

المعاني المعجمية:

١-تباغضوا: الباء والغين والضاد أصل واحد، وهو يدل على خلاف الحب. يقال: أبغضته أبغضه.[2]. وبما أن التباغض لا يحصل دون سبب فقد ضمن في الحديث النهي عن أسباب التباغض، فالبغض لا يأتي دون سبب، فهو نهي لقطع أساب التباغض قبل أن يتعاظم الأمر.

٢-تحاسدوا: الحَسَد: أن تتمنَّى زوال نعمة المحسود إليكَ. يقال: حَسَدَه يَحْسُدُهُ حُسودًا. قال الأخفش: وبعضهم يقول: يحسِده بالكسر. قال: والمصدر حَسَدًا بالتحريك وحسادة[3].

---

[1] الربيع، الجامع الصحيح (مسند الإمام الربيع)، إعداد سعود بن عبد الله الوهيبي، (مكتبة مسقط، سلطنة عمان، ١٤١٤ هـ-١٩٩٤م)، باب جامع الآداب برقم (٧٠٥).

[2] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م)، مادة (بغض)، ١/ ٢٧٣.

[3] الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م)، مادة (حسد)، ٢ / ٤٦٥.

والحسد لا يكون دون مقدمات نفسية في قلب الحاسد، فهو نهي لقطع مقدمات الحسد، فمن رضي بما قدره الله وقنع لم يحسد غيره ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٥٤].

٣-تدابروا: قال أبو عبيد: التدابر المصارمة والهجران، مأخوذ من أن يولي الرجل صاحبه دبره وقفاه ويعرض عنه بوجهه ويهجره؛ وأنشد:

أأوصى أبو قيس بأن تتواصلوا وأوصى أبوكم، ويحكم أن تدابروا[١]

التحليل الصوتي:

١-تتفق أواخر مادة الأفعال الثلاثة في أنها حروف جهرية[٢] فالضاد والدال والراء كلها أصوات جهرية[٣]، وهذا مؤذن بخطر هذا الأفعال الثلاثة وتحذير النبي ﷺ من الوقوع فيها.

٢-البغض لا يخفى، فمن بغض أحدًا ظهر ذلك في أقواله وأفعاله، وكذا

---

[١] ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل، لسان العرب (بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ)، فصل الدال المهملة (دبر)، ٤ / ٢٧٢.

[٢] "الجهر، وهو أن يقوى الاعتماد على الحرف في مخرجه فيمنع أن يجري النّفس معه. والمجهورة ما عدا المهموسة، وهي تسعة عشر حرفًا. ابن المبارك الواسطي، أبو محمد عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي، الكنز في القراءات العشر، تحقيق خالد المشهداني (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م)، ١ / ١٦٨.

[٣] قال العوتبي: الحروف المجهورة تسعة عشر حرفاً: الهمزة والألف، والعين، والغين، والقاف، والباء، والجيم، والضاد، واللام، والنون، والراء، والميم، والياء، والواو، والزاي، والدال، والذال، والطاء، والظاء. العوتبي، سلمة بن مسلم الصُحاري، الإبانة في اللغة العربية، تحقيق عبد الكريم خليفة، نصرت عبد الرحمن، صلاح جرار، محمد حسن عواد، وجاسر أبو صفية (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م)، ١ / ٨٤.

التدابر لا يخفى؛ فهو فعل ظاهر. أما الحسد فقد يخفى، فيكيد المرء بمن يحسده دون أن يشعر أو يكون في قلبه دون أن يظهر، وقد ناسب توزيع الأصوات في مادة الأفعال (بغض-حسد-دبر) على هذا الأمر الدقيق، فأصوات (بغض) كلها جهرية، وكذا أصوات (دبر) كلها جهرية، وأما (حسد) فالحاء والسين حرفا همس، فُغلِّبت حروف الهمس على الجهر في الفعل، ثم ختم جذره بالجهر، وكأن الجذر اللغوي يقول إن الحسد مهما بقي في القلب فمآله إلى الظهور والجهر إن تعاظم ولم يقاوم.

٣- أن عموم ألفاظ الحديث بتركيبها الأخير ختمت بأصوات صائتة (تباغضوا-تحاسدوا-تدابروا-كونوا)، والتحذير من الخطر والدفع إلى الأمان منه لا يكون بصفت الصمت، بل بما يتناسب مع خطر المحذر منه وطريق النجاة منه، فناسب أن يستعمل الحرف الصائت لا الصامت.

التحليل الصرفي:

١-استعمل النبي ﷺ وزن (تفاعل) في قوله: **(لا تحاسدوا-لا تباغضوا- لا تدابروا)**، وهو وزن يكون من اثنين فأكثر لا من واحد[١]. والخطر الأعظم ليس في الحسد والبغض والتدابر الفردي وإن كان كله مذمومًا، لكن الخطر الأعظم في شيوعها وتفشيها في المجتمع، فيحسد كلٌّ الآخر، ويبغضه ويدابره،

---

[١] ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبو عمرو جمال الدين الكردي المالكي، أمالي ابن الحاجب، دراسة وتحقيق فخر صالح سليمان قدارة (الأردن: دار عمار؛ بيروت: دار الجيل، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، ١/ ٣٦٨؛ ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش أبو البقاء موفق الدين الأسدي الموصلي المعروف بابن يعيش وبابن الصانع، شرح المفصل للزمخشري، تقديم إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م)، ٤/ ٤٣٨.

فناسب أن يستعمل وزن تفاعل.

٢-لم يأت ترتيب النبي ﷺ لهذا الأفعال عبثيًّا، بل كان مقصودًا، فالبغض والحسد متلازمان؛ فلا يحسدك إلا من بغضك؛ لأن من أحبك يفرح لك ولا يحسدك، وكلاهما يقود إلى التنافر والتدابر، فما أحسنه من ترتيب منطقي عقلي صحيح!

التحليل النحوي:

١-بدأ خطاب النبي ﷺ بضمير الجمع الواو؛ فلم يقل: لا يبغض مسلم مسلمًا. ولعل ذلك عائد إلى مقصود النبي ﷺ وهو وحدة المسلمين ونبذ أسباب الفرقة عنهم، فجمعهم بضمير الجمع ولم يُبَعِّضْ.

٢-استعمال النبي ﷺ جذر الفعل (كان)، فقال: (كونوا) أي: صيروا للدلالة على التحول، ومثاله حديث كعب أنه لما رأى النبي ﷺ رجلًا، فقال: "كن" أبا خيثمة، أي صر[1]. وقد كانت العرب قبل الإسلام تتنافر وتتحاسد وتتعصب للقبيلة، فجاء الإسلام ليحولهم من حال إلى حال. وللفعل (كان) خصوصية في الدلالة على هذا المعنى، فيكون التحول إلى كينونة لا تتبدل من الإخاء والصدق.

والمتأمل في القرآن يجد استعمال القرآن لصيغة كانوا في هذا المعنى، ولم يستعمل مادة (صار) في ذلك، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ﴾

---

[1] الفَتَّني، جمال الدين محمد طاهر بن علي الصـــديقي الهندي الكجراتي، مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار (حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م)، مادة (كون)، ٤/ ٤٤٦.

[آل عمران: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ﴾ [المائدة: ٨]، وقوله تعالى: ﴿كُونُوا أَنْصَارَ اللَّهِ﴾ [الصف: ١٤]

٣- (عباد) خبر كان منصوب، وقد أضيف إلى اسم الجلالة (الله)، وهذه إضافة تشريف تأتي بإضافة العبودية لله باسمه الله الظاهر كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ كَادُوا يَكُونُونَ عَلَيْهِ لِبَدًا﴾ [الجن: ١٩]، أو بالضمير العائد إليه سبحانه، كقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ [الإسراء: ١]، ويذكر النبي ﷺ بهذا الأسلوب المسلم بما ينبغي أن يكون عليه عباد الله حقًّا، فمن حَقَّقَ العبودية لله لن يبغض مؤمنًا ولن يحسده أو يدابره.

التحليل البلاغي:

استعمل النبي ﷺ أسلوبين للدلالة على حرمة هذا الأفعال ووجوب تركها، فاستعمل أسلوب النهي الإنشائي للدلالة على حرمة التباغض والتحاسد والتدابر. كما استعمل الأسلوب الخبري المقصود منه الإنشاء: وهو قوله: (لا يحل) للدالة على حرمة هجر السلم أخاه، ويعد هذا النوع من ألفاظ النهي المجازية عند الأصوليين؛ لأنه جاء بصيغة الإخبار لا الإنشاء[١]، وبين فيه النبي ﷺ حدود هذا الهجران بإعطاء مهلة للنفس للتفكر والتأمل بحيث لا يتجاوز ثلاث ليال.

---

[١] السالمي، عبد الله بن حميد، طلع الشمس، تحقيق عمر حسن القيام (بدية: مكتبة السالمي، د.ط، ٢٠١٠م)، ١ / ١٦٨.

المعنى العام للحديث:

في الحديث حرمة بغض المسلم وحسده وقطعيته والإعراض عنه، وهو في ذات الوقت حث على حبه وصلته والإقبال عليه، فليس من خلق المسلم بغض أخيه والإدبار عنه، ومن رضي بقضاء الله له لم يحسد غيره على ما آتاه الله من فضله ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَى مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ [النساء: ٥٤]

ويفهم من مفهوم العدد[١] حِلّ الهجر ما دون ثلاث، ودلالة المفهوم حجة عند كثير من الأصوليين، ونسب إلى الجمهور[٢] وهو المذهب[٣]، وقيده بعض بألا يكون فيه تنبيه على دلالة الأولى، نحو قوله ﷺ: "إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثًا"، فإنه ينبه على أن ما زاد عليهما أولى بأن لا يحمل[٤]. ولكن لا دلالة على مشروعية البغض أو التدابر، فالهجر دون ثلاث لا يلزم منه كره أو بغض، فغالبًا ما يكون انفعالًا مؤقتًا.

---

[١] الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه (القاهرة: دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م)، ٥ / ١٧٠.

[٢] الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي أبو محمد جمال الدين، تمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو (بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ)، ٢٥٢.

[٣] السالمي، طلعة الشمس، ١/ ٤٩١.

[٤] الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، دراسة وتحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع (بيروت: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث – توزيع المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، ١/ ٣٥٦.

المطلب الثاني: حيث ابن عباس في التواضع

أَبُو عُبَيْدَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيءِ ﷺ قَالَ: «مَنْ عَظَّمَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ وَضَعَهُ اللَّهُ، وَمَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ».[1]

المعاني المعجمية:

١. عظّم: أي جعله عظيمًا، قال الخليل: عَظُم الشيء عِظَمًا فهو عظيم. والعَظَامَةُ: مصدرُ الأمرِ العظيمِ. عَظُمَ الأمرُ عَظامَةً. وعَظَّمَهُ يُعَظِّمُهُ تعظيمًا، أي: كبّره. وسمعت خبرًا فأَعْظَمتُه، أي: عَظُمَ في عيني. ورأيت شيئًا فاستعظمته[2].

٢. وضع: ضد الرفعة، وضع يوضع وضاعة وضعة: صار وضيعًا، والوضيع، وهو ضد الشريف، والضعة: الذل والهوان، والتواضع: التذلل، وهو المقصود في الحديث[3].

التحليل الصوتي:

١- يلحظ في الفعل (عظّم) استعمال الظاء المشددة، وهي جوهر دلالة الفعل الدال على معناه بصيغة (فعّل)، والظاء صوت استعلاء جهري[4]، فهذا جرس صوتي دال على الكبر والترفع والغرور بتعظيم

---

[1] الربيع، مسند الإمام الربيع، باب (٥٢) نسمة المؤمن ومثله، رقم الحديث (٧٠٥).

[2] الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت)، باب العين والظاء والميم (عظم)، ٢/ ٩١.

[3] ابن منظور، لسان العرب، فصل الواو، مادة (وضع)، ٨/ ٣٩٧.

[4] سميت حروف الاستعلاء بهذا الاسم لاستعلاء اللسان عند النطق بها جهة الحنك، وهي سبعة حروف مجموعة في قولهم (قظ خص ضغط). ينظر: ابن القاصح، سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي، ٤٠٩.

النفس ونفي التواضع، وهو يضم أصواتًا جهريةً ليس فيها رخاوة (العين والميم).

٢- يلحظ أن جذر الفعل (وضع) ضُمِّنَ أصواتًا فيها رخاوة، وهي الواو والضاد، وهذا يتناسب مع المعنى الدلالي للتواضع، ففيه الخضوع واللين وهدوء النفس.

التحليل الصرفي:

١- جاء الفعل (عظّم) بصيغة فعّل الدالة على التعدية والتكثير[١]، ويبقى السؤال: هل المقصود كراهة المبالغة في تعظيم النفس فلا حرج في شيء من التعظيم القليل؟

الجواب: ليس المراد ذلك؛ فتعظيم النفس محرم مطلقا؛ لأنه من الغرور والاعتداد بها، وهذا نقيض التواضع. والمتأمل في جذر الفعل يجد أنه فعل لازم، فيقال: عظُمت نفسه، ومن هنا نفهم أن الأمر يبدأ مع النفس، فهي التي تعظم في ذاتها، فإذا أتبعها هواها ولم يعالجها اغتر بها فكان مُعَظِّمًا لها، فإذا استمر كثر منه التعظيم حتى لا يرى له ندًّا ولا قرينًا مساويًا.

٢- تواضع: على وزن تفاعل، وهذا الوزن يأتي لمعانٍ، وهي:

أ- المشاركة بين أمرين، نحو: تقاتل زيد وعمرو.

---

[١] ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش أبو البقاء موفق الدين الأسدي الموصلي المعروف بابن يعيش وبابن الصانع، شرح المفصل للزمخشري، تقديم إميل بديع يعقوب (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م)، ١/ ٥٣؛ ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي الجياني أبو عبد الله جمال الدين، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون (القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م)، ١/ ٤٥١.

ب- التظاهر بأمر منتف عن صاحبه حقيقة، نحو: تجاهل وتغافل.

ج- معنى فَعَلَ، نحو: توانيت.

د- مطاوع لفاعل، نحو: باعدته فتباعد[1].

وكأن دلالة الوزن تشير إلى أن عملية التواضع ليست عملية سهلة تنشأ من طرف واحد، بل فيها صراع بين شخصين، نحو: (تقاتل)، لكنه صراع بين المؤمن ونفسه الأمارة بالسوء والشيطان، فكل منهما يدعوه إلى الغرور والكبر والاعتداد بنفسه، غير أنه يصارعهما بوضع نفسه وإذلالها بما أمر الله به. وقد جاء في وصف المؤمنين: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: ٥٤]، سواء قلنا إن الوزن من مطاوعة فاعل، أي: واضع نفسه فتواضعت، أو من باب المشاركة.

وقد يقال إنه من باب فعل ويراد به المبالغة. قال الصناعي: "تفاعل يأتي بمعنى فعل، مثل: توانيت بمعنى ونيت، وفيه مبالغة"[2]، وفيه أيضًا دلالة على مزية التواضع وفضله.

التحليل النحوي:

١- استعمل النبي ﷺ أسلوب الشرط للدلالة على أن تحقق الرفعة مشروط ومقرون بالتواضع؛ فمن لم يتواضع قربة لله فلن تحصل

---

[1] الأستراباذي، حسن بن محمد بن شرف شاه الحسيني ركن الدين، شرح شافية ابن الحاجب، تحقيق عبد المقصود محمد عبد المقصود (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م)، ١ / ٢٥٦-٢٥٨.

[2] الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام، تحقيق محمد صبحي حسن حلاق (السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣ هـ)، ٨/ ٢٥٧.

له الرفعة، بل الذلة والهوان.

٢- استعمل النبي ﷺ الدلالة الزمانية للدلالة على تحقق الرفعة، وذلك باستعمال الفعل الماضي (رفعه)، ولم يستعمل دلالة المستقبل، نحو: (سيرفعه)، مع أن الشرط يراد منه تحقق المشروط مستقبلًا، أي: بعد النطق بالشرط. والحكمة في هذا الاستعمال القطع بتحقق الرفعة، وهذا أسلوب قرآني بليغ، فقد ورد في القرآن استعمال دلالة الفعل الماضي الزمانية لقضايا مستقبلية؛ للدلالة على حتمية حصولها وقطعية تحققها، كقوله تعالى: ﴿وَأُزْلِفَتِ الْجَنَّةُ لِلْمُتَّقِينَ ۝ وَبُرِّزَتِ الْجَحِيمُ لِلْغَاوِينَ﴾ [الشعراء: ٩٠-٩١]، وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا ۝ وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا﴾ [الكهف: ٩٩-١٠٠]، وقوله تعالى: ﴿وَنُفِخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ ۝ وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق: ٢٠-٢١].

٣- اختار النبي ﷺ أداة الشرط الاسمية (من) لسببين:

أ- لأن (مَنْ) تستعمل في العقلاء، والكلام هنا عن العقلاء. قال ابن هشام: "أما (مَنْ) الشّرطِيَّة فَإِنَّهَا دَالَّة على شَيْئَيْنِ: أَحدهمَا الشَّخْص الْعَاقِل، وَهَذَا هُوَ الْمَعْنى الَّذِي فِيهِ اسْم؛ لِأَنَّهُ عنى فِي نَفسهَا كَمَا فِي قَوْلك: إِنْسَان، وَهُوَ مَعْنَاهَا الوضعي"[1].

---

[1] ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد، المباحث المرضية المتعلقة بـ(من) الشرطية، تحقيق مازن المبارك (دمشق – بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٧م)، ٣٥.

ب- لأنها من ألفاظ العموم؛ فتستغرق كل عاقل دون تخصيص، ودلالتها على العموم للرجال والإناث هو مذهب أكثر الأصوليين[1].

التحليل البلاغي:

- استعمل النبي ﷺ أسلوب المقابلة «مَنْ عَظَّمَ نَفْسَهُ لِلنَّاسِ وَضَعَهُ اللَّهُ، **«وَمَنْ تَوَاضَعَ لِلَّهِ رَفَعَهُ اللَّهُ»**، وهو من أساليب القرآنية، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَى وَاتَّقَى (٥) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَى (٦) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَى (٧) وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَى (٨) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَى (٩) ﴿فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى (١٠)﴾ [الليل: ٥-١٠]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [الأنعام: ١٢٥].

المعنى العام للحديث:

دل الحديث بمنطوقه على قاعدة كلية، وهي: أن التواضع لله رفعة وعزة للمؤمن، ودل بمفهومه على أن الكبر سبب للذلة والمهانة، وعلامة التواضع لله تواضع المؤمن في تعامله مع خلق الله؛ فلا يقع في قلبه كبر ولا غرور، ولا يعني هذا ألا يكون الإنسان حسن المظهر والملبس، بل المقصود ما يقع في القلب من التعالي على الآخرين واحتقارهم ونظرة الأنا العليا التي ترى لنفسها العلو على الآخرين، ويدل على ذلك حديث عبد الله بن مسعود، عن النبي ﷺ قال: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر»، قال رجل: إن الرجل يحب أن يكون ثوبه حسنًا ونعله حسنةً، قال: **«إن الله جميل يحب الجمال،**

---

[1] الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي (بيروت – دمشق: المكتب الإسلامي، د.ت)، ٢ / ٢٦٩.

الكبر بطر الحق، وغمط الناس»[1].

المطلب الثالث في الصبر عند الغضب:

قال الربيع وَمِنْ طَرِيقِهِ-يعني أبو عبيدة عن جابر بن زيد عن أبي هريرة- عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلاَمُ قَالَ: «لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ، إِنَّمَا الشَّدِيدُ الذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ»[2].

المعاني المعجمية:

الشديد: من شد يشِد، وهو القوي، يقال: رجل شديد، أي: قوي، والجمع أشداء وشداد وشدد، وشاده مشادةً وشدادًا: غالبه، وشيء شديد: بين الشدة. وشيء شديد: مشتد قوي، والشدة الصلابة، وهي نقيض اللين[3].

الصرعة: من مادة صرع يصرع وصارَعْتُهُ فَصَرَعْتُهُ صَرْعًا وصِرْعًا، والفتح لغة تميم والكسر لغة قيس، ورجل صُرَعة، مثال هُمَزَة، أي: يصرع الناس كثيرًا. والصرعة: هم القوم الذين يصرعون من صارعوا. والصرعة: المبالغ في الصراع الذي لا يغلب[4].

---

[1] مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح (صحيح مسلم)، تحقيق محمد ذهني أفندي وإسماعيل بن عبد الحميد الطرابلسي وأحمد رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري ومحمد عزت بن عثمان الزعفرانبوليوي وأبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي (تركيا: دار الطباعة العامرة، ١٣٣٤ هـ)، باب تحريم الكبر وبيانه، رقم الحديث (١٤٧).

[2] الربيع، مسند الإمام الربيع، باب (٥٢) نسمة المؤمن ومثله، رقم (٧١٠).

[3] ابن منظور، لسان العرب، فصل الشين المعجمة (شدد)، ٣/ ٢٣٢-٢٣٣.

[4] الجوهري، الصحاح وتاج اللغة، مادة (صرع)، ٣ / ١٢٤٢-١٢٤٣؛ ابن منظور، لسان العرب، فصل الصاد المهملة (صرع)، ٨/ ١٩٨.

الغضب: مادة غضب يغضب غضبًا. ويقال: غضبان وغضوب، وهو الشدة والقوة. قيل: الغضبة الصخرة الصلبة. ومنه اشتق الغضب؛ لأنه اشتداد السخط[1].

التحليل الصوتي:

١-المتأمل في جذري (صرع) و(شدد) الواردين في قوله ﷺ: «**لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ**» يجد تشابها كبيرًا في مجموع الصفات وتطابقا في أكثرها.

أ-فاء الكلمتين (الصاد) و(الشين) حرفا همس ورخاوة واصمات.

ب-عين الكلمتين (الراء) و(الدال) حرفا جهر وانفتاح واستفال.

ج-لام الكلمتين (العين) و(الدال) حرفا جهر واستفال وإصمات.

والدلالة الصوتية في الكلمتين تعكس التدرج في الانفعال والقوة من الهمس والرخاوة إلى الجهر.

٢- يوجد ترابط وثيق في المعنى بين كلمات مادة الحدث «**لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرَعَةِ**»، وهذا الترابط يدور حول القوة، فالشدة هي القوة، والصرعة هي المبالغة في الصراع، فالصراع يحتاج إلى شدة لا إلى لين، والغضب لا ينشأ إلا عن شدة في النفس.

٣- مادة (غضب) تبدأ بحرفي جهر واستعلاء، وهما (الغين والضاد)، وختمت بحرف جهر وشدة، وهو (الباء)، وهذا ما يتناسب مع الحالة النفسية للغضب.

---

[1] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون (بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م)، (غضب)، ٤/ ٤٢٨.

إذن نلحظ أن أصوات الكلمات جاءت متوافقة مع معناها.

التحليل النحوي:

١-بدأ النبي ﷺ الحديث بأداة نفي قطعية، وهي (ليس)، و(ليس) فعل على الصحيح[١] غير أنه جامد، وقد ناسب استعماله للدلالة على النفي دون (ما)؛ لأنه أقوى منها. قال السيرافي: "وهم وإن أعملوها عمل (ليس)، فهي أضعف عندهم من (ليس)؛ لأن (ليس) فعل، و(ما) حرف، ولضعفها عندهم لم يجروها مجرى (ليس) في كل المواضع"[٢].

٢-أكد النبي ﷺ على نفي أن تكون الشدة بالصرعة، مستعملًا الباء المزيدة للتوكيد الداخلة على خبر ليس، ومن المتقرر عند النحويين أن الباء تدخل على خبر ليس فتفيد التوكيد[٣].

٣-استعمل النبي ﷺ الفعل (يملك) في الدالة على القدرة على التحكم بالغضب. وفيه ملمحان:

أ-أن الملكية تنبؤ عن قدرة على التحكم الكامل بالشيء والسيطرة عليه واستعمال الملكية المأخوذة من الفعل (يملك) دون غيره من الأفعال الدالة على السيطرة نحو (يقبض) يدل على أن الشديد حقًّا من يملك نفسه فلا تخرج عنه سيطرته، وليس لأحد التأثير عليها دونه، فالغضب يفقد سيطرة

---

[١] السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان، شرح كتاب سيبويه، تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م)، ١/ ٢٩٧-٢٩٨.

[٢] السيرافي، شرح كتاب سيبويه، ١/ ٣٢٣.

[٣] المكودي، أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح، شرح المكودي على الألفية، تحقيق عبد الحميد هنداوي (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م)، ٦٢.

الإنسان على نفسه ويوقعه فيما لا يحمد عقباه، ويندم ولات حين لا ندم.

-دلالة المضارع على التجدد، فالغضب يتجدد بتجدد المواقف الداعية إليه، ولا يحدث مرة واحد، فكلما تجدد الغضب تجدد معه القدرة على ضبطه والتحكم فيه.

التحليل البلاغي:

١-استعمل النبي ﷺ أسلوب القصر في قوله: (إنما الشديد الذي يملك نفسه عن الغضب)، وتمتاز (إنما) عن غيرها من ألفاظ القصر أنها تأتي "لخَبرٍ لا يَجهلُهُ المخاطَبُ ولا يَدفعُ صِحَّتَه"[١]. قال الجرجاني: "فسرُ ذلك أَنكَ تقولُ للرجل: "إنما هو أخوك" و"إنما هُوَ صاحُبك القديمُ": لا تقولُه لِمَنْ يَجْهلُ ذلك ويدفَعُ صحَّتَه، ولكنْ لِمَن يَعْلَمُه ويُقِرُّ به، إلاَّ أَنَّك تُريد أن تُنَبِّهَهُ للذي يجبُ عليه من حقِّ، الأخِ وحُرْمةِ الصاحب"[٢].

فكأنما يؤكد النبي ﷺ ويقر بـ(إنما) على أمر متقرر عند العقلاء، وهو أن القوة ليست في الصرعة، وإنما في ضبط النفس عند الغضب.

وضبط النفس عند الغضب من المحامد عند العرب، وشرف يعرف به صاحبه، كما عرف به الأحنف بن قيس ولُقْمَان بن عَاد وحصن بن حُذَيْفَة وزرارة بن عدس وحاجب بن زُرَارَة[٣].

---

[١] الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود محمد شـــاكر أبو فهر (القاهرة: مطبعة المدني؛ جدة: دار المدني، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـــ-١٩٩٢م)، ٣٣٠.

[٢] الجرجاني، دلائل الإعجاز، ٣٣٠.

[٣] العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، جمهرة الأمثال (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ١ / ٤٠٧.

وسئل الأحنف: هل رأيتَ أحْلَمَ منك؟ قال: نعم، وتعلمت منه الحلم، قيل: ومَنْ هو؟ قال: قَيْس ابن عاصم المنْقَرِيُّ، حَضَرْتُه يومًا وهو مُحْتَبٍ، يحدثنا إذ جاءوا بابنٍ له قتيل، وابن عم له كَتِيف، فقالوا: إن هذا قتلَ ابنَكَ هذا، فلم يقطع حديثه، ولا نَقَضَ حَبْوَتَه، حتى إذا فرغ من الحديث التفت إليهم فقال: أين ابني فلان؟ فجاءه، فقال: يا بني قُمْ إلى ابن عمك فأطْلِقْه، وإلى أخيك فادْفِنْهُ، وإلى أم القتيل فأعْطِهَا مائةَ ناقةٍ؛ فإنها غريبة لعلها تسلو عنه، ثم اتَّكأ على شقه الأيسر، وأنشأ يقول:

إني امْرُؤٌ لا يَعْتَرِي خلــقي ... دَنَس يُفَنِّده ولا أَفْـــــــنُ
من مَنْقَرٍ من بيتِ مَكْرُمة ... والغُصْنُ يَنْبُتُ حَوْلَه الغُصْنُ
خُطَباء حين يقومُ قائلُهم ... بيضُ الوجوهِ مَصَاقع لُسْنُ.[1]

٢-استعمل النبي ﷺ أسلوب التكرار للإيضاح والتوكيد؛ فقد كرر كلمة الشديد في الموضوعين: الأول المنفي (ليس الشديد بالصرعة) والثاني المثبت (إنما الشديد الذي يملك نفسه)، وقد كان بإمكانه أن يعدل إلى الإضمار، ويكتفي بدلالة ما تقدم من تصريح، لكنه كرر للتوكيد والإيضاح. والعرب تستعمل التكرار للتوكيد على السامع.

قال أبو هلال العسكري: "وقد جاء في القرآن وفصيح الشعر منه شيء كثير، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٣) ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (٤)﴾ [التكاثر: ٣-٤]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٥) إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا (٦)﴾ [الشرح: ٥-٦]، فيكون للتوكيد كما يقول القائل: ارم ارم، واعجل

---

[1] الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، مجمع الأمثال، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد (بيروت: دار المعرفة، د.ت)، ١ / ٢١٩.

اعجل. وقد قال الشاعر:

كم نعمة كانت لكم ... كم كم وكم كانت وكم"[١]

ومن ذلك حديث عمر أن رسول الله ﷺ قال: **«الأعمال بالنية، ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه»**[٢]

فتأمل كيف أعاد النبي ﷺ لفظ الهجرة في الهجرة الأولى، وهي التي كانت لله ورسوله، وهذا من باب التكريم والرفعة، فقال: "فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله"، وتأمل كيف عدل إلى الضمير في الهجرة الثانية، والتي كانت لأجل الدنيا وملذاتها، فقال: "ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه".

٣-استعمل النبي ﷺ مادة الغضب دن غيرها مما هو في سياقها مثل السخط؛ لأن كلمة الغضب أعمُّ، فالْغَضَب يكون من الصغير على الْكَبِير وَمن الْكَبِير على الصَّغِير، والسخط لَا يكون إِلَّا من الْكَبِير على الصَّغِير. يُقَال سخط الْأَمِير على الْحَاجِب، وَلَا يُقَال: سخط الْحَاجِب على الْأَمِير"[٣].

---

[١] العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الصناعتين، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٩هـ)، ١٩٣.

[٢] البخاري، الجامع المسند الصحيح، رقم الحديث (٥٤).

[٣] العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، الفروق اللغوية، تحقيق وتعليق محمد إبراهيم سليم (القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د.ت)، ١٣٠.

خاتمة

ذكر أهم نتائج البحث:

١-اعتنى الإسلام بالأخلاق عناية بالغة، وجعلها من جوهر الدين وأساسه، وحث عليها بكثير من الفضائل، منها: أن من أسباب بعثة النبي ﷺ إتمام مكارم الأخلاق؛ لذلك قال: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»، وأن حسن الخلق من أسباب دخول الجنة، وأن خيار المؤمنين هم أحاسنهم أخلاقًا، وأن مِنْ أَحَبِّ المؤمنين للنبي ﷺ وأقربهم إليه مجلسًا أحاسنهم أخلاقًا، وأن حسن الخلق من القربات العظيمة التي ترفع بها الدرجات، وأن كمال الإيمان لا يكون إلا بحسن الخلق.

٢-عني علماء المسلمين بعلم الخلاق كثيرًا، فألفوا فيه مصنفات مستقلة، نحو:

-كتاب (مكارم الأخلاق) لعبد الله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس البغدادي الأموي القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (المتوفى: ٢٨١هـ).

-كتاب (مكارم الأخلاق) لمحمد بن جعفر بن محمد بن سهل بن شاكر الخرائطي السامري (المتوفى: ٣٢٧هـ).

-كتاب (مكارم الأخلاق) لسليمان بن أحمد بن أيوب اللخمي الطبراني (المتوفى ٣٦٠هـ).

٣-عرفت العرب علم الدلالة بصورته الحالية من حيث العموم، سواء ما يتعلق بالجانب المعجمي أو الصوتي أو الصرفي أو النحوي. وقد تقدم ذكر نماذج من ذلك في الدراسة.

٤-تبين من خلال الدراسة أن لعلم الدلالة أثرًا كبيرًا في فهم النص

وتحليله:

أ- ففي الحديث الأول جاءت جذور الكلمة بأصوات جهرية؛ مما يعكس حدة الأفعال وخطورتها، كما دلت أصوات الفعل (حسد) على أن الفعل مهما خفي في النفس فلا بد أن يظهر للعيان، ودل ختم أصوات الأفعال بالصوائت للدلالة على خطرها والتحذير منها.

واستعمل النبي (صلى الله عليه وسلم) صيغة تفاعل للدلالة على خطورة تفشي التحاسد والتباغض والتدابر في المجتمع، وجاء توظيف أسلوب النهي الحقيقي والمجازي للتأكيد على خطر هذه القضية.

ب- وفي الحديث الثاني: استعمل النبي ﷺ الفعل (عظّم) الدال على المبالغة، على أن الظاء المشددة -وهي جوهر دلالة الفعل-صوت استعلاء جهري، فهذا جرس صوتي دال على الكبر والترفع والغرور بتعظيم النفس ونفي التواضع، وهو يضم أصواتًا جهريةً ليس فيها رخاوة (العين والميم)، وجذر الفعل (وضع) ضُمِّنَ أصواتًا فيها رخاوة، وهي الواو والضاد، وهذا يتناسب مع المعنى الدلالي للتواضع، ففيه الخضوع واللين وهدوء النفس.

واستعمل النبي (صلى الله عليه وسلم) أداة الشرط (مِنْ) لأنها دالة على العقلاء والعموم، فالنهي على عمومه للمكلفين، كما استعمل أسلوب المقابلة بين الكبر والتواضع للمقارنة بينهما وما يترب من إثم على الكبر وثواب على التواضع.

ج-وفي الحدث الثالث نجد أن مادة أفعال الحديث كلها دالة على القوة (الشديد، والصرعة، والغضب)، وترتيب الأصوات فيها يعكس تصاعدًا في الشدة وخللًا نفسيًّا يجب أن يعالج قبل أن يعم بلاؤه المجتمع، واستعمل النبي

ﷺ الفعل (ليس) للقطع بالنفي مع الباء الزائدة للدلالة على التوكيد، كما استعمل أسلوب القصر لتقرير المعنى في ذهن المخاطبين.



فهرس المصادر والمراجع

ابن الحاجب، عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس أبو عمرو جمال الدين الكردي المالكي. أمالي ابن الحاجب. دراسة وتحقيق فخر صالح سليمان قدارة. الأردن: دار عمار؛ بيروت: دار الجيل، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

ابن القاصح. سراج القارئ المبتدي وتذكار المقرئ المنتهي. د.م: د.ن، د.ت.

ابن المبارك الواسطي، أبو محمد عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي. الكنز في القراءات العشر. تحقيق خالد المشهداني. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

ابن جني، أبو الفتح عثمان الموصلي. الخصائص. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة، د.ت.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين. معجم مقاييس اللغة. تحقيق عبد السلام محمد هارون. بيروت: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

ابن مالك، محمد بن عبد الله الطائي الجياني أبو عبد الله جمال الدين. شرح تسهيل الفوائد. تحقيق عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون. القاهرة: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل. لسان العرب. بيروت: دار صادر، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد. المباحث المرضية المتعلقة بـ

(من) الشرطية. تحقيق مازن المبارك. دمشق – بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م.

ابن يعيش، يعيش بن علي بن يعيش أبو البقاء موفق الدين الأسدي الموصلي المعروف بابن يعيش وبابن الصانع. شرح المفصل للزمخشري. تقديم إميل بديع يعقوب. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين، (المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت).

الأزهري، محمد بن أحمد الهروي أبو منصور. تهذيب اللغة. تحقيق محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠١.

الأستراباذي، حسن بن محمد بن شرف شاه الحسيني ركن الدين. شرح شافية ابن الحاجب. تحقيق عبد المقصود محمد عبد المقصود. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي أبو محمد جمال الدين. تمهيد في تخريج الفروع على الأصول. تحقيق محمد حسن هيتو. بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.

الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي. الإحكام في أصول الأحكام. تحقيق عبد الرزاق عفيفي. بيروت – دمشق: المكتب الإسلامي، د.ت.

أنيس، إبراهيم. دلالة الألفاظ. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ١٩٧٦.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. السنن الكبير. تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي. القاهرة: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠١١.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. الجامع الكبير (سنن الترمذي). تحقيق بشار عواد معروف. بيروت: دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد. دلائل الإعجاز. تحقيق محمود محمد شاكر أبو فهر. القاهرة: مطبعة المدني؛ جدة: دار المدني، الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد. البرهان في أصول الفقه. تحقيق صلاح بن محمد بن عويضة. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الشافعي. تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي. دراسة وتحقيق سيد عبد العزيز وعبد الله ربيع. بيروت: مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث –

توزيع المكتبة المكية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. البحر المحيط في أصول الفقه. القاهرة: دار الكتبي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

السالمي، عبد الله بن حميد. طلع الشمس. تحقيق عمر حسن القيام. بدية: مكتبة السالمي، د.ط، ٢٠١٠م.

السِّمْلالي، أبو عبد الله الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي ثم الشوشاوي. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب. تحقيق أحمد بن محمد السراح وعبد الرحمن بن عبد الله الجبرين. الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.

السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله بن المرزبان. شرح كتاب سيبويه. تحقيق أحمد حسن مهدلي وعلي سيد علي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الأمير. التحبير لإيضاح معاني التيسير. تحقيق محمد صبحي بن حسن حلاق أبو مصعب. الرياض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل. سبل السلام الموصلة إلى بلوغ المرام. تحقيق محمد صبحي حسن حلاق. السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣ هـ.

الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد. المعجم الأوسط. تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني. القاهرة: دار

الحرمين، ١٩٩٥.

العراقي، ولي الدين أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع. تحقيق محمد تامر حجازي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران. جمهرة الأمثال. بيروت: دار الفكر، د.ت.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران. الصناعتين. تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١٩هـ.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران. الفروق اللغوية. تحقيق وتعليق محمد إبراهيم سليم. القاهرة: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.

عمر، أحمد مختار. علم الدلالة. القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الخامسة، ١٩٩٨.

العوتبي، سلمة بن مسلم الصُحاري. الإبانة في اللغة العربية. تحقيق عبد الكريم خليفة، نصرت عبد الرحمن، صلاح جرار، محمد حسن عواد، وجاسر أبو صفية. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. المستصفى. تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م.

الفَتَّني، جمال الدين محمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الكجراتي. مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار. حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثالثة، ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري. كتاب العين. تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

القاري، علي بن سلطان محمد أبو الحسن نور الدين الملا الهروي. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. نفائس الأصول في شرح المحصول. تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض. د.م: مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ- ١٩٩٥م.

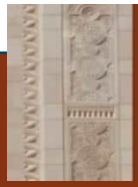
مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. الجامع الصحيح (صحيح مسلم). تحقيق محمد ذهني أفندي وإسماعيل بن عبد الحميد الطرابلسي وأحمد رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري ومحمد عزت بن عثمان الزعفرانبوليوي وأبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي. تركيا: دار الطباعة العامرة، ١٣٣٤ هـ.

المكودي، أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح. شرح المكودي على الألفية. تحقيق عبد الحميد هنداوي. بيروت: المكتبة العصرية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.

الميداني، أبو الفضل أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري. مجمع الأمثال. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

النظرية الأخلاقية عند الإمام السالمي

من خلال كتابه مداج الكمال



بقلم
أ.د. أحمد ياسين القرالة

ملخص

للأخلاق في الإسلام مكانة سامية ومنزلة مرموقة؛ لأن غايتها هو الخير الأسمى والوصول بالإنسان عن طريق الفضائل إلى المثل الأعلى والكمال الإنساني والسعادة الأبدية. ومما يدل على أهمية الأخلاق في الإسلام أن الله تعالى عندما مدح النبي عليه السلام مدحه بعظيم خلقه، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم:٤)، وفي ذلك يقول الإمام جعفر الصادق: أمر الله نبيه بمكارم الأخلاق في هذه الآية، وليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية.

لأجل ذلك كانت عناية علماء الإسلام بعلم الأخلاق عناية متميزة. وقد امتاز المذهب الإباضي عن بقية المذاهب بأنه لم يفصل بين الأحكام الفقهية وأخلاقيات فاعلها؛ فهو يسعى دائمًا إلى أن تحقق الأحكام الشرعية مقاصدها التي شرعت لأجلها، فلا يستقيم في نظر هذا المذهب أن يمتنع الإنسان عن الطعام والشراب لكونه صائمًا، ثم يرتكب الموبقات والمحرمات من الكذب والغيبة وغيرها، وهذا الذي حمل الإمام الغزالي، وهو من علماء السلوك والأخلاق، في كتابه إحياء علوم الدين على أن يفرق بين فعل العامة في استجابتها للحكم الشرعي من حيث توفر الأركان والشروط المادية للحكم، وبين فعل الخاصة الذي يعنى بتحقيق المقصد الشرعي للتكليف الإنساني؛ لذلك هو يرى أن الصيام صيامان: صيام العامة، وصيام والخاصة، وصيام الخاصة هو الذي يحقق المقصد الشرعي من فرضية الصيام. وبناء عليه، يكون صيام الخاصة هو الصيام الأخلاقي.

أما في المذهب الإباضي فلا فرق بين صيام الخاصة وصيام العامة؛ فالصيام هو الصيام، لذلك يمكن تصنيف المذهب الإباضي على أنه مذهب سلوكي أخلاقي.

ونظرًا لأهمية الأخلاق في المذهب الإباضي ختم الإمام نور الدين السالمي (**٧٥٠**هـ) كتابه معارج الآمال في مختصر الخصال بمبحث الأخلاق، وهذا يستق مع ما بيناه سابقًا من أن المذهب الإباضي لا يفصل، بل يقرن بين الأحكام العلمية والأخلاق، وقد جمع فيه المؤلف جملة كبيرة من الأخلاق العملية التي ينبغي للمسلم أن يتحلى بها. وتسعى هذه الدراسة للإجابة عن التساؤلات الآتية:

- ما معالم النظرية الأخلاقية عند السالمي؟
- كيف وظف السالمي النظرية الأخلاقية في تهذيب السلوك الإنساني.

وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على المنهج الوصفي والمنهج التحليلي.

تعريف الأخلاق وأهميتها

الخلق هو قوة راسخة في الإرادة تنزع بها إلى اختيار ما هو خير وصلاح إن كان الخلق حميدًا، أو إلى اختيار ما هو شر وجور إن كان الخلق ذميمًا[١].

قال ابن صدر الدين في (الفوائد الخاقانية): وهو علم بالفضائل، وكيفية اقتنائها؛ لتتحلى النفس بها، وبالرذائل: وكيفية توقيها؛ لتتخلى عنها[٢].

يقول الغزالي: فالخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة بحيث

---

١ دراز: دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، ص٨٨.

٢ التهانوي: كشف الظنون ج ص.ظ.

تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعًا سميت تلك الهيئة خلقًا حسنًا، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي المصدر خلقًا سيئًا[١].

فالخلق هيئة مستقرة راسخة في النفس، وإذا لم تكن كذلك فليست جديرة بأن تسمى كذلك.

وهذا يقتضي التمييز بين الفعل الأخلاقي والخلق، فقد يكون الفعل أخلاقيًّا وليس بخلق لصاحبه، كمن تبرع لمرة واحدة فهذا لا يوصف خلقيًّا بأنه كريم، وإن كان الفعل ذاته فعلاً خلقيًّا.

لا بد في صدور الفعل عنه في سهولة ويسر وبصورة عفوية تلقائية، فـ"من تكلف بذل المال أو السكوت عند الغضب بجهد وروية لا يقال: خلقه السخاء والحلم[٢]".

وعلم الأخلاق هو علم تحليل السلوك الإنساني من حيث بواعثه وأهدافه مع دراسة الإرادة الإنسانية والمسؤولية الخلقية وركنيها: العقل والاختيار[٣].

موضوع الأخلاق:

هو أعمال الإنسان الاختيارية الصادرة عن قصد وإرادة[٤].

---

١ الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٥٣.

٢ رواه البخاري في كتاب الزكاة، أبواب صدقة الفطر، الحديث رقم ١٤٣٢.

٣ الشرقاوي: الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة، ص١٧.

٤ الأخلاق في الفكر الإسلامي: دراسة مقارنة، ص١٠.

وغاية علم الأخلاق:

هو الخير الأسمى والوصول عن طريق الفضائل إلى المثل الأعلى والكمال الإنساني[1].

وغاية هذه الأخلاق أن يقطع عن النفس حب الدنيا، ويرسخ فيها حب الله تعالى؛ فلا يكون[2] شيء أحب إليه من لقاء الله تعالى عز وجل، فلا يستعمل جميع ماله إلا على الوجه الذي يوصله إليه، وغضبه وشهوته من المسخرات له، فلا يستعملهما إلا على الوجه الذي يوصله إلى الله تعالى، وذلك بأن يكون موزونًا بميزان الشرع والعقل، ثم يكون بعد ذلك فرحًا به مستلذًّا له. ولا ينبغي أن يستبعد مصير الصلاة إلى حد أن تصير هي قرة العين، ومصير العبادات لذيذة؛ فإن العادة تقتضي في النفس عجائب أغرب من ذلك؛ فإنا قد نرى الملوك والمنعمين في أحزان دائمة، ونرى المقامر قد يغلب عليه من الفرح واللذة بقماره وما هو فيه ما يستثقل معه فرح الناس بغير قمار، مع أن القمار ربما سلبه ماله وخرب بيته وتركه مفلسًا، ومع ذلك فهو يحبه ويلتذ به، وذلك لطول إلفه له وصرف نفسه إليه مدة.

أهمية الأخلاق.

للأخلاق في الإسلام مكانة عظيمة ومنزلة مرموقة، والدليل على ذلك أن الله تعالى عندما مدح النبي ﷺ مدحه بعظيم خلقه، فقال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم:٤).

---

١ غلاب: الأخلاق النظرية، ص٧.

٢ الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٥٩.

وقال جعفر الصادق: أمر الله نبيه بمكارم الأخلاق في هذه الآية، وليس في القرآن آية أجمع لمكارم الأخلاق من هذه الآية[1].

وقد بين القرآن الكريم أن رسالة نبينا محمد ﷺ رسالة تزكية للناس، قال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة:١٥١).

وعندما وصفت السيدة عائشة النبي عليه السلام بينت أنه كان يتخلق بأخلاق القرآن، ويتحلى بقيمه ومبادئه، فقالت: كان خلقه القرآن[2].

وقد لخص النبي ﷺ رسالته في تتميم وتكميل مكارم الأخلاق، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «**إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق**»[3].

وعن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «**إن من أحبكم إلي و أقربكم مني مجلسًا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقًا**»[4].

وعن عبد الله بن عمرو قال: لم يكن رسول الله ﷺ فاحشًا ولا متفحشًا، وإنه كان يقول: «**إن خياركم أحاسنكم أخلاقًا**»[5].

وقد كانت أخلاق النبي عليه السلام الفاضلة قبل الإسلام التي عرفه بها أهل مكة - كان يعرف بالصادق الأمين- هي الدافع للعديد من الناس للإيمان به والاستجابة لدعوته.

---

١ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص٣٤٥.

٢ رواه أحمد في مسند النساء، الحديث رقم ٢٤٦٠١.

٣ رواه أحمد في مسند أبي هريرة، الحديث رقم ٨٩٥٢.

٤ رواه الترمذي في أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معالي الأخلاق، الحديث رقم ٨٩٥٢.

٥ رواه البخاري في كتاب الأدب، باب حسن الخلق والسخاء، وما يكره من البخل، الحديث رقم ٦٠٣٥.

كما كانت أخلاق التجار المسلمين السبب الرئيس في انتشار الإسلام في المناطق التي انتشروا فيها، خاصة في منطقة شرق آسيا وغيرها.

وقد اتخذ الإسلام من التربية الأخلاقية وسيلة لبناء الشخصية الإسلامية المتزنة والمتوازنة التي تتحلى بأعلى درجات الخلق الرفيع، وتترفع عن منحدرات الأخلاق وسفاسفها، وقد مكث القرآن ثلاث عشرة سنة طوال الفترة المكية وهو يعمل على صناعة هذه الشخصية من خلال البناء العقدي والأخلاقي، حيث استطاعت هذه الشخصية في فترة وجيزة تغيير وجه العالم ونشر الإسلام في ربوع الأرض، وفي هذا يقول المؤرخ وليام ديورانت في كتابه قصة الحضارة واصفًا النبي ﷺ: وإذا ما حكمنا على العظمة بما كان للعظيم من أثر في الناس قلنا إن محمدًا كان من أعظم عظماء التاريخ، فقد أخذ على نفسه أن يرفع المستوى الروحي والأخلاقي لشعب ألقت به في دياجير الهمجية حرارة الجو وجدب الصحراء، وقد نجح في تحقيق هذا الغرض نجاحًا لم يدانه فيه أي مصلح آخر في التاريخ كله[1].

ونظرًا لأهمية الأخلاق اعتبر أمير الشعراء أحمد شوقي أن زوال الأخلاق هو سبب رئيس لزوال الأمم واندثارها، حيث يقول:

وَإِنَّمَا الأُمَمُ الأَخْلاقُ مَا بَقِيَتْ فَإِنْ هُمُ ذَهَبَتْ أَخْلاقُهُمْ ذَهَبُوا

ويقول أيضًا:

إذا أُصيبَ القومُ في أخلاقِهم فأقِــمْ عليــهِمْ مأتمًا وعويلًا

وللشيخ الخليلي كلام بديع أورده في كتابه جواهر التفسير تحت عنوان "الإعجاز في الاجتماع والأخلاق" حيث يقول:

---

١ ديورانت: قصة الحضارة ج١٣ص٤٧.

لا تمكن التفرقة بين الاجتماع والأخلاق في الإسلام، فإن الأخلاق هي أسس الاجتماع، بل أستطيع الجزم بأن العنصر الخلفي لا يعدم في أي جزء من التشريع القرآني، والنبي قد حدد الغاية من رسالته في قوله: **«إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»**، والله تعالى عندما أثنى عليه الله وصفه بالخلق العظيم، حيث قال فيه: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم:٤). ، وما أجل هذا الوصف وأعظم هذا الثناء وأفخم هذا الشرف الذي ألبسه الله تعالى عبده ورسوله ليبقى مَثَلاً على لسان الدهر ما بقي الزمن، وأهم ما نستفيده من هذه الآية ومن ذلك الحديث أهمية الأخلاق في الإسلام، وإذا تدبرنا آي القرآن وجدناها تهدف إلى بناء صرح الأمة الإسلامية على أسس متينة من الأخلاق ودعائم ثابتة من الاجتماع، ولذلك كان العنصر الخلقي ملموسًا في كل جزئية من جزئيات تشريعه، وبالإجمال فإن القرآن الكريم جاء حاضًّا على مكارم الأخلاق وداعيًا إليها، فهو يدعو إلى الصدق والأمانة والوفاء والكرم والعفاف والتواضع من غير ذل، والترفع من غير استكبار، وتجنب كل إساءة إلى الغير، سواء أكانت باللسان أم باليد أم إشارة بالعين، والرسول عليه أفضل الصلاة والسلام أجدر الناس بأن يتجسد فيه الخلق القرآني؛ لأن الله تعالى قد اصطفاه من بين تخلقه بإنزال القرآن عليه ليبلغه الناس بلسانه، وليترجمه بفعله، ومن ثم كان كما وصفته الصديقة ابنة الصديق أم المؤمنين عائشة- رضي الله عن أبيها وعنها- في مقولتها التأريخية الصادقة عندما مثلن خلقه، فقالت: كان خلقه القرآن. وبما أن الإنسان مدني بطبعه، اجتماعي بفطرته، تتداخل مصالح بني

جنسه وتتشابك معاملاتهم - كان ميزان التعامل السليم فيما بينهم الخلق الفاضل[1].

وتظهر أهمية التربية الأخلاقية في أنها[2]:

١. أفضل وسيلة لبناء الإنسان الصالح الذي يلتزم بمعايير أخلاقية ومقاييس معيارية لسلوكه، ومما لا شك فيه أن الشخص الذي يلتزم بالمعايير ويزن تصرفاته بمعايير أخلاقية إنسان صالح مصلح لغيره.

٢. خير وسيلة للحد من الجرائم والوقاية من الآثام والشرور، وهي وسيلة فعالة في تحقيق السلم المجتمعي وحماية الأمن العام؛ فالأخلاق الفاضلة أفضل وسيلة وأكمل طريق لحماية المجتمع من الانحراف والجريمة.

٣. تعتبر من العناصر المهمة لتماسك المجتمع وترابطه؛ لأن الأخلاق الحميدة تعزز الروابط الاجتماعية بين الأفراد، وتقوي أواصر المحبة بينهم، بينما تعمل الأخلاق الرديئة على بث روح الكراهية والعداوة والبغضاء بين الناس؛ مما يؤدي إلى تفرقهم وتشتتهم.

٤. وسيلة فعالة في تحقيق التكافل الاجتماعي بين الناس، فالأخلاق الإسلامية تدعو إلى الدرجة العليا من التكافل من خلال عنصر الإيثار، الذي وصف الله به المؤمنين بقوله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ (الحشر:٩)، وقال تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (الإنسان:٨).

---

١ الخليلي: جواهر التفسير ج١، ص١٠٠.

٢ مقداد يالجن: التربية الأخلاقية، ص٥. عالم الكتب (الرياض).

٥. وسيلة ضرورية لنهضة الأمم وتقدمها ورقيها، فالأمم لا تتقدم إلا بأمرين:

- البحث العلمي الرصين الذي يطور المعرفة، ويكتشف الحلول، ويبتكر الأدوات التي تسهل حياة الناس، وتحقق لهم الكفاية والرفاهية.

- بناء منظومة القيم والأخلاق من الصدق والعدل، وإتقان العمل، واحترام الوقت، والالتزام بالوعد.

تعريف الأخلاق عند الإمام السالمي:

عرف الإمام السالمي الأخلاق وميز بينها وبين علم الفقه الذي يعنى بأفعال المكلفين، حيث يقول:

ويخرج عنه أيضًا العلم بالأخلاق، وهو علم يبحث فيه عن صفات العبد المحمود منها كالإخلاص، والمذموم كالرياء، فقول المصنف: وقد خرجا عنه بذا التقييد، أي: علم التوحيد وعلم الأخلاق خرجا عن حد الفقه حيث كان علمًا بحكم فعل العبد، وهذان العلمان كل منهما علم بغير حكم فعله.

أما التوحيد فعلم بما ذكر من صفات الله تعالى وأفعاله، وقد كلفنا بعلم ما قامت به الحجة علينا من ذلك، فهو علم بحكم اعتقادنا، وأما العلم بالأخلاق فهو علم بما ذكر من صفات العبد، وقد أمرنا بالتحلي بالمحمود منها، وبالتخلي عن المذموم منها، فهو علم بحكم صفات في العبد هي غير فعله، أما ما ترى من العلامات الظاهرة على المرائي والمتكبر والمعجب بنفسه، فهي ثمرات

الصفات التي يبحث عنها علم الأخلاق لا نفس الصفات، والعلم بحكم هذه الثمرات داخل في الفقه؛ لأنها أفعال[1].

وأخيرًا، إذا أردنا تعريفًا دقيقًا لعلم الأخلاق يمكن أن نقول: «إنه علم القواعد التي تحمل مراعاتها المرء على فعل الخير وتجنب الشر، ويصل بالعمل بها للمثل الأعلى للحياة»، أو علم القواعد التي تسير عليها إرادة المرء الكامل في أعماله ليصل للمثل الأعلى»، ذلك أن الأخلاق لا تبحث في حياة الناس الراهنة، أي: من ناحية أعمالهم على ما هي عليه، بل من ناحية أعمالهم على ما يجب أن تكون عليه، أي: في الحياة التي يجب أن يحيوها ليحققوا ما خلقوا له من الكمال[2].

كما عرف السالمي الأدب بقوله:

جمع أدب، وهو استعمال ما حمد قولًا وفعلًا. وعبر بعضهم عنه بأنه الأخذ بمكارم الأخلاق، وقيل: الوقوف مع المستحسنات. ويقال: إنه مأخوذ من المأدبة، وهي الدعوة إلى الطعام. سمي بذلك؛ لأنه يدعى إليه[3].

معالم النظرية الأخلاقية عند السالمي

العناية بالأخلاق العملية.

من المعلوم للباحثين في الأخلاق أن الأخلاق نوعان[4]:

- الأخلاق النظرية، ويطلق عليها فلسفة الأخلاق:

---

١ السالمي: شرح طلعة الشمس ج١، ص٨٨.

٢ محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق ص ١٠.

٣ السالمي: شرح الجامع الصحيح، ج٣، ص٥٢٦.

٤ عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، ص٦.

وهو العلم الذي يبحث في المبادئ الكليَّة والمعاني الجامعة التي تُشتق منها تلك الواجبات الفرعية، كالبحث عن حقيقة الخير المطلق، وفكرة الفضيلة من حيث هي، وعن مصدر الإيجاب ومنبعه، وعن مقاصد العمل البعيدة، وأهدافه العُليا.

❖ الأخلاق العملية:

وهو الذي يبحث في الفضائل والسلوكات الأخلاقية الحميدة التي يجب على الإنسان أن يتحلى بها كالإخلاص والعدل والعفة، ومضادات تلك الأخلاق والسلوكات التي يجب على الإنسان أن يتخلى عنها ويتخلص منها، كالكبر والرياء والغرور وغيرها.

أي: أنه يدرس الواجبات المختلفة كواجب الإنسان نحو نفسه، ونحو أسرته، ونحو وطنه، ونحو الإنسانية جمعاء، ثم واجبه نحو الكائنات الأخرى الحية كالحيوان، وأخيرًا واجبه نحو خالقه، وكذلك يبحث في الحقوق، كحق الحياة والملك...إلخ. وبالجملة، يختص بالرقابة ممارسة الجانب النظري ومدى تطبيقه في الحياة الواقعية للفرد والجماعة، بحيث يكون من شأنه الحكم بمطابقة الفعل أو عدم مطابقته لقانون الأخلاق، وبموافقته أو عدم موافقته لمعان الحق والواجب والمقياس الأخلاق، سواء تعلق ذلك بالفرد أو الجماعة[1].

ويعتبر النوع الأول كأصول الفقه بالنسبة للثاني، ومن المعلوم أن أصول الفقه علم آلة لا غاية، ووظيفته الوصول للفقه، والذي هو من عمل العلماء لا العوام، والفقه هو المقصود والغاية، وهو ما يهم العالم والعامي، وكذلك الأخلاق العملية، فهي المقصودة والمطلوبة، بل لا قيمة للأول دون الثاني؛

---

١ أسماء أبو عوف: مقدمة في علم الأخلاق، ص٧٧١.

لذلك قال بعض الحكماء: العلم خادم العمل، والعمل غاية العلم، فلولا العمل لم يطلب علم، ولولا العلم لم يطلب عمل[1].

وفائدة علم الأخلاق النظري، كما يقول دراز، أنه يشعرنا "بكل عمق بما نحن مندوبون إلى أدائه، ثم هي ترينا كيف يستند هذا الأداء إلى أساس متين، وفائدة دراسة كهذه هي أنها تشعرنا بكل عمق بما نحن مندوبون إلى أدائه، ثم هي ترينا كيف يستند هذا الأداء إلى أساس متين، لكن هذا كله لا يشبع إلا حاجة عقلية، ولا يعد سوى جانب ثانوي من المشكلة الأخلاقية، فمن الممكن "أن يكون المرء فاضلًا دون أن يستطيع تعريف الفضيلة" فحاجتنا إذن إلى أن نرى الفضيلة أعظم من حاجتنا إلى تعريفها[2].

وهذا ما بينه الإمام السالمي بقوله:

فينبغي لقاصد الرَّشـــاد وطالب الفـــلاح في المعاد

أن يصحب العلم الشريف بالعمل ففي افتراق ذين موقع الزلل

وهو ما بينه القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لا تَفْعَلُونَ﴾ (الصف:٢).

يقول الغزالي: الفقيه الذي أحكم علم الطاعات ولم يعملها، وأحكم علم المعاصي ولم يجتنبها، وأحكم علم الأخلاق المذمومة وما زكى نفسه منها، وأحكم علم الأخلاق المحمودة ولم يتصف بها فهو مغرور؛ إذ قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الصف:٩)، ولم يقل: قد أفلح من تعلم كيفية تزكيتها[3].

---

١ الخطيب البغدادي: اقتضاء العلم العمل، ص١٥.

٢ دراز: دستور الأخلاق في القرآن، ص٦٨٧.

٣ الغزالي: إحياء علوم الدين، ج٣، ص٣٨٨.

وهذا النوع من الأخلاق "في الحقيقة هو أمسُّ الضربَيْنِ بالحياة، وأحقهما بأن يكون نبراسًا في كلِّ يدٍ، فهو الغذاء اليومي، بل هو الواجب العيني؛ ولذلك لا تكاد تخلو أمَّة في القديم والحديث من معرفته والحثِّ على آدابه التي تصل إليها بالفطرة، أو بالفكر، أو بالتجربة، أو بالوراثة والرواية[١].

وأخيرًا، فقد ميز الإمام السالمي بين الفقه باعتباره علمًا بأحكام أفعال المكلفين وبين الخلق حيث يقول:

فعلم الأخلاق، وهو العلم الذي يبحث فيه عن صفات العبد المحمود منها كالإخلاص، والمذموم كالرياء... فهو علم بما ذكر من صفات العبد، وقد أمرنا بالتحلي بالمحمود منها، وبالتخلي عن المذموم منها، فهو علم بحكم صفات في العبد هي غير فعله، أما ما ترى من العلامات الظاهرة على المرائي والمتكبر والمعجب بنفسه، فهي ثمرات الصفات التي يبحث عنها علم الأخلاق لا نفس الصفات، والعلم بحكم هذه الثمرات داخل في الفقه؛ لأنها أفعال[٢].

وما فعله السالمي هو ما فعله أحمد أمين في كتاب الأخلاق[٣]، حيث يقول: راعيت فيه الجهة العملية أكثر مما راعيت الجهة النظرية؛ لأن التعمق في النظريات حظ الفلاسفة، والعمل وفق ما تتطلبه الأخلاق واجب الناس جميعًا، والحياة الأخلاقية تعتمد على الروح التي تبعث على العمل أكثر مما تعتمد على قواعد العلم[٤].

---

١ دراز: كلمات في مبادئ علم الأخلاق،ص١٧.

٢ السالمي: شرح طلعة الشمس ج،١ ص٨٨.

٣ ينتمي السالمي وأحمد أمين لنفس العصر.

٤ أحمد أمين: الأخلاق، المقدمة.

وإذا كانت الأخلاق العملية هي المقصودة، وهي موضع مسؤولية الإنسان، خلافًا للأخلاق النظرية التي هي وظيفة العلماء والفلاسفة، فإن هذا لم يمنع من أن يؤسس تلك الأخلاق العملية بناءً على الناحية النظرية، وإذا طبقنا النظرية الأخلاقية النظرية على الأخلاق التي ذكرها السالمي فإنها، وبلا أدنى شك، تغدو مؤسسة عليها كما سيأتي بيانها.

ويكمن اختصار الأخلاق العملية التي ذكرها السالمي بأنها تهدف لعملية "إدارة الذات"، والتي تعتبر أحد أهم أسباب النجاح بعد توفيق الله تعالى، وهي سبب للفوز يوم القيامة بعد رحمة الله تعالى.

لأجل لذلك كان اهتمام الإمام السالمي بالأخلاق الفاضلة العملية التي يتوجب على الإنسان التحلي بها. ومن هذه الأخلاق:

طلاقة الوجه عند السؤال، بذل المال عند الطلب، الحلم، الوفاء بالذمم، العفو عند المقدرة، كتمان السر، أداء الأمانة، الصفح عن اللئيم، إكرام الكريم، إكرام الضيف، صلة الرحم، الرحمة بالصغير، توقير الكبير، إجلال العالم، الإعراض عن الجاهلين، بر الوالدين والدعاء لهما، وغيرها من الأخلاق التي يطول ذكرها.

كما ذكر أمهات الأخلاق المذمومة رأس الشر ومنبع الآفات، وهي: العجب والكبر والحسد والرياء.

مصادر الحكم الأخلاقي عند السالمي

وقد بين أن السمع والشرع المتمثل بالقرآن والسنة هو مصدر الحكم الأخلاقي، لا مصدر غيره، فالعقل لا يحين ولا يقبح وليس له سلطة التشريع، هذا ما بينه في مقدمة المعارج[1]، وفي طلعة الشمس وغيرها من كتبه.

وقد تناول السالمي ذلك في أصول الفقه عند حديثه عن الحاكم:

وذهب جمهور أصحابنا والأشعرية إلى أن الحاكم بذلك هو الشرع، والعقل آلة لفهم الخطاب، وقد يتضح له الخطأ والصواب، فلا حسن عندهم إلا ما حسنه الشرع، ولا قبح إلا ما قبحه الشرع.

لذلك إن عدنا للأخلاق التي ذكرها السالمي نجدها أنها كلها مستمدة ومبنية على النص[2].

والنزاع بيننا في ثبوت الأحكام الشرعية بالعقل، فنحن لا نثبتها به، والمعتزلة يثبتونها به ويجعلونه حاكمًا بها، ويجعلون الشرع مؤكدًا ومبينًا.

نعم، وقد ذهب بعض أصحابنا إلى ثبوت الحكم الشرعي في بعض المواضع بالعقل، وذلك عند عدم ورود الشرع، أما عند ورود الشرع، فلا حكم عندهم لغيره[3].

وقد انبنى على ذلك جملة من الآثار، ومن ذلك معيارية الأخلاق، وثبات الأخلاق، وعدم نسبية الأخلاق.

---

١ السالمي: معارج الآمال، ص٢٧.

٢ السالمي: شرح طلعة الشمس ج٢، ص٣٤٧.

٣ السالمي: شرح طلعة الشمس ج٢، ص٣٥٠.

معيارية علم الأخلاق عند السالمي

وهذا أمر طبيعي، وهو مفرع على قضية مصدرية علم الأخلاق، فإذا كان الخالق هو مصدر هذه الأخلاق، فإنه وضع للمكلف مثلاً أعلى للسلوك الأخلاقي، وأراد لهما النزوع له والاقتداء به[1].

فالأخلاق عند السالمي تقويمية لا تقريرية.

حق على من ألهم اللّه الحكم ... أن يبسط الشكر لمن أولى النعم
وأن يكـــون قائمًا بما يجـــب ... مســـارعًا لما إليـــه قـــد ندب
منتهيًا عن فعـــــل ما نهـــاه ... عن ارتكـــاب فعـــله مـــولاه
قد أخذ الجانب من حمى الريب ... فـلا يحـــوم حـوله ولا كـــرب

فالواجب الأخلاقي يقرره الشارع، وكذلك مندوبه.

يقول الشيخ الخليلي في هذا الشأن:

ومقاييس الأخلاق في القرآن، وفي سنة الرسول - عليه أفضل الصلاة والسلام- ليست ثابتة من التراب، وإنما هي نازلة من السماء، فلا تستخرج من بيئات الناس، فالبيئات كثيرًا ما تتلوث وتتعفن، وقد تستحسن بيئة ما تستقبحه أخرى، وأفكار الناس كثيرًا ما تتأثر بطبع البيئة وما يدور فيها، وإذا كان الإسلام قد أبقى بعض العادات التي كان عليها أهل الجاهلية فإن ذلك لا يعود إلى استحسان الجاهلية، وإنما يعود إلى استحسان الحسن بقطع النظر عمن يتلبس به من الناس، ومدار الأخلاق والاجتماع في الإسلام على الطهارة، فهو يدعو إلى طهارة الضمير، وطهارة الفكر، وطهارة الوجدان، وطهارة اللسان، وطهارة واقع الحياة، ومن هنا نرى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية

---

١ زقزوق: مقدمة في علم الأخلاق، ص٢٣.

تحرص على طهارة المسلم في نفسه وطهارة صلته بالآخرين، وقد أحاط الإسلام الأسرة المسلمة بسياج يمنع تسرب أي تلوث إليها. ولو أخذنا نستعرض الآيات التي جاءت بذلك لطال بنا المقام[1].

الأخلاق مكتسبة (التربية الأخلاقية)

يرى السالمي، بناءً على ما يقرره المذهب الإباضي، أن جميع أفعال الإنسان مكتسبة له، وبناء عليها يكون الثواب والعقاب، فالله سبحانه وتعالى هو المريد لكل ما يكون من خير أو شر، والعبد وإن كان متصرفًا في جميع أموره إلا الله سبحانه وتعالى قد جعل له قدرةً واختيارًا، أما الاختيار فيقوده إلى الأشياء من غير إكراه، وإنما هو حب للشيء وتلذذ به، ولحبه لا ينفك عنه: ﴿أَفَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾ فاطر:٨، وأما القدرة فإنها تؤثر في الفعل تأثير التسبب، فالله عز وجل يخلق ذلك الفعل عند حركة العبد إليه، فتكسبه قدرة العبد، فللفعل جهتان: جهة إيجاد وخلق، وهي لله عز وجل لا غيره، وجهة اكتساب، وهي للعبد، وكلا الجهتين يكونان في حال واحدة[2].

وقد رد على المجبرية الذين نفوا الاكتساب مطلقًا، حيث يقول:

ولو صح ما ذهب إليه هؤلاء البطلة من الحكمة في بعثة الرسل وإنزال الكتب لم يكن للترغيب والترهيب ولا للأمر والنهي معنى، ولكان للعبد على ربه حجة أن يقول ما فعلته عن اختياري، لكن أجبرتني على فعله؛ فَلِمَ تعذبني؟! والله قد أرسل الرسل وأنزل الكتب لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل، فعلمنا بطلان ما زعموه من الجبر.

---

١ الخليلي: جواهر التفسير ج، ١ص١٠١.

٢ السالمي: جوابات السالمي، ج١، ص١٩٤.

ومذهب أهل الاستقامة وسط بين الإفراط والتفريط، لم ينفوا الفعل عن العبد رأسًا، بل أثبتوا له الاكتساب، وبه يثاب ويعاقب، كما دل عليه القرآن الكريم، ولم يضيفوا خلق الفعل إليه؛ لأن الله تعالى هو الخالق لكل شيء، فالحمد الله الذي ألهم أمتنا الصواب، ووفقنا وإياهم على الهدى: ﴿فَبِهُدَاهُمُ اقتده﴾، والله أعلم[1].

يقول السالمي في منظومة أنوار العقول في معرفة الأصول:

لكن لنـــا في فعلنا اكتســـاب ... به الثَّـــواب وبه العقَابُ
مِنْ ثُمَّ قَدْ نِيلَ بِهِ أعلى الرُّتَبِ ... إِلَّا النُّبُوَّاتِ فَلَيْسَ تُكْتَسَبْ

ويقول في جوهر النظام:

والخير والشـــر من الحمـــيد ... خلق وفعـــلان من العبيد
لكن فعـــل العبد كـــسب منه ... وربنا الخـــالق فافهـــمنه

فالأخلاق كبقية أفعال الإنسان أمور كسبية يمكن للإنسان اكتسابها واكتساؤها، حيث يقول:

قـد حالـــــف المروة الأبية ... مكتسبًا أخلاقها الســنية

وقد بين ذلك أيضا في شرح الجامع الصحيح حيث يقول:

وقوله: «**حتى تؤمن بالقدر خيره وشره**»، أي: حتى تصدق أن ذلك كله من الله تعالى، وأنه ليس للعبد فيه إلا الكسب، فبالكسب يثاب وعليه يعاقب ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾. وقال رجل لجعفر بن محمد: العباد مجبورون، فقال: إن الله تعالى هو أعدل من أن يجبر خلقه على المعاصي ثم

---

١ السالمي: جوابات السالمي، ج١، ص١٩٥.

يعاقبهم عليها[1].... فإن قيل: أليس يعذب الله على القدر؟ فالجواب: إنما يعذب على المقدور، والفرق بينهما أن القدر فعل الله، والمقدور هو فعل العبد[2].

أخلاق الإنسان قابلة للتغيير والتعديل

واستنادًا لكون الأخلاق كسبية، ولأن النقص يسري على جملة البشر يرى الإمام السالمي أن أخلاق الإنسان قابلة للتعديل والتغيير سلبًا أو إيجابًا

إذ ليس يخلوا أبدًا من عيب حي وإن كـان عفـيف الجيب

والأخلاق التي ذكرها كلها تدل على أن الإنسان قادر على السمو الأخلاقي:

سمت به همـــته فلا يرى إلا المعـالي مكـــسبًا ومتجرا
فأيقظ العزم وأوقد الفطن وعاد والشمس جميعًا في قرن

التربية الأخلاقية عند الإمام السالمي

حدد الإمام السالمي الطرق التي تكتسب بها الأخلاق، وهي:

الطريق الأول: التنشئة الوالدية للأبناء على مكارم الأخلاق.

وقد بين ذلك في كتابه تلقين الصبيان، فالكتاب كله هو التربية الدينية والأخلاقية للأولاد، حيث أطلق عليها التربية و"السياسة"، حيث يقول:

وأما المقدمة فهي في بيان ما يؤمر به ولي الصبي - كان أبًا أو غير أب- من المراعاة للصبي والسياسة له إلى حال بلوغه.

---

١ السالمي: شرح الجامع الصحيح، ج،١ ص٣١.

٢ السالمي: شرح الجامع الصحيح، ج١، ص٣٢.

وأن يراعي له الأصلح في جميع أموره فيمنعه من الأشياء التي لا تنبغي، ويردعه عن الأمور التي لا تستحسن، بحسب ما تقتضيه السياسة في مراعاة حال الصبي، وبحسب ما يقتضيه حاله[1].

واعتبر التنشئة الأخلاقية من حقوق الأولاد على آبائهم حيث يقول في حقوق الولد:

وأن يؤدبنـــه بأحســـن تأدب في خلق مستـــحسن

وأما ترك التسليم على الصبي وعدم رده فلأن الصبي غير مكلف بذلك؛ فلا يسلم عليه، ولا يجب رد سلامه إذا سلم.

وأقول: إنه وإن كان غير مكلف فقد أمرنا بتعميم السلام على أهل الإسلام، وأمرنا بتمرين أطفالنا وتوطينهم على معالم الإسلام، وحثهم على مكارم الأخلاق، وإذا تركنا السلام عليهم ورده إليهم أفضى ذلك إلى سوء أدبهم؛ فإن الحال يقضي بهم إلى ترك التسليم والرد، ولا يخفى ما فيه من المحذور، وهذا المعنى هو الذي لحظه من قال إنه يسلم عليهم، وإن سلموا رد عليهم. وذكر عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه سلم على الأطفال. والله أعلم[2]

هل يجوز استعمال غير البلغ من الصبيان أم لا؟ وهل يلزم فيه ضمان ولو بأدنى شيء أم لا؟

لا أحفظ في ذلك شيئًا، والذي أراه جواز استعمالهم فيما يؤول إلى مصالحهم؛ فإنهم لو تركوا وشأنهم فربما اتخذوا البطالة عادة، فيؤول الأمر إلى ما يضر بعيشتهم وأخلاقهم، ومراعاة الأصلحية مطلوبة بالكتاب والسنة[3].

---

١ السالمي: تلقين الصبيان ص١٣.

٢ السالمي: جوابات السالمي، ج٥، ص٢٨٦.

٣ السالمي: جوابات السالمي، ج٢، ص٤٠٢.

الطريق الثاني: مجاهدة النفس:

وذلك بتجنب الشبهات ومتابعتها وتعهدها وبعصيانها ومخالفتها، بل بعقابها بحرمانها من ملذاتها ومشتهياتها.

وطلب العون في مجاهدتها، وهذا العون قد يكون من الله تعالى أو بمصاحبة الأخيار

وترك الذي عليه التبســـا وعاتب النفس إذا ما قد أسى
فإن أبت عاقبها بالصـــوم وترك ما تهـواه مثل النـــوم
وطلب العـــون على تذليلها فإنما الهلاك في تجليـــــلها
كم سبع أخبته في أرجائها عجب وكبر حســـــد ريائها

الطريق الثالث: الصحبة والأقران.

ونظرًا لما للأقران والأصحاب من تأثير على الإنسان فقد اهتم السالمي بالصحبة ودعا إلى حسن اختيارهم، حيث يقول:

حق الإنسان أن يتحرى بغاية جهده مصاحبة الأخيار؛ فإنها قد تجعل الشرير خيرًا، كما أن مصاحبة الأشرار قد تجعل الخيِّرَ شريرًا، قال بعض الحكماء: من صحب خيرًا أصابته بركته فجليس أولياء الله لا يشقى، ولو كان كلبًا ككلب أهل الكهف؛ فإن الله تعالى ذكره في كتابه العزيز فقال: ﴿وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ﴾[1]

١ الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص٢٥٨.

وقد قال ﷺ: « المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل»، أي: أنه يجذبه خليله إلى دينه ومذهبه، ولقوة هذا المعنى وتأثيره في النفوس شاع على الألسنة قول الشاعر[1]:

عن المرءِ لا تسأل وسل عن قرينه
فكل قرين بالمقــارن يقتدي.

قال الإمام السالمي:

ثم توخى أكرم الأصحــاب من ارتدى بالفضل والآداب
يكتم ســره وينصــحن له ويحملن معــه مــا أثقله
ويستــشيره إذا مــا نابا أمر ويصغي حينما أجــابا

المسؤولية الأخلاقية عند الإمام السالمي

تقوم المسؤولية الأخلاقية على أساس أن العبد مكتسب لأفعال وأقواله، وهو مسؤول عنها، وأن الثواب والعقاب إنما هو بناء على ذلك، وأن الإنسان يرتقي بهذا الاكتساب حتى يصل إلى أعلى درجات السمو الخلقي، والكمال الإنساني.

وفي هذا يقول السالمي في منظومة أنوار العقول في معرفة الأصول:

لكن لنا في فعــلنا اكتســاب بِه الثَّواب وبه العــــقَابُ
مِنْ ثُمَّ قَدْ نِيلَ بِهِ أعلى الرُّتَب إِلَّا النُّبُوَّات فَلَيْسَ تُكْتَســبْ
لكن لذا التخيير واكتســابنا قد انتفى الإجبارُ عَنْ رِقَابِنَا

ويقول أيضًا في غاية المراد في نظم الاعتقاد:

وإنما الفعل مخلوق ومكتسب فالخلق للّه والكسب لمن فعلا

---

١ الأصفهاني: الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص٢٥٩.

ونلاحظ أن السالمي ذكر كل الأخلاق وأضافها لفعل المكلف، واستخدم معها الفعل الماضي.

الجزاء على الفعل الأخلاقي

لا يستقيم الواجب الأخلاقي بلا جزاء على الفعل الأخلاقي، وقد نقل السالمي قول الأصوليين باستحالة التكليف إلا مع المثوبة والعقوبة أو إحداهما. والثواب والعقاب غير منحصرين في الجنة والنار[1].

وهذا الجزاء قد يكون دنيويًا، وله صور كثيرة ومتعددة:

ومن ذلك: الحرمان من السعادة النفسية والطمأنينة القلبية وحلاوة الإيمان بسبب تنكب القانون الأخلاقي، وهذا ما بينه السالمي عند حديثه عن رذيلة الرياء التي تحرم الإنسان من حلاوة الإيمان:

أما الرياء فهو أن يعـــمل لا ... للّه لكـــن ليحـــــبه الملا
فهو يراعي حبهم إن حضروا ... وود أن يظهر إن لم يحـــضروا
قد خســـــرت تجارة الجميع ... إذ هدموا الأعمال بالتضييع
وحرموا حلاوة الإيمـــــــان ... فلم يف المزيد بالنقـــــصان

كما تعرض له عند حديثه عن الحسد حيث أن الحاسد يعاقب نفسه بنفسه، حيث يقول:

واعلم بأن اللّه مسبل النعم ... فالعجب لا معنى له سوى النقم
وأنه ليس يزيلها الحســـد ... وإن يمت صـــاحبه من الكمد

وما ذكروه لا ينافي قول الأصوليين باستحالة التكليف إلا مع المثوبة والعقوبة أو إحديهما؛ لأن الثواب والعقاب غير منحصرين في الجنة والنار[2].

---

١ السالمي: جوابات السالمي، ج١، ص١١٦.

٢ السالمي: جوابات السالمي، ج١، ص١١٦.

شمول الأخلاق لجميع مجالات الحياة

شمول الأخلاق التي ذكرها السالمي لجميع جوانب الحياة الإنسانية والعلاقات البينية، حيث تناولت الأخلاق الفردية والجماعية، والأخلاق الروحية والمادية، والأخلاق الاجتماعية والاقتصادية والنفسية والسلوكية:

✓ **أخلاقيات العبد تجاه ربه وخالقه.**

وقد افتتح السالمي منظومته بتلك الأخلاق؛ إذ عنها تنبثق كل الأخلاق، وهي معيار الفوز يوم القيامة، ومن الأخلاق التي ذكرها في هذا المجال:

- شكر الخالق والمبادرة لطاعته عزو وجل؛ لأنه منعم النعم.

فواجب علينا حبه وإجلاله وشكره - نحبه لأنه مصدر كل خير لنا، وهو الذي يمدنا من قدرته بكل ما لنا من وجود وقدرة، ونحبه لأنه الموجود الكامل الذي لا حد لكماله، ونحبه لأن من طبيعتنا أن نحبه، فكل إنسان على الفطرة يشعر بحنين إلى الله، يفزع اليه عند الشدائد، ويتضرع إليه في كشف السوء عنه، ويجد في الالتجاء إليه سلوة وأسى عند المصائب، ومشجعًا على العمل، وباعثًا على التضحية إذا دعا الواجب[1].

وفي هذا يقول السالمي:

حق على من ألهم اللّه الحكم أن يبسط الشكر لمن أولى النعم

- تجنب الشبهات ومواطن الريب.
- الإخلاص لله تعالى في أقواله وأفعاله.
- القنوت في الصلاة، والتقوى في الصيام.

---

١ أحمد أمين: الأخلاق، ص٩٩.

- المداومة على تلاوة القرآن الكريم وتدبر آياته
- التوبة عند الخطأ والزلل، بعد الإقلاع عن الذنب والندم والاستغفار.

✓ **أخلاق الإنسان تجاه نفسه، ويمكن تصنيفها فيما يأتي:**

- إدارة العواطف والأفكار.
- إدارة الذات: والتي تعني قدرة الشخص على تنظيم أفكاره وتحديد أهدافه، وترتيب أولوياته، وتوظيف مواهبه التوظيف الأمثل، واستغلال أوقاته الاستغلال الأكمل.

ومن يستعرض الأخلاق التي ذكرها الإمام السالمي يشعر أنها قانون عمل وبرنامج تدريب لإدارة الذات بكفاءة واقتدار، والتي تشمل المبادرة للخير والإبطاء في الشر.

- إدارة الوقت:

وللوقت أهمية كبيرة في نظر الإسلام وفي حياة المسلم، وهو مسؤول عن يوم القيامة، وعن عمره فيما أفناه، وليس العمر سوى الوقت.

- إدارة المال:

والمال من ضروريات الحياة

✓ **أخلاقيات الإنسان تجاه غيره، وهي تشمل نوعين من الأخلاق:**

- الأخلاق المعنوية: وذلك كطلاقة الوجه، وكتمان السر، وبر الوالدين، واحتمال أذى الجيران، والتخلي عن الحسد والكبر والعجب.
- الأخلاق المادية: وتشمل العطاء، وبذل المال.

وأخلاق الإنسان تجاه غيره تتناول:

- الأخلاق الأسرية وحقوق الأبناء والآباء.
- أخلاق الصحبة.
- أخلاق الجوار، والتي تشمل تحمل أضرار الجوار.

والأخلاق عند الإمام السالمي مؤسسة على ثلاثة أمور:

- أداء الواجبات والمندوبات.
- الانتهاء عن المنهيات.
- تجنب الشبهات والمشتبهات.

التوازن في الأخلاق

من يتعرض للأخلاق التي ذكرها السالمي يجدها أخلاقا متوازنة لا يطغى فيها جانب على جانب، في توازن بين الروح والبدن والعقل والبدن، والدنيا والآخرة، والفردية والجماعية.

الأخلاق علم النفع

من يستعرض الأخلاق العملية التي ذكرها الإمام السالمي يجدها أخلاقًا تعود بالنفع على الهيئة الاجتماعية، وقد بين ذلك الإمام السالمي عند شرحه حديث ابن عمر في الشجرة التي تشبه المؤمن، حيث يقول:

قوله: (هي النخلة المباركة) إلخ.. في ذكر أوصافها إشارة إلى وجه التشبيه، ونظيره ما وقع عند البخاري في الأطعمة من طريق الأعمش، قال:

حدثني مجاهد عن ابن عمر قال: بينما نحن عند النبي ﷺ إذ أتي بجمار نخلة، فقال: **« إن من الشجر لما بركته كبركة المسلم »**. وبركة النخلة موجودة في جميع أجزائها مستمرة في جميع أحوالها، فمن حين تطلع إلى حين تيبس تؤكل أنواعها، ثم بعد ذلك ينتفع بجميع أجزائها، حتى النوى في علف الدواب، والليف في الحبال، وغير ذلك مما لا يخفى. وكذلك بركة المسلم عامة في جميع الأحوال، ونفعه مستمر له ولغيره حتى بعد موته[1].



١ السالمي: شرح الجامع الصحيح، ج٣، ص٥٢٣.

الخاتمة

يمكن تلخيص نتائج هذا البحث في النقاط الآتية:

١. يعتبر الإمام السالمي، وبحق، أحد العلماء الأخلاقيين الذين تناولوا موضوع الأخلاق العملية بشمولية وتوازن، حيث تعتبر الأخلاق التي أوردها في مدارج الكمال منهاجًا أخلاقيًّا لتحقيق الكمال الإنساني.

٢. لم يتناول الإمام السالمي موضوع الأخلاق النظرية، ولكن إذا طبقنا معايير النظرية الأخلاقية التي ذكرها دراز في موسوعته دستور الأخلاق في القرآن[١] على ما أورده السالمي من أخلاق عملية نجدها تنطبق تمامًا عليها، وبالتالي يمكن اشتقاق النظرية الأخلاقية عند الإمام السالمي في ضوء ما أروده من أخلاق علمية.

٣. تناولت الأخلاق العملية التي أوردها السالمي كل المجالات الأخلاقية، ولم تقتصر على جانب دون آخر، حيث ابتدأها بالأخلاق الدينية، وهي أخلاق الإنسان مع خالقه، مرورًا بأخلاقه مع غيره من الناس، وانتهاء بأخلاق الإنسان مع نفسه وذاته.

٤. لم يكتف الإمام السالمي بسرد الأخلاق العملية، وإنما وضع طريقة لكيفية اكتسابها والتحلي بها، كما حذر من الأخلاق الرديئة، وبيَّن كيفية التخلي عنها والتخلص منها.

---

١ وهي الإلزام الأخلاقي، المسؤولية الأخلاقية، الجزاء، النية والدوافع، الجهد المبدع.

التوصيات:

موضوع الأخلاق عند الإمام السالمي يحتاج إلى دراسة علمية متخصصة في علم الأخلاق، تبرز معالم هذه النظرية، وتقارنها بغيرها من النظريات الأخلاقية النظرية والعملية.

المراجع

أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (ت ٥٠٢هـ)، الذريعة إلى مكارم الشريعة، تحقيق: د. أبو اليزيد أبو زيد العجمي، دار النشر: دار السلام – القاهرة، ١٤٢٨ هـ- ٢٠٠٧ م.

أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ)، اقتضاء العلم العمل، المحقق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة الرابعة.

أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، إحياء علوم الدين، الناشر: دار المعرفة – بيروت.

أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

أحمد أمين: الأخلاق، الطبعة الثالثة ١٩٣١م.

أحمد بن حمد بن سليمان الخليلي، جواهر التفسير، الناشر: مكتبة الاستقامة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

عبد الرحمن بدوي: الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت

محمد بن عبد الله دراز دراز: كلمات في مبادئ علم الأخلاق، مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢١.

محمد حمدي زقزوق: مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط٣، ١٩٨٣م.

محمد عبدالله دراز: دراسات إسلامية في العلاقات الاجتماعية والدولية، دار القلم الكويت.

محمد عبد الله: الشرقاوي: الفكر الأخلاقي دراسة مقارنة، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٠م.

محمد غلاب: الأخلاق النظرية، المطبعة المصرية الأهلية، ١٩٣٣م.

محمد يوسف موسى: مباحث في فلسفة الأخلاق، مؤسسة هنداوي سي آي سي، ٢٠١٧م.

مصطفى بن عبد الله، الشهير بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار إحياء التراث العربي بيروت، تاريخ النشر: ١٩٤١ م.

مقداد يالجن: التربية الأخلاقية، عالم الكتب الرياض.

المؤلف: محمد بن عبد الله دراز (ت ١٣٧٧ هـ)، دستور الأخلاق في القرآن، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة العاشرة ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

نور الدين السالمي: شرح الجامع الصحيح، الناشر: سعود بن حمد بن نور الدين السالمي.

نور الدين السالمي، جوابات السالمي، مكتبة الإمام السالمي، تاريخ النشر، ٢٠١٠م.

نور الدين السالمي، عبد الله بن حميد بن سلوم: شرح طلعة الشمس، الناشر مكتبة الإمام السالمي – بدية.

نور الدين السالمي، تلقين الصبيان، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية سلطنة عمان.

وِل ديورَانت [ويليام جيمس ديورَانت (ت ١٩٨١ م)، قصة الحضارة، ترجمة: زكي نجيب محمود، محمد بدران، عبد الحميد يونس، محمد علي أبو درة، فؤاد أندراوس، عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الناشر: دار الجيل، بيروت – لبنان.

الخصوصية في التراث الفقهي العماني

من خلال فقه العمران



بقلم
د. أسعد بن حمود بن سبيت المقيمي
البراء بن خالد بن سالم الخوالدي

المقدمة

أخذت الخصوصية حيزًا كبيرًا من عناية الشريعة السمحة، وتفرعت عليها أحكام عديدة منثورة في أبواب مختلفة من الفقه الإسلامي، فهي ترتبط بحرمة ذات الإنسان وما له صلة به، والقارئ لبعض هذه الأحكام يقف على ثراء عظيم هو جدير بالتقدير والإكبار والعناية. والتراث الفقهي في المدونات العمانية يجمع بين طياته كثيرًا من هذه الأحكام التي ستحاول الورقة إظهارها من خلال تمهيد يبين مفهوم الخصوصية وسعتها في الشريعة مقارنة بالقوانين والتشريعات، ومبحثين الأول منهما يتناول جانبًا من الخصوصية في أحكام البناء العمراني، بينما يتناول المبحث الثاني جانبًا من الخصوصية في أحكام النظر والاستئذان.



تمهيد

أضحت الخصوصية متطلبًا ملحًّا في الوقت المعاصر، لا سيما مع التطور المتسارع في شؤون الحياة والتقدم التقني الذي يعالج حفظ المعلومات وحمايتها، ومع حداثة هذا المصطلح إلا أن التشريعات القانونية والحقوقية صارت تعول عليه وترتب عليه الأحكام وتحدد ضوابطه، لا سيما مع شيوع مصطلح حقوق الإنسان وإعلاء الفردانية، واتساع مساحة الحريات الشخصية.

ومع تماشي هذه الورقة البحثية مع اسم الخصوصية، غير أن المصطلح الأقرب إلى ألفاظ العلوم الشرعية هو الحُرْمَة، وهو ما أشارت بعض الدراسات الحديثة إليه في معرض ذكر صور الخصوصية بأنها حرمة جسد الإنسان ومسكنه ومعلوماته ومراسلاته واتصالاته (المشايخي ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م، ١٧)، ومع أن الطرح الشرعي يتفق مع هذا المصطلح عمومًا في المعنى العام المتعلق بالحرمات، لكنه لا يتفق مع الطرح القانوني لا سيما الغربي منه حين يكون التوصيف للخصوصية مرتبطًا بالسلوك الشخصي، فالسلوك المعتبر في الشرع هو ما وافق الشرع فقط، ولا عبرة بالحرية الشخصية باعتبارها خصوصية في هذا المقام، ولذلك لا يمكن قبول تعريف أن الخصوصية "حق الفرد في أن يختار سلوكه الشخصي وتصرفاته في الحياة عندما يشارك في الحياة الاجتماعية مع الآخرين" (المشايخي ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م، ٤٢)، ولا يتفق الطرح الشرعي أيضًا مع قصر الخصوصية على المسكن والمراسلات والاتصالات والشرف (المشايخي ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م، ٤٢)، فهي بالمفهوم الشرعي أوسع كما سيأتي في تفاصيل الأحكام الشرعية في هذه

الورقة، وهذا الطرح يؤكد أن حدّ الخصوصية وضبط تعريفها يختلف من ثقافة لأخرى، ومن بلد لآخر، ومن دين لآخر، ومن زمان للآخر؛ لأنها تتأثر بالقيم الأخلاقية والاجتماعية المرتبطة بالعادات والتقاليد (المشايخي ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م، ص٤٥)، وهو ما يعبر عنه باختلاف الثقافات باعتبارها الوعاء الجامع لهذه المكونات.

مفهوم الخصوصية:

مع اختلاف التعريفات بناء على اختلاف الثقافات فإن صاحب كتاب التنظيم الدستوري يرى أن أقرب التعريفات لأن يكون مانعًا جامعًا، هو تعريف حق الخصوصية بأنها: "ذلك الجانب من حياة الإنسان الذي يجب أن يترك فيه لِذاته لينعم بالألفة والسكينة بعيدًا عن نظر الآخرين، وبمنأى عن تدخلهم، أو رقابتهم بدون مسوغ مشروع" (المشايخي ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م، ٤٨)، وقد أورده في موضوع الحقوق القانونية والتشريعية، ثم مال للأخذ بتعريف أن حق الخصوصية هو "حق الشخص طبيعيًّا كان أم معنويًّا بأن تكون له حقوق شخصية بحتة لصيقة بحياته الخاصة الممثلة بعناصر السرية والسكينة والألفة، والتي لا يسمح للغير بالتعرض لها بدون مسوغ قانوني، ومهما تطورت وسائل الاطلاع" (المشايخي ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م، ٤٨).

والملاحظ في التعريف الأول تركيزه على أن الخصوصية هي الجانب من حياة الإنسان الذي يتوجب تركه فيه وحده بعيدًا عن تدخل الآخرين أو رقابتهم إلا بمسوغ مشروع، بينما في التعريف الثاني الذي مال إليه اعتبر السرية عاملًا أساسًا في الخصوصية. ومهما يكن فإن كلا التعريفين لم يبلغا البعد التشريعي الأخلاقي الذي بلغه مستوى الحرمة التي أضفاها الشرع

الحنيف على الإنسان؛ إذ استصحب الشرع سائر شؤون حياة الإنسان وأحواله، وتجاوز ذلك بأن أقرَّ للميت حرمته.

وحفاظًا على الخصوصيّة، فقد قيّد الشرعُ الحنيفُ الإفصاحَ التعبيريَّ – قولًا كان أو إشارةً أو فعلًا - عن أيّ انتقاصٍ يطال الشخص، ولو كان المفصحُ صادقًا فيما يصف به، وهذا يظهر في تحريم الغيبة التي هي ذكر الإنسان بما فيه في حال غيبته بقصد الانتقاص، ثم وسع هذه الحرمة فجعل المستمع إلى الغيبة كالمغتاب، فمنع تقليد الصوت بقصد الانتقاص، ومنع كذلك تقليد الحركات بقصد الانتقاص، ومن شهد هذا الموقف ولم ينكره فهو شريك في الإثم والاعتداء على حرمة المسلم، ولا يلزم أن يكون الشيء المنتقص خفيًّا حتى يكون اعتداءً على الخصوصية، بل قد يكون أمرًا ظاهرًا للناس من نحو هيئة الإنسان من قصر أو سمن أو سواد أو غيرها من الصفات الخَلْقية أو الخُلُقية الظاهرة، فهذه الصفات لا يصح أن تورد مورد الانتقاص، والغيبة وإن كانت بين اثنين ولم يظهر منها تدخل مباشر في حياة الإنسان الخاصة، إلا أنها ممنوعة مراعاة لحرمة الإنسان.

ثم إن التشريع يراعي بعدًا آخر وهو المصلحة العامة التي تقضي على المصلحة الخاصة، فحرمة الإنسان التي لم يجز للغير أن يعتدي عليها بالغيبة في الظروف العامة، أسقطها الشرع في بعض الأحوال ولم يجعل للإنسان تلك الحرمة؛ بسبب عدم التزامه الشرعي، فأجاز مثلًا غيبة الفاسق الذي سقطت حرمته بفسقه، وكذا أجاز التدخل في شؤون الإنسان الخاصة ممّا يتّصل بسلوكه الشخصي، فأوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب الأحوال؛ لتوجيه من اقترف المعصية، ولم تعتبر هذا السلوك شأنًا شخصيًّا

لا يُتدخل فيه، بل أجاز أيضًا توسعة دائرة الحديث عن العاصي مع من يُرجى عونه في إزالة المنكر.

لكن البعد الشرعي قد لا يتفق أحيانًا مع العادات والتقاليد في الحكم، فربما تتحفظ بعض المجتمعات على ذكر اسم المرأة في بعض المواقف وتعتبره من الخصوصية، بينما لا يرى الشرع في ذكر اسم المرأة حرجًا إلا إن كان فيه إيذاء؛ فالأذى مرفوع لا سيما إن جرت الأعراف بذلك، فالعرف مقدر في الشرع ما لم يصادم حكمًا شرعيًّا (الرشيد ١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م، ٦٥).

ولعل هذه الأبعاد لم يُؤخذ بهما في التعريفين السابقين؛ لأن التعريفين كانا في باب الحقوق والتشريعات، فالتركيز فيهما على الجوانب القانونية وما تترتب عليه.

وفي المقابل عرفت بعض الدراسات الشرعية الخصوصية بأنها "انفراد الإنسان بشؤونه الخاصة عن الغير" (شومان ١٤٤٥هـ/٢٠٢٤م، ٢)، وعرفها الصلابي بأنها "حق الإنسان في أن تحترم الحياة الخاصة به، وأن تحفظ أسراره التي يجب ألا يطلع عليها الآخرون بغير إذنه، ويتمثل ذلك في حماية حرمة المسكن وحرمة الاتصالات والمراسلات الخاصة بالإنسان" (الصلابي ٢٠١٧، ١١٩). ونلحظ هنا أن التعريف الأول لم يتعرض لذكر ماهية الشؤون الخاصة، ولا أشار إلى مفهوم الحرمة الذي توظف الكتابات الشرعية لفظه ومفهومه في باب الخصوصية، فضلًا عن أن الحرمة الشرعية التي تترتب عليها الخصوصية ليست مختصة بالإنسان الحيّ، بل للميت في الشرع حرمته وله خصوصيته، وهذا البعد الأخير لم تشر إليه التعريفات.

ومما تقدم يمكن القول إن الخصوصية هي الحق الشرعي الذي يحفظ للإنسان حرمته حيًّا أو ميتًا، وتشمل خصوصيات حياته التي لا يرغب في اطّلاع غيره عليها، أو التي لا يجوز أن يطلع غيره عليها، أو ما كان ظاهرًا من صفاته للآخرين، لكن لا يجوز أن يُنْتَقص به في غيبته أو في حضوره.

حدود الدراسة:

لا تتسع الدراسة لتناول جميع الأحكام المتعلّقة بالخصوصيّة، بل ستكتفي بعرض نماذج من الأحكام الفقهيّة المتّصلة بها من خلال فقه العمران، مقتصرةً على بيان حرمة الجار في صيانة خصوصيّته ورفع الضرر عنه بتحقيق الستر المانع من الانكشاف على حرمات بيته، وما يستتبع ذلك من أدب الاستئذان والنظر.

المبحث الأول: الخصوصية في أحكام البناء العمراني:

تُعدّ الخصوصية من القيم الأساسية التي حظيت باهتمام بالغ في التشريعات الإسلامية، حيث أولت الشريعة الإسلامية عناية خاصة بحماية الفرد وكرامته ضمن إطار المجتمع، ويظهر هذا الاهتمام بوضوح في فقه العمران، الذي يركز على تنظيم العلاقات المكانية والاجتماعية في البيئة العمرانية بما يحقق التوازن بين الحقوق الفردية والمصالح الجماعية، فقد وضعت التشريعات الإسلامية قواعد دقيقة لتنظيم العمران، مثل: مراعاة حقوق الجوار، وحماية الحياة الخاصة من التعدي، ومنع الضرر، والوصية بغض البصر، وعدم التجسس، والاستئذان قبل دخول البيوت، وهي أحكام تؤكد احترام الخصوصية، وتبرز في تنظيم البناء والتصميم العمراني من نحو إيجاد المماريق، وضوابط ارتفاع البنيان، وأحكام المباناة بين الجيران. وفي

السطور الآتية بيان لبعض الأحكام التفصيلية للخصوصية في فقه العمران العماني:

المماريق

تأتي أحكام المماريق في فقه التراث العماني في سياق معالجة الحقوق بين الجيران وحفظ الستر، والمماريق مفردها في اللغة المَمْرَق، عرفها الزبيدي في تاج العروس بأنها "شبه كوّة تمرق منه الريح"، (الزبيدي ٢٠١١، ٢٢٢/١٣)، ويعبر عنها في الكتب العمانية بالممراق (م. الكندي ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ٢١٨/٣٩)، وهي في السياق العمراني فتحات صغيرة في الجدار ينفذ منها الهواء والضوء.

ومن الأحكام الفقهية التي وردت في هذا السياق أن الممراق إذا كان مشرفًا على بيت الجار يلزم صاحب البيت أن يختمه -أي يغلقه- إن كان صاحب البيت في حال قيامه تقع عينه على الممراق، ويمكنه النظر إلى بيت جاره أو من كان فيه، أما إن كان النظر إلى جهة السطح ولا يقع على أهل البيت فلا يلزم ختمه (م. الكندي ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ٢١٨/٣٩-٢١٩)، ولا يُفرَّق في حكم الممراق بين ما يطلّ على البيوت أو البساتين، قريبًا كان أو بعيدًا؛ إذ العبرة بالتمكن من النظر إلى حرمات الساكنين، فمتى تحقق ذلك وُجبت إزالته (م. الكندي ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ٢١٩/٣٩).

فحدّ الممنوع من المماريق ما يقع منه النظر إلى بيت الجار دون تدخل أو معالجة، أما ما كان النظر من خلاله بمعالجةٍ، مثل: الصعود على شيء أو الاقتراب من الممراق بغرض النظر، فإنه لا يزال، وينهى صاحب الممراق أن يفعل ذلك (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٢٩٨/٥٠)، ويلحق بما يزال ما يقع من المماريق أثناء قيام صاحب البيت بأموره العادية مثل المشي أو الجلوس،

بحيث يقع نظر الممراق على داخل بيت الجار دون أي معالجة منه، فكل ما يقع في هذه المستويات يزال (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٢٨٣/٥٠).

أما الحرمات التي ذكرها الفقهاء ويلزم منها إزالة الممراق فهي ما يطل منها على مثل دهليزٍ أو حائطٍ أو عرشةٍ أو مطبخٍ أو صفةٍ أو وقنتٍ أو غرفةٍ أو كنيفٍ أو مجازةٍ أو صورجة، وكل ما في بطن بيت الجار، أو يرى منها من هو جالسٌ في البيت أو قائمٌ أو قاعدٌ أو نائمٌ (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٢٩٨/٥٠).

ارتفاع البنيان

تراعي الأحكام الفقهية العمرانية في التراث العماني تحقق الستر، وترتب عليه مجموعة من التفريعات الفقهية، فالذي يعلو على الآخر من الجيران يطالب بأن يحجب نفسه عن جاره، فيلزمه أن يوجد جدارًا ساترًا يستر المنازل والبساتين التي يطل عليها، بحيث لا يرى من كان في الدار أو البستان ولو كانت تلك المنازل أو البساتين حادثة وارتفاع البيت متقدم (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٨٨/١١-٢٨٩).

وقد تناول الفقهاء مقدار الارتفاع الذي يلزم أن يصل إليه الجدار الساتر، واختلفت كلمتهم في مستواه مع استصحاب تحقق الستر المتقدم فيه، فمنهم من لم يحدده بمقدار معين من مقادير القياس التي تعارفت عليها كتابات الفقهاء، وإنما حده بأن يستر الرجل الطويل القائم، ومنهم من حده بأن يستر القائم الطويل على السرير (ابن جعفر ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م، ٢٢٥/٤)، ومنهم من حدّه بأن يرتفع ارتفاعًا بسيطًا عن الرأس بمقدار رفع اليد، وقول بأن يكون قدر الارتفاع قامة الرجل (م. الكندي ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ٢١٩/٣٩)، ومقدار القامة هو طول الرجل قائمًا، أو أقصر من الباع بشبر، وتقدر بقرابة

المترين (الفراهيدي ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ٤٤٤/٣)، (جي ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م، ٦٦)، (الراشدي ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م، ٤٥).

وأجازوا لمن كانت له منفعة مؤقتة وغير مستمرة كتجفيف التمر فوق بيته وتنقيته ألا يوجد ساترًا إن كان في النهار، شريطة أن لا يتخذ ذلك سكنًا، لكنه يؤمر كلما صعد أن يشعر جيرانه بصوته، وذلك بأن ينادي عليهم بما يفهم منه أنه سيصعد إلى سطح البيت، وأن عليهم أن يستتروا من نحو قول: "أن البسوا ثلاث مرات، ويصعد بعدها"، أما صعوده في الليل لقصد المبيت فإنه جائز بدون إشعار؛ لأن الليل لباس، وقيل بكراهة ذلك. (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٨٩/١١-٢٩٠).

وما قيل عن طلوع السطح والاستئذان ينسحب على طلوع النخيل التي تشرف على البيوت، فمن كانت له نخلة تشرف على منازل الناس ومساكنهم فعليه أيضًا أن يشعرهم ثلاثًا إذا أراد الصعود، وقيل: بل ذلك مستحب (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٨٩/١١-٢٩٠).

والاستئذان المذكور المراد منه الإعلام الممهل لأهل البيت بأن يستروا كل عورة في منزلهم يلزم سترها، ولا حد له بمقدار من الزمن، ولا يراد من الاستئذان طلب الرخصة في الصعود، فإنه إن لم يأذنوا له بالصعود بعد الاستئذان جاز له الطلوع، وكذا إن سكتوا عنه ولم يردوا عليه؛ لأن الصعود مباح له، ولا يصح حجره عليه إلا بموجب (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٢٨٢/٥٠).

أما بالنسبة للمستأجر أو المساكن لرب البيت فليس لهما أن يعلوا في السطح على رب البيت إلا بإذنه، وقيل: يجوز بحسب العادة. (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١١/١٨٩-١٩٠)

وفي هذا الباب لم يغفل الفقهاء الحديث عن أهل الذمة الذين هم جزء من كيان المجتمعات المسلمة، فمنهم من جعل لهم أحكام المسلمين في لزوم الستر إلى الحد الذي يؤمنون به من الخيانة بأبصارهم، ومنهم من لم يجز للذمي أن يرتفع على بناء المسلمين؛ جريًا على المتعارف عليه، إلا أن يكون بناء الذمي سابقًا (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٥٠/٢٨١).

أحكام الأبواب

الأبوابُ هي المنافذُ التي تفضي إلى حرمات البيوت، ومن ثَمَّ أولاها الفقهاء عنايةً بالغةً، فوضعوا لها أحكامًا وتفريعاتٍ دقيقةً تحفظ للجيران حرماتهم وتضبط حقوقهم وواجباتهم، ومن تلك الأحكام منع إنشاء باب يقابل باب الجار ويؤدي إلى رؤية ما بداخل بيته من حركة أهله (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٥٠/٢٤٧)، كما يمنع إحداث باب مقابل باب في طريق جائز أو غير جائز إلا إن أذن أصحابه، أو كان بينهم من الدلالة ما يجعلهم متراضين، ثم إنهم لهم حق الرجعة متى ما رأوا ضررًا عليهم بمنعه وإزالته، إلا إن رأى العدول عدم الضرر (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ١١/٢٥٣-٢٥٤)، وليس لأحد أن يفتح بابًا في أرض غيره أو يُشرفَ منه على مَن هو دونه (م. الكندي ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ٣٩/١٩٧).

ومن اشترى بيتًا فيه باب يقابله باب بيت من الجهة الأخرى فليس لهم منعه، لكن لهم الحق في منعه من أن يزيد عليه أو يوسع فيه عن القدر الذي اشتراه به (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٥٤/١١).

وإذا شيَّد صاحبُ البيتِ غرفةً وجعل بابَها مُطِلًّا على أرضٍ خَراب، ثم عُمِّرت تلك الأرضُ بعد ذلك، فشُيِّدت فيها بيوتٌ، وأراد أصحابُها منعَ صاحبِ الغرفة من الاستمرار في استخدام ذلك الباب، كان لهم الحقُّ في ذلك (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٥٦/١١)، ويلحق بأحكام البيوت والأبواب ما يفتح من كوة في جدار بستان مأهولٍ طلبًا للتهوية، فليس لصاحب البستان أن يحدث في جداره كوة يكشف بها بستان جاره إن كان البستان مسكونًا، أما إن لم يكن مسكونًا فلا حرجَ في فتحِها ما لم يترتّبْ عليها ضررٌ يلحق بالبستانِ الآخر (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٥٧/١١). وممّا أوردته كتب التراث في هذا الباب: مسألةُ قعود الرجل عند باب داره؛ إذ يأتيه الناس ويجلسون إليه في ذلك الموضع، وكان بالقرب منه منزلُ قومٍ آخرين؛ فهل يجوز لهؤلاء الجيران أن يمنعوا جارهم من الجلوس قبالة بابه؟ والجواب: ليس للرجل أن يجلس في الطريق إلّا لعلّةٍ معتبرةٍ شرعًا (ابن جعفر ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م، ٢٤٢/٤).

أحكام المصابيح التي تكشف بيت الجار

اعتنى فقه العمران في التراث العماني بذكر بعض التفاصيل الدقيقة المتعلقة بالستر ورعاية حرمات الجار، ومن ذلك ما ورد من أحكام تتعلق بإضاءة المصابيح المطلة على بيت الجار فيصيبه من ضيائها، والناظر للتراث الفقهي العماني يجد أن مثل هذه الأبعاد ليست مقصورة على العلماء في طرحهم الفقهي، وإنما هي محل عناية الناس باستصحابهم هذه الأبعاد من

حقوق الجيران وحرماتهم، ويظهر هذا فيما يسأله الناس علماءهم، فقد سئل الشيخ سعيد بن بشير الصبحي، وهو من علماء القرن الثاني عشر الهجري، عمن وضع مصباحًا مُقابلَ بابِ جارِه، مع حاجتِه الشديدة إليه وعدمِ استغنائه عنه، وقد التزم بغضِّ بصره عن بيتِ جارِه، وقد رضي الجار بذلك، ومع هذا فإن لم يرض الجار فإن صاحب المصباح ملتزم بإطفائه، فهل يَثبُتُ لصاحبِ المصباحِ حقٌّ في إضاءته، أم يُمنَعُ من ذلك؟ وقد كان الجواب: "إن كان هذا الفتح لا يجوز فلا أحبّ له فتحه، وأحبّ ختمه ورده على ما كان" (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٢٤٩/٥٠).

أمّا إذا كان إحداثُ المصباحِ أسبقَ في الزمن، ثم أحدث بعده بناءٌ، وكان المصباحُ يُضيءُ داخلَ البيت الجديد، فطالب صاحبه تحويل المصباحِ وصرفِ ضوئه عن بيته، فإنّه يُصرَفُ إذا تبيّنَ أنّ في ذلك الضوء ضررًا عليه، ما لم يترتّب على الصرف ضررٌ آخر (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٢٤٩/٥٠).

وقد تعرّض العلماءُ لبيانِ مستوى ارتفاعِ المصابيحِ المسموحِ به، فأجازوها إن كانت مرتفعة بمقدار قامة أو قامة وبسطة. كما اشترطوا أن يكون صرفُ ضوئها بجدارٍ من الطين، ولا يُكتفى في ذلك بأبوابٍ من خشب. وجعلوا ضابطَ صرفِها كالضابطِ في وجوبِ سترِ ما يلزمُ سترُه ولا يصح كشفُه؛ فإن أضاءت داخل بيتِ لجار صُفَّةً أو دهليزًا أو ممرًّا، لزم صرفُها، أمّا إذا وقع ضوؤها على موضعٍ لا حُرمةَ فيه، كأرضٍ غيرِ مسكونة، فلا بأسَ بذلك (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٢٩٩/٥٠-٣٠٠).

أحكام المباناة

المباناة على وزن مفاعلة، وهي صيغة تفيد المشاركة، وهو أن تقع مشاركة بين طرفين في بناء يراد أن يسكن (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٩٥/١١)، بحيث يشتركان في بناء ساتر بينهما.

وللمباناة أحكام أوردتها كتب التراث الفقهي العماني، ومن ذلك أنه إذا تعالى بناء بيتين متجاورين، وكان الجداران سواءً في ذلك التعالي، فإنهما يؤخذان بالمباناة إلى تحقق الستر بينهما، فالبناء بينهما مناصفة، والأرض التي يقوم عليها البناء بينهما مناصفة (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٨٩/١١)، فإن ادعى أحدهما أنه لا يريد السكن ولم يبان جاره، وقام الآخر ببناء الجدار وحده، فإن الذي ادعى أنه لا يريد السكن يُلزم بدفع حصته من البناء متى رجع وأراد السكنى، وإذا قام أحدُ الجيران ببناء الجدار جاهلًا بحقِّه، فتحمّل تكاليفَ البناء وحده، فإنّ الجارَ الآخر يلتزمُ بتعويضِه بما يخصّه من الحقّ. أمّا إذا كان الباني عارفًا بحقِّه، وإنّما تطوّع بالبناء دون مطالبة، فليس له أن يُلزمَ جارَه بالغُرم (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٩٣/١١)، وكذا الحال إن كان أصل البناء دارًا قسمت بين اثنين فجعل أحدهما طريقًا فيها، فإن صاحب الطريق عليه المباناة للستر، وقيل: لا مباناة عليه، فإن شاء ستر نفسه، وإن شاء ترك (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٩٦/١١).

والمباناة لا يعذر منها اليتيم ما دام يساكن (أ. الكندي ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ٢٩٦/١١)، وهي بالمناصفة وإن كان أحد البيتين أو البستانين أصغر من الآخر (ابن جعفر ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م، ٢٢٦/٤)، وللبساتين المعمورة حكم البيوت المسكونة في أحكام المباناة (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٢٩٠/٥٠).

المبحث الثاني: الخصوصية في أحكام النظر والاستئذان:

تقدَّم أنَّ الشريعة الإسلاميّة أولتْ خصوصيّة الأفراد عنايةً عظيمة، ويتجلّى أثر هذه العناية في جملةٍ من الأحكام التي تنظّم العلاقات بين الناس وتصون حرماتهم. ويُعدّ باب النظر والاستئذان من أبرز المواطن التي يتجلّى فيها هذا المقصد؛ لما لهما من أثرٍ مباشر في حماية البيوت، وحفظ الأعراض، وصيانة الحرمات. وسيعنى هذا المبحث ببيان ذلك من خلال مسائل فقهية متنوّعة، تشمل: النظر في البيوت وضوابطه الشرعية، وحكم دخول بيت الغير دون إذنه وما يترتب عليه من أحكام، ثم أدب الاستئذان لدخول بيت الغير وأحكامه، وأخيرًا أحكام دخول البيوت بقصد تغيير المنكر وضوابطه وشروطه.

النظر في البيوت

للبيوت حرماتها فمن نظر إلى أجوافها متعمدًا عصى الله وانتقض وضوؤه، ومنهم من لم يحكم بنقض وضوئه حتى تقع عينه على محرم، ورأى آخرون التفريق بين البيتِ الذي ليس له بابٌ مستور، فإن وقع النظرُ منه إلى داخل البيتِ لم يُعَدّ ذلك معصيةً، ولا ينتقضُ به الوضوء، أمّا إن كان للبيتِ بابٌ مسدودٌ فانفتح، فالنظرُ حينئذٍ إلى جوفه يُعَدّ ناقضًا للوضوء (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٣٢٣/١٦).

ومن العلماء من توسع فأعجبه أن يقال بأن حرمة الأموات كحرمة الأحياء، وإن لم يلحقوا القبور التي هي بيوت الأموات بالمنازل التي هي بيوت الأحياء، لكنهم قالوا بنقض الوضوء إن نظر إلى القبر من تحت الثوب الذي

وضع عليه فرأى الميت، فلعورة الميت ما لعورة الحي من حرمة (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١٦/٤٤٠).

دخول بيت الغير بدون إذنه

لئن كان تشديد العلماء في حرمات البيوت لمجرد النظر إلى ما في جوفها فكيف الحال إن كان دخولًا بغير إذن؟! لا شك أنه أشنع وأشد، ولذلك جاوز العلماء في تفريعاتهم ما يترتب على الداخل من أحكام من نحو كون الدخول معصية إلى حد ذكر ما يجوز أن يدفع به صاحب البيت هذا الداخل، ويبدأ إغلاظهم في الأحكام من حين فتحه الباب ولو لم يدخل، فوصفوا فتحه الباب للنظر لما في داخل البيت بأنه أقبح مقارنة بالنظر من باب مفتوح، وأن عليه أن يعيد وضوءه (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١٦/٤٣٩)، أما إن دخل منزل غيره بدون إذنه عمدًا فقد أهدر دمه، لكنه لا يعاجل بالضرب قبل التحقق من أن دخوله ليس عن سكر أو التجاء خشية عدو ظالم (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١١/١٧٤). وقد عدّ العلماء دخول البيت بغير إذن من الكبائر، بل جعلوا للإمام أن يعزره (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١١/١٨٦-١٨٧).

الاستئذان لدخول بيت الغير

الاستئذان أدب عظيم يحفظ لصاحب البيت حقه في أن لا يطلع أحد على عورات بيته، ويحفظ له خصوصيته، ويجعل الاستئذان لصاحب البيت الحق الكامل بأن لا يأذن، بل وأن يأمر المستأذن بالرجوع، وفي الاستئذان مساحة من الحرية لصاحب البيت بأن يخفي ما يريد إخفاءه عن أعين الناس قبل إدخالهم بيته، وهذا لا يعني أن الأعمى يصح له الدخول بغير استئذان لزوال بصره (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١١/١٨٤)؛ لأن دخول بيت الغير نفسه

يعتبر تصرفًا في ملك الغير، فما لم يكن برضى فهو غصب محرم، ومن دخل بيت غيره ولم يعلم صاحب البيت بوجود الداخل فألقى شيئا ووقع على الداخل، فليس على صاحب البيت ضمان، فقد أسقط الداخلُ بغير إذن حرمتَه (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١٧٨/١١). وفي أدب الاستئذان ذكرت المصنفات العمانية أنه إذا أراد الرجل أو المرأة دخولًا على قوم وقفا على الباب، وقالا: السلام عليكم، فيقول أهل البيت: وعليكم السلام، ثم لا يدخل حتى يقول: ندخل؟ فإذا قالوا: ادخلوا، دخلوا، وإن لم يقولوا: ادخلوا، فلا يدخلوا. (الشقصي ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م، ٥٢٨/٢)

وينبه العلماء في سياق الاستئذان بأن لا يكون مصحوبًا بشيء من اللجاجة التي تجلب الكراهة، لا سيما لدى ذوي المروءات من الناس، كما لا يقرع الباب بعنف؛ لئلا يكون الإذن باستكراه، والاستئذان حق لأبناء المجتمع وساكنيه وإن كان صاحب البيت ذميًّا (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١٧٠/١١-١٧٢).

والاستئذان ليس خاصًّا بمن هم خارج البيت إن أرادوا الدخول على أهل البيت، بل يشمل أصحاب البيت فيما بينهم، فالعبيد والإماء والصبيان الذين يطوفون على بعضهم داخل البيت، يُنهون عن الدخول على صاحب البيت وأهله في ثلاثة أوقات، وهي الأوقات التي يكون فيها الإنسان في حالة تخفف من اللباس أو في خصوصيته التي يفضي فيها إلى أهله، وتشمل ساعات الراحة بعد صلاة العشاء، والوقت الذي توضع فيه الثياب من الظهيرة، وكذلك الوقت الذي يسبق صلاة الفجر، كما أشارت إلى ذلك آيات سورة النور. ومن تلك الأحكام أيضًا وجوب الاستئذان قبل دخول البيوت حتى بين المحارم، بل حتى

ولو كانوا في بيت واحد، ولا يعتد بالإذن العام بدخول البيت، فمن أباح لشخص بأن يدخل منزله متى شاء وفي المنزل حرم، فليس له أن يدخل بغير إذن حضر الآذن أو غاب عن البيت، وقيل بالترخيص إن كان في البيت من تجوز مساكنته للمأذون له (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١١/١٧٣-١٧٧).

ورخصوا في الدخول بين الأزواج بلا استئذان، وفي دخول الرجل على عبده ما لم يكن له زوجة، وفي الأماكن العامة المتاحة للناس كالدكاكين والمساجد ومكان العرس ومكان العزاء (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١١/١٧٨).

ومن دخل بيتًا وأُذن له فإنه يقعد حيث يشير إليه صاحب البيت؛ لأنه أعلم بعورات بيته، فإن قعد في غير المكان الذي أشار به رب البيت فأفسد الداخل شيئًا فعليه الضمان (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ١١/١٨٥-١٨٦).

دخول البيت بقصد تغيير المنكر

لا ريب أن الإسلام لا يقر المعصية ظاهرة كانت أو باطنة سِرًا كانت أو علانيةً، في خلوة كانت أو على ملأ، لكنه مع ذلك يرتب على المعصية الظاهرة أحكامًا لا تترتب على المعصية التي لا تظهر، ومن ذلك فإن من ارتكب معصية وهو في بيته ولا يطلع عليه أحد، فليس لأحد أن يهجم عليه بيته ويهتك له ستره، فقد قصروا على الداعية الآمر بالمعروف أو الناهي عن المنكر أن يؤدي واجب هذه العبادة فيما يظهر من المعاصي، ولذلك لم يكن للحاكم أن يفتش منازل رعاياه فضلًا عن الذي هو دون الحاكم من عامة الناس أو ولاتهم (السعدي ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ٣٧/١٦٦).

الخاتمة

بناءً على ما سبق عرضه ومناقشته، انتهت هذه الورقة إلى النتائج الآتية:

- أن المفهوم الشرعي أشمل في مساحة الخصوصية التي تترتب عليها الحرمات مقارنة بما تقرره القوانين الوضعية.
- استوعبت التفريعات الفقهية تفاصيل دقيقة تتعلق بأحكام العمران، مراعيةً حرمات البيوت وما اشتملت عليه وساكنيها.
- تناولت الشريعة الإسلامية أحكام العمران المادي وما يتصل به من تفاصيل، فاشتملت كتب الفقه على تفريعاتٍ فقهية تتعلق بالمماريق والأبواب والمصابيح والمباناة المشتركة بين الجيران، وأولت في الوقت نفسه عنايةً بالحقوق المعنوية المرتبطة بحرمات البيوت وخصوصيتها، من نحو أحكام الاستئذان وغض البصر عن دواخل البيوت.
- أولت كتب التراث الفقهي عنايةً خاصة بحق الخصوصيّة الفرديّة للأحياء، فجعلت لهم حرماتٍ مصونة، وتجاوزت ما تقرره القوانين الوضعية بإفرادها للأموات أحكامًا وتفريعاتٍ فقهية متعددة، تُبرز ثراء الطرح الفقهي وتنوعه عند المسلمين عامةً، وفي التراث العُماني خصوصًا، ممثلًا بالمدرسة الإباضيّة.

- حرصت الشريعة على شمولية أحكام الخصوصية لتشمل أهل الذمة ضمن المجتمع المسلم، مع تقييدهم من الانكشاف على مباني المسلمين، ما عدا الحالات التي كان فيها بناء الذمي سابقًا، ما يعكس التزام الإسلام باحترام الحقوق وحفظ حرمة الملكية.



المصادر والمراجع

أحمد بن عبد الله الكندي. المصنف. مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م.

الأزهر بن يوسف الراشدي. المقاييس في الأثر الإباضي المشري والمسائل الفقهية المتعلقة بها. بركاء: مكتبة خزائن الآثار، ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م.

الخليل بن أحمد الفراهيدي. كتاب العين. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

جميل بن خميس السعدي. قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة. مسقط: الجيل الواعد، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

خالد رياض شومان. حرمة المسكن في ضوء الفقه الإسلامي والقانون الوضعي. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٤٥هـ/٢٠٢٤م.

خميس بن سعيد الشقصي. منهج الطالبين وبلاغ الراغبين. مسقط: وزارة التراث والثقافة، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

سائر بصمة جي. تاريخ علم القياس. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٤٥هـ/٢٠٢٣م.

عادل بن عبد العزيز الرشيد. البيانات الضخمة. الرياض: كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٢م.

علي محمد الصلابي. الحريات في القرآن الكريم. بيروت: دار المعرفة، ٢٠١٧.

محمد بن إبراهيم الكندي. بيان الشرع. مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

محمد بن جعفر ابن جعفر. الجامع لابن جعفر. مسقط: وزارة التراث والثقافة، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

محمد مرتضى بن أحمد الزبيدي. تاج العروس من جواهر القاموس. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١١.

نجم حبيب المشايخي. التنظيم الدستوري للحق في الخصوصية وضماناته القضائية. القاهرة: المركز العربي، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م.

كتاب تلقين الصبيان فيما يلزم الإنسان لأبي محمد عبد الله بن حميد السالمي العماني وكتاب الفقه والأخلاق للشيخ الشهيد بالحاج بن عدون قشار وتوظيفهما الفقه في خـــدمة الظاهـــرة الأخـــلاقية

دراســـــة مقـــــارنة لتكـــــافل الاجتمـــــاعي



بقلم
بالحاج بن عمر قشار
عائشة بنت زكريا قشار

الملخص

يعتبر كتاب الفقه والأخلاق من أوائل مرقونات الشيخ الشهيد على الآلة الراقنة؛ حيث كتبه بعد استقلال الجزائر. وهو في ثلاثة كتب، وهي عبارة عن دروس مقررة للمتعلمين. المفيد في هذا التأليف هو التوجيه الخلقي المنبثق من توظيف دروس الفقه لبناء السلوك الأخلاقي الحسن وعلاج السلوك الأخلاقي السيء أو تجنيبه ممن لم يقع فيه. ومما لا شك فيه أن من مصادره دعائم ابن النضر العماني، كيف لا وله تحقيق عنه.

بينما سبقه الشيخ السالمي الذي يعتبر بمثابة أستاذ لأساتذة جيله؛ لأن الشيخ السالمي توافقت وفاته مع وفاة الشيخ امحمد بن يوسف أطفيش الذي يعتبر أستاذا للشيخ حفار الذي كان بدوره للشيخ قشار، فإن كتاب الشيخ السالمي "تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان" كتاب تعليمي؛ به الدرس فالتمرين، وهو موجه لكل من قصده يستفيد منه، ذكيّ الفهم وضعيفه؛ لأن عبارته ظاهرة.

فمن هاته الدراسة المقارنة بين الكتابين، وبالتالي المقارنة بين الشيخين الذي يمكن أن يكون نموذجي مقارنة بين المدرستين المشرقية والمغربية الإباضيتين. وفي هذا نموذج لاستمرار التواصل بينهما.

والإشكال الذي يفرض نفسه هو: كيف استطاع الشيخان خدمة الظاهرة الأخلاقية من خلال الكتابة الفقهية؟ وما هو حجم نتاج الشيخين من المصادر العمانية؟

الكلمات المفتاحية: الظاهرة الأخلاقية، توظيف الفقه، بالحاج بن عدون قشار، عبد الله بن حميد السالمي.

مقدمة:

يحاول الباحثان في هذا البحث أن يستخرجا من كتابي الشيخين الفقهيين محتوى أخلاقيًّا يخدم الإشكال المطروح.

التعريف بالأخلاق:

الأخلاق هي الثمرة الحقيقية لعباداتنا وشعائرنا[١]، فكل الشعائر تحمل مقاصد أخلاقية عليا[٢]، وعباداتنا ليست طقوسا جوفاء... ولكنها تربية أخلاقية[٣]، والفقه الإسلامي ليس مجرد أحكام شرعية... وإنما هو ربط واضح بين الفقه والأخلاق[٤]، وأيضًا الأخلاق هي حسن التعامل ولين الجانب وطيب القول[٥]، ولا ننسى أن الأخلاق الحسنة والسلوكيات الجميلة هي التطبيق العملي لما يختزن في القلب من إيمان[٦]، والخُلُق هو عادة الإرادة[٧]، وحالة للنفس داعية لها أفعالها من غير فكر ولا روية، يعني سلوك فطري طبيعي في الإنسان،

---

١) أحمد بن سعود السيابي، الأمم الأخلاق: برنامج إذاعي حواري، إعداد وتقديم هلال بن عبد الله الخروصي، د. م. ن، ص ٠٥.

٢) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٠٥.

٣) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٠٥.

٤) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٠٥.

٥) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٠٥.

٦) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٠٥.

٧) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ١١.

ولذلك اختلف فيها الفلاسفة: هل الأخلاق تحتاج إلى علم بحيث يكتسبها الإنسان عن علم أو هي حاجة فطرية فيه؟[1]

إن الأخلاق هي السلوكيات سواء كانت حسنة أم سيئة، فالفطرة تأتي بالأخلاق الجيدة، وأما السيئة فتكتسب، وللثقافة والبيئة دور في ذلك[2]. والأخلاق هي مبدأ تكوّن الحضارة في أي أمة[3]، والأخلاق نعمة من الله على الإنسان، وهي توفيق من الله له[4].

ويعرّف الشيخ الشهيد بالحاج قشار الأخلاق بما يأتي: جمع خلق، وهي ملكة تحصل للإنسان من اعتياده الشيء فتصدر عنها الأعمال بسهولة، وكل عمل يصدر عن إرادة فهو سلوك، وكلها تصدر عن عادة أو غريزة[5]. كما أنه ذكر أن من بين ما جعل النبي محمد ﷺ قدوة في الأخلاق ذلك الشعور الذي يشعر به، حيث يشعر ما يشعر به قومه، وأكثر من هذا أنه يسعى إلى ترقيتهم وتخليصهم من دواعي الشقاء وتخصيصهم بالرحمة والتشجيع والرضا[6].

---

[1]) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ١١.

[2]) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ١١.

[3]) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ١٣.

[4]) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ١٤.

[5]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: الدروس المقررة لتلاميذ السنة الأولى، معهد عمي سعيد، غرداية – الجزائر، د. ت. ن، قسم ٣، ص ٠١.

[6]) المصدر نفسه.

الجانب الأخلاقي يتجلى واضحًا في العبادات، وهي تعتبر من أقوى العوامل في ترسيخ الفضائل في النفس وتخليصها من أدرانها، فالله تعالى يقول: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [العنكبوت ٤٥][1].

المبحث الأول: التعريف بالشيخين

المطلب الأول: الشيخ أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي العماني

هو عبد الله بن حميد بن سلوم بن عبيد بن خلفان بن خميس السالمي من قبيلة السوالم، وهي قبيلة عدنانية يعود نسبها إلى نزار بن معد بن عدنان.

ولد الشيخ السالمي سنة **١٢٨٦هـ / ١٨٦٩م** بقرية الحوقين بولاية الرستاق، وكان والده حريصًا على تحفيظه القرآن منذ صغره، حتى تمكن من حفظه كاملاً من خلال تعليمه له بالبيت، ثم فقد بصره وهو في سن الثانية عشرة من عمره، إلا أن ذلك لم يثنه عن طلب العلم، خاصة أن الله عوضه به ذاكرة قوية مكنته من حفظ الدروس التي يسمعها؛ الأمر الذي جعل منه فيما بعد من أبرز علماء عمان خلال النصف الثاني من القرن **١٩** م وبداية القرن **٢٠م**؛ لغزارة علمه، وكثرة مؤلفاته.

هاجر الشيخ السالمي مع أسرته إلى الرستاق، وكان بها آنذاك علماء متميزون استفاد منهم كثيرًا، من أمثال الشيخ راشد بن سيف بن سعيد اللمكي (**١٢٦٢هـ / ١٨٤٥ م - ١٣٣٣هـ / ١٩١٤ م**)، الشيخ ماجد بن خميس

---

[1]) كريمة بنت خميس البوسعيدية، الانحراف الأخلاقي، الدار العمانية، السيب-سلطنة عمان، ٢٠٠٢، ص ٠٩.

العبري (**١٢٥٢هـ / ١٨٣٤ م - ١٣٤٦هـ** / ١٩٢٧م)، والشيخ عبد الله بن محمد بن صالح الهاشمي (ت: ق **١٣ هـ / ١٩ م**) وغيرهم.

صفاته الشخصية:

أورد الشيخ محمد بن عبد الله السالمي في كتابه نهضة الأعيان وصفًا لشكل والده بقوله: «كان ربع القامة، تعلوه سمرة، ليس بالسمين المفرط، ولا بنحيف الجسم، مكفوف البصر، نير البصيرة، مدور اللحية، سبط الشعر، به أثر جدري أصابه في بندر جدة، على إثر عودته من حج بيت الله الحرام، فأعاقه عن زيارة قبر المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام، وقد أشرف في مرضه على الموت»[١].

ومن صفاته الشخصية بحسب ما ذكره ابنه كذلك أنه كان شديد الغيرة في ذات الله تعالى، لا تأخذه في الله لومة لائم، يقول الحق، وينطق بالصدق، مشهور بالبسالة والصلابة، كثير الرد على من خالف ملة الإسلام، مشغول البال بأمته، يفرح بما ينفعها، ويحزن لما يضرها، وإنه ليكتئب إذا أصيب أحد من الأمة بحدث ولو في الصين... كان خطيبًا منطيقًا، يرتجل الخطب الطوال في المجامع والمحافل، بحسب ما يقتضيه المقام من السعي في إصلاح الأمة وجمع الشمل، يرغّب ويرهّب بأبلغ بيان وأفصح لسان...كان عظيم الهيبة لا ينطق أحد في مجلسه، إلا أن يكون سائلاً أو متعلمًا أو ذا حاجة جدية)[٢].

---

[١] أبو بشـير محمد شـيبة بن عبد الله بن حميد السـالمي، نهضـة الأعيان بحرية عمان، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨، ص ١٠٢

[٢] أبو بشير محمد شيبة بن عبد الله بن حميد السالمي، مصدر سابق، ص ٩٠-٩١.

وقد اتضح نبوغه مبكرًا عندما شرع في التأليف وهو في السابعة عشرة من عمره؛ إذ نظم أرجوزة في علم اللغة سماها «بلوغ الأمل في نظم الجمل».

وفي عام **١٣٠٨ هـ / ١٨٩٠ م** هاجر الشيخ السالمي إلى المضيبي بالمنطقة الشرقية لأجل التدريس بطلب من أهلها، ومكث بها مدة، وكان يقوم خلال وجوده في المضيبي بزيارات متعددة إلى الشيخ صالح بن علي الحارثي (**١٢٥٠هـ / ١٨٣٥ م - ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧ م**) الذي كان موجودًا في القابل، وكان له نبوغ ظاهر، فاستدعاه الشيخ صالح ليقيم في المدرسة.

تلاميذه:

كان للسالمي تلاميذ كثيرون، ومن أشهر أولئك التلاميذ:

١- سالم بن راشد بن سليمان الخروصي (**١٣٠١هـ/١٨٨٤ م- (١٣٣٨هـ / ١٩٢٠ م)**

٢- محمد بن عبد الله بن سعيد الخليلي (**١٢٩٩هـ/١٨٨٢ م- ١٣٧٣هـ/** ١٩٥٤م).

٣- عبد الله بن محمد الريامي (**١٣٠١هـ/١٨٨٤ م - ١٣٦٤هـ/١٩٤٥ م)**

٤- عيسى بن صالح بن علي الحارثي (**١٢٩٠هـ/١٨٧٤ م - ١٣٦٥هـ/١٩٤٦ م)**.

٥- ناصر بن راشد الخروصي (ت: **١٣٦٢ هـ / ١٩٤٣ م)**

٦- عبد الله بن خلفان الجهضمي (**١٢٩٩هـ / ١٨٨٢ م-١٣٦٣هـ / ١٩٤٤ م)**

٧- أبو بشير محمد بن عبد الله السالمي (ت: عام **١٤٠٦هـ / ١٩٨٥ م)**

٨- محمد بن شيخان السالمي (**١٢٨٤هـ / ١٨٦٣ م -١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨ م)**

من مؤلفاته المطبوعة: «تحفة الأعيان في تاريخ عُمان» جزءان **١٣٢٢**هـ، و«مدارج الكمال» أرجوزة في الفروع الفقهية، و«معارج الآمال» شرح لهذه الأرجوزة في عدة أجزاء، قيل بلغت **١٦** جزءًا، و«أنوار العقول» أرجوزة في أصول الدين تربو على **٣٠٠** بيت، و«بهجة الأنوار» شرح لهذه الأرجوزة، وهو مختصر طبع بهامش الجزء الأول من طلعة الشمس، و«مشارق أنوار العقول» شرح آخر عليها، وهو مطول كافٍ بالمقصود، من أحسن كتب الأصول تحقيقًا وتحريرًا وتنسيقًا. و«بلوغ الأمل» منظومة في أحكام الجمل في الإعراب، و«جواهر النظام في علمي الأديان والأحكام» أرجوزة في الأحكام الشرعية وهي بضعة عشر ألف بيت، و«شرح طلعة الشمس» جزءان وغيرها. ومنها «غاية المراد» أرجوزة في نظم الاعتقاد، ومنها "المنهل الصافي في العروض والقوافي" أرجوزة رائقة تنوف على ثلاثمائة بيت، أولها:

حمدًا لمانح العطا الجزيل وفاتح العروض للخليل

وغيرها من التآليف الكثيرة[١].

أما الرسائل فكثيرة نذكر ما شهر:

منها «تلقين الصبيان»، وهي رسالة مفيدة فيما يجب على الانسان من الاعتقاد بالجنان والعمل بالأركان، وهي أول ما يقرئها أهل عمان أولادهم، وقد اشتهرت شهرة كافية.

وله في النحو «رسالة بلوغ الأمل» في الجمل الثلاث، رجز مفيد جدًّا، شرحه شرحًا مختصرًا، وهو اول ما ألفه هذا الشيخ.

ومنها شرحه على العَمْرِيطية أرجوزة ليحيى العمريطي شرحًا موجزًا كاملاً.

---

[١]) أبو بشير محمد شيبة بن عبد الله بن حميد السالمي، مصدر سابق، ص ٩٦-٩٨.

وله رسائل «اللمعة المرضية في اشعة الإباضية»، رد فيها على من قال: إن الفرقة الإباضية حدثت بعد المذاهب الأربعة، وأنهم لا تآليف لهم، أبدى فيها فصل الخطاب والوقوف على محجة الصواب.

وله رسالة «الحق الجلي في سيرة الشيخ صالح بن علي»، بين فيها منزلة ذلك السيد بين أهل الاسلام.

وله «كشف الحقيقة في الرد من جهل الطريقة»، أرجوزة كشف فيها عن حقيقة المذهب.

وله ديوان شعر في غاية البلاغة والفصاحة، كله حماسة وتحريض على القيام بما يعز الاسلام[1].

وفاته:

توفي الشيخ السالمي في ليلة الخامس من شهر ربيع الأول سنة **١٣٣٢** هـ، إذ كان متجهًا إلى الحمراء لمناظرة الشيخ ماجد بن خميس العبري في مسألة فقهية متعلقة بأوقاف القبور، فلما وصل هو ومن معه إلى بلدة بني صبح عند غروب الشمس، عزموا على المبيت بها، فلما توجهوا إلى مكان المبيت اصطدم الشيخ السالمي بغصن شجرة أمبا، حيث لم يره؛ لأنه كان ضريرًا، ولم ينبه من كان معه - لعلهم لم ينتبهوا لذلك فوقع من على راحلته، وقد تأثرت صحة الشيخ السالمي من جراء هذه الحادثة، ولبث في بلدة بني صبح عدة أيام، ثم طلب أن يحمل إلى نزوى، فحمل على الأكتاف إلى بلدة تنوف بنزوى، حيث وافته المنية بعد عدة أيام من وصوله

---

[1]) أبو بشير محمد شيبة بن عبد الله بن حميد السالمي، مصدر سابق، ص ٩٨-٩٩.

المطلب الثاني: الشـــيخ الشـــهيد بالحاج بن عدون قشـــار الجزائري

ولد الشيخ بالحاج بن عدون بن عمر قشار نهاية سنة **١٩٢٤ م/١٣٤٣هـ** ببلدته بنورة[١]. درس سنواته الأولى في المحضرة، إلى غاية **١٩٣٤ م/١٣٥٣هـ** انتقل إلى العاصمة ليدرس عند الشيخ متياز، وبعد ٠٤ سنوات صار إلى جانب أبيه تاجرًا، ثم في سنة **١٩٤١ م/١٣٦٠هـ** تزوج بابنة عمه، كما إنه كان يحضر دروس الشيخ إبراهيم بن عيسى هيبة لما كان يأتي إلى مسقط رأسه، وبعد وفاة شيخه هذا **٢٤** أوت **١٩٤٥ م/١٥** رمضان **١٣٦٤هـ** حيث كان في العاصمة، صارت بلدته بحاجة إلى العلماء، فقام أعيان البلد بالقيام بخطة استعجالية تتمثل في استقدام الشيخ حفار من بني يسجن، وخطة مآلية تتمثل في اختيار من يقوم مقام الشيخ هيبة، كان الشيخ قشار عاد إلى البلد صائفة **١٩٤٦ م/١٣٦٥هـ** وشهد حفل نهاية السنة في المعهد الجابري وراقه المنظر، وبعد عودته إلى الجزائر، وكان أعيان بنورة في العاصمة يجتمعون لتنفيذ الخطة المآلية فوقع اختيارهم على ثلاثة كان الشيخ قشار من بينهم، بعد الاتفاق مع والده الذي رفض أول الأمر حضور أول السنة الدراسية وقد أعد لهم الشيخ حفار قسمًا خاصًا ووقتًا خاصًّا ليستدركوا ويلتحقوا، وخلال أشهر أبان الشيخ عن تفوقه، خاصة لما التحق وقد سبقه رفيقاه البنوريان، والتقى بهما ذات مرة راجعين من المعهد ومعهم مسألة حيرتهما، وبمجرد سماعها منهما استسهل حلّها. انضم إلى صفوف حلقة العزابة **١٩٤٦ م/١٣٦٦هـ**، ليفتتح مسيرة الدعوة والإرشاد بأول درس يلقيه على العموم في المسجد بمناسبة ليلة

---

[١]) قشار بالحاج بن عدون، صفحات من دروب الكفاح، ص ٠٣ وما بعدها.

عاشوراء محرم **١٣٦٦هـ**، وبعد أشهر يلتحق بالتعليم إلى جانب زميله الشيخ أفلح أيوب. ويتبعه بالانضمام إلى إدارة عشيرته آل بادّي في العام الموالي، وفي سنة **١٩٤٨ م/١٣٦٨هـ** يُعيّن من مشرفي هيئة توحيد المعارف[١]، وبتاريخ **٢٢** نوفمبر **١٩٥٠ م** يوافقه **١٢** صفر **١٣٧٠هـ** وفي جلسة مع مجموعة من الشباب يتم تأسيس جمعية الشباب؛ بهدف السعي إلى تأطيرهم وتنشيطهم، وفي سنة **١٩٥٣ م/١٣٧٣هـ** أُسنِدت إليه مهمّة إمامة الصلوات الخمس، كما أسندت إليه مهمّة حضور مجلس أعيان حلقات عزابة المحافظين للدفاع عن قضايا الوادي السياسية والاجتماعية ضد الاستعمار، ولم تمض نهاية تلك السنة حتى يجد نفسه قارب الثلاثين، ومع تكاثر المهام يستحسن أن يترك أثرًا تعريفيًّا عن نفسه، فبدأ تدوين نبذة عن حياته، وفي السنة التي تليها يلتحق شيخه إبراهيم بن بكير حفار بالرفيق الأعلى[٢]. وفي منتصف سنة **١٩٥٦ م/** أول سنة **١٣٧٦هـ** يشرع في تفسير القرآن الكريم شفويًّا بالمسجد[٣] ليختمه في شهر جوان **١٩٩٦ م** يوافقه صفر **١٤١٧هـ**، ومن اهتماماته الاجتماعية مشاركته في بناء

---

[١] يذكر تلميذه الشيخ كروم أن ذلك كان سنة ١٩٤٩م/١٣٦٨هـ ينظر: منهج التربية الميدانية... الشيخ بلحاج قشار أنموذجا، مداخلة في ملتقى، النسخة الشخصية المنفردة ص ١٢.

[٢] في ١٩٥٤/٠٧/١٨ يوافقه ١٧ ذو القعدة ١٣٧٤.

[٣] يذكر ابن عمّه السيد قشار صالح بن بالحاج بن عمر أنه حضر له في شهر ديسمبر ١٩٥٦م/ جمادى الأولى ١٣٧٦هـ وقد وصل إلى تفسير الآية ٢٤ من سورة البقرة. قلت: وهذا ممكن إذا اعتبرنا أنه سيبدأ -كعادة المفسرين- بتبيين مدخل إلى علم التفسير، ثم يشرع بعدها بتفسير سورة الفاتحة ليواصل تفسير سورة البقرة. امحمدي أحمد بن عمر وقشار بالحاج بن عمر، مقابلة شفوية مع السيد قشار صالح بن بالحاج بن عمر يوم ١٣ أفريل ٢٠٢٤.

سور مقبرة سيدي بنور بالجزائر العاصمة مع أبيه سنة **١٩٥٩م/١٣٧٩هـ**، وكذا لم يترك حظه من المشاركة في العمل السياسي الثوري، حيث إن جيش التحرير كلفه في مزاب بمهام لصالح الثورة عبر المجاهد الشيخ حمو بن محمد عيسى النوري فقام بها، وذلك سنة **١٩٦٠ م/١٣٨٠هـ** بما أنه أنيطت له مهمة الإشراف على أوقاف المسجد، وكذا سوف يقوم بتوسيع المسجد العتيق والمدرسة القرآنية سنة **١٩٦٢ م/١٣٨٢هـ**. وفي موسم الحج ماي **١٩٦١ م** يوافقه ذو القعدة وذوالحجة **١٣٨٠هـ** يتم تعيينه عضوًا في لجنة خدمة الحجيج عن مدينته بنورة، وبعد **٢٠** سنة يصبح الساعد الأيمن لناظر الأوقاف الإباضية، ومع قرب استقلال الجزائر -بعد وقف إطلاق النار- ينضم مع مجموعة من علماء ومشائخ وادي مزاب من إعادة بعث نشاط مجلس عمي سعيد بعد أن أوقفته فرنسا الاستعمارية صادف بداية العام الهجري **١٣٨٢هـ**، وبما أنه شيخ بنورة وتلميذ تلميذ القطب، فإن تلميذ القطب أبا اليقظان يبعث إليه برسالة غداة الاحتفال بالاستقلال يسأله عن مشايخ بنورة مما حفظه عن سلفه وما وجده مدوّنًا؛ لأجل أن يدرجه في كتاب سماه بملحق السير. وفي سنة **١٩٧٠ م/١٣٩٠هـ** يتمّ تعيينه مديرًا لمدرسة الثبات القرآنية، وفي تلك السنة -ومع وجوده في هيئة توحيد المعارف- يتم التفكير في تأسيس مؤسسة الشيخ عمي سعيد، وعلى إثر ذلك تتوالى الأفكار والإعداد الجدّي لبرامج عمل المعهد تنفيذها في السنة الموالية، وفيها يتوفى رئيس جمعية الثبات ليصير هو رئيسها؛ مما يحفّزه أكثر لأن يسير -مع زملائه من القصور الأخرى- في خطة مدارسة مشروع المعهد لتنفيذه وانطلاق الدراسة بمكان تجريبي في السنة الدراسية **١٩٧٣-١٩٧٤ م/١٣٩٣-١٣٩٤هـ**، ريثما ينجز المكان الجديد ويتم الانتقال إليه

١٩٧٧ م/١٣٩٧هـ، وبعد مرور ما يقارب **الـ١٠** سنوات يبدأ التفكر في قسم التخصص الشرعي ثم يُفتَتح ثم تتخرج الدفعة الأولى **١٩٩٢ م/١٤١٢هـ**. ومن بين المهام الاجتماعية رئاسته لعشيرته آل بادّي خلفًا لمن كان قبله[١] **١٩٧٤ م/١٣٩٤هـ**. وفي سنة **١٩٨٠ م/١٤٠٠ه**. يتم تكليفه بالكتابة في مجلس الشيخ عمي سعيد بشكل غير رسمي، ليتم ترسيمه بعد **٣٠** سنوات. كما اشتغل في هذه المرحلة الأخيرة بتأليف الكتب؛ مدرسية كانت أو غيرها؛ حيث ألف سلسلة الفقه والأخلاق ثم طوّرها إلى الفقه والدليل، وختم السلسلة بكتاب علم أصول الفقه، كما ألّف في السيرة النبوية وتاريخ الإباضية، وبحوث[٢] ومحاضرات[٣] ومشاركات أخرى[٤] منها المنشور ومنها المخطوط، ومنها الموجود في كتاب بعنوان بحوث ومحاضرات في الدين والحياة، ومنها ما هو في كتاب مستقل[٥]، وكان أيضًا يستقبل الرسائل[٦] ذات أسئلة ليردّ على أصحابها بالأجوبة برسائل أيضًا، ولا ننسى الدروس المسجدية الصوتية التي تعجّ بها الاسطوانات والأشرطة السمعية، خاصة في شهر رمضان والمناسبات. وإثر وفاة عمّه وصهره يصير رئيس حلقة العزابة بالأقدمية سنة **١٩٩٤ م/١٤١٤هـ.**

---

١) عشور حمو بن بابا. ينظر: قشار، صفحات... (مصدر سابق)، ص ١٦.

٢) مثل بحث: بيوت البغاء وهل هي الحل؟ ينظر: قشار، بحوث ومحاضرات في الدين والحياة، ص ١٢٤-١٤٢.

٣) محاضرة في موضوع تحديد النسل وتنظيمه (مخطوط).

٤) المشاركة في ملتقى الفكر الإسلامي الرابع والعشرين ما بين ٢٨ نوفمبر و٠٢ ديسمبر ١٩٩٠.

٥) مثل كتاب: أحكام صلاة الجمعة.

٦) وفيما عند تلميذه الحاج أحمد كروم الحظ الوافر.

وهكذا يستمر في النشاط التربوي والعلمي والثقافي والاجتماعي والسياسي وحتى الفلاحي[1] والاقتصادي[2]، إلى أن اغتالته آلة الإرهاب الأعمى، بعد عودته من معرض الكتاب الدولي المقام بالجزائر العاصمة يشتري منه كتب المطالعة العربية من دور النشر اللبنانية، وذلك يوم **٠٧** أكتوبر **١٩٩٦ م** يوافقه **٢٣** جمادى الأولى **١٤١٧هـ** بمنطقة بوتركفين جنوب الأغواط على الساعة السابعة بعد الغروب، ووري الثرى يوم **١٠** أكتوبر **١٩٩٦ م** يوافقه **٢٦** جمادى الأولى **١٤١٧هـ**. رحمه الله وأسكنه فسيح جناته.

المبحث الثاني: دراسة كتابي الشيخين

المطلب الأول: كتاب تلقين الصبيان للشيخ السالمي

الجانب التقني للكتاب:

طبع الكتاب عدة مرات، فالطبعة التي بين أيدينا هي الطبعة السادسة عشرة من نشر مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، من تحقيق الشيخ أبي إسحاق إبراهيم أطفيش، يقع في **١٠٢** صفحة تليه قصيدة غاية المراد للشيخ السالمي ومنتقى الخطب للشيخ سعيد بن خلفان الخليلي، والأدعية.

الجانب العلمي للكتاب:

---

[1] كان مهتمًا بالفلاحة من تأبير النخيل وتعديل عراجينها وجني ثمارها وكذا زرع بساتينه وسقيها إلى وفاته. حيث كان من عائلة فلاحية، وجدّه عمر أمين سواقي منطقة تعلو (ت ١٩٥٧م/١٣٧٦هـ).

[2] يُذكَر أنه اشتغل بالتجارة بعد بلوغه، كما أن له حسًّا اقتصاديًّا يستثمر أمواله بالمضاربة، وله في بيته متجر لبيع الصوف والنسيج. يروي ذلك أحد أفراد عائلته.

عنوان الكتاب يحث على أن لتلقين الصبيان الأمور اللازمة له كإنسان دورًا هامًّا في تنشئته، ومنها تربيته، فالعبادات عون للإنسان على تحقيق تلك التربية، حيث يقول أحد الباحثين: "الصلاة من آكد العبادات، وهي من أكبر ما يستعان بها على تربية البنين والبنات؛ لأنها عمود الديانة ورأس الأمانة"[1].

كتاب تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان، من تأليف العلّامة المحقق، نور الدين أبي محمد عبد الله بن حميد السالمي العماني، هو كتاب موجَّه للناشئة، ليأخذوا بأسباب الشريعة، ويكونوا على بصيرة بأمر دينهم، حتى لا يثقل عليهم شيء من التكاليف، ولا يغيب عن أذهانهم ما ندبهم الله سبحانه إلى عمله، ورتّب عليه الثواب والعقاب.

وأما سبب تأليف هذا الكتاب، كما يذكره العلّامة، فهو أن بعض الإخوان سأله أن يضع له رسالة يسيرة، يُبيّن فيها أول ما يجب على الإنسان عند بدء التكليف، وما يُؤمر به، واقترح أن يكون ذلك بعبارة واضحة، يفهمها الذكيّ والضعيف؛ فاستجاب له العلّامة، إرضاءً لمراده، فجعل مقصود السائل في مقصدين وخاتمة، وأضاف إليها مقدمة نافعة للعامة.

فأما المقصد الأول، فهو في بيان أوّل ما يجب على الإنسان من الاعتقاد بالجَنان. وأما المقصد الثاني، فهو في بيان أوّل ما يجب على الإنسان من العمل بالأركان. وأما الخاتمة، فهي في بيان أوّل ما يجب على الإنسان اجتنابه وتركه، من فعل بدنيّ أو خُلُق نفساني. وأما المقدمة، فهي في بيان ما يُؤمر به وليّ الصبي، كان أبًا أو غيره، من المراعاة والسياسة للصبيّ حتى يبلغ.

---

[1] عبد الله بن زيد آل محمود، الاختلاط وما ينجم عنه من مساوئ الأخلاق، دار بدر، ١٩٨١، ط١، ١٩٨١، ص ٢٧.

المطلب الثاني: كتاب الفقه والأخلاق للشيخ قشار

الجانبان التقني والعلمي للكتاب

الكتاب في ٣ ملفات، الملف الأول منه للسنة الأولى التكميلية، وفيه ٣. أقسام: الفقه يتحدث عن الأحكام الفقهية وفيه ٢٠ صفحة، القسم الثاني الفقه والتوحيد، وهو يتحدث عن العقيدة، وفيه ١٠ صفحات، والقسم الثالث عن الأخلاق الذي يشتمل على ٥. صفحات. الملف الثاني للسنة الثانية يقع في ٢٣ صفحة، كلها في أبواب الفقه من الصوم والحج والأيمان والنذور والذبائح والجهاد، ويختم بالحقوق مُرَكِّزًا على حقوق الوالدين. والملف الثالث للسنتين الثالثة والرابعة، ويقع في قسمين: البيوع والفرائض، وهو في ٣٥ صفحة.

كتب الكتاب بالآلة الراقنة، وحسبما يذكر تلاميذه أنه كان يقدمها عبارة عن أوراق، ثم يتم تجميعها في كتاب نهاية السنة.

مصادره:

اعتمد مصادر متنوعة حسبما توفر عنده، خاصة كتب الفقه التي كانت تحوي هذه المادة، فلم تكن هناك كتب متوفرة بتلك العناوين المباشرة، ومهم جدًّا احتواء كتب الفقه على المادة الأخلاقية، حيث عندما ينتهي من مدارسة هذه الكتب يجد الدارس نفسه قد أتقن أكثر من علم، واستفاد أكثر من فائدة. يذكر الشيخ محمد علي دبوز عن أحد المشائخ أن الأخلاق في الفقه وفي كل الدروس وفي كل المناسبات، وكانت كتب الفقه هي: تلقين الصبيان للسالمي،

وجامع الوضع، والحاشية للجناوني، والنيل[1] للثميني[2]. وبيئة الشيخ محمد علي دبوز[3] هي أقرب أن تكون متداخلة مع بيئة الشيخ الشهيد بالحاج بن عدون قشار.

المبحث الثالث: دور كتابي الشـــيخين في خدمة الظاهرة الأخلاقية

المطلب الأول: كتـاب "تلقين الصـــبيـان" وخـدمـة ظـاهرة الأخلاق

يبدو أن كتاب تلقين الصبيان فيه من الأخلاق ما يمكن أن يتعلمه الناشئة ويعلّمه المعلمون، نستشف هذا من بعض النماذج المُجيدة التي حرصت على اعتماده ضمن مقرراتها، مثلما فعل المعلم سليمان بن ناصر المحروقي في 'مدرسة حارة صالح لتعليم القرآن الكريم'، وهو يهدف إلى إكساب الطلبة عددًا من المفاهيم والمعارف الأساسية المتعلقة بالأخلاق[4].

---

[1]) يلاحظ في كتابه نقله نصوصًا من النيل للثميني وشرحه للقطب أطفيش

[2]) محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، مطبعة البعث، قسنطينة، ١٩٧٤، ١١٤/٢.

[3]) من بلدة بريان من بلاد مزاب، درس في القرارة.

[4]) نقلا عن الباحث زكريا بن عامر بن سليمان الهميمي الذي كان طالبًا لدى المعلم سليمان في تلك المدرســة عام ١٩٨٥. مقال بعنوان: من معلمي القرآن الكريم في ذاكرة التاريخ العماني.. المُعلم سليمان بن ناصر المحروقي، منشور بموقع شؤون عمانية، في ركن ثقافة وأدب وفنون، بتاريخ ٠٨ أبريل ٢٠٢٤. الرابط: https://shuoon.om/?p=١٧٤٢٨٦

الرغبة في قضاء الحاجة لا يتناسب مع الصلاة[١]؛ التي هي تحدث مع الخالق، وكذا المخلوقين، رغم أنه لا يوجد أي حرج من ناحية الشرع إذا كان يستطيع الصبر، إلا أنه من الأفضل ترك التحدث إلى ما بعد قضاء الحاجة؛ لعدم الارتياح في الحديث، والبعد عن الخشوع والتركيز، وعدم احترام المتحدَّث معه.

من آداب قضاء الحاجة البعد عن الناس[٢] في مرآهم ومسمعهم ومشمّهم، والاستتار عنهم وعدم العري؛ لما قد ينجر عنه من أذى في ذلك، وأيضًا يمنع في أي مكان يجلس فيه الناس ويستظلون[٣].

وفي هذا تجسيد لخلق احترام الآخرين. وقد قال البهلاني في كتابه نثار الجوهر: 'وأن يحفر لحاجته ويدفنها؛ لأمره عليه السلام بالستر عند قضاء الحاجة، ولنهيه أن يقضي الإنسان حاجته والناس ينظرون إليه، مع أنه من مكارم الأخلاق'[٤].

من الأخلاق عدم قضاء الحاجة في مكان صلب أو ظاهر[٥]؛ لإمكان ارتداد رذاذ البول على صاحبه، وإيذاء من هو قريب من المكان بانتقال الصوت والرائحة عبر الهواء، وكذا في الماء، سواء أكان جاريًا أم راكدًا، حيث تنتقل

---

١) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٥٥.

٢) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٥٥.

٣) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٥٥.

٤) ناصر بن سالم البهلاني، نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر، مكتبة مسقط، ٢٠٠٤، ٢٤٨/١.

٥) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٥٥.

النجاسة عبره. وفي هذا خلق احترام النفس وكذا الآخرين، وحتى احترام الطبيعة.

عدم استقبال القبلة واستدبارها في قضاء الحاجة[١]؛ احترامًا لها كمكان مقدس للمسلمين يولّون وجوههم شطرها، فهو إذًا يجسد خلق احترام الأمكنة المقدَّسة، خاصّة إذا كان الطالب لتقديسها هو الله، واحترام المقدِّسين لها.

عدم الصلاة في ثوب الحرير[٢]، وهذا يخفي معنى أخلاقيًّا مهمًّا، وهو التواضع، وهو من سنة الرسول ﷺ الذي وصفته أم المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) أنه كان خلقه القرآن، وما توفر في اللباس من شروط كهذا الشرط، خاصة لباس الصلاة، وهو مما على مثل هذه الشاكلة من التواضع، هكذا كان تواضع الرسول ﷺ في ثيابه مع قدرته على أن يلبس أفخر الثياب وأحسنها[٣].

سؤال الناس ممن سكن قلبه إلى صدقه[٤]، حيث جعل خلق الصدق شرطًا من شروط السؤال؛ لعلة سكون قلب السائل نحو الصادق، والسؤال في مسألة فقهية مهمة، وهي استقبال القبلة في الصلاة، وأيضًا مما يوجد فيه عن خلق السؤال؛ إذ إن السؤال مفتاح العلم[٥].

---

١) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٥٥.

٢) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦١.

٣) أحمد بن عبد العزيز بن قاسم الحداد، أخلاق النبي في القرآن والسنة، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ١٩٩٦، ٤٧٤/١.

٤) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٢.

٥) الحداد، أخلاق النبي، مصدر سابق، ١١٣٨/٣.

التعفف عن القول الفاحش والغيبة والنميمة[١].

طاعة الوالدين، وإرضاؤهما، وعدم إسخاطهما وإحزانهما[٢]،

التذلل للوالدين[٣]، وهو التواضع لهما، يقول الله تعالى: "واخفض لهما جناح الذلّ". والتذلل في اللغة هي العبادة، يقال: طريق معبَّد، أي: مذلَّل، وفي هذا احتواء لمعنى الخُلُق في العبادة، ومعنى العبادة في الخُلُق، يقول الشيخ محمد الطاهر بن عاشور: "صيّغ التعبير عن التواضع بتصويره في هيئة تذلل الطائر عندما يعتريه خوف من طائر أشد منه؛ إذ يخفض جناحه له متذللاً"[٤].

إحسان تربية الولد وتأديبه وتعليمه، واختيار أحسن اسم له، واختيار أخواله وكل شيء فيه صلاحه[٥].

إجابة الطلب والإنفاق والتصدق[٦]، فالصدقة على القريب صدقة وصلة.

صلة الرحم والنسب[٧].

صلة الرحم بماله ونفسه[٨]، فالملاحظ من قوله: 'بماله' تلك الصدقة التي تُقَدَّم للرحم، وقد ورد الحديث في ذلك، حيث يقول الرسول ﷺ: **"الصدقة**

---

١) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٤.

٢) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٧-٦٨.

٣) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٧.

٤) الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ١٩٦٩، ١٥/٧٠.

٥) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٨.

٦) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٨.

٧) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٨.

٨) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٩.

على المسكين صدقة، وعلى ذوي الرحم ثنتان: صدقة وصلة"[1]، ففي الحديث ذكر أن الصدقة في حق ذوي الأرحام ضعف الأجر عن مجرد الصدقة لأي شخص آخر غيرهم[2].

ومما يمكن أن يكون مع الصلة الهديةُ[3]؛ إذ تساهم في مزيد الصلة بالمحبة والمودة، فمما أخرجه ابن أبي الدنيا عن رسول الله ﷺ أنه قال: "تهادوا؛ فإن الهدية قَلَّت أو كثرت تَذهَب بالسخيمة، وتورث المودة"[4].

إرسال السلام إلى ذوي الأرحام صلة لهم وإن ضَعُفَت[5]، فرسول الله ﷺ يوصي بإفشاء السلام، ولو رسالة، ورده واجب كما قال الله تعالى: "وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أوردوها"، هذا للناس عامة، وإن كان ممن هو من صلة الرحم فإنه يُعمّق هذه الصلة ويُديمها[6].

---

[1] أخرجه: النسائي، السنن، الترمذي، الجامع، وابن خزيمة، الصحيح، وابن حبان، الصحيح.

[2] الحداد، أخلاق النبي، مصدر سابق، ٢٨٥/١، ٢٩٣، ٩٠٦/٢.

[3] السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٩.

[4] ابن أبي الدنيا، كتاب مكارم الأخلاق، حققه وعلق عليه ياسين محمد السواس، دار صادر، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٩، ص ١٧٤، الحديث رقم ٣٦٩. وفي رواية أخرى: "تهادوا تحابوا". ينظر: ص ١٧١، الحديث رقم ٣٦١. وفي تحقيق جيمس أ بيلامي، دار فرانز شـتاينر، ميشـغان، ١٩٧٣، الحديث رقم ٣٥٩، نصه: "تهادوا؛ فإن الهدية تُذهِب السخيمة".

[5] السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٩.

[6] زهير آميدي، دسـتور الأخلاق من وحي الكتاب والسـنة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٥.

على الجار أن يرفع الأذى عن جاره؛ فإنه لا يجوز أن يؤذي جاره ولو كان مشركًا[1]، وهذا من حقوق الجار، والحقوق أخلاق، فوصية الرسول ﷺ بالجار محفوظة، وامتثال هذه الوصية بإيصال ضروب الإحسان إليه حسب الطاقة وكف الأذى عنه -على اختلاف أنواعه- وأسبابه حسية كانت أو معنوية[2].

ويجب عليه أن يقاسم جاره مما له[3]، فابن المنذر النيسابوري يقول: "إذا اجتمع فيها الجار ومن ليس بجار وجب إيثار الجار على الذي ليس بجار من طريق مكارم الأخلاق وحسن الجوار لا من جهة الفرض اللازم... وذلك أن النبي عليه السلام قضى بالشفعة لبعض الجيران دون بعض، كل جار لم يقاسم جاره دون الجار الذي قاسم جاره"[4].

ومما هو من واجبات المكلَّف مصاحبة رفيق السفر بالمعروف وحسن السيرة[5]، وبهذا يمكن أن يصح نسبة تعارف مرتفقين في السفر، ويدل على صحة هذا ما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه شهد عنده شاهد، فحتى يقبل شهادته سأله أن يأتيه بمن يعرفه، فأتاه برجل فأثنى عليه خيرًا، فسأله عمر

---

[1]) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٩.

[2]) **فضل الله الجيلاني، الفائق في الأخلاق والتربية: ملخص فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد، عني بتفسيره أحمد بن محمد طاحون، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٩٥، ١٣٤/١.**

[3]) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٦٩.

[4]) أبوبكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، الأوسط في السنن والاجتماع والاختلاف، تحقيق حامد عبد الله المحلاوي التيمي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٢، ٦٦٠/٥.

[5]) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٧٠.

بعض الأسئلة التي يستفيد منها صحة من أتى به عارفًا حتى يسأله عن شهادته هل يقبلها أم لا، وكان من بين الأسئلة: كنت رفيقه في السفر الذي يستدل به على مكارم الأخلاق؟ لكن للأسف كان الجواب بـ: لا في هذا السؤال، وفي بقية الأسئلة الأخرى، وكان رد عمر: اذهب؛ فلست تعرفه.[1]

ويصحب طلبةُ العلم رفقاءَ لهم حقوق عليهم يتناصحون في أمور دنياهم وآخرتهم، ويتبادلون تفهيم بعضهم بعضًا ما لم يفهموه مما لم يكن عندهم من الأدب والعلم والسيرة، فإذا رأى أحدهم زلة في أخيه يزجره عنها ويسترها له، ويذكره إذا غفل، ويرغبون في الاجتهاد في الطلب، ويجتنبون فعل ما تمرض به القلوب من التناجي وصحبة من لا يريدون[2]، هذا لأنهم أقرب الناس إليه بعد والديه وإخوانه وأقاربه، يراهم أكثر من غيرهم؛ فوجب أن يعاشرهم بالمعروف ليدخل السرور عليهم برؤيته، وتنشرح صدورهم من ملاقاته، ويكلمهم بالمعروف، ويقابلهم بالبشاشة واللطف، ويساعدهم على دفع المضرة وجلب المنفعة بالطرق الحسنة[3].

---

[1] يوسف بن إسماعيل النبهاني، دليل التجار إلى أخلاق الأخيار، شركة الشهاب، الجزائر، ١٩٩٠، ص ٧٧. ينظر أيضا: أبو حامد الغزالي، أسرار الحج، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، دار التراث العربي، ١٩٧٨، ص ١٣٠.

[2] السالمي، تلقين الصبيان، ص ٧٠.

[3] محمد أحمد جاد المولى، الخلق الكامل، مطبعة حجازي، ١٩٣٢، مجلد٢/ جزء٣/ صفحة ٢١٨.

من حقوق الضيف أن يقدم له خير ما يوجد من خير الدنيا أكلاً وشربًا له وإقامة، ولدابته، وخير الآخرة من عبادته[١]، وفي هذا اقتداء بالرسول ﷺ لما أضافه ضيف أمر له بشاة فحُلِبت فشرب، وتكرر ذلك سبع مرات، حِلابُ سَبعِ شياه، كما أكرمه بنوره الذي أضاء الله به، حيث بات ذلك الضيف كافرًا، وأسلم لما أصبح من غده، فالرسول ﷺ أكرم ضيفه بخيري الدنيا والآخرة[٢].

الحج وأعمال الاعتذار والمسامحة قبل مغادرة الحاج إلى البقاع المقدسة[٣]، وورود درس الحج في كتاب تلقين الصبيان وما فيه من خلق التسامح، حيث يقول السالمي: 'واعتب على من وجد عليك من جيرانك'[٤].

تحية الوداع وإظهار الشفقة[٥]، فتحية السلام مستحبة في مواضع، منها وداع الأهل والأصحاب أو مفارقة الأصدقاء[٦].

التحية بالسلام بدخول باب من أبواب المسجد الحرام بقوله: اللهم يا سلام، أنت السلام ومنك السلام، وإليك يرجع الأمر بالسلام، فحيّنا ربنا بالسلام، وأدخلنا دار السلام[٧]، والأدلة على فضيلة التحية بالسلام واردة

---

١) السالمي، تلقين الصبيان، ص ٧١.

٢) محمود شلبي، محمد ومكارم الأخلاق، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤، ص ٧٧-٧٨.

٣) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٨٠.

٤) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٨١

٥) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٨١

٦) حسـن الشـرقاوي، الأخلاق الإسـلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسـكندرية، ١٩٨٥، ص ١٩٨.

٧) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٨٤.

بالقرآن والأخبار والمعقول، فهو تعالى سمى نفسه بالسلام، وسلم به على عباده في عدة مواطن[١].

تصديق الصادق والدعاء به، يقول: اللهم إيمانا بك وتصديقاً بكتابك[٢]، فتصديق الصادق من الإيمان كما أجاب بذلك الجنيد بن محمد لما سئل عن الإيمان، حيث يقول: "الإيمان هو التصديق والإيقان وحقيقة العلم بما غاب عن الأعيان؛ لأن المخبر لي بما غاب عني كان صادقًا لا يعارضني في صدقه ريب ولا شك أوجب علي تصديقي إياه إن ثبت العلم بما أخبر به. ومن تأكيد حقيقة ذلك أن يكون تصديق الصادق عندي يوجب علي الإيقان الموجب لاسم الإيمان"[٣].

الوفاء بالعهد والدعاء به[٤].

القناعة والدعاء بها[٥]، فالقناعة قد خصّص لها أرسطو نظرية 'الوسط العادل' كما يراها الفيثاغوريون أنها تحقق فكرة 'المقياس' يجب تنفيذ الأشياء

---

١) ينظر: الحداد، أخلاق النبي (صلى الله عليه وسلم)، مصدر سابق، ٧٨٧/٢.

٢) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٨١.

٣) علي سـعد علي حجازي، أخلاق السـالك للنجاة من المهالك، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٨، ص ٤٢٨-٤٢٩.

٤) السالمي، تلقين الصبيان، طبعة وزارة التراث، ص ٩٠

٥) السالمي، تلقين الصبيان، طبعة وزارة التراث، ص ٩٠

وفقها، وتجنّب الإفراط والتفريط أو الزيادة والنقص، وهذا المبدأ العملي وارد في القرآن[١].

وقاية النفس من الشح والدعاء بها[٢]، فالإيمان والشح لا يجتمعان في قلب عبد صالح أبدًا[٣]

النهي عن إيذاء الناس[٤]، خاصة في استلام الحجر الأسود وتقبيله كلما مر به إن تيسر له ذلك من غير إيذاء لأحد، وإلا أشار إليه بيده[٥].

عدم إطالة البقاء في ركن -مثل الركن اليماني- لأجل الدعاء به[٦]، وفسح المجال للناس دون استئثار بالفضل.

احترام قوانين الأماكن المقدسة، مثل: عدم اصطياد الصيد في الحرم[٧].

---

١) محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق وتعليق عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٧٣، ص ٦٧٠.

٢) السالمي، تلقين الصبيان، طبعة وزارة التراث، ص ٩٠

٣) محمد منير مرسي، مجتمع الفضيلة: الأخلاق في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٩٨، ص ١٢٠.

٤) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٨٥.

٥) علي جمعة، الحج والعمرة أسرار وأحكام، مركز الدراسات المنهجية والمعرفية، القاهرة-مصر، ٢٠٠٨، ص ٦٣.

٦) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق ص ٨٥.

٧) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٨٧.

الصحبة والتزام الجماعة، يقول: "رح مع الناس إلى مكة..."[١]، 'ومن لم يكمل منسكًا من مناسك الحج ليتحاشى الاختلاط لم تقبل حجته وعبادته'[٢]، كما أنه في الحج يعين من هو عاجز مما يقتضي القيام بحوائجهم؛ لذا ينبغي أن يكون هناك اتساع للخلق بقضاء حوائج الناس في الحج[٣]، كما أن العمل في صف واحد يطلبه ذلك العمل يكسب ذلك العمل قوته خاصة الجهاد، ففي قوله تعالى: "إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفًّا كأنهم بنيان مرصوص" كما أوردها الشيخ السالمي في كتابه في درس الجهاد[٤].

الرحمة والدعاء بعدم نزعها[٥].

صدق الإيمان في الجهاد، وهي خصلة من الخصال المذكورة في آية سورة الحجرات، إذا قصر فيها المرء انتفى صدق إيمانه هذا[٦].

عدم خروج أهل التوحيد عن طاعة الإمام بغيًا وعدوانًا؛ حتى لا يكونوا بغاة، حينها يقيم الإمام الحجة عليهم، وإلا يقاتلهم حتى يدخلوا في طاعته[٧]، وطاعة ولي الأمر فيما أمر الله واجب على الشعب[٨]، وأن يكون هذا الإمام الذي

---

١) السالمي، تلقين الصبيان، طبعة وزارة التراث، ص ٩٠.

٢) زهير آميدي، مصدر سابق، ص ٢١٢.

٣) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ص ٨٠-٨١.

٤) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٩٤.

٥) السالمي، تلقين الصبيان، طبعة وزارة التراث، ص ٩٠

٦) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٩٤.

٧) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٩٧.

٨) محمد ممدوح علي محمد العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة -مصر، ١٩٩٠، ص ١٨٨.

يلي أمر المسلمين مثالاً عاليًا في الصلاح وصحة الملكات والأخلاق مقيّدًا ولايته بشرع الله[١].

تجنب ما يجب على الإنسان اجتنابه من خلق نفساني، مثل: التكذيب، خاصة للأنبياء والكتب[٢]؛ لأن القيام بمثل هذا قيام بخلق الأولين الذي قال الله فيه: ﴿ إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ ﴾[٣].

تجنب المعاصي الباطنة وما تولد منها من الأخلاق الردية، كالعجب والكبر والحسد والرياء[٤].

تجنب المعاصي الظاهرة، مثل: قطع الطريق، وظلم العباد، والسرقة، وإيذاء الناس، والسعي إلى الفساد في الأرض[٥].

إسعاف السائل[٦]، وهو خلق تمثّله الشيخ السالمي بما قام به في هذا الكتاب.

---

١) أحمد عبد الغفور العطار، أصلح الأديان للإنسانية: عقيدة وشريعة، د.ن، ١٩٨٠، ص ١١٤.

٢) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٩٨.

٣) جمال فتحي نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ٢٠٠٤، ص ٨.

٤) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٩٩.

٥) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ١٠٠.

٦) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ١٠١.

المطلب الثاني: كتاب "الفقه والأخلاق" في خدمة الظاهرة الأخلاقية

عدم الكذب، فالإجماع مبني على عدم اتفاق علماء عصر على الكذب في حكم حادثة شرعية[١]، فاحترام الشخصية الجماعية للأمة من نماذجه احترام عقول أفرادها بعدم الكذب عليها والمراوغة في التعامل معها؛ لأن الشرع قد أوجب على الحاكم الصدق، وحرم عليه الكذب[٢].

الطهارة[٣]، وقد أراد الفقهاء من ذلك أن الأصل في الطهارة هو الطهارة المادية، وقد تسرب استعمالها إلى أشكال الطهارة المعنوية بالمجاز، ثم حصل التوسع إلى أن انتقل الأمر إلى الحقيقة[٤]، ومن الطهارة المعنوية طهارة الأخلاق المعمقة، والتي هي طهارة القلب[٥]، وهو الوصول إلى الهدف الحقيقي من ذلك المعنى من الأخلاق[٦].

الاستتار من النجاسة مراعاةً لعدم انتشارها، ووقايةً لضرر النفس أو الغير[٧]، ومن الاستتار أيضًا قيام الجماعة لإعادة الوضوء حتى يستتر من

---

١) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ١.

٢) محمد زكريا عبده النداف، الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٦، ص ٢٥٤.

٣) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ١.

٤) السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٣، ٥٤/١.

٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

٦) السيد محمد الصدر، فلسفة وأخلاقية الصلاة، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، ط١، ص ١١٧.

٧) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ١

أحدث، فيروى أنه في خلافة عمر وفي مجلس من مجالسه هاجت ريح، فقال عمر: من كان منكم أحدث فليقم يتوضأ'، وكان فيهم جابر بن عبد الله الأنصاري، فقال: 'كلنا نقوم يا أمير المؤمنين'، فقال عمر: 'ما عُرِفْتَ منذ أسلمت إلا بمكارم الأخلاق'، واستحسن منه ما قاله، وإنما أراد جابر بما قاله الستر على المحدث؛ لأن في قيام الكل سترًا عليه[١].

مجانبة استقبال واستدبار كل ما له حرمة أثناء قضاء الحاجة[٢].

استعمال اليسرى في تنقية النجاسة[٣].

عدم قضاء الحاجة في بيوت الغير بلا إذن أو ضرورة[٤]، وفي ذلك ما فيه من احترام الآخرين.

إزالة أثر النجاسة بالاستنجاء بالماء[٥]

تقليل صب الماء في الوضوء[٦]، وفيه من المعاني الأخلاقية الخفية، مثل: الاقتصاد في النفقة، والاعتدال فيها، وعدم الإسراف.

---

[١] ينظر: السالمي معارج الآمال، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٣، ١٠٥/٢. أيضا: أحمد بن عبد الله الكندي، المصنف، تحقيق مصطفى صالح باجو، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ٢٠١٦، ١٩٧/٤/٣.

[٢] بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ١.

[٣] بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٢.

[٤] بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٢.

[٥] بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٢.

[٦] بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٢.

من مكروهات الوضوء استعمال إناء من الذهب أو الفضة[١]، وما يعنيه من معنى خلقي خفي في الدلالة على التواضع وعدم التكبر.

من نواقض الوضوء: الكذب[٢]، وفيه ترسيخ لخلق الصدق، كما يذكر الصدق في مواضع أخرى[٣]:

وجوب صفة النجاسة من الشيء عند بيعه وإلا كان غشًّا[٤]، وفي هذا تلميح لمعنى أخلاقي، وهو عدم الغش.

تُطهّر الصلاة نفس الإنسان من أثر الذنوب[٥]، فكما أن هناك نظافة حسّية يحتاجها الإنسان في بدنه، فكذلك نفسه بحاجة إلى نظافة.

يؤدي الإنسان صلواته في وقت محدد، وهو من شروطها[٦]، وفي هذا إشارة إلى خلق الالتزام بالمواعيد، وتربية عليه.

أمانة الموحِّد المخبِر عن اتجاه القبلة مُهِمّة[٧]، وبهذا نرى أن خلق الأمانة له دوره في حياة الإنسان داخل مجتمعه، والأمانة من الأخلاق السلوكية المتعدية[٨].

---

١) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٢.

٢) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٢.

٣) ينظر: بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: مصدر سابق، سنة١٠، قسم ٠٣، ص ٣.

٤) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٤.

٥) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٥.

٦) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٦.

٧) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ٨.

٨) الحداد، أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، مصدر سابق، ١٧/١.

تَطرَّقَ إلى صلاة الجماعة[١]، وهي التي تربّي الإنسان على أخلاق الاجتماع[٢].

تتطلب صلاة الجماعة وجود إمام، وأن يتبعه، فلا يسبقه ولا يصاحبه[٣]، وفي هذا تنبيه إلى أهمية الإمامة في المجتمع الإنساني، ومن واجب الإمام أن يتصف بأن يكون الأقرأ والأعلم، وإن لم يوجد أو تساووا فيتم اختيار الأكمل خُلُقا وخِلْقة[٤]، ومن واجبات المأموم أن يتصف بخلق الطاعة لهذا الإمام والاحترام له. وقد تحدّث باحثون عن شمول الأخلاق للإمامة[٥].

من واجبات المأمومين تسوية صفوفهم[٦]، وفي هذا إبراز لخلق الجمال والسمت الحسن.

الزكاة دليل لإيثار العبد[٧]؛ فخلق الإيثار لا يملكه إلا كرام الناس المحسنون[٨].

---

١) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ١٠.

٢) عبد الرحمن بن محمد بن ملوح وصالح بن عبد الله بن حميد، موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، دار الوسيلة، جدة-السعودية، ط١، ١٩٩٨، ٤٢/٢ و٤٤ و٥١ وما بينها.

٣) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ١٠.

٤) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، المصدر نفسه.

٥) ينظر: الحداد، أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، مصدر سابق، ١١٩١/٣.

٦) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ١٠.

٧) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج١، ص ١٥.

٨) زهير آميدي، مصدر سابق، ص ٥٨.

التربية الجسمية، وتتمثل في الأكل والشرب واللباس وجمال المنظر[1]، وهي من الخصال الذاتية[2]، فاللباس هو الزينة، والآية التي تتحدث عن ذلك قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾، فالزينة على المشهور هو اللباس، بأن يكون ساترًا، ومنسجمًا مع الجسم، ونظيفًا وغير مضر للصحة مع نظافة الجسم. والاعتدال في الأكل والشرب قدر ما يقيم صلب الإنسان ويقويه مع مجانبة التخمة. وقد سبق ذكره حديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) الذي يقول فيه: "المعدة بيت الداء، والحمية رأس كل دواء"، والمحافظة على الصحة بتعريض الجسم للهواء والشمس مع رياضة بدنية من غير إجهاد[3].

النظام[4]: حيث إن مفهومه متألف من الإلزام والالتزام، ومعناهما التقيد بكل واجب، ولو خالف ميول صاحبهما وتقاليد أهله ومجتمعه، وهذا المعنى يشبه إلى حد بعيد السير على قضبان من حديد، تُعيّن للملتزم الطريق التي يسير عليها تمامًا كسير القطار[5].

---

[1]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: مصدر سابق، سنة١، قسم ٣، ص ٢.

[2]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: مصدر سابق، سنة١، قسم ٣، ص ١.

[3]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: مصدر سابق، سنة١، قسم ٣، ص ٢.

[4]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: مصدر سابق، سنة١، قسم ٣، ص ٣.

[5]) محمد بن جواد مغنية، فلسفة الأخلاق في الإسلام، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٧٧، ص ٥٧.

التعاون[1]: وهو أشد ما يحتاج إليه الناس لتمتين أواصر اللقاء، وتوثيق عرى التعامل والعلاقات فيما بينهم[2].

التواضع[3]:

الوطنية[4]: تُعتبَر الأخلاق مهدها وقوامها، فالأمم التي يتحصن أفرادها بالأخلاق هي التي تنمو فيها الوطنية، وتتأصل في نفوس أبنائها، ولا غرو؛ فالوطنية الصادقة لا تسكن إلا النفس المتحصنة بالأخلاق القويمة[5].

صفاء النفس من الشهوات واستقامة التفكير من نتائج اعتدال المزاج أثر صفاء دم الجسم من رواسب الطعام والشراب بسبب الصوم[6].

من شروط وجوب الحج الرفيق[7]؛ إذ إنه في الرفقة يجد وقوف صاحبه معه إذا عيي، ويسقيه الماء إذا عطش، ويرفق به إذا ضجر، ويداريه إذا غضب،

---

[1]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: مصدر سابق، سنة١٠، قسم ٠٣، ص ٠٣.

[2]) عزت السيد أحمد، فلسفة الأخلاق عند الجاحظ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق – سوريا، ٢٠٠٥، ص ١١٦.

[3]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: مصدر سابق، سنة١٠، قسم ٠٣، ص ٠٤.

[4]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: مصدر سابق، سنة١٠، قسم ٠٣، ص ٠٥.

[5]) عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل: باعث الحركة الوطنية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، ط٣، ١٩٥٠، ص ٢٣.

[6]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢، ص

[7]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢، ص ٠٥.

ويحفظه ورحله إذا نام، ويؤثره إذا قل الزاد، وغير ذلك مما ينبغي أن يكون عليه الرفقاء في سفر، مثل سفر الطاعة كالحج[١].

استواء الناس غنيهم وفقيرهم مالكهم ومملوكهم[٢]، وبهذا تتأكد أخوة الناس فيما بينهم[٣].

تناصح الناس بينهم[٤].

استفادة حاضري المسجد الحرام من الحجاج[٥].

الوفاء إلى الناس مما كان قد لحقه من تبعات لهم[٦].

اتساع الخلق[٧].

ترك اللغو في اليمين[٨].

ترك الكذب[٩].

---

١) عبد القادر بن عبد الله الجيلاني، الغنية لطالب الحق عز وجل في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية، شركة القدس للتصدير، ط١، ٢٠٠٦، ص ٦٠

٢) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢، ص ٥٠

٣) محمد أمين جبر، الأخلاق في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٣، ص ١٦٢.

٤) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢، ص

٥) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢، ص

٦) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢، ص

٧) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢، ص

٨) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢، ص

٩) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

تجنب الغضب[١].

ترك الفجور في اليمين[٢].

طهارة آلة الذبح، وهو إشارة إلى النظافة العامة[٣].

الشرف والوضاعة في الحرب[٤].

التعدي والظلم[٥].

حب الوطن بالدفاع عنه[٦].

العزة بالاعتزاز والإعزاز[٧].

أهمية تطبيق الأخلاق لدى الجيش المباشر للجهاد[٨].

مصاحبة الوالدين بالمعروف[٩].

أمر الوالدين ولدهما بالطهارة من النجس وأخلاق السوء... ويحثانه على القناعة والتواضع، وتوقير الكبير والعلماء [١٠].

---

١) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

٢) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

٣) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

٤) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

٥) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

٦) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

٧) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

٨) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

٩) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

١٠) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

ينبغي للوالدين إدخال السرور على الصبيان، خاصة الإناث[1].

تطييب الخاطر[2].

المطلب الثالث: أهمية توظيف فقه الأحكام الشرعية لخدمة الظاهرة الأخلاقية

وانطلاقًا من هذا يصبح من الضروري الوقوف على أبرز الجهود العلمية التي ناقشت العلاقة بين الفقه والأخلاق؛ قصد تحليل مضامينها، واستخلاص كيفية توظيف الأحكام الشرعية في خدمة القيم الأخلاقية.

وفي هذا السياق، يتناول هذا البحث بالتحليل والمقارنة كتاب تلقين الصبيان ما يلزم الانسان للعلامة أبي محمد بن حميد السالمي العماني، الذي يركز على غرس المبادئ الأخلاقية والفقهية في مرحلة الطفولة لضبط السلوك منذ النشأة، وكتاب الفقه والأخلاق، للشيخ العلامة بالحاج بن عدون قشار، الذي يسعى إلى تأصيل العلاقة بين الأحكام الشرعية والقيم الأخلاقية بصورة منهجية معاصرة.

وتهدف المقارنة بين هذين الكتابين إلى إبراز نقاط الاتفاق والاختلاف في مقاربة موضوع الأخلاق، والكشف عن كيفية إسهام كل منهما في توظيف الفقه لخدمة الظاهرة الأخلاقية.

إن الظاهرة الأخلاقية تمثل جوهر سلوك الانسان، وضابط علاقاتها بالمجتمع، والفقه الاسلامي باعتباره علمًا يعنى باستنباط الأحكام الشرعية من

---

[1]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٢.

[2]) بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق، ج٣، ص ١.

أدلتها التفصيلية وبما يحويه من أحكام وقواعد يعد من أهم الوسائل لترسيخ هذه الأخلاق وضبطها، ففقه الأحكام لا يقتصر على بيان الحلال والحرام فحسب، بل يسهم في بناء الضمير الإنساني، وتوجيهه نحو القيم الفضلى، ويحول المبادئ الأخلاقية إلى التزامات عملية تنظم حياة المسلم في عباداته ومعاملاته. ومن هنا تتجلى أهمية توظيف فقه الأحكام في دراسة الظاهرة الأخلاقية، باعتباره جسرًا يصل إلى القيم النظرية والممارسة الواقعية، ويضمن اتساق السلوك الإنساني مع مقاصد الشريعة في تحقيق العدل والفضيلة.

وانطلاقًا من هذا يصبح من الضروري الوقوف على أبرز الجهود العلمية التي ناقشت العلاقة بين الفقه والأخلاق؛ قصد تحليل مضامينها، واستخلاص كيفية توظيف الأحكام الشرعية في خدمة القيم الأخلاقية.

يظهر تحليل كتاب تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان للإمام السالمي أن المؤلف يوظف الفقه توظيفًا عمليًّا مباشرًا في خدمة الظاهرة الأخلاقية؛ إذ يربط بين تعلم الأحكام الشرعية وتهذيب السلوك منذ مرحلة الطفولة، فمما يؤمر به ولي الصبي أن يقوم بسياسة الصبي وحفظه من الاحوال التي يكون بها عليه الضرر في حاله أو في ماله، سواء كان الضرر المخوف مما يضر ببدنه أو خلقه، وأن يراعى له الاصلح في جميع أموره، فيمنعه من الأشياء التي لا تنبغي، ويردعه عن الأمور التي لا تستحسن بحسب ما يقتضيه حاله، وله أن يردعه بالسياط إذا لم يردعه الزجر بدونه، ويراعى في ردعه بالسياط حسب ما يطيقه حاله ويقتضيه سياسته، وكذا يؤمر ولي الصبي أن يأمره بما يقدر

الصبي على فعله من خصال الاسلام، كتجنب النجاسات، والتطهر منها، والتنظف من الأدناس، كل ذلك بحسب ما تقتضيه حاله[1].

فالصلاة مثلاً لا تكون كاملة مقبولة إلا إذا كانت ترجمة حقيقية لواقع المرء وأفعاله، فالمصلي المتفوق الناجح تنهاه صلاته عن سيء الأخلاق وقبيح العادات، وتدفعه إلى مكارم الأخلاق، وجميل السجايا، يقول جل وعلا: ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ [العنكبوت ٤٥].

فالأثر الأعلى والثمرة الكاملة للصلاة البعد عن المنكرات والموبقات، وتستمر الأخلاق الفاضلة في تغذية أفعال الصلاة قبل الدخول فيها، وأثناء أدائها[2].

وبذلك يؤمر ولي الصبي أن يعلمه الصلاة إذا بلغ سبع سنين، ويعلمه شروطها ووظائفها، ولا يضربه على تركها حتى يبلغ عشر سنين، فيضربه على تركها. وكذا يؤمر ولي الصبي أن يأمره بصيام شهر رمضان إذا كان الصبي في حد من يطيق الصيام، ويضربه على تركه إذا بلغ ذلك الحد؛ مخافة أن تندفع نفسه في ترك شعار الإسلام، وتتمرن على تضييع اللوازم. وكذا يؤمر ولي الصبي أن يعلمه القرآن العظيم، وعلم الأدب من أشعار العرب وسيرها، وما يقبله حاله ويسعه ذهنه من الحكم الدنيوية والدينية[3].

وبذلك يشكّل الكتاب نموذجًا للتربية الفقهية التي تسعى إلى بناء الضمير الديني والأخلاقي للفرد على السواء.

---

[1]) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٢١.

[2]) مصطفى مراد، خلق المؤمن، دار الفجر للتراث، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠٠٥، ص ١٤-١٥.

[3]) السالمي، تلقين الصبيان، مصدر سابق، ص ٢٢.

أما كتاب «الفقه والأخلاق» للدكتور بالحاج بن عدون قشار، فيعتمد مقاربة تحليلية ومعاصرة للعلاقة بين الفقه والقيم الأخلاقية؛ إذ يبرز البعد المقاصدي للأحكام الشرعية، ويؤكد أن الغاية من التشريع تحقيق العدل والرحمة والمصلحة. وما من عبادة يتقرب بها إلى الله سبحانه وتعالى إلا وهي مزينة بحسن الخلق، وما من عادة من العادات التي أقرها الإسلام وجاء بها إلا وهي مصحوبة بحسن الخلق[1].

ويعمل الكتاب على إعادة قراءة التراث الفقهي من منظور قيمي، بما يجعل الأحكام الشرعية أداة فاعلة لتوجيه السلوك الإنساني نحو الفضيلة، ويعزز البعد الإنساني للأحكام الفقهية في واقع متغير.

ومن خلال الجمع بين الكتابين، يتبين أن توظيف الفقه في خدمة الظاهرة الأخلاقية يتحقق على مستويين متكاملين: مستوى تربوي عملي يسعى إلى غرس القيم منذ النشأة عبر تعليم الأحكام وربطها بالسلوكيات اليومية كما في كتاب تلقين الصبيان ما يلزم الانسان للعلامة السالمي، ومستوى فكري مقاصدي يعيد النظر في الفقه؛ ليبقى حاضرًا في توجيه الحياة الأخلاقية للمجتمع كما في كتاب الله والأخلاق للشيخ العلامة بالحاج قشار.

فمثلاً النظافة، هي نوع من الطهارة، وحض الشارعِ عبادَه المؤمنين عليها مراعيًا فيه الغرض الديني، وهو صحة العبادات، والغرض الشخصي والاجتماعي، وهو تكريم المرء بين إخوانه، وتحبيبه إلى قلوبهم، والغرض الصحي المتمثل في علاقة الصحة بالنظافة التي لا تخفى على الجاهل البليد

---

[1]) مصطفى مراد، مصدر سابق، ص ١٥.

فضلاً عن الشارع الحكيم[١]، وخلق الحياء يتسق مع تعليم بعض أحكام الفقه الخاصة، فالحياء هو رأس الأخلاق؛ لأن الحياء هو الذي يمنع الإنسان من إظهار المعصية[٢]، والعفة جزء من الحياء[٣]، كما أن التواضع من الخشوع[٤]، وصلاة العيد تقترن مع الفرحة والبسمة في النفوس والوجوه[٥]، وعبادة الزكاة تعمل على إذهاب الأحقاد والضغائن من نفوس الفقراء تجاه الأغنياء[٦]، والكرم والسخاء بنفي البخل عبر الزكاة[٧]، والطهارة تعلم الناس الأخلاق، وهي بمعنى آخر النظافة، سواء أكانت للجسم أو للمكان أو في المأكل أو في القلب[٨]. والخوف والرجاء خلقان من الأخلاق الإيمانية، فالخوف من الله تعالى يجعل المرء ملازمًا للأدب معه جل جلاله، ومبتعدًا عن المعاصي ورذائل الأخلاق، فيزكو بذلك خلقه وتهذُب روحه[٩]، والرجاء حادي القلوب إلى بلاد المحبوب سبحانه، وهي الدار الآخرة، فهو زاد النفس وروح القلب وضياء السالكين في ظلمة الدنيا، فبسماع قوله تعالى: "قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا

---

١) عبد القادر المغربي، الأخلاق والواجبات، المطبعة السلفية، القاهرة-مصر، ١٩٢٥، ص ٤٢.

٢) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٢١.

٣) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٢٢.

٤) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٣٤.

٥) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٣٦.

٦) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٦٠.

٧) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٦٥.

٨) أحمد بن سعود السيابي، مصدر سابق، ص ٩٣.

٩) محمد عبد العاطي بحيري، من أخلاق الرسول (صلى الله عليه وسلم)، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر، ٢٠٠٤، ص ٣٩.

تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم"، وبالمعرفة على أنها أرجى آية تجعل المسلم يستبشر ويخلع عنه ثياب القنوط[1].

كما نرى أن العبادات التي هي من أركان الإسلام، إنما شرعت لتعويد المسلم أن يحيا بأخلاق صحيحة، وأن يظل مستمسكًا بهذه الأخلاق[2]، والأخلاق معاني العبادة، وهي من مرادات التصوف[3].

---

[1]) محمد عبد العاطي بحيري، المصدر السابق، ص ٥٩-٦١.

[2]) محمد سيد طنطاوي، العقيدة والأخلاق، دار السعادة، ١٩٩٨، ص ٢٤٣.

[3]) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة-مصر، ط٣، ١٩٧٦، ص ١٤٢.

خاتمة:

خلصت هذه الدراسة، من خلال تناول كتاب تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان لأبي محمد عبد الله بن حميد السالمي وكتاب الفقه والأخلاق للشيخ بالحاج بن عدون قشار، إلى أنّ الكتابة الفقهية تمثل أداة مهمة لترسيخ القيم الأخلاقية، وبناء الضمير الجمعي متى ما رُبطت مقاصدها التربوية والروحية بالممارسة العملية. وقد بيّن الكتابان أن الفقه ليس مجرد منظومة أحكام، بل هو مشروع إصلاحي شامل يتجه إلى الإنسان عقيدةً وسلوكًا وتربيةً.

وقد أظهرت نتائج البحث أنّ الكتابين اعتمدا أسلوبًا تعليميًّا مبسطًا يراعي التدرج في الفهم، ويربط الحكم الشرعي ببعده القيمي؛ مما يجعل من الفقه وسيلة لغرس الأخلاق منذ المراحل الأولى للتعليم، كما تبين أن كتاب تلقين الصبيان يشكل مدخلًا تأسيسيًّا يركز على المبادئ الأساسية للمكلف، بينما يقدم كتاب الفقه والأخلاق معالجة أوسع وأكثر عمقًا؛ إذ يبرز التكامل بين الأحكام الشرعية والقيم العملية في حياة المسلم. وأكد البحث أنّ الفقه في هذين الكتابين لا يقتصر على الضبط الخارجي للسلوك، بل يسعى إلى تهذيبه وتزكيته، وهو ما يعكس الرؤية الشاملة للشريعة ومقاصدها. كما كشفت الدراسة عن قيمة نتاج الشيخين في إثراء المصادر الفقهية العُمانية والمغاربية، من حيث وضوح العرض ومراعاة البعد التربوي؛ مما يجعل مؤلفاتهما مرجعًا مهمًّا في فهم العلاقة بين التشريع والأخلاق.

وتوصي هذه الدراسة بضرورة العناية بتحقيق ونشر هذه المؤلفات، وتيسيرها لطلاب العلم والباحثين، والعمل على دمج البعد الأخلاقي في مناهج تدريس الفقه، وربطه بالمقاصد الشرعية، مع تشجيع الدراسات التي تعيد

قراءة الكتب الفقهية برؤية مقاصدية تعالج التحديات الأخلاقية المعاصرة، وتربط بين نصوص الأحكام وروحها الإصلاحية.

وبذلك يتضح أن استثمار التراث الفقهي بروح مقاصدية يضمن بقاء رسالته حية ومؤثرة في صياغة وعي أخلاقي يسهم في بناء مجتمع متماسك وقادر على مواجهة التحديات القيمية.

المراجع

ابن أبي الدنيا، كتاب مكارم الأخلاق، حققه وعلق عليه ياسين محمد السواس، دار صادر، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٩.

----------، كتاب مكارم الأخلاق، وفي تحقيق جيمس أ بيلامي، دار فرانز شتاينر، ميشغان – الولايات المتحدة الأمريكية، ١٩٧٣.

ابن حبان، الصحيح،

ابن خزيمة، الصحيح،

أبو بشير محمد شيبة بن عبد الله بن حميد السالمي، نهضة الأعيان بحرية عمان، دار الجيل، بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨.

أبوبكر محمد بن إبراهيم ابن المنذر النيسابوري، الأوسط في السنن والاجتماع والاختلاف، تحقيق حامد عبد الله المحلاوي التيمي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٢.

أبو حامد الغزالي، أسرار الحج، تحقيق وتعليق موسى محمد علي، دار التراث العربي، ١٩٧٨.

أحمد بن سعود السيابي، الأمم الأخلاق: برنامج إذاعي حواري، إعداد وتقديم هلال بن عبد الله الخروصي، د. م. ن.

أحمد بن عبد العزيز بن قاسم الحداد، أخلاق النبي في القرآن والسنة، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان، ١٩٩٦.

أحمد عبد الغفور العطار، أصلح الأديان للإنسانية: عقيدة وشريعة، د.ن، ١٩٨٠.

أحمد بن عبد الله الكندي، المصنف، تحقيق مصطفى صالح باجو، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ٢٠١٦.

بالحاج بن عدون قشار، الفقه والأخلاق: الدروس المقررة لتلاميذ السنة الأولى، معهد عمي سعيد، غرداية – الجزائر، د. ت. ن، قسم ٣.

----------، صفحات من دروب الكفاح.

----------، بحوث ومحاضرات في الدين والحياة.

الترمذي، الجامع،

توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة-مصر، ط٣، ١٩٧٦.

جمال فتحي نصار، مكانة الأخلاق في الفكر الإسلامي، دار الوفاء، المنصورة، ط١، ٢٠٠٤.

حسن الشرقاوي، الأخلاق الإسلامية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.

زهير آميدي، دستور الأخلاق من وحي الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٨.

السيد محمد الصدر، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٣.

----------، فلسفة وأخلاقية الصلاة، دار المحجة البيضاء، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠٠٣.

الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية، تونس، ١٩٦٩.

عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل: باعث الحركة الوطنية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، ط٣، ١٩٥٠.

عبد الرحمن بن محمد بن ملوح وصالح بن عبد الله بن حميد، موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم)، دار الوسيلة، جدة-السعودية، ط١، ١٩٩٨.

عبد القادر المغربي، الأخلاق والواجبات، المطبعة السلفية، القاهرة-مصر، ١٩٢٥.

عبد القادر بن عبد الله الجيلاني، الغنية لطالب الحق عز وجل في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية، شركة القدس للتصدير، ط١، ٢٠٠٦.

محمد بن حميد السالمي، معارج الآمال، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٩٨٣.

محمد بن حميد السالمي، تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، السيب-سلطنة عمان، ط١٦، ٢٠٠٣.

عبد الله بن زيد آل محمود، الاختلاط وما ينجم عنه من مساوئ الأخلاق، دار بدر، ١٩٨١، ط١، ١٩٨١.

علي جمعة، الحج والعمرة أسرار وأحكام، مركز الدراسات المنهجية والمعرفية، القاهرة-مصر، ٢٠٠٨.

علي سعد علي حجازي، أخلاق السالك للنجاة من المهالك، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط١، ٢٠١٨.

فضل الله الجيلاني، الفائق في الأخلاق والتربية: ملخص فضل الله الصمد في توضيح الأدب المفرد، عني بتفسيره أحمد بن محمد طاحون، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٩٥.

كريمة بنت خميس البوسعيدية، الانحراف الأخلاقي، الدار العمانية، السيب-سلطنة عمان، ٢٠٠٢.

محمد أحمد جاد المولى، الخلق الكامل، مطبعة حجازي، ١٩٣٢.

محمد أمين جبر، الأخلاق في الإسلام، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠١٣.

محمد زكريا عبده النداف، الأخلاق السياسية للدولة الإسلامية في القرآن والسنة، دار القلم، دمشق، ط١، ٢٠٠٦.

محمد سيد طنطاوي، العقيدة والأخلاق، دار السعادة، ١٩٩٨.

محمد عبد العاطي بحيري، من أخلاق الرسول (صلى الله عليه وسلم)، المكتبة التوفيقية، القاهرة-مصر، ٢٠٠٤.

محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق وتعليق عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٧٣.

محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، مطبعة البعث، قسنطينة، ١٩٧٤.

محمد ممدوح علي محمد العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة -مصر، ١٩٩٠.

محمد منير مرسي، مجتمع الفضيلة: الأخلاق في الإسلام، عالم الكتب، القاهرة-مصر، ط١، ١٩٩٨.

محمود شلبي، محمد ومكارم الأخلاق، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٧٤.

من معلمي القرآن الكريم في ذاكرة التاريخ العماني.. المُعلم سليمان بن ناصر المحروقي، منشور بموقع شؤون عمانية، في ركن ثقافة وأدب وفنون، بتاريخ ٠٨ أبريل ٢٠٢٤. الرابط: https://shuoon.om/?p=١٧٤٢٨٦

مصطفى مراد، خلق المؤمن، دار الفجر للتراث، القاهرة-مصر، ط١، ٢٠٠٥.

منهج التربية الميدانية... الشيخ بلحاج قشار أنموذجًا، مداخلة في ملتقى، النسخة الشخصية المنفردة.

ناصر بن سالم البهلاني، نثار الجوهر في علم الشرع الأزهر، مكتبة مسقط، ٢٠٠٤.

النسائي، السنن.

يوسف بن إسماعيل النبهاني، دليل التجار إلى أخلاق الأخيار، شركة الشهاب، الجزائر، ١٩٩٠.

الاعتبارات الأخلاقية عند الإمام أبي سعيد من خلال كتاب الجامع المفيد



بقلم
جابر بن أحمد بن جابر المسكري

المقدمة

لا شكّ أن من وراء وثاقةِ وعلوّ نبتة الأخلاق العمانية بذرةً أصيلة، أودعها وكفَرها في النفوس العمانية علمائِها ومقدِّموها، وتوسلوا لذلك بأنفس ما خطتْه أنامِلُهم وأكرم ما بذلته أعمارُهم. إن مظاهرَ الأخلاق لوثاقتِها وبزوغها في أهل عمان لتظهر بفضلِ الله في فقهِهم وأحكامِهم في مرحلة مبكرة من مراحل التاريخ، فدخلت في قواعدها وفروعها، وأثرت في مسارِ التقعيد الفقهي العامّ، وهذا الكتاب: **"الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد"** أظهرُ برهان على ذلك، فحريٌّ بالباحث أن يسرد بعضًا من الاعتبارات الأخلاقية التي نبّه عليها الشيخ أبو سعيد في جواباته وأحكامه، مما يصلح أن يكون منهلًا عذبًا لمن أراد التخلق بالخلق الحسن أو البرهان عليه، ثم يُردِف ذلك بتأصيلٍ شرعي لها، والله من وراء القصد.



المبحث الأول: حول كتاب الجامع المفيد من جواباتِ أبي سعيد

المطلب الأول: صاحبُ الجوابات[1]

الفرع الأول: نسبه وسكنه

هو الشيخ أبو سعيد محمد بن سعيد بن محمد بن سعيد الناعبي الكدمي، من القبائل القحطانية القديمة بعُمان، واستوطنوا عدة بلدان منها.

ولد الشيخ تقريبًا عام ٣٠٥ هـ، وعاصر من أئمة عمان ثلاثة: سعيد بن عبد الله، وراشد بن الوليد، وحفص بن راشد، وقد تتلمذ على يد الإمام الأول منهم، وكذلك الشيخ محمد بن روح بن عربي الكندي، ورمشقي بن راشد، وأبو الحسن محمد بن الحسن، وأبو محمد عبد الله بن محمد بن أبي المؤثر الخروصي، وأبو إبراهيم بن محمد بن سعيد بن أبي بكر الإزكوي - رحمهم الله تعالى.

شبّ الشيخ أبو سعيد على العلم، وعندما بلغ عامه الخامس عشر، أوكل إليه الإمام سعيدُ بن عبد الله مسؤولية حراسةِ السجن؛ لما توسم فيه من الأمانة والقدرة، وما زالَ مستولجًا نفسَه رحى العلم فمالت به تروسُها في شرفِه ورفعتِه حتى بلغ في عهد الإمام حفص بن راشد منتهى

---

[1] انظر للاستزادة: فهد السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية (قسم المشرق)، ط١ (الجيل الواعد: مسقط، ٢٠٠٧م)، ج٣، ص٩٩ - ١٠٢)، وهلال بن سيف الشقصي، الإمام أبو سعيد الكدمي حياته وآثاره، بحث بكالوريوس، (كلية العلوم الشرعية، مسقط، ٢٠٠٢م).

النضج الفكري وسمو المنزلة في العلم، فاستحقّ المرجعية العلمية التي أهّلته ليكون لسان الإمام في التصدي لبعض القضايا الفقهية، ومنها مثالا زكاة مال الغائب واليتيم.

كان شيوخ الشيخ أبي سعيد أئمة في الدين وسادة للمتقين، فانعكس ذلك على الشيخ علمًا وفضلًا وخلقًا وورعًا، فزهد في الحياة وملذاتها، حيث اكتفى بنخلة واحدة وشجرة عنب واحدة، يَطعم منهما، ويبيع لما يلزمه من شراء الكسوة، وروي أنه تزوج ثلاث زوجات موسرات غير أنه تعفف عن مالِهن.

الفرع الثاني: فكره ومدرسته

تميز فكر الشيخ أبي سعيد رحمه الله بالشمولية والسعة والتوسع، فهو العقدي المتكلم، والأصولي، والفقيه والمؤرخ، والناظم للشعر، وكان يضع قناعته الشخصية تجاه الرأي الذي يراه، فيستعمل "وعندي، ومعي، وفيما معي، وفيما عندي"، وهذا من ضروريات الطرح في البحث العلمي المعاصر، وهو ما يدل على توفيقِه بين النظر والأثر، وكان أيضًا يستوعب الآراء الأخرى المخالفة له، ولا يتسرع في إصدار الأحكام عليها جزافًا، وإنما يضع الاحتمالات لتلك الآراء، خاصةً في مسألتي الولاية والبراءة.

الشيخ أبو سعيد هو إمام المدرسة النزوانية وعميدها ومنظرها، والإمام ابن بركة كان إمام المدرسة الرستاقية وعميدها ومنظرها، والإمامان متعاصران عاشا في زمن واحد.

والخلاف بين المدرستين النزوانية والرستاقية هو موقف كل مدرسة إزاء الأحداث الواقعة بين الإمام الصلت بن مالك والخارجين عليه كموسى بن موسى وراشد بن النضر، فقد افترق أهل عمان إلى فرق شتى، وهي: فريق الولاية - وقد انقرض هذا الرأي بانقراض قائليه -، وفريق البراءة الذي عُرِف بالفرقة الرستاقية، وفريق الوقوف الذي عُرف بالفرقة النزوانية.

الفرع الثالث: مؤلفاته

مؤلفات الإمام أبي سعيد الكدمي ذات قيمة علمية كبيرة، وهي من أهم المراجع في المذهب الإباضي، وهي كثيرة، أذكر منها:

١. كتاب الاستقامة: وألفه في الرد على المدرسة الرستاقية، ويعتبر من أوسع الكتب التي عالجت علم الولاية والبراءة، وطبع الكتاب في ثلاثة أجزاء.

٢. كتاب المعتبر: وهو في تسعة أجزاء، ولم يتبق منه سوى جزأين في مجلدين استُقي كلاهما من كتاب بيانِ الشرع للشيخ محمد بن إبراهيم الكندي (ت ٥٠٨ هـ)[١]، وطبع في أربعة أجزاء.

٣. الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد: وهو موضوع هذا البحث، وسيأتي عليه الباحث في المطلب القادم.

---

[١] في جلسة مع الشيخ فهد بن علي بن هاشل السعدي.

المطلب الثاني: ماهية كتاب الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد

مرّ في المطلب الأول الحديثُ عن مؤلف الكتاب، ويذكر الباحثُ في هذا المطلب موضوعاته وما تميز به.

الفرع الأول: موضوعات الكتاب.

جاء كتاب الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد في أربعة أجزاء، وهو عبارةٌ عن مسائلَ متفرقة في شتّى مطروقات علم الفقه، ولم ترتب في مجملِها الترتيبَ المعهود عند الفقهاء بخلاف كتاب الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد الذي رتبه الشيخ سرحانُ بن سعيد السرحني[1]. وأصل مادة الكتابين واحد سوى بضع مسائل انفرد بها كلٌّ منهما عن الآخر.

طبَعَ الكتابَ طبعةً واحدة عام ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥ م وزارةُ التراث القومي والثقافة بسلطنة عمان، وبالجملة فقد اشتمل الكتابُ على مسائل رئيسة، أذكرها حسب ترتيبها:

---

[1] هو الشيخ سرحانُ بن سعيد بن سرحان بن سعيد السرحني، الإزكوي نسبةً إلى إزكي، من علماء القرن الثاني عشر الهجري، وكان على رأس مبايعي الإمام أحمد بن سعيد في البيعة الثانية له في الرستاق سنة ١١٦٧هـ ترك الشيخُ السرحني عدة آثار: كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة: في التأريخ، ونور البيان في تفسير القرآن: وهو مفقود، وأجوبة وقصائد شعرية منثورة، كما جمع ورتّب أجوبة الشيخ أبي سعيد في كتاب: الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد، بل علّق على بعضها مبتدئًا بقوله: "قال المؤلف".

- فقه القضاء
- فقه الجناياتِ والأحداث والمضارّ
- فقه سياسة الناس
- فقه المواريث
- فقه العمران
- فقه الطلاق والخلع والظهار والمفقود
- فقه الطهارات
- فقه الصلاة

الفرع الثاني: ما تميّز به الكتاب

تميّز الكتابُ بما يأتي:

١) اشتمالُه على جوابات وآراء الشيخ أبي سعيد، التي لا يكادُ يخلو كتابُ فقهٍ إباضي من شيء منها

٢) حفظُه لبعض القضايا التأريخية وانعكاساتها الفكرية في عُمان[١]

٣) تحقيقُه لمعتمد المذهب الإباضي المتقدم في جملةٍ كثيرة من المسائل[٢]

---

[١] انظر مثلا: ج٢، ص ٥٠.

[٢] انظر مثلا: ج١، ص١٢٩.

٤) تصحيحُه لبعض النظرات والتصورات المجتمعية الخطأ[١]

هذا ومما يُصعب على الباحث والقارئ الاستفادة من الكتاب؛ كونَهُ غير مرتبٍ ولا محقق تحقيقًا علميًّا، بل هو أقرب إلى الرقن.

[١] انظر مثلا: ج٢، ص ٩٢.

المبحث الثاني: الاعتبارات الأخلاقية في كتاب الجامع المفيد وتأصيلُها

المطلب الأول: الاعتبارات الأخلاقية في كتاب الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد

الفرع الأول: توقيرُ الصحابةِ رضوان الله عليهم

برز توقيرُ الشيخ أبي سعيد للصحابة - رضوانُ الله عليهم - في الكتاب، من خلال عدة ظواهرَ:

- الاحتجاجُ بإجماعهم واعتبارُه طريقًا من طرق الاستدلال على الحكمِ الشرعي: كما قال الشيخ في معرضِ تقريره لحد الجلد من شُرب الخمر والمُسكِر: "... فلما أجمع قول الحاضرين - يعني الصحابة رضوان الله عليهم- في جلد شاربِ الخمر اتفقوا على ثمانين جلدةً؛ تشبيهًا بجلد القاذف ... ولما أن ثبت هذا بإجماع الصحابة وفعل الخليفة - يعني عمر بن الخطاب رضي الله عنه - كان معناه دالًّا أن السكران مثله ..."[1]
- المدح لهم والترضّي عليهم[2].

الفرع الثاني: إحسانُ الظن بمن هو أهلٌ له

كثيرًا ما نجد الشيخ أبا سعيد في أجوبته يُنبه على أهمية إحسانِ الظنّ بالمؤمن الموفّي في الظاهر، فيعتمد مثلًا في أحكامِه إزاء شهادة الشهود على مبدأ صدقِ المؤمنين العدول، وهذه الأصالة هي التي هيأت للقولِ

---

[1] ج٢، ص ١٦ – ١٧.

[2]. انظر مثلا: ج٢، ص ١٦ – ١٧.

بقَبول شهادتين متناقضتين ابتداءً إذا صدرت كلتاهما من عدول، ولا تكذبان أو تكذَّبُ إحداهما لمجرد التناقض[1]، وهو مبدأ أخلاقي يريح القاضي والشهودَ على السواء.

وتحت سُرادقِ هذا المبدأ إحسانُه الظنّ بأهل العلم وبذلُه العُذرَ في اجتهاداتِهم إزاء مسائل الرأي؛ إذ يؤكد الشيخ أبو سعيد أن أقوالَ العلماء كلها عدل في أصلها؛ فعلى المتصدي للعمل والمتصدر للفُتيا أن يجتهدا لتخيّرِ أعدل الأقوال منها، وفقَ ما أدى إليه نظرُهما، عدا ما تأكدَ خطؤه من الأقوال، وقُطِع بمجانبته للصواب؛ فليست عدلًا.

الفرعُ الثالث: مراعاة الضوابطِ في أدب الصِّغار

يؤكد الشيخ أبو سعيد على حق الصغار في التنشئة المجتمعية السليمة، فيرى أن الوالد لا يُعاقَب على أدب ولدِه في الأصل[2]، غير أن أساليب التنشئة السليمة وأدواتِها محتفّةٌ بضوابط أخلاقية تمنعُ الإفراطَ والخروج عن معنى التربية، فمنها: أن لا يكون ضربُ الولد -إن احتيج إليه- مبرحًا أو جارحًا، وأن لا يزيد عن الثلاثة، وحفظًا لهذا المبدأ يرى الشيخُ أن

---

[1] مع التنبيه على أن في نتيجة هذا القبول خلافًا دائرًا بين إسقاط كلا الشهادتين للتناقض أو الأخذ بهما محاصصةً؛ يؤخذ كل بما شهد عليه غيرُه وفق مقدار الشهادة، وهذا التفصيل لا يخرج عن المبدأ المذكور، بل يُظهر التباينَ في التأسيسِ عليه. (انظر: ج٢، ص ٢٩)

[2] ج٢، ص ٥٧.

للولد رفعَ دعوى على أبيه إن كان الضرب على سبيل الاعتداء، وكان الصبي ممن يعقِل ويميّز[1].

وفي موضع آخر له نوعُ واشجةٍ بهذا المبدأ يسردُ الشيخُ أبو سعيد الخلافَ في جوازِ حبسِ الصغار قبل البلوغ، إذا فعلوا ما يُستحق به الحبسُ، غيرَ أنه أكد على أهمية مراعاة عدة جوانب عند الأخذ بالقول المجيز لحبسهم:

١) أن يكون الحبس ناشئًا عن قصد الأدب والتربية لا العقوبة والإيلام

٢) أن يكون في مواضع مناسبةٍ للحبس دون السجن، كالمسجد ومجلس القضاء وبيت آمن مخصوص لذلك

٣) أن لا يكون في السجن العامّ، إلا إذا:

- كان الصبي مطيقًا له

- كان السجن آمنًا، ولم يُخف فيه على الصبي أذى في نفسه أو ماله

- أن يكون زمن الحبس بمقدار تحمل الصبي

الفرع الرابع: عدم تحميل الناس فوق الطاقة في الأحكام

للشيخ أبي سعيد تأصيل نفيسٌ حين أجاب عن حكم أمر القاضي لرجلٍ به عِلةٌ ومرض أن يحضرَ لمجلس القضاء أو الحبس، بعد أن طلبه

[1] ج٢، ص ٥٦.

صاحب الحق للانتصاف منه، فيقول الشيخ: "معي أنه لا يُحمل على الناس ما لا يطيقونه من الأحكام فيما بينهم كما لا يُحكم عليهم بما لا يطيقون من أداء فرائض الله، فإذا صحّ على هذا المرفوع عليه حقٌ، وطلب خصمُه أن يُحجرَ عليه مالُه خوفًا لإتلافه أو موته: فعل ذلك الحاكم، فلا يُحمل عليه حبسٌ لا يطيقه"[1].

وفي موضع آخر من الكتاب - تأكيدًا على هذا المبدأ - كره الشيخ أبو سعيد القولَ بجوازِ حبس المدعى عليه بسبب دعوى غير صاحب الحق، حيث إن طلب الحق قضاءً لا يكون إلا من صاحبه أو وكيله، يقول: "لا يعجبني أن يُحبس - يعني المدّعى عليه - ... ولا يُبتدأُ الناسُ بالحبس إلا بما يجب عليهم"[2].

وضمن هذا المبدأ يؤكد الشيخ أبو سعيد على أن الحاكم إزاء الحكم على الناس رهينٌ بترافعِهم إليه فقط، فليس له أن يقيّد حرياتهم في الفعل والكفّ والعفو والتعامل ويقفَ على كل صادرةٍ وواردة منهم، وذلك ما لم تكن أحداثٌ ظاهرة تنخر في نسيج المجتمع، يقول: "والحاكم ليس بمسَلّطٍ على الناس إلا أن يطلبوا إليه الإنصاف، إلا ما كان من الأحداث

---

[1] ج٢، ص ٤٣.

[2] ج٢، ص ٥٦.

الظاهرة تجب عليهم فيها العقوبة؛ فهو مخير في العقوبة لهم على ما يوجب العدل: إن شاء أخذهم بها، وإن شاء تركهم فيما يسع تركهم فيه"[1].

الفرع الخامس: عدم الغلو في الدين

نجد الشيخ أبا سعيد في مواضع من كتابه ينبه على خطورة المغالاة في الدين والفكر، ويحذر من مغبة المسارعة في تبديع المخالفِ والبراءة منه، فقد سُئل مثلًا في بعض السؤالات عن مناظرة وقعت بين خصمين حول الاعتقاد باستشهاد رجل من المسلمين، فأحد الخصمين كان قد علِم يقينًا باستشهاده فقطع بأنه شهيد عند الله، وآخر لم يبلغه ذلك العلم فشكّ، فانكفأ الأول على الثاني بالبراءة منه لتشكيكه فيما قطع به، فعقّب الشيخ أبو سعيد قائلًا: "... إن خصمك في قوله: من شكّ في شهادة سعيد بن عبد الله [فهو في البراءة][2] ... فهذا أوحش عندي مقالًا وأسوأ حالًا؛ لأنه يريد أن يلزم غيرَه بعلمه في شهادة سعيد، ... وذلك شيء مرجوعٌ علمُه إلى الله"[3].

الفرع السادس: التواضع والتجرد للحق

---

[1] ج٢، ص ٥٣.

[2] تصرف الباحث قليلًا هنا، وجاء بما يدل على المعنى عمومًا.

[3] ج٢، ص ٥٠.

يتجرد الشيخ أبو سعيد في أجوبته من حظوظ النفس وتوهم الحق المطلق، فنجده يذيّلها بعبارات من مثل: "والله أعلم"، و"فما وافق قولنا قولَ الحق فهو حق، وما خالفه فنحن نستغفر اللهَ تعالى منه. وبالله التوفيق"[1]، وكقوله لسائله: "لا تعمل إلا بما وافق الحقَّ والصواب"[2]، وهي تنبئ عن خلق التواضع والحِلم وسعة الصدر، فلا يقطع بالأحقية المطلقة فيما يحتمل الخلاف، كما لا يضيق صدرُه به.

ومع كونِه المقدمَ في زمانَه غير أنه لم يستنكف أن يمسك عن التقول فيما ليس له فيه علم، فقد سئل في موضع: "أيكون الاعتكاف بصوم أو بغير صوم؟ قال - والمتكلم الشيخ أبو سعيد: أما في قول أصحابنا فلا يكون إلا بصوم. قلت له: فما العلةُ في الصوم فيه؟ قال: الله أعلم"[3]، كما أن الشيخ اعتادَ أن يُذيّل جوابه بقول: "الله أعلم" اعترافًا بهذا المبدأ.

الفرع السابع: الأبعاد الأخلاقية في مراعاة فئات المجتمع الضعيفة

اعتاد الشيخُ أبو سعيد في جواباته أن يراعي مصالحَ فئاتِ المجتمع الضعيفة: كالمرأة الأرملة أو المطلقة، واليتيم والمسكين، وأن يوغِل في فهم واقعِهم والتعليلِ به عند تنزيل الأحكام الشرعية، ويضربُ الباحثُ مثالًا

---

[1] ج٢، ص ٥٨.

[2] ج٢، ص ٦٩.

[3] ج٢، ص ١٩٨.

على ذلك، وذلك أن الشيخ سُئل عن رجلٍ أراد أن يطعم مساكين كفارةً واجبة، هل عليه إخبارُهم بكونها كفارة أو لا؟ وربما كان يكفي الشيخ أن يشير إلى الخلاف المشهور بين وجوب الإخبار من عدمه، وأن يرجح وجوبَ الإخبار؛ لئلا يُطعم غير المستحقين - وهو ما قدمه الشيخ في الجواب فعلًا - لكنه عقّب بتعليلٍ آخر لما رجّحه فقال: "... ولعلهم إذا لم يُعلمهم - أي المساكين - أن يظنوا أنه متطوعٌ عليهم، فإن كان يُعطيهم فليس عليه أكثرُ من ذلك"[1]، وهو بُعدٌ أخلاقي استظهره الشيخ أبو سعيد من الشرع والواقعِ.

إن لمصالح الأيتام مراعاةً خاصة شدّد عليها الشرع، وكذلك فعل الشيخُ أبو سعيد في أجوبته، حتى أجاز أن يحتسب لمصالحهم الرجلُ العدل من المسلمين ولو كان قد أُقيم عليهم وكيل من الحاكم[2]، إن كان قصّر هذا الوكيلُ في رعايةِ مصالحِهم، بل عدّ الشيخ هذا الاحتسابَ من باب التعاون على البرّ والتقوى، وهو، كما مرّ، مبدأ يحفظ الفئات الضعيفة في المجتمع من الاستغلال والضياع.

---

[1] ج٢، ص ١٧٨.

[2] ج٢، ص ٨٥.

واستئناسًا أيضًا على ما تقدم: ينقل الشيخُ عن بعض أهل العلم قولهم: "على الحكامِ القيامُ للأيتام بما يقدرون عليه، وبأنفسهم إذا لم يكن غيرُهم"[1].

الفرع الثامن: المرأةُ كالرجل إزاءَ التوثيق والتعديل

يصحح الشيخ أبو سعيد في بعض أجوبتِه ما تخطئ فيه أفكارُ وقناعاتُ بعض الناس، ومن ذلك تأكيدُه على أن المرأة حقيقةٌ بالتوثيق والوصف بالعدالة الشرعية إن هي تأهلت لذلك بإيمانها وصالح أعمالها، وليست المرأةُ بأدنى درجة من الرجل، فعندما سئل مثلًا عن جواز استيثاق امرأة مسلمة أمانةً، وهل تكون ثقةً في ذلك؟ فقال: "الجوابُ وبالله التوفيق: معي أن الثقةَ من الرجال والنساء كلهم سواء، وله أن يسلم أمانتَه إلى الثقة ممن كان رجلا أو امرأةً ممن يصح تسليمُها إليه"[2]، ونراه مراتٍ عديدة ينبه عقب الأحكام بقوله: "وكذلك يُفعل في الجميع: الذكور والإناث"[3]، وهو مبدأ ناشئ عن خلقٍ إسلامي يرفع منزلةَ المرأة ويبوئها المكانةَ اللائقةَ بها، دون تعسّفٍ أو ظلم.

---

[1] ج٢، ص ٦٤.

[2] ج٢، ص ٩٢.

[3] ج١، ص ١٢٩.

الفرع التاسع: في حقوق المرأة على الرجل

حفِظت الشريعةُ حقوق كل فئة من فئات المجتمع بأوامر وآداب حثّت وحضت عليها، ومن أهمها حقوق الزوجة على زوجها؛ لما تأهله الرجلُ من قوامةٍ ومزيد قوةٍ في الجسم، صير المرأةَ الطرف الأضعفَ إزاء العلاقة الزوجية. ونجدُ المتصدين لتصوير هذه الحقوق وتعريفها نماذجَ مختلفة أفرزتها طبيعةُ البيئة والأعراف والتكوين، وقد أجادَ الشيخ أبو سعيد في تفصيلها وفق نظرة أخلاقية تصونُ المرأة وتراعي تكوينَها وطبيعة علاقتها بزوجها، بل نجده يحوط ذلك بالتذكير بالجزاء الأخروي والدنيوي، كما جاء في بعض أجوبته: "وإذا امتنع - أي الزوج - مما لا يجوز له الامتناع عنه ولا يختلف فيه خفتُ عليه الإثمَ في حال امتناعه"، وفي آخر: "فأخافُ عليه الضمان"، و"إذا امتنع عما يجب لها من ذلك، كان عندي ممتنعًا عن لازم، وخفتُ عليه أنه آثم، وكان عليه الإنصافُ أو الإخراجُ - أي لحقِّها عليه - إن عجز عن ذلك"[1]، ويقول أيضًا: "وهو مسيءٌ في ترك ما يلزمه"[2]. ومما جاء بصدد مراعاة حقوق الزوجة:

---

[1] ج٢، ص ٩٦.

[2] ج٢، ص ٩٧.

١) مراعاةُ حيائها وخشيتها من زوجها في النفقة، فلا يُقبل من الزوجة ابتداءً رضىً بالأقل من النفقة التي فرضها القاضي لها، وذلك بخلاف غيرها ممن يُقبل منه التنازلُ عن بعض حقه دون استفصال.

٢) يؤمر الزوجُ بدفع مال مقابلَ عناء الزوجةِ إن عملت له عملًا مما لا يلزمها، إذا لم تكن راضيةً بفعله، أو رضيت خشيةً منه لا عفوًا منها، وعليه الضمانُ.

٣) عدمُ ظلمِ الزوجةِ حالَ الزواج بنقصها عما اعتادت عليه في بيت أبويها من قبل، فيقول الشيخُ مثلًا: "معي أنه مما على الزوجِ من حقِ زوجته أن يخدمها إن كانت ممن تخدم: أن يخدمَها بنفسِه أو يستأجر لها من يخدمها أو يستعين لها في مثل ذلك من يخدمها وتستخدمه ... وكان عليه الإنصاف".

٤) المبادرةُ إلى إعطاء الزوجةِ حقوقها؛ فلا تُنتظر منها مطالبةٌ؛ مراعاةً لما جبلت عليه الحرةُ من حياءٍ وعفو، فيقول: "فإذا ترك من حقه ما يلزمُه بالاتفاق - وليس له في ذلك سعةٌ بعد أن تبينَ له مضرةٌ عليها في تركِه - ولو لم تطلبه، فأخافُ عليه في ذلك الإثمَ ... وعليه أن يحكمَ - أي الزوج - على نفسه بالعدل لها ولو لم تطلب إليه إلا أن تبرئه منه أو يعلمَ منها طيبةَ نفس له بذلك"[١].

---

[١] ج٢، ص ٩٧.

ومع تأكيد الشيخ أبي سعيد على مكانة الزوج في الإسلام ووجوبِ طاعتهِ فيما له فيه الطاعةُ على الزوجة، غيرَ أن هناك محدداتٍ متعددة لهذه الطاعة، تؤهل للزوج تلكم المكانة، ومن دونها فستصير مقيداتٍ له - كما يؤكد الشيخ، ومن تلكم المحددات: إنزالُ المرأة مكانتَها وعدم إهانتِها، فلم يوجب الشيخُ مثلًا على المرأة أن تطيع زوجَها إلى الفراشِ إن كان في الحبس [السجن]؛ لأنه ليس مكانًا آهلًا لمثلها، ولا تعتبر برفضها عاصيةً له[1].

الفرع العاشر: الإنصاف والعدل

يرسخ الشيخ أبو سعيد في أجوبته مبدأ الإنصاف مع الجميع، حتى إزاء الجبار أو الحاكم الجائر، فلا يُزال عمارُه [بناؤه] مثلًا إن كان له حق فيه، جاء في الكتاب: "... فإن لم يصحّ اغتصابُه - أي السلطان الجائر - لهذه البقعة، ثم إنه خرج منها وترك فيها بنيانًا وعِمارًا فهدمه هذا الإنسان، هل عليه فيه ضمان؟ قال: - والكلام للشيخ أبي سعيد - معي أنه إذا ثبت أنه ملك فهو محجورٌ إزالتُه، والمزيلُ لذلك ضامنٌ إلا أن يوجبَ الحكمُ إزالتَه بوجه من وجوه الحقّ"[2]، بل ذهب الشيخ لأبعد من هذا حين أكد أن

---

[1] ج٢، ص ١٢٧.

[2] ج٢، ص ١٦٣.

مال الحاكمِ الجائر على هذا الوصف محجور عليه، فيُمنعُ المتعدي منه، ولمن منعه أجر القيام بالمعروف[1].

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للاعتبارات الأخلاقية في الجامع المفيد

الفرع الأول: التأصيل الشرعي لتوقير الصحابةِ (رضوان الله عليهم)

جاء في الحديث النبوي الصحيح عن النبي ﷺ: "خَيْرُكُمْ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ"[2]، وهو تأكيد على خيرية جملة الصحابة (رضوانُ الله عليهم) إزاء جملةِ من بعدَهم، من ثَمّ إن كان من مقتضياتِ حسن الخلق في شريعة الإسلام توقيرَ كبير السن[3]، فالصحابةُ الكرام أولى به؛ لما حَظُوا به من صحبة النبي ﷺ وتحملهم الأكلاف الشديدة لنقل هذا الدين وحفظه، وحسبُهم قول الله تبارك وتعالى في جملتهم: ﴿مُحَمَّدٌ رَسولُ اللَّهِ وَالَّذينَ مَعَهُ أَشِدّاءُ عَلَى الكُفّارِ رُحَماءُ بَينَهُم تَراهُم رُكَّعًا سُجَّدًا يَبتَغونَ فَضلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضوانًا سيماهُم في وُجوهِهِم مِن أَثَرِ السُّجودِ ذلِكَ مَثَلُهُم فِي التَّوراةِ وَمَثَلُهُم فِي الإِنجيلِ كَزَرعٍ

---

[1] ج٢، ص ١٦٥.

[2] صحيح البخاري - كِتَاب: الشَّهَادَاتُ - بَابٌ: لَا يَشْهَدُ عَلَى شَهَادَةِ جَوْرٍ إِذَا أُشْهِدَ. ٢٦٥١ (المجلد: ٣ الصفحة: ١٧١).

[3] انظر: مسند أحمد - وَمِنْ مُسْنَدِ بَنِي هَاشِمٍ - مُسْنَدُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ. ٢٣٢٩ (المجلد: ٤ الصفحة: ١٧٠).

أَخرَجَ شَطأَهُ فَآزَرَهُ فَاستَغلَظَ فَاستَوى عَلى سوقِهِ يُعجِبُ الزُّرّاعَ لِيَغيظَ بِهِمُ الكُفّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذينَ آمَنوا وَعَمِلُوا الصّالِحاتِ مِنهُم مَغفِرَةً وَأَجرًا عَظيمًا﴾[1].

وقد سار وفق هذا المبدأ علماءُ عمان على دربِ الشيخ أبي سعيد -رحمه الله- في احترام الصحابة وإنزالِهم منزلتهم، فضلًا عن استنكارهم التجرّؤ في سبّهم أو لعنهم، عياذًا بالله، يقول الشيخ عبد الله بن حميد السالمي في جواباتِه: "وليس من ديننا السبّ ولا من مذهبنا الطعن -يعني في الناس عمومًا وفي الصحابة خصوصًا- وقد نشأنا بين الخاصة والعامّة، فما رأينا من يطعن فيمن مضى أو يسبّ أو يلعن، فالناسُ في سلامةٍ من ذلك"[2].

الفرع الثاني: إحسانُ الظن بمن هو أهلٌ له

أكدت على هذا المبدأ الشريعة الإسلامية كما في دلالة مفهوم الأمر بالاجتنابِ الواردِ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[3]؛ إذ مفهومه: أن أحسنوا فيه، ودلالة النصّ من قوله سبحانه: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَـٰذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾[4]، وكما في حديث النبي ﷺ: **"إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ؛ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ**

---

[1] [الفتح: ٢٩].

[2] السالمي، الجوابات، عبد الله بن حميد السالمي، ط١ (مكتبة الإمام السالمي: بدية)، ص ١٥٣ - ١٥٤.

[3] [الحجرات: ١٢].

[4] [النور: ١٢].

الْحَدِيثِ، وَلَا تَجَسَّسُوا، وَلَا تحسسوا، وَلَا تَبَاغَضُوا، وَكُونُوا إِخْوَانًا"[1]، على أن هذا الإحسان في الظن مقيد بالحذر واليقظة عن الغفلة؛ إذ يُفهم من قوله تعالى: ﴿يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنوا خُذوا حِذرَكُم﴾[2].

الفرعُ الثالث: التلطّف في التربية والحكم بين الناس

إن السعي في تربية الأولاد مظهر تشريعي حث عليه النبي الكريم ﷺ كما في الحديث: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ: الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِه"[3]، وهو الحدّ الأدنى، بيد أن هناك حدودًا عليا لا يجوز لصاحب الأمر أن يتعداها إزاء معاملة من يلي أمره، دلت عليها مجمل النصوصِ الشرعية المتعلقة بها، كقوله ﷺ: «ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا»[4]، وقوله: «ما كان الرفق في شيء إلا زانه، ولا نزع من شيء إلا شانه»[5]، وقول أنس بن مالك رضي الله عنه: "خَدَمْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

---

[1] صحيح البخاري - كِتَابُ النِّكَاحِ - بَابٌ: لَا يَخْطُبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ حَتَّى يَنْكِحَ أَوْ يَدَعَ ٥١٤٣ (المجلد: ٧ الصفحة: ١٩).

[2] [النساء: ٧١].

[3] صحيح البخاري - كِتَاب: الْجُمُعَةُ - بَابُ الْجُمُعَةِ فِي الْقُرَى وَالْمُدُنِ. ٨٩٣ (المجلد: ٢ الصفحة: ٥).

[4] سنن الترمذي - أَبْوَابُ الْبِرِّ وَالصِّلَةِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) - بَابٌ: مَا جَاءَ فِي رَحْمَةِ الصِّبْيَانِ ١٩٢١ (المجلد: ٣ الصفحة: ٤٨٠)

[5] صحيح مسلم - كِتَاب: الْبِرُّ وَالصِّلَةُ وَالْآدَابُ - بَاب: فَضْلُ الرِّفْقِ ٢٥٩٤ (٧٨) (المجلد: ٨ الصفحة: ٢٢).

عَشْرَ سِنِينَ، وَاللَّهِ مَا قَالَ لِي: أُفٍّ قَطُّ، وَلَا قَالَ لِي لِشَيْءٍ: لِمَ فَعَلْتَ كَذَا؟ وَهَلَّا فَعَلْتَ كَذَا"[1]، وغيرها من الأدلة الشرعية التي يجمعها معاني التلطفِ والرفق في التعامل والتربية.

الفرع الرابع: عدم الغلو في الدين

يؤصل لهذا المبدأ عدد من الأدلة الشرعية، منها قوله تعالى: ﴿هُوَ اجتَبَاكُم وَما جَعَلَ عَلَيكُم فِي الدّينِ مِن حَرَجٍ﴾[2]، وقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ اليُسرَ وَلا يُرِيدُ بِكُمُ العُسرَ﴾[3]، وحديث النبي ﷺ: **"إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَنْ يُشَادَّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ، فَسَدِّدُوا، وَقَارِبُوا، وَأَبْشِرُوا، وَاسْتَعِينُوا بِالْغَدْوَةِ وَالرَّوْحَةِ، وَشَيْءٍ مِنَ الدلجة"**[4].

الفرع الخامس: التواضع والتجرد للحق

إن الشريعة الإسلامية حثّت على هذا المبدأ بأساليب شتى، فتارةً بالأمر المباشر، كقوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[5]، وتارةً بالمدح المؤذن بطلبِ الامتثال، كقوله تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَٰنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ

---

[1] صحيح مسلم - كِتَاب: الْفَضَائِلُ - بَاب: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَحْسَنَ النَّاسِ خُلُقًا. ٢٣٠٩ (٥١) (المجلد: ٧ الصفحة: ٧٣).

[2] [الحج: ٧٨].

[3] [البقرة: ١٨٥].

[4] صحيح البخاري - كِتَابٌ : الْإِيمَانُ - بَابٌ : الدِّينُ يُسْرٌ. ٣٩ (المجلد: ١ الصفحة: ١٦)

[5] [الحجر: ٨٨].

هَوْنًا ﴾[1]، وتارة بالنهي عن نقيض التواضع: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴾[2]، وغيرها من الأدلة الكثيرة.

الفرع السادس: مراعاة فئات المجتمع الضعيفة

تظافرت نصوص الشريعة الإسلامية على صونِ حقوق فئات المجتمع الضعيفة كاليتيم والأرملة والمسكين، ومنها قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَا تَقْهَرْ ۝ وَأَمَّا السَّائِلَ فَلَا تَنْهَرْ﴾[3]، وقوله: ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۖ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ﴾[4]، وقوله: ﴿وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ﴾[5]، وقوله ﷺ: **"هَلْ تُنْصَرُونَ وَتُرْزَقُونَ إِلَّا بِضُعَفَائِكُمْ؟"**[6].

---

[1] [الفرقان: ٦٣].

[2] [الإسراء: ٣٧].

[3] [الضحى: ٩-١٠].

[4] [النساء: ٣٦].

[5] [الذاريات: ١٩].

[6] صحيح البخاري - كِتَابُ الْجِهَادِ وَالسِّيَرِ - بَابُ مَنِ اسْتَعَانَ بِالضُّعَفَاءِ وَالصَّالِحِينَ فِي الْحَرْبِ. ٢٨٩٦ (المجلد: ٤ الصفحة: ٣٦).

الخاتمة

بعد تجوال مع كتاب الجامع المفيد من جوابات أبي سعيد واستخلاص لاعتباراته الأخلاقية يخرج الباحثُ بما يأتي من نتائج:

١. للمبدأ الأخلاقي حضورٌ معتبر في المشهد الفقهي عند الشيخ أبي سعيد.

٢. تتيح النظرة الأخلاقية لأبي سعيد أفُقًا أرحب في فهم مقاصد الأحكام وتطلعات الناس.

٣. لمخالطةِ الناس والنزولِ إليهم دور فارقٌ في التوصل إلى ما يستحسنونه وما يكرهونه.

وفي الختام يوصي الباحثُ بتتبع الاعتبارات الأخلاقية عند الشيخِ أبي سعيد في غير كتاب الجامع المفيد، ودارسي التاريخ بتتبع المسائل المرتبطة به، والمهتمين بالتحقيق بتحقيق الكتاب ودراسته دراسةً وافية، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

تحليل الخطاب في خطب أبي حمزة الشاري العماني



بقلم
د. حمود بن عامر بن ناصر الصوافي

مقدمة

تعد خطب أبي حمزة الشاري من أفضل الخطب التي نقلت إلينا في العهد الأموي، وأجملها لغة، وعرضًا، وتشويقًا، وقد نقلها كثير من الأدباء، واهتم بها أصحاب التراجم، والمشتغلون في التاريخ، وحوت هذه الخطب كثيرًا من المبادئ الإسلامية، والأخلاق السامقة؛ فكان الاختيار موجهًا إليها، والانتقاء مقصودًا لأجلها، ولا سيما أنها تزخر بين جنباتها بمعلومات واسعة، وفوائد جمة؛ فارتأيت أن يكون عنوان ورقتي: "تحليل الخطاب في خطب أبي حمزة الشاري"؛ لأن تحليل الخطاب لا يركز على الحدث الخطابي ويكتفي به، بل يحاول أن يغوص في ثناياه، ويكتشف إرهاصات هذا الخطاب، وردود فعل المستمعين، واستجاباتهم، فلجأ الباحث في هذا الموضوع إلى الأخذ بكل هذه الاعتبارات والطرائق التي تؤدي إلى الخروج بنتائج وافرة، وفوائد جليلة.

أهمية البحث: تسليط الضوء على خطاب تاريخي كان له تأثيره الواضح في زمانه، وقدرته في أيامنا هذه على استخلاص مضامين أخرى نافعة؛ لعلها تسهم في بناء أسس حديثة جديرة بالتبني والتطبيق.

التعريف بأبي حمزة الشاري:

المختار بن عوف بن عبد الله بن يحيى، يصل نسبه إلى سليمة بن مالك بن فهم، ويشتهر بأبي حمزة الشاري، ولد في عمان، في قرية مجز، من مناطق صحار، شمال الباطنة. أتقن فنون الفروسية والخيل، وهاجر إلى البصرة،

فالتحق بمدرسة الإمام أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة[١]، وصفه أبو عبيدة بأنه: "رجل إنجيله في صدره"[٢].

أولا: السياق التاريخي للخطاب، والفاعلون فيه:

١-السياق التاريخي لخطب أبي حمزة:

لكل حدث خطابي سياقات تاريخيه تكون سببًا لهذا الحدث، ووراء هذا الأمر، ولا سيما أن خطب أبي حمزة الشاري كانت عقب أحداث تاريخية مهمة وقعت في الولايات الإسلامية عامة، ومكة المكرمة والمدينة المنورة خاصة في محاولة جادة لتغيير نظام الحكم، والقضاء على الظلم المستشري في العالم الإسلامي.

وقد بان أن المدة الزمنية التي انتشرت فيها خطب أبي حمزة الشاري في مكة والمدينة المنورة كانت في حدود ثلاثة أشهر بداية من التاسع من ذي الحجة سنة ١٢٩هـ الموافق: ٧٤٦م،[٣]

ولا ريب أن أبا حمزة الشاري كان قد ألقى خطبًا متعددةً في هذه المدة الزمنية وقبلها إلا أن التاريخ لم ينقل لنا إلا نزرًا يسيرًا منها، يقول الجعبيري في

---

[١] **تاريخ الطبري**، تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (المتوفى: ٣١٠هـ)، دار التراث – بيروت، ط٢، ١٣٨٧هـ، ٣٤٨/٧، **كتاب السير**: الشماخي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد، تحقيق: أحمد بن سعود السيابي، ط٢، ١٩٩٢م، ٩١/٢، **الإمام أبو حمزة الشاري** حياة من أجل الحق، الجعبيري، فرحات بن علي، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط٢، ٢٠١٥م، ص١٤٥، ١٤٨، الأدب العماني من خلال أعلامه، البوسعيدي، سالم بن سعيد، مكتبة رؤى، سلطنة عمان، ط١، ٢٠٢٥م، ص٩٩، ١٠٠.

[٢] **كتاب السير**: ٩١/٢.

[٣] **الأغاني** أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٨م، ٢٢٨/٢٣، **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص١٧٣.

ذلك: "هذه الخطب كانت في فترة واحدة؛ لأن إقامة أبي حمزة في الحجاز زهاء ثلاثة أشهر...كما نلاحظ أن هذا العدد الذي وصل إلينا أقل بكثير مما ألقي من خطب؛ ذلك أن خطب الجمعة التي لم يكن أبو حمزة يغفل عنها لا تقل عن اثنتي عشرة خطبة، عدا المواعظ الأخرى التي دوّت الحرمين الشريفين طيلة هذه المدة التي أحسن فيهما أبو حمزة السيرة في هذه الربوع"[1]، وكانت هذه الخطب تلقى ارتجالًا[2]، والدليل على ذلك تعدد الروايات، واختلاف بعض صيغ الكلمات إلا أن جل ألفاظها متقاربة، ومعانيها متفقة.

وهذه الخطب التي نقلت إلينا كانت متباينة قصرًا وطولًا، انتقاءً وحذفًا، فقد يحذف المؤلف ما يتعلق بالخلفاء وقد يثبته، وقد يقتصر على مواضع تبرز فيها ذرى البلاغة والفصاحة، وقد يحجم عن ذلك؛ لذا تعددت الروايات، وتباينت الأسباب، وحسبنا في هذا البحث أن نبين المعالم، ونوضح الفرائد، ونضع الأمور في نصابها.

وهذا الحدث الخطابي وما جرى في مكة والمدينة سبقته أحداث عظام في العالم الإسلامي كانت سببًا رئيسًا في تشكله؛ إذ إن العالم الإسلامي عقب اغتصاب معاوية للخلافة ساءت أحواله، وتفاقمت مشاكله، وازداد البغي على العباد، وانتشر الفساد بين الناس، وقد حاول معاوية أن يجد مسوغًا لما يفعله من أمر خارج عن هدي النبي ﷺ وهدي الخلفاء الراشدين عن طريق نشر مذهب الجبر، أو استعمال حد السيف، فيقول في إحدى أحاديثه: "لو لم يرني ربي أهلًا لهذا الأمر ما تركني وإياه، ولو كره الله تعالى ما نحن فيه لغيره، وكان

---

[1] **المرجع نفسه**، ص٢١٥.

[2] **المرجع نفسه**، ص٢١٤.

إذا ذكر فيمن حاربه الغلبة يقول: كيف رأيتم صنع الله؟ فيضيف ذلك إلى الله وإرادته، يستدعي بذلك إلى تقوية باطله، وكان يقول: إنما أنا خازن من خزّان الله، أعطي من أعطاه الله تعالى، وأمنع من منعه الله تعالى، ولو كره الله أمرًا لغيّره"[1]، ويقول عبد الملك لرعيته بعد توليه الخلافة: "ولا يأمرني أحد بتقوى الله بعد مقامي هذا إلا ضربت عنقه"[2].

وهكذا استمر بنو أمية في الحكم من ظالم إلى آخر، يتفاوتون في مقدار ظلمهم، وبعدهم عن نهج الله-عدا الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز- وربما الذي جاؤوا عقب معاوية كانوا أشد ظلمًا، وأضعف حكمًا، وأقل مبالاة في حفظ الدولة من الضياع، وانتشار الفساد في الأرض، كيزيد بن معاوية، ويزيد بن عبد الملك وغيرهما.

وكان استفحال ظلم بني أمية للعباد سببًا في قيام الثورات، وتعدد الجبهات، ومن ذلك ثورة طالب الحق عبد الله بن يحيى الكندي بإمرة من إمام المذهب (الثاني) أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة الذي وجهه إلى اليمن، واستطاع انتزاعها من الأمويين، ثم وجه طالب الحق جيشه إلى الحجاز بقيادة أبي حمزة الشاري، وأمرهم إذا انتصروا أن يذهبوا إلى الشام؛ لإسقاط عرش خلافة بني أمية والقضاء على ظلمهم.

---

[1] **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة:** عبد الجبار، القاضي، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ٢٠١٧م، ٩٤.

[2] **الكامل في التأريخ**، ٤٣٥/٣.

٢-الفاعلون في خطب أبي حمزة:

صانع الحركة هو المتكلم الذي يقرأ بنفسه شواهد الخطاب، والمؤلف: هو من ينتقى المشاعر التي يعبر عنها المتكلم، والمفردات التي شفرت المشاعر بواسطتها[١]، فهناك متحدث نراه ونسمعه، وهناك آخر لا نراه ولا نسمعه، ولكننا ندرك تمام الإدراك أنه واحد من صناع الخطاب، وما الأول إلا الوسيط الذي ينقل الحدث الخطابي إلى الآخرين.

ولا ريب أن منطلقات أبي حمزة وأفكاره التي ساقها في خطبه كلها لم يكن هو منتجها، وإنما هو يتكلم بلسان جماعة الشراة الإباضية، ويستقي تعاليم مذهبه من معلمه أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة وقائده طالب الحق عبد الله بن يحيى الكندي، فلا تحركه مشاعر القبيلة، ولا الاتجاهات الفردية؛ لذلك نجده قد توقف عن قتل الجرحى والأسرى الذين قاتلوه، وأمعنوا في قتاله، على الرغم من طلب مساعد الخبير بأهل الحجاز: علي بن الحصين منه ذلك قائلًا له: "أتبع القوم، أو دعني أتبعهم، وأذفف[٢] على الجريح؛ فإن هؤلاء أشر علينا من أهل الشام...فقال: لا أفعل، ولا أخالف سيرة أسلافنا"[٣]، ويقول الجعبيري: "استأذن أبو الحر علي بن الحصين أبا حمزة بأن يتبع المدبر،

---

[١] الديمقراطية في الخطاب السياسي المصري: دوريتشرد دون، ميشيل، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١١م، ٣٨، ٣٩، **تحليل الخطاب السياسي، البلاغة، السلطة، المقاومة**: عبد اللطيف، عماد، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٢٠م، ١٥٩.

[٢] أي أجهز. جاء في لسان العرب:" والذَّفُّ: الإِجْهازُ عَلَى الجَرِيحِ". **لسان العرب**: ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط٣، - ١٤١٤هـ، مادة: ذفف.

[٣] **الأغاني**: ٢٣/٢٣٣.

ويجهز على الجرحى؛ لأنه على يقين أنهم لن يسكتوا على هذه الهزيمة، وأنهم بعد قليل بأهل الشام منتصرون، ولكن ما كان لأبي حمزة أن يخالف سيرة السلف"[1]، فمعناه أن أبا حمزة ينطلق من منهج موحد، ويسير وفق مذهب لا يحيد عنه، وإن بدا في اتباع مذهبه حتفه، وفي اقتفاء أثر جماعته زوال دولته، والقضاء على حركته، وهزيمته من قبل أعدائه، فالمهم أن يبقى الحق عاليًا، والقسط قائمًا، والمبدأ دائمًا.

وهذا الأمر استغله الأمويون في تهييج أهل الحرمين على أبي حمزة وأتباعه في موقفهم من الخليفة الثالث: عثمان بن عفان في السنوات الست الأخيرة، فقد أرسلوا أحد أحفاد الخليفة وهو: "عبد العزيز بن عبد الله بن عمرو بن عثمان"[2]؛ يقول الجعبيري: "وعندما لم يستطع عبد العزيز القائد الأموي رد الحجة بالحجة رجع إلى الماضي ينبشه، وغرضه من ذلك الإثارة، وقد أفلح (أي عبد الواحد بن سليمان بن عبد الملك) في اختيار القائد الذي يحقق الغرض المطلوب، وكان جواب بلج أنه في القضية مقلد تابع، وهنا يعلنها عبد العزيز مدوية: ارجع إلى أصحابك فليس بيننا وبينهم إلا السيف"[3].

وكون أبي حمزة ينطلق من مبادئ جماعته، وينهج نهجهم بدا واضحا في خطبه من خلال استعمال ضمير الجماعة: (نحن، وإنا، وقلنا، وسمعنا، خرجنا، نريد، نخوض، نيل، رأينا، فأقبلنا، وقاتلتمونا، وقاتلناكم، ندعو الخ)، فمن ذلك قول أبي حمزة:" النَّاس منا وَنحن مِنْهُم إِلَّا عَابِد وثن أَو كفرة أهل

---

[1] **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص١٩٣.

[2] الأغاني، ٢٣/ ٢٣٠.

[3] **الإمام أبو حمزة الشاري**، ١٩١.

الْكتاب أَو سُلْطَانًا جائرًا أَو شادًّا عَلَى عضده"[1]، وقوله: ما خرجنا أشرًا ولا بطرًا ولا لهوًا ولا لعبًا ولا لدولة تريد أن نخوض فيها ولا لثأر نيل منا، ولكنا لما رأينا... سمعنا مناديًا ينادي إلى الحق... فأقبلنا من قبائل شتى..."[2].

فإذا كان هذا هو حال منتج الخطاب فما حال متلقي الخطاب، وهو طرف مشارك في العملية الخطابية لا ينفصل عنها، فلا بد من وجود خِطاب ومخاطَب ومتلق لهذا الخطاب، فكل من هذه الثلاثة تسهم في إنتاج العملية الخطابية وبلورتها، فيقول عماد عبد اللطيف: "لا يقتصر مفهوم الفاعل الخطابي على منتج الخطاب وحده، بل يتعدى ذلك إلى متلقي الخطاب (المخاطَب) بوصفه فاعلًا رئيسًا في تشكيل الحدث الخطابي، سواء أكان هذا المخاطب مقصودًا، أم غير مقصود نصيًّا أم متخيلًا، مثاليًّا أم فعليًّا، مباشرًا أم غير مباشر"[3]، فيظهر أن المخاطَب من خلال خطب أبي حمزة الشاري هم أهل الحجاز سواء كانوا مكيين أو مدنيين يبرز ذلك جليًّا في نداءات أبي حمزة قائلًا: "يا أهل مكة، يا أهل المدينة، فمن ذلك قوله: "يَا أهل مَكَّة، تعيروني بِأَصْحَابِي تَزْعُمُونَ أَنهم شباب..."[4]، ووردت في روايات أخرى في أهل المدينة[5]،

---

[1] **تاريخ خليفة بن خياط:** ابن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري (المتوفى: ٢٤٠هـ) دار القلم، مؤسسة الرسالة – دمشق، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ، ص٣٨٦.

[2] **العقد الفريد:** ابن عبد ربه، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم الأندلسي (المتوفى: ٣٢٨هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ، ٢٢٩/٢.

[3] **تحليل الخطاب السياسي**، ١٦٠.

[4] **تأريخ خليفة بن خياط**، ص٣٨٥.

[5]: **الكامل في التاريخ:** ٣٨٥/٤.

وقوله: "يا أهل المدينة، سألناكم عن ولاتكم هؤلاء، فأسأتم لعمر الله فيهم القول، وسألناكم: هل يقتلون بالظن؟ فقلتم لنا: نعم.."[1]، استعمل أيضًا لفظة: قلنا (أي جماعة أبي حمزة)، وقلتم (أي: أنتم أهل مكة أو المدينة)، وورد في بعض الروايات "يا أيها الناس"[2] ويقصد بها أهل المدينة.

حاول أبو حمزة في مخاطبته لأهل المدينة أن يجمع بين أمرين: التذكير بسلفهم الصالح، والتقريع بما آل إليه أمرهم، وحاول أهل المدينتين لمز أصحاب أبي حمزة الشاري بكونهم شبابًا ضعفاء الفكر، أغرارًا لا خبرة لهم في الحياة، ولا معرفة لهم بشيء من أمور واقع الناس.

ثانيًا: العوامل المؤثرة في تشكيل النص:

"يوفر فهم الباحث لسياق إنتاج الخطاب وتداوله تبصرات مهمة حول النص الذي يشكل المادة العلاماتية للخطاب، ومن ثم يأتي دور عملية التحليل الفاحص"[3]

١-نوع النص:

النص الذي بين أيدينا هو عبارة عن خطب سياسية قيلت في سياق لا يمت إلا إلى السياسة، إلا أنها راوحت بين الديني والسياسي، بل غلب عليها الديني، وشعار السياسة الذي بدا في الخطبة لم يخرج عن إطار الدين قيد أنملة، ولا عجب في ذلك؛ إذ جل الخطب تظهر مشروعية الخروج على بني أمية. وقد ارتكزت على ثلاثة أمور، الأول: ظلم بني أمية واستفحاله في كل

---

[1] تاريخ الطبري، ٣٩٤/٧، الأغاني، ٢٣٧/٢٣.

[2] تأريخ خليفة بن خياط، ص٣٨٦.

[3] تحليل الخطاب السياسي، ١٦٢.

مكان، الأمر الثاني: تبيين منهج أبي حمزة وجماعته، وكشف طرق تعاملهم مع الآخر، وتقريض أصحابه والثناء عليهم، وهذان الأمران يدخلان في حيز مشروعية الخروج على بني أمية، ومحاولة لاستمالة أهل الحرمين للوقوف إلى صف أبي حمزة وجماعته. الأمر الثالث: نصائح ومواعظ تصب في مسألة مشروعية الخروج على الحكام الجورة من بني أمية.

٢-وسائل الاستمالة:

الخطاب السياسي يحتاج إلى مراوغة واستمالة، ومعرفة نفسية المتلقي؛ لذلك ينبغي أن يبدأ بما يعجب المخاطَب، ويدغدغ مشاعره، فـ"تقريظ الجمهور الحقيقي أو المستهدف أحد أكثر الاستمالات شيوعًا وتأثيرًا في الخطاب السياسي بوجه عام؛ فبواسطة تقريط المتكلم للجمهور يستطيع الحصول على تأييدهم لأقواله وأفعاله، واستمالة نفوسهم إليه، وكسر شوكة معارضتهم له"[١]، فيعد المديح والثناء، والتبجيل وتعظيم الآخر من أكبر الطرق لاستمالة الآخر، والجاذبية نحوه[٢].

ولا ريب أن أبا حمزة الخطيب المفوه قد قصد شيئًا من هذه الاستمالة في اتكائه في الثناء على سلف أهل المدينة، قائلًا:" يا أهل المدينة، يا أبناء المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان"[٣]، إلا أن هذه الاستمالة لم تدم طويلا؛ إذ توكّأت الخطب على التقريع والتأنيب، وأكثر أبو حمزة من استعمال

---

[١] **تحليل الخطاب السياسي**، ١٦٧.

[٢] **التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي** "الحركة السفسطائية أنموذجًا": يونان، كلود، (د.ط، ت)، ٧٤.

[٣] **العقد الفريد**، ٢٢٩/٤.

الضمائر التي تشير إلى وصف حال أهل المدينة المزري، والتشنيع عليهم، وفي إعادة لفظ النداء البعيد: يا[1]"، وتكراره في قوله: "يا أهل المدينة" "يا أهل مكة" دلالة على بعدهم عن نهج الحق، ورضاهم بالقول الباطل والفعل القبيح، أضف إلى ذلك التوازي في الجمل والتطابق في العبارات، والتتابع في السجع، وحسن إيقاع الأذن في تقديم التقريع، وكأنه ضرب بالسياط، ووخز بالإبر، فمن ذلك قوله فيهم: "ما أصح أصلكم! وأسقم فرعكم! كان آباؤكم أهل اليقين، وأهل المعرفة بالدين، والبصائر النافذة، والقلوب الواعية؛ وأنتم أهل الضلالة والجهالة؛ استعبدتكم الدنيا فأذلتكم، والأمانيّ فأضلتكم؛ فتح الله لكم باب الدّين فسددتموه، وأغلق عنكم باب الدنيا ففتحتموه؛ سراع إلى الفتنة، بطاء عن السّنّة"[2]، وغيرها من المواضع الكثيرة في خطبه؛ إذ التقريع يتناقض مع تقنية الاستمالة، ويؤدي إلى النقيض.

٣-طرائق الأداء:

لا توجد لدينا معلومات عن مدى استعمال الخطيب لحركات اليدين والأعين في خطابه، ولا سيما أن الخطب قد دوّنت منذ مئات السنين إلا أن بعض المعلومات قد بينت لنا طريقة الأداء، فمن ذلك: "دخل أبو حمزة المدينة في أصحابه، وعليه قميص وكساء صوف، مصبوغ، وهو متعمم بعمامة

---

[1] يستعمل "يا" للبعيد؛ لأن فيه مد الصوت، وقد يكون البعد حقيقيًّا أو حكمًا. **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**: ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، (المتوفى: ٧٦١هـ)، المحقق: د. مازن المبارك / محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق/ ط٦، ١٩٨٥م، ٤٨٨/١.

[2] **العقد الفريد**، ٢٢٩/٤، ٢٣٠.

بيضاء، وسيف عريض، حمائله ليف، متقلد السيف، وعلى أصحابه مثله"[1]، وفي رواية:" فصعد المنبر، وعليه كساء غليظ، وهو متنكب قوسًا عربية"[2]، فكانت هيئته هيئة خطيب بارع، وقائد سياسي يتقلد سيفه، ويتنكب قوسه، ويبدو أن خطبه كانت مرتجلة؛ إذ لا يمكن لأبي حمزة الشاري وهو قائد الجند أن يجد وقتًا لتحضير خطبه، وتدريب لسانه، وإنما كان يصب حديثه صَّبا على الجمهور الذي أمامه، ويحرّك قوسه وهو يرفع صوته تارة ويخفضه حينًا؛ لذلك لامست الخطب شغاف الناس، وأمالت نفوسهم إليه، ولم تنسق عقولهم بما أورده من أحكام وبراهين، ولم ترد أن تكيّف نفسها، وتسير وفق منهجه الرصين، وتمسكه المتين؛ إذ قد تلبست نفوسهم بالباطل ولم تنفك عنه، واستمرأت على الضلالة ولم تتخلص منها.

٤-تمثيل الذات والآخرين:

يحرص منتج الخطاب على تمثيل نفسه في صورتها الإيجابية، وتمثيل الآخرين في صورة سلبية؛ لأنه يريد أن يظهر نفسه مقابل الآخر المختلف عنه، وقد يستخدم طرائق متعددة للوصول إلى هذه الأغراض، فقد "تتعدد الأدوات التي تستخدم في إنتاج التمثيلات منها: أدوات تركيبية مثل الضمائر، ومعنوية مثل النعوت والصفات، وعلاماتية، مثل: الحركات الإشارية، وحجاجية، مثل: نوع الحجج ومصادرها"[3].

---

[1] **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص٢٠٠.

[2] **جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة**، صفوت، أحمد زكي، المكتبة العلمية بيروت-لبنان، ٤٦٩/٢.

[3] **تحليل الخطاب السياسي**، ١٧٠.

وقد ظهرت تمثيلات إيجابية في وصف أبي حمزة الشاري لأصحابه، وصلت نسبتها إلى ١٧٪، وبالمقابل يوجد تقريع كبير للآخر من بني أمية الذين خرج عليهم أبو حمزة، وصلت النسبة إلى ١٩,٦٪، إضافة إلى تقريع آخر لفئة نأت عن أبي حمزة الشاري، ووقفت مع الذين اعترفت بفسادهم وظلمهم، وكان جل خطاب أبي حمزة يتوجه إليها، وينادي باسمها "يا أهل المدينة، يا أهل مكة"؛ لذلك نالت من التقريع والسلبية نسبة عالية، وصلت إلى ٢٦٪ وإذا أضفنا إليها النسبة الثانية؛ لكون التقريع الذي يجري على بني أمية هو تقريع للمؤيدين لهم؛ ولا سيما أن الخطاب يتجه إلى أهل الحرمين (مكة والمدينة)؛ لذلك سيكون التقريع قد وصل إلى ٤٥,٦٪.

ولم تحظ هذه الفئة (أهل الحرمين) بتقريض إيجابي إلا لسلفها الصالح الذين تخرجوا من مدرسة النبي ﷺ وقد وصلت نسبة هذا التقريض إلى ٤,٣٪ فقط؛ لذا لا نستغرب عدم انضمام هذه الفئة إلى أبي حمزة وأصحابه رغم اعترافها بظلم حكام بني أمية وفسوقهم! لكن تبدّت أسباب أخر أكثر منطقية كانت سببًا في عزوفهم عن الالتحاق بركب أبي حمزة وأصحابه- سنذكرها لاحقًا.

٥- ثنائية الحكام الجدد والسابقين:

ركزت خطب أبي حمزة على تقريض أصحابه ووصفهم بصفات إسلامية جليلة، ومعان إنسانية أصيلة، منها: غض البصر، وحفظ الفرج، والبعد عن الباطل، وقلة الأكل، وشدة العبادة من طول صلاة، وكثرة صيام، وإقدام وشجاعة، ومساواة بين الرعية، وحكم بينهم بالعدل، واجتناب تكفيرهم إلا لداع أو دليل.

ويلحظ أنه استعمل في هذه النصوص مقويات؛ لتأكيد أفعالهم، ودوام استقامتهم، واستمرار منهجهم؛ فلم يكونوا انتهازيين أو مرائين، ولا طلاب حكم أو سلطان، بل كانوا في حربهم وسلمهم سواء، وفي قعودهم وخروجهم سيين، وقد أكثر أبو حمزة من تضمين خطابه بالمشتقات التي تثبت استمرار هذا الوهج من العبادة والالتزام: "غبية، ثقيلة، منثنية، مكتهلون، مصفرة، ناحلة، مستقلين، موفون، منجزون..."، إضافة إلى استعمال: ألا التنبيهية، وإنَّ المشددة، وأداة النفي لم، والاستعارات، وتقديم الجار والمجرور وغيرها من السمات الأسلوبية التي تقوي الكلمة، وتحسن العبارة، وتؤدي الغرض، فيقول في تقريض أصحابه: "شباب-والله- مكتهلون في شبابهم، غبية عن الشر أعينهم، ثقيلة عن الباطل أرجلهم، أنضاء عبادة وأطلاح سهر، ينظر الله إليهم في جوف الليل منحنية أصلابهم على أجزاء القرآن، كلما مرّ أحدهم بآية من ذكر الجنة بكى شوقًا إليها، وإذا مر بآية من ذكر النار شهق شهقة كأن زفير جهنم بين أذنه، موصول كلالهم بكلالهم: كلال الليل بكلال النهار، قد أكلت الأرض ركبهم وأيديهم، وأنوفهم وجباههم، واستقلوا ذلك في جنب الله، حتى إذا رأوا السهام قد فوّقت، والرماح قد أشرعت، والسيوف قد انتضيت، ورعدت الكتيبة بصواعق الموت وبرقت، استخفوا بوعيد الكتيبة لوعد الله، ومضى الشاب منهم قدمًا حتى اختلفت رجلاه على عنق فرسه، وتخضبت بالدماء محاسن وجهه، فأسرعت إليه سباع الأرض، وانحطت عليه طير السماء، فكم من عين في منقار طائر طالما بكى صاحبها في جوف الليل من خوف الله! وكم من كف زالت عن معصمها طالما اعتمد عليها صاحبها في جوف الليل بالسجود

لله!"[1]، ويقول أيضا: "إلا وإن لله بقايا من عباده لم يتحيّروا في ظلمتها، ولم يشايعوا أهلها على شبهتها، مصابيح النور في أفواههم تزهر، وألسنتهم بحجج الكتاب تنطق، ركبوا نهج السبيل، وقاموا على العلم الأعظم، فهم خصماء الشيطان الرجيم، وبهم يصلح الله البلاد، ويدفع عن العباد. فطوبى لهم وللمستصبحين بنورهم"[2].

فظهرت في خطب أبي حمزة ثنائية الآخر والأنا في تقريعه لبني أمية، وتقريضه لأصحابه. فأما أصحابه فقد وصفهم بالشجاعة والجرأة في ردع الباطل، والالتزام بالحق، فهم رهبان بالليل، وفرسان في النهار، يشبهون صحابة رسول الله ﷺ، وقد صورهم تصويرًا عجيبًا وهم يتقدمون إلى الموت بشهامة، ويصدون السيوف بصدورهم العارية، وقد ملئت وجوهم دمًا، وعفر جبينهم بالثرى، وأسرعت إليهم سباع الأرض من كل حدب وصوب.

وأما بنو أمية فقرَّعَهُمْ أشد التقريع، ووصفهم بأقذع الأوصاف؛ لأنه يريد أن يظهر صنفين، صنفًا اقتدى بنهج السلف الصالح، وتمثلت فيه صفات الصحابة الكرام، وصنفًا آخر اتبع هواه، وآثر الشيطان، واغتصب الخلافة، وسام الناس خسفًا، وأذل عباد الله شرقًا وغربًا، وقد وبّخ أبو حمزة في خطبه هؤلاء الحكام من بني أمية فردًا فردًا، وقرعهم، وبين ظلمهم وجبروتهم، ولم يستثن منهم إلا الخليفة العادل عمر بن عبد العزيز، فيقول

---

[1] **البيان والتبيين**: الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، (المتوفى: ٢٥٥هـ)

١٤٢٣ هـ، ٢/٨٥، ٨٦.

[2] **البيان والتبيين**، ٢/٨٣.

في ذلك: "ولي معاوية بن أبي سفيان لعين رسول الله ﷺ وابن لعينه، وجلف من الأعراب، وبقية من الأحزاب، مؤلف طليق، فسفك الدم الحرام، واتخذ عباد الله خولًا، ومال الله دولًا، وبغى دينه عوجًا ودغلًا، وأحل الفرج الحرام، وعمل بما يشتهيه، حتى مضى لسبيله؛ فعل الله به، وفعل، ثم ولي بعده ابنه يزيد، يزيد الخمور، ويزيد الصقور، ويزيد الفهود، ويزيد الصيود، ويزيد القرود..."[1].

٦-ثنائية عهد الصحابة والأمويين.

بيّن أبو حمزة معالم هدي النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، ولا سيما أبو بكر وعمر، ووضّح كذلك عهد بني أمية الجائر الذين تعسفوا في معاملة الخلق، ونهب الأموال؛ فلم يتورعوا في أمر، ولم يقفوا عند حد، بل ماجوا مع الدنيا، وتماهوا في الباطل، واستهاموا في الغي.

وقد كان أبو حمزة يكثر من استعمال الفعل المضارع في وصف جور بني أمية، وكأنه يصوّر حالهم أمام الجمهور، ويريهم فداحة ظلمهم وجبروتهم، فيقول في ذلك: "أصابوا إمرة ضائعة، وقومًا طغامًا جهالًا، لا يقومون لله بحق، ولا يفرقون بين الضلالة والهدى، ويرون أن بني أمية أرباب لهم؛ فملكوا الأمر، وتسلطوا فيه تسلط ربوبية، بطشهم بطش الجبابرة، يحكمون بالهوى، ويقتلون على الغضب، ويأخذون بالظنة، ويعطلون الحدود بالشفاعات، ويأمنون الخونة، ويقصون ذوي الأمانة، ويأخذون الفريضة من غير موضعها، ويضعونها في غير أهلها..."[2].

---

[1] **الأغاني**، ٢٣/٢٤١.

[2] **جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة**، ٢/٤٧٣.

٧-ثنائية الأصل والفرع:

وعقد أبو حمزة مقارنة بين المهاجرين والأنصار أجداد أهل مكة والمدينة وآبائهم، وبين خلفهم الذين عايشهم، فرأى فرقًا كبيرًا، وبونًا شاسعًا؛ فأخذ يقارن في خطبه بين أولئك الكبار وهؤلاء الصغار الذين اتبعوا الطغام من الناس وأراذل البشر، فيقول في سلفهم مؤيدًا، وفي خلفهم مقرعًا: "يا أهل المدينة: داركم دار الهجرة، ومثوى رسول الله ﷺ لمَّا نبت به داره، وضاق به قراره، وآذاه الأعداء، وتجهمت له، فنقله قوم- لعمري- لم يكونوا أمثالكم، متوازرين مع الحق على الباطل، ومختارين للآجل على العاجل، يصبرون للضراء رجاء ثوابها، فنصروا الله، وجاهدوا في سبيله، وآووا رسول الله ﷺ ونصروه، واتبعوا النور الذي أنزل معه، وآثروا الله على أنفسهم ولو كانت بهم خصاصة، قال الله تعالى لهم ولأمثالهم ولمن اهتدى بهداهم: ﴿وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾، وأنتم أبناؤهم ومن بقي من خلفهم، تتركون أن تقتدوا بهم، أو تأخذوا بسنتهم، عمي القلوب، صم الآذان، اتبعتم الهوى؛ فأرداكم عن الهدى وأسهاكم؛ فلا مواعظ القرآن تزجركم فتزدجروا، ولا تعظكم فتعتبروا، ولا توقظكم فتستيقظوا، لبئس الخلف أنتم من قوم مضوا قبلكم، ما سرتم بسيرتهم، ولا حفظتم وصيتهم، ولا احتذيتم مثالهم، لو شقت عنهم قبورهم، فعرضت عليهم أعمالكم، لعجبوا كيف صُرف العذاب عنكم!"[١].

---

[١] **الأغاني**، ٢٣/٢٤٠.

٨-ثنائية الفقروالغنى

فإذا كان ملوك بني أمية قد تسلطوا على رقاب الله تعالى، واغتصبوا أموال الرعية، وأسهموا في زيادة الغني المقرب إليهم غنى، والفقير المدقع فقرًا، فإن أبا حمزة وأتباعه كانوا فقراء يتعاورون لباسًا واحدًا، جاؤوا من قبائل شتى؛ لا يحملهم التعصب القبلي، أو تكوين المجد العالي، وإنما حسبهم أن يطبقوا منهج الله، ويريحوا عباد الله من ويلات الظلم والتكبر، فيقول في ذلك: "فأقبلنا من قبائل شتى، النفر منا على بعير واحد، عليه زادهم وأنفسهم، يتعاورون لحافًا واحدًا، قليلون مستضعفون في الأرض، فآوانا الله وأيدنا بنصره، وأصبحنا والله جميعًا بنعمته إخوانًا، وعلى الدين أعوانًا"[١].

٩-ثنائية ضدية

بدت الثنائية الضدية بارزة المعالم، ظاهرة الأركان بين من يقرضهم في حديثه، ومن يقرعهم في كلامه، سواء كانوا من حكام بني أمية، أو من الذين انساقوا إليهم، ومالوا نحوهم من أهل الحرمين (مكة والمدينة)، فثنائية العدل والجور، والحق والباطل، والغي والرشد، وحزب الله وحزب الشيطان، والتعظيم والتصغير، والإحياء والإماتة، والطاعة والمعصية جلية فهو يقرض طائفته لالتزامها بنهج الله وسنة رسوله، وفي ذلك جذب لمستمعيه، وحجة على خصومه في خروجه على حكام بني أمية.

ويقرع أهل الجور والظلم؛ من أجل تنفير أهل الحرمين من الركون إليهم، أو مساندتهم في حربهم، فيقول في إحدى مواعظه: "أوصيكم بتقوى الله وطاعته، والعمل بكتابه وسنة نبيه، ﷺ، وصلة الرحم، وتعظيم ما صغرت

---

[١] **تأريخ الطبري**، ٣٩٦/٧.

الجبابرة من حق الله، وتصغير ما عظّمت من الباطل، وإماتة ما أحيوا من الجور، وإحياء ما أماتوا من الحقوق، وأن يطاع الله ويعصى العباد في طاعته؛ فالطاعة لله ولأهل طاعة الله، ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"[١].

ويقرع أيضًا أهل الحرمين الذين انساقوا وراء مآربهم في دعمهم لحكام الجور، أو اجتناب الحياد في الحرب، ويقول في ذلك: "ثم لقيَنَا رجالُكم بقُدَيْد فدعوناهم إلى طاعة الرحمن، وحكم القرآن، ودعونا إلى طاعة الشيطان، وحكم مروان وآل مروان؛ شتان لعمر الله ما بين الغي والرشد! ثم أقبلوا يهرعون ويزفون، قد ضرب الشيطان فيهم بجرانه، وغلت بدمائهم مراجله، وصدق عليهم إبليس ظنه، وأقبل أنصار الله عصائب وكتائب، بكل مهند ذي رونق، فدارت رحالنا واستدارت رحاهم بضرب يرتاب منه المبطلون"[٢].

١٠-إقامة الحجج والتدرج في عرضها:

حاول أبو حمزة إقناع أهل الحرمين، واستمالتهم بالحجة الظاهرة، والبرهان الساطع؛ فكان يسألهم فيجيبون، ويبين لهم فيردون، وقد اتفقوا مع أبي حمزة في ظلم ولاتهم، وفساد حكامهم، لكنهم أبوا أن يكونوا مع أبي حمزة تابعين، ومعه منقادين، ثم خفف من حديثه معهم، وطلب منهم الوقوف على الحياد، وعدم التعرض لأصحابه، لكنهم أبوا إلا أن يحضوا على حربه، ويشاركوا مع الظلمة في قتاله، فكانت عاقبتهم الهزيمة، وسوء التقدير، فيقول في ذلك: "يا أهل المدينة، سألناكم عَن ولاتكم هَؤُلَاءِ، فقلتم فيهم وَالله الَّذِي نَعْرِف، قُلْتُمْ أخذُوا المَال من غير حلّه، فوضعوه فِي غير حَقه، وجاروا فِي

---

[١] **العقد الفريد**، ٢٢٩/٤.

[٢] **الأغاني**، ١٣٨/٢٣.

الحكم، واستأثروا بحقوقنا وفيئنا، فجعلوه دولة بَين أغنيائهم، وَذَوي شرف الدُّنْيَا مِنْهُم، وَجعلُوا مقاسمنا وحقوقنا فِي مُهُور النِّسَاء وفروج الْإِمَاء، فَقُلْنَا لكم: تَعَالَوْا إِلَى هَؤُلَاءِ الَّذين ظلمونا وظلموكم، وجاروا فِي الحكم فحكموا بِغَيْر مَا أنزل اللَّه، فقلتم: لَا نقوى عَلَى ذَلِكَ، وَدِدْنَا أَنا أصبْنَا من يكفينا، فَقُلْنَا: نَحن نكفيكم، ثمَّ اللَّه رَاع علينا إِن ظفرنا لنعطين كل ذِي حق حَقه، فَجِئْنَا فاتقينا الرماح بوجوهنا، وَالسُّيُوف بصدورنا، وَجَعَلنَا اللَّه علينا رَاعيًا كَفِيلًا لَئِن ظفرنا لنعطين كل ذِي حق حَقه، فعرضتم دونهم، فقاتلتمونا، فأبعدكم اللَّه، فوَاللَّه لَو قُلْتُمْ لَا نَعْرِف الَّذِي تَقولُونَ، وَلَا نعلمهُ كَانَ أعذر، مَعَ أَنه لَا عذر للجاهل، وَلَكِن أَبى اللَّه إِلَّا أَن ينْطق بِالْحَقِّ عَلَى أَلْسِنَتكُم، ويأخذكم بِهِ فِي الْآخِرَة"[1].

١١-درء الخوف، وتسويغ الخروج:

وذلك لأن الحكام الجدد قد اتُّهموا سابقا بخروجهم عن الإمام علي بن أبي طالب-كرم الله وجهه- ثم الدعاية الأموية ضدهم، ووصفهم بالخوارج، وإلصاق تهمة قتل المخالف لهم، وتكفيرهم، وجواز سلب مال عدوهم، وسبي ذراريه؛ لذلك كانت رسائل التطمين واضحة في خطب أبي حمزة الشاري؛ لدرء مثل هذا التوهم، فيقول في ذلك: "النَّاس منا وَنحن مِنْهُم إِلَّا عَابِد وثن أَو كفرة أهل الْكتاب أَو سُلْطَانًا جائرًا أَو شادًّا عَلَى عضده"[2].

وكذلك حاول أبو حمزة أن يوضح معالم خروجه على بني أمية، وأسباب محاولته إزالة ملكهم؛ إذ لم يكن ما فعله أبو حمزة وأتباعه استعراضًا للسيف، وبغيًا في الأرض، وطلبًا للملك، بل لأجل إقامة الحق، وانتفاء الظلم،

---

[1] تأريخ خليفة بن خياط، ص٣٨٦.

[2] تاريخ خليفة بن خياط، ص٣٨٦.

فيقول في ذلك: "إنا والله ما خرجنا أشرًا، ولا بطرًا، ولا لهوًا، ولا لعبًا؛ ولا لدولة ملك نريد أن نخوض فيها، ولا لثأر قد نيل منّا؛ ولكنا لمّا رأينا الأرض قد أظلمت، ومعالم الجور قد ظهرت، وكثر الادّعاء في الدين، وعمل بالهوى، وعطّلت الأحكام، وقتل القائم بالقسط، وعنّف القائل بالحق سمعنا مناديًا ينادي إلى الحق، وإلى طريق مستقيم، فأجبنا داعي الله"[1]، وفي قوله:" ثمَّ اللَّه رَاع علينا إن ظفرنا لنعطين كل ذِي حق حَقه"[2]، ويلحظ أنه في بيانه هذا يكثر من المؤكدات بإنَّ، ولم النافية، وإعادة لا النافية مرات، واستعمال الاستعارات، والسجع في نهاية الجمل، والتوازن بين العبارات.

١٢-العلاقات النصية:

تتضمن خطب أبي حمزة الشاري تعالقًا نصيًّا مباشرًا، وغير مباشر للكثير من آيات القرآن والأحاديث النبوية؛ فلا تكاد تمر على فقرة أو جملة إلا وتشير إلى آية قرآنية أو حديث نبوي شريف، فمن ذلك: "يا أهل المدينة: أولكم خير أول، وآخركم شر آخر، إنكم أطعتم قراءكم وفقهاءكم فاختانوكم عن كتاب غير ذي عوج، بتأويل الجاهلين، وانتحال المبطلين؛ فأصبحتم عن الحق ناكبين، أمواتًا غير أحياء وما تشعرون"[3].

فلو أردنا أن ننظر في تعالق هذا النص مع آيات القرآن الكريم لرأينا العجب في ذلك، فقد استعمل عبارة: "فاختانوكم" أخذًا من قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴾

---

[1] **العقد الفريد**، ٢٢٩/٤.

[2] **تأريخ خليفة بن خياط**، ٣٨٦.

[3] **العقد الفريد**، ٢٢٩/٤.

[النساء/١٠٧]، ومعلوم أن التناص هو عملية استبعاد واختيار تحصل في النص[١]، فيلحظ هنا أنه أبقى على كلمة "تختانون" من النص القرآني، وغيَّر فيها بما يناسب السياق؛ إذ كانت في النص القرآني نهي النبي ﷺ عن المجادلة والمحاججة بشأن الخونة، وفي نص أبي حمزة يوجد تأثير الخيانة على أهل الحرمين من قبل القراء والفقهاء الذين يفترض أن يكونوا مشعل هداية وطوق نجاة. وقس على ذلك بقية الاقتباسات في قوله: "عن كتاب غير ذي عوج" أخذًا من قوله تعالى: ﴿ قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ﴾ [الزمر/٢٨]، وقوله: "بتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين" أخذًا من قوله ﷺ: **"يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلَفٍ عُدُولُهُ، يَنْفُونَ عَنْهُ انْتِحَالَ الْمُبْطِلِين، وَتَأْوِيلَ الْجَاهِلِين، وَتَحْرِيفَ الْغَالِينَ"**[٢]، وفي قوله: "فأصبحت" أخذًا من قوله تعالى: ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرْدَاكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [فصلت/٢٣].

وغير ذلك كثير مما ورد في خطب أبي حمزة الشاري، فهذا يدل على أن الخطبة وإن بدت سياسية إلا أن الروح الدينية قد تماهت مع أبي حمزة، وتعالقت، فصارت السياسة دينًا لا يخرج عنها أبدًا، وما فعله أبو حمزة في هذا الجانب يدخل في مصطلح التضفير الخطابي "الذي يشير إلى المزج بين خطابين

---

[١] **تحليل الخطاب السياسي**، ص٢٧٢.

[٢] **مسند الشاميين**: الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٩٨٤، رقم الحديث: "٥٩٩"، ١/٣٤٤.

متباينين، أو نوعين مختلفين كما يحدث حينما يبدأ خطيب سياسي خطبته بآيات من القرآن الكريم، ويختتمها بالدعاء"[1].

فيلحظ أن الخطاب الديني قد هيمن على الخطاب السياسي في خطب أبي حمزة الشاري، وهذا يثبت أن خروج أبي حمزة وأتباعه على بني أمية كان خروجًا من أجل الدين، والمحافظة عليه، وتطبيق أحكامه، وليس مجرد نزوة سريعة، أو رغبة جامحة.

وأما عن إعادة إنتاج السياق فهذا يحدث حينما "يلقي سياسي خطبة...ثم يعاد إنتاج الخطبة...في الصحف أو عناوين الأخبار في التلفزيون"[2]، ويبدو أن خطب أبي حمزة قد أصابها شيء من التغيير والاقتضاب، ويظهر ذلك جليًّا في تعدد بعض الروايات، وطريقة بسطها ونقصانها لدواع مذهبية أو طائفية أو انتقائية، وقد برز شيء من ذلك في قوله: "أسقطنا في هذه الخطبة ما كان من طعنه على الخلفاء، فإنه طعن فيها على عثمان وعلي بن أبي طالب -رضوان الله عليهما-، وعمر بن عبد العزيز"[3]، ولا يبدو أنه وصل إلى الطعن فيهم كفعله بحكام بني أمية، ونص الخطبة في ذلك بقضه وقضيضه: "وولي عثمان فسار ستّ سنين بسيرة صاحبيه، وكان دونهما، ثم سار في الستّ الأواخر بما أحبط به الأوائل، ثم مضى لسبيله، وولي عليّ فلم يبلغ من الحقّ

---

[1] **إطار مقترح لتحليل الخطاب التراثي**، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ٢٠١٣م، العدد: ١٤، ص٢٠٢.

[2] **إطار مقترح لتحليل الخطاب التراثي**، ص٢٠٢.

[3] **مسند الشاميين**: ٤/٢٣٠.

قصدًا، ولم يرفع له منارًا، ثم مضى لسبيله"[١]، وجاء عن عمر بن عبد العزيز: " ولي منهم عمر بن عبد العزيز؛ فبلغ ولم يكد، وعجز عن الذي أظهره حتى مضى لسبيله"[٢].

وهناك حوارية مباشرة وغير مباشرة، فالمباشرة تتعلق بنصين لمتكلمين مختلفين، وغير المباشرة يكون المتكلم واحدًا، والآخر مستترًا خفيًّا[٣]. ولعل ما لاحظناه في خطب أبي حمزة الشاري هو الثاني؛ إذ إن أبي حمزة يوجه خطبه من طرف واحد لأهل مكة والمدينة بعد ما عرف عن نواياهم وتوجهاتهم ونظرتهم له ولأتباعه، ومن ذلك تساؤلهم عن رؤيته إلى المخالف، وطريقة تعامله معهم، فيقول أبو حمزة في ذلك: "النَّاس منا وَنحن مِنْهُم إِلَّا عَابِد وثن أَو كفرة أهل الْكتاب أَو سُلْطَانًا جائرا أَو شادًّا عَلَى عضده"[٤].

وهناك مصطلح آخر يطلق عليه: الانتقاد الظاهر والمستتر، وهو حينما يقوم خطاب المتكلم بشن عاصفة انتقادية على خطاب آخر مغاير[٥]، فقد وضُح هذا في انتقاد أبي حمزة لأولئك الذين عابوا أصحابه، وتنقصوا منهم قائلًا: "تعيّرونني بأصحابي، تزعمون أنهم شباب، وهل كان أصحاب رسول الله ﷺ إلا شبابا؟..."[٦]. وهناك انتقادات كثيرة غير مباشرة، كانت ردًّا على خصوم

---

[١] **عيون الأخبار**: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت، ١٤١٨هـ، ٢٧١/٢.

[٢] **جمهرة خطب العرب**، ٤٧١/٢.

[٣] **تحليل الخطاب السياسي**، ٢٦٨.

[٤] **تاريخ خليفة بن خياط**، ص٣٨٦.

[٥] **تحليل الخطاب السياسي**، ٢٦٩.

[٦] **العقد الفريد**، ٢٢٨/٤.

أبي حمزة ومناوئيه من أهل الحرمين، أو حكام بني أمية، فمن ذلك قوله: "يا أهل المدينة، سألناكم عن ولاتكم هؤلاء، فأسأتم لعمر الله فيهم القول، وسألناكم: هل يقتلون بالظن؟ فقلتم لنا: نعم، وسألناكم: هل يستحلون المال الحرام والفرج الحرام؟ فقلتم لنا: نعم، فقلنا لكم: تعالوا نحن وأنتم نناشدهم الله ألا تنحوا عنا وعنكم، فقلتم: لا يفعلون، فقلنا لكم: تعالوا نحن وأنتم نقاتلهم، فإن نظهر نحن وأنتم نأت بمن يقيم فينا كتاب الله وسنة نبيه محمد ﷺ، فقلتم: لا نقوى، فقلنا لكم: فخلوا بيننا وبينهم، فإن نظفر نعدل في أحكامكم، ونحملكم على سنة نبيكم، ونقسم فيئكم بينكم، فأبيتم، وقاتلتمونا دونهم، فقاتلناكم..."[1].

ثالثًا: دراسة أغراض الخطاب، وآثاره، وردود فعل المخاطبين.

يقال إن: "السلوك اللغوي سلوك نفعي غائي؛ فوراء كل تلفظ تكمن حزمة من الأغراض التي يسعى المتكلم إلى تحقيقها بتفاعله مع المخاطب، ووراء كل تلق هناك أغراض يسعى المخاطب إلى تحقيقها بتفاعله مع المتكلم"[2]، فيجب على محلل الخطاب أن يبحث عن غايات المتكلم والمخاطب، وطبيعة كل منهما، وردود فعلهما.

وفي موضوع خطب أبي حمزة الشاري ظهر التأثير في النص الخطابي، وقوة حجج أبي حمزة، وإحكام كلماته، وربما تكفينا في هذا الأمر شهادة الإمام

---

[1] تأريخ الطبري، ٣٩٤/٧.

[2] تحليل الخطاب السياسي، ١٧٥.

مالك بن أنس[1] قائلًا: "خطبنا أبو حمزة خطبة شك فيها المستبصر، وردّت المرتاب"[2]، ولنستمع أيضًا إلى عدو من أعداء أبي حمزة وأتباعه؛ يقول فيهم: "لكلام هؤلاء أسرع إلى القلوب من النار إلى اليراع"[3]، وروى المبرد أن عبد الملك بن مروان قال: أتي برجل منهم، فبحثه، فرأى منه ما شاء فهمًا...فجعل يبسط له... ويزين له مذهبهم بلسان طلق، وألفاظ بينة، ومعان قريبة، فقال عبد الملك بعد ذلك على معرفته: لقد كان يوقع في خاطري أن الجنة خلقت لهم، وأنا أولى بالجهاد منهم، ثم رجعت إلى ما ثبت الله عليَّ من الحجة، وقرر في قلبي من الحق. فقلت له: لله الآخرة والدنيا"[4].

وهذا التأثير العجيب في خطب أبي حمزة الشاري لا يمكن التعويل عليه وحده في تغيير الوضع، والاستجابة الإيجابية؛ إذ إن هناك خلفيات أخرى في الموضوع كانت سببًا في نفرة أهل الحرمين من أبي حمزة وأتباعه، وسببًا في انعدام استجابتهم له، فمن ذلك: بُعد أهل الحرمين عن سلفهم الصالح من الصحابة الكرام، ووقوفهم مع الحكام الجورة من بني أمية، رغم ما فعلوه من

---

[1] رواها ابن خياط عن الزنجي بن خالد، فقد جاء في كتابه:" وَحَدَّثَنَا إِسْمَاعِيل بْن إِسْحَاق عَن الزنْجِي بْن خَالِد قَالَ: خَطَبنَا أَبُو حَمْزَة بِمَكَّة خطْبَة شكك المستبصر، وَزَاد المرتاب". **تأريخ خليفة بن خياط**، ٣٨٦.

[2] **العقد الفريد**، ٢٢٨/٤.

[3] **الكامل في اللغة والأدب**: محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (المتوفى: ٢٨٥هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي – القاهرة، ط٣، ١٩٩٧م، ١٨٢/٣.

[4] **الكامل في اللغة والأدب**: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين (المتوفى: ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان ط١، ١٩٩٧م، ١٧٠/٣.

بغي بهم، وتنكيل في حقهم، وابتزاز في مالهم، فـ"كان السلطان بالمدينة إذا جاء مال الصدقة أدان من أراد من قريش منه، وكتب بذلك صكًّا عليه، فيستبعدهم به، ويختلفون إليه، ويدارونه، فإذا غضب على أحد منه استخرج ذلك منه..."[١]، إضافةً إلى انتشار الغناء والمعازف في الحرمين، واستفحال ذلك عند شبابهم؛ مما أدى ذلك إلى نفورهم من أي التزام، ورغبتهم في بقاء هذا الترفيه متواصلًا يستلذون به، ويستمتعون بين جنباته. وقد أشار صاحب الأغاني إلى ذلك في معرض كلامه عن أهل المدينة: "فوجه والي المدينة ثمانية آلاف رجل من قريش والأنصار والتجار لا علم لهم بالحرب؛ فخرجوا في الصبغات والثياب الناعمة واللهو"[٢]، وفي ذلك يقول أحمد أمين في فجر الإسلام: "وربما كان السبب أن الأمويين تبوأوا الخلافة، وحصروها فيهم، بل في بيت من بيوتهم، وضيقوا على من عداهم في بطون قريش، وحجروا عليهم التفكير في الشؤون السياسية... فانصرف فتيان الحجاز بما لهم من مال وفير، وجاه عزيز عن الإمارة والخلافة والسياسة إلى اللهو، فكان الظرف، وكان الغناء، وكان المجون"[٣]، ويقول طه حسين: "وربما كان من الخير أن نلاحظ أن الذين ذهبوا مذهب اللذة في هذا الفن (الغزل) كانوا المترفين من أهل الحجاز وأبناء المهاجرين والأنصار الذين ورثوا الأموال الطائلة الضخمة عن آبائهم،

---

[١] **الأغاني**، ٦/١٥.

[٢] **الأغاني**، ٢٣١/٢٣.

[٣] فجر الإسلام: أمين، أحمد، هنداوي، مصر، ٢٠١٢م، ١٩٨، **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص٤٥، ٤٦.

وحيل بينهم وبين العمل السياسي لأمر ما"[١]، ويقول سالم البوسعيدي: "كانت خطة بني أمية إغراق أهل الحرمين بالملاهي"[٢].

أضف إلى ذلك أن الغرور السابق في انتسابهم إلى المهاجرين والأنصار، وتركهم العمل جعلهم يهزؤون بمن جاء يقرعهم، وينتقد طريقتهم. وقد أثبتت كتب التاريخ أن طائفة من أهل المدينة ومكة غيروا جلدهم، وتركوا أمور دينهم وراء ظهورهم، وانصاعوا لصيحات العصر وتغيراته. يقول صاحب الأغاني فيهم: "قوم مغترون ليسوا بأصحاب حرب"[٣]، وكان هذا جزءًا من سياسة الملك.

وقد تكون مقولة: "الأئمة من قريش"[٤] جعلت أهل الحرمين يرفضون فكرة تولي أمورهم رجلًا ليس من قريش ولو كان عادلًا، "ومروان مهما يكن من أمر هو أقرب إليهم نسبًا، وعلى ما يرتضون من حيث منهج الحكم؛ إذ إنه وإن اغتصب أموالًا فإنه يغدق الخيرات على أنصاره، ويجازيهم أحسن الجزاء بما يشتهون من المال والعبيد والإماء؛ وذلك ما تعوّد عليه هؤلاء الناس"[٥].

---

[١] **حديث الأربعاء**، حسين، طه، هنداوي، مصر، ٢٠١٢م، ص٣٤١. **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص٤٦.

[٢] **الأدب العماني من خلال أعلامه**، ١٠١.

[٣] **الأغاني**، ٢٣/٢٣٠.

[٤] رواه أحمد وغيره. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**: ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م، رقم الحديث: "١٢٠٣٠٧"، ١٩/٣١٨.

[٥] **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص٢٣٨.

فهذا البعد القبلي، والإسراف في إعطاء المترفين وأصحاب الحظوة له دور في عزوف أهل الحرمين عن دعوة أبي حمزة وأصحابه؛ لذلك لا تعجب أن يبادر أهل المدينة في قتال أتباع أبي حمزة بعد هزيمتهم من القائد ابن عطية: "فخرج أبو حمزة من المدينة إلى مكة، واستخلف رجلًا يقال له المفضل عليها، فدعا عمر بن عبد الرحمن بن أسيد بن عبد الرحمن بن يزيد الخطاب الناس إلى قتالهم...فاجتمع إلى عمر البربر والزنج وأهل السوق والعبيد، فقاتل بهم الشراة، فقتل المفضل وعامة أصحابه"[1]، وفر الباقون إلى مكة المعقل الأخير في الحجاز، فكفى عمرُ عبدَ الملك بن عطية مؤونة قتال الإباضية في المدينة"[2].

ثم إن الناس عبيد الدرهم والدينار؛ فمن وجدوه غنيًّا يستفيدون منه وقفوا معه، ومن كان فقيرًا لم يلتفتوا إليه، ولم ينظروا إلى ما يحمله من فكر لهم، أو ما يقدمه من تضحيات لأجلهم، بل ألبوا عليه، ووقفوا مع الغني الماجن، فقد كان الإغراء المالي من قبل حكام بني أمية سلاحًا قلب الموازين رأسًا على عقب، فقد جاء عن الطبري: "انتخب من عسكره"، أي: مروان بن محمد، أربعة آلاف، واستعمل عليهم ابن عطية، وأمره بالجد في السير، وأعطى كل رجل منهم مائة دينار، وفرسًا عربية وبغلًا لثقله، وأمره أن يمضي فيقاتلهم"[3].

والخوف من دوران الدائرة على أهل مكة والمدينة كان سببًا في عدم دعمهم أتباع أبي حمزة، وجبنهم في المواجهة؛ إذ كانوا يرون الجيش الشامي

---

[1] **الأغاني**، ٢٤٦/٢٣، **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص٢٤٦..

[2] **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص٢٤٦.

[3] **تأريخ الطبري**، ٣٩٨/٧.

الأقوى، والأسلم لهم في حال فشل ثورة أبي حمزة وأتباعه، بل إن لأهل مكة والمدينة تجارب مع بني أمية في فشل الثورات السابقة التي شاركوا فيها، وقد قضت الدولة الأموية عليها، ونكلت بأصحابها وثوارها؛ مما جعل الجبن يستحكم بهم، فضلًا عن رؤيتهم عتاد الجيش الشامي وكثرته؛ مما رجح قدرتهم على إنزال الهزيمة بأبي حمزة وأتباعه، فقد ورد عن الطبري: "ومنهم من عليه درعان أو درع وسنور، وتجافيف وعدة لم ير مثلها في ذلك الزمان"[1]، وهذا ما جعل ضربات أبي حمزة وأصحابه تذهب سدى"[2].

وربما كان التقريع الذي مارسه أبو حمزة على أهل مكة والمدينة في خطبه -كما أشرنا إلى ذلك سابقًا- وسوء الفهم في تأويل بعض عباراته، ولَّدَتْ نفورًا لدى طائفة من أهل مكة والمدينة، فقد جاء في "كَانَ أَبُو حَمْزَةَ الْخَارِجِيُّ قَدْ أَحْسَنَ السِّيرَةَ فِي أَهْلِ الْمَدِينَةِ حَتَّى اسْتَمَالَ النَّاسَ حِينَ سَمِعُوهُ عَلَى مِنْبَرِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ يَقُولُ: بَرِحَ الْخَفَاءُ، أَيْنَ مَا بِكَ يَذْهَبُ؟! مَنْ زَنَى فَهُوَ كَافِرٌ، وَمَنْ سَرَقَ فَهُوَ كَافِرٌ. فَأَبْغَضَهُ النَّاسُ، وَرَجَعُوا عَنْ مَحَبَّتِهِ"[3]. ولم يقصد أبو حمزة من الكفر الخروج من الملة، وقتل المخالفين، وإنما قصد الكفر بأنعم الله تعالى، وهو يشبه مصطلح: "الفسوق" و"الظلم".

فنفهم من ذلك أن الخلفيات الفكرية لها دور كبير في الاستجابة، وتقبل الأمر. ولا يمكننا أن نعوّل في التحليل على النص الخطابي فقط؛ إذ قد

---

[1] **تاريخ الطبري**، ٣٩٩/٧.

[2] **الإمام أبو حمزة الشاري**، ص٢٥٠.

[3] **البداية والنهاية**: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٩٩٧، ٢٣٩/١٣.

يكون النص الخطابي مؤثرًا؛ لكنه لا يغير واقعًا، ولا يحقق مقصدًا، فيقول الجعبيري في ذلك: "ولكن مهما يكن من أمر يلتقون مع هؤلاء في النسب والفكر، بينما هؤلاء الوافدون أبو حمزة وأتباعه لا يعترفون لقريش بالخلافة، ويدعون إلى المساواة، ونبذ الفتن، وكل ما له صلة بالفن من عبث ومجون"[1].



[1] الإمام أبو حمزة الشاري، ص١٨٥.

الخاتمة:

- بينت الدراسة أن خطب أبي حمزة جاءت إثر تحرك ثوري على جور بني أمية، وانتشار بغيهم.

- بينت الدراسة أن هناك فاعلين حقيقين في خطب أبي حمزة، وهم جماعة الشراة (الإباضية)، وأن المخاطَبين الرئيسين هم أهل الحرمين (مكة والمدينة).

- ارتكز حجاج أبي حمزة في خطبه على الدين، وقد ظهر ذلك جليًّا في تناصه مع آيات كثيرة من القرآن الكريم، وتبيين الجوانب الإسلامية والقيم الخلقية كالعدالة والمساواة، والحقوق...إلخ، فغلب الجانب الديني على السياسي، وإن كانت السياسة -عند المسلمين المتبعين لهدي دينهم- لا تخرج عن الدين.

- بينت الدراسة أن التقريع في الخطب السياسية له دور سلبي في الاستجابة إلا أنه لا يعوّل عليه وحده في عملية الاستجابة؛ فهناك خلفيات أخرى سابقة، كالقبيلة، والفكر، والترف، لها دور كبير في الاستمالة.

- برز في خطب أبي حمزة تمثيل الذات بصورة إيجابية، والآخرين في صورة سلبية، في محاولة لإطراء أصحابه، وبيان فعالهم السمحة ومنهجهم القويم، وتقريع أعدائه، وكشف تصرفاتهم.

- ظهرت في خطب أبي حمزة ثنائية ضدية، غرضها المقارنة بين الحق والباطل، والرشد والغي، وثنائيات أخرى بينت الفروقات بين الحكام الجدد والسابقين، وسلف أهل الحرمين وخلفهم، والفقر والغنى...إلخ.

المصادر والمراجع:

- إطار مقترح لتحليل الخطاب التراثي، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، ٢٠١٣م، العدد: ١٤.

- الأدب العماني من خلال أعلامه، البوسعيدي، سالم بن سعيد، مكتبة رؤى، سلطنة عمان، ط١، ٢٠٢٥م.

- الأغاني أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار الثقافة، بيروت، ١٩٥٨م.

- الإمام أبو حمزة الشاري حياة من أجل الحق، الجعبيري، فرحات بن علي، مكتبة الضامري، سلطنة عمان، ط٢، ٢٠١٥م.

- البداية والنهاية: ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي (المتوفى: ٧٧٤هـ)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١.

- البيان والتبيين: الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، (المتوفى: ٢٥٥هـ)

- التضليل الكلامي وآليات السيطرة على الرأي "الحركة السفسطائية أنموذجًا": يونان، كلود، (د.ط، ت).

- الديمقراطية في الخطاب السياسي المصري: دوريتشرد دون، ميشيل، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١١م.

- العقد الفريد: ابن عبد ربه، أبو عمر، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه ابن حبيب ابن حدير بن سالم الأندلسي (المتوفى: ٣٢٨هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ

- الكامل في التاريخ: ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين (المتوفى: ٦٣٠هـ)، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان ط١، ١٩٩٧م.

- الكامل في اللغة والأدب: محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (المتوفى: ٢٨٥هـ)، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي – القاهرة، ط٣، ١٩٩٧م.

- تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، (المتوفى: ٣١٠هـ)، دار التراث – بيروت، ط٢، ١٣٨٧هـ

- تاريخ خليفة بن خياط: ابن خياط، أبو عمرو خليفة بن خياط بن خليفة الشيباني العصفري البصري (المتوفى: ٢٤٠هـ) دار القلم، مؤسسة الرسالة – دمشق، بيروت، ط٢، ١٣٩٧هـ

- تحليل الخطاب السياسي، البلاغة، السلطة، المقاومة: عبد اللطيف، عماد، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، الأردن، ط١، ٢٠٢٠م.

- جمهرة خطب العرب في عصور العربية الزاهرة، صفوت، أحمد زكي، المكتبة العلمية بيروت- لبنان.

- حديث الأربعاء، حسين، طه، هنداوي، مصر، ٢٠١٢م.

- عيون الأخبار: ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (المتوفى: ٢٧٦هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت، ١٤١٨هـ

- فجر الإسلام: أمين، أحمد، هنداوي، مصر، ٢٠١٢م.

- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: عبد الجبار، القاضي، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت، ٢٠١٧م.

- كتاب السير: الشماخي، أحمد بن سعيد بن عبد الواحد، تحقيق: أحمد بن سعود السيابي، ط٢، ١٩٩٢م.

- لسان العرب: ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين (المتوفى: ٧١١هـ)، دار صادر – بيروت، ط٣، - ١٤١٤هـ

- مسند الإمام أحمد بن حنبل: ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ)، شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠١م.

- مسند الشاميين: الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط١، ١٩٨٤.

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله ابن يوسف، أبو محمد، جمال الدين، (المتوفى: ٧٦١هـ)، المحقق: د. مازن المبارك/ محمد علي حمد الله، دار الفكر – دمشق/ ط٦، ١٩٨٥م.

الأخلاقيـــات الطبيـــة في الفقـــه الإباضـــي



بقلم
د. حنان بنت حميد بن حمد السيابية

ملخص

تأسست أحكام الشريعة الإسلامية على جلب المصالح، ودفع المفاسد عن العباد، فشملت العبادات والمعاملات، ومنها ما يتعلق بالجانب الطبي في الحفاظ على بقاء صحة الإنسان واستردادها زائلة؛ لذلك لم تغفل مدونات الفقه الإباضي عن الأخلاقيات الطبية للمريض والطبيب معًا، بل تحققها الأحكام الفقهية وتجسدها واقعًا ملموسًا في حياة الناس.

وتتمثل مشكلة البحث في دراسة عناية الفقه الإباضي بالأخلاقيات الطبية من خلال الأحكام الشرعية والقواعد الفقهية؛ للوصول إلى أهداف البحث ببيان عناية الفقه الإباضي بالأخلاقيات الطبية، وإبراز دورها في حياة الناس العملية، والاستفادة منها في القضايا الطبية المعاصرة.

وسلك البحث ثلاثة مناهج: المنهج الاستقرائي؛ لاستقراء النصوص من المدونات الفقهية، والطبية، والمنهج الوصفي بتعريف المصطلحات الفقهية، والعلمية، والمنهج التحليلي في تحليل النصوص الشرعية المتعلقة بالأخلاقيات الطبية، والاستفادة منها.

وخلص البحث بمجموعة من النتائج والتوصيات أهمها: أن الأخلاقيات الطبية في الإسلام تعتمد على أسس ثابتة تكفل استمراريتها والإلزام بها، ويمثل الفقه الإسلامي مصدر إلزام يحقق هذه الاستمرارية، وتجلت عناية الفقه الإباضي بالأخلاقيات الطبية في كثير من الأحكام الشرعية العملية؛ مما أدى إلى تطبيق هذه الأخلاق في واقع الناس، وكان الطبيب فقيهًا في كثير من الأحيان، كما كان الفقيه عارفًا بالطب أيضًا، ومن هذا المنطلق ينبغي الاستفادة من الأخلاقيات الطبية التي أسسها الفقه الإباضي في مدوناته،

وتطبيقها في القضايا الطبية المعاصرة، وإجراء مزيد من البحوث على المدونات الطبية المستقلة، والمدونات الفقهية التي تطرقت إلى الأخلاقيات الطبية. والله ولي التوفيق.

الكلمات المفتاحية: الفقه الإباضي، الأخلاقيات الطبية، عناية.

Abstract

The rulings of Islamic Sharia are founded on bringing benefits and preventing harm to people, encompassing acts of worship and transactions, including those related to the medical aspect of preserving and restoring human health when it deteriorates. Therefore, Ibadi jurisprudence texts have not overlooked medical ethics for both the patient and the physician; rather, these are realised through jurisprudential rulings and embodied tangibly in people's lives.

The research problem lies in studying the attention given by Ibadi jurisprudence to medical ethics through Sharia rulings and jurisprudential principles, aiming to clarify the care Ibadi jurisprudence provides to medical ethics, highlight its role in practical life, and benefit from it in contemporary medical issues.

The research followed three methodologies: the inductive method to extract texts from jurisprudential and medical sources; the descriptive method to define jurisprudential and scientific terms; and the analytical method to analyse Sharia texts related to medical ethics and derive benefits from them.

The study concluded with a set of findings and recommendations, the most important being that medical ethics in Islam rely on firm foundations that ensure their continuity and obligatory nature. Islamic jurisprudence represents a binding source that achieves this continuity. The care Ibadi jurisprudence provides to medical ethics is evident in many practical Sharia rulings, which has led to

the application of these ethics in people's lives. Often, the physician was a jurist, and the jurist was also knowledgeable in medicine. From this standpoint, it is necessary to benefit from the medical ethics established by Ibadi jurisprudence in its texts, apply them to contemporary medical issues, and conduct further research on independent medical texts and jurisprudential texts that address medical ethics. God is the Grantor of success.

Keywords: Ibadi Jurisprudence, Medical Ethics, Care.

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن تبعه

بإحسان إلى يوم الدين.

الأخلاق هي روح التشريع الإسلامي، وآثاره في واقع الحياة، محققة أهم مقاصده، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: ١٠٧)، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ (الحديد: ٢٥). والفقه الإسلامي من أهم مصادر الإلزام، والحث على هذه الأخلاق من خلال القواعد الفقهية العامة، والأحكام الشرعية التفصيلية، وتنعكس آثار هذه الأخلاق على حفظ مقاصد الشريعة التي تسعى إلى تحقيق مصالح العباد في الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، وهي ضرورات استقامة الحياة البشرية.

هذا، ونجد أن لعلم الطب دورًا كبيرًا في حفظ هذه المصالح الضرورية للإنسان؛ لذا اعتنى به فقهاء كثيرون عبر العصور الإسلامية بالدراسة، والتدوين، وتأصيل الأحكام الشرعية المتعلقة به، ومن ذلك ما ورد في مدونات الفقه الإباضي بشكل عام، ومدونات فقهاء إباضية مارسوا علم الطب أيضًا.

وفي هذا البحث دراسة واستقراء عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية، وعرض تطبيقات للأخلاقيات الطبية من خلال ما جاء في مدونات الفقه الإباضي، والبحوث المعاصرة؛ للاستفادة منها في منظومة الأخلاقيات الطبية المعاصرة، وتسليط الضوء على دور الفقه في استمرارية الأخلاق، والإلزام بها، والحث عليها، وتحقيقها في الواقع العملي.

أهمية البحث:

أهمية هذا البحث في دراسة الأخلاق العملية المتعلقة بالجانب الطبي من خلال مدونات الفقه الإباضي والبحوث المعاصرة للباحثين ممن ينتسب إلى

المذهب؛ لإبراز دور الفقه الإباضي في تحقيق الأخلاق واقعًا ملموسًا في الممارسات الطبية، والاستفادة منها في الوقت المعاصر. ومما يزيد البحث أهمية أن الفقه مصدر الأخلاق، وأساس استمرارها، والالتزام بها في واقع حياة الناس.

مشكلة البحث وأسئلته:

يتطرق هذا البحث إلى استقراء الأخلاقيات الطبية في الفقه الإباضي من خلال التطرق إلى عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية، وذكر تطبيقات للأخلاقيات الطبية من خلال القواعد الفقهية العامة، والأحكام الفقهية التفصيلية في مدونات الفقه الإباضي وبحوثه المعاصرة، ويتفرع على ذلك ثلاثة أسئلة:

١. ما الأخلاقيات الطبية، وما الأسس التي تقوم عليها الأخلاقيات الطبية في الإسلام؟

٢. ما مدى عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الإباضية؟

٣. هل من تطبيقات للأخلاقيات الطبية في الفقه الإباضي؟

أهداف البحث:

يسعى البحث إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسة:

١. تسليط الضوء على الأخلاقيات الطبية والأسس التي قامت عليها في الإسلام.

٢. بيان مدى عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية.

٣. ذكر تطبيقات للأخلاقيات الطبية في الفقه الإباضي.

منهج البحث:

سلك البحث أربعة مناهج:

– المنهج الاستقرائي: وذلك لاستقراء نصوص أحكام التصرفات الطبية، والأخلاق المتعلقة بها.

– المنهج الوصفي: وذلك بتعريف مصطلحات البحث الفقهية، والعلمية، وتفصيل بعض المسائل.

– المنهج التحليلي والاستنباطي: وذلك في تحليل النصوص الشرعية، والمعلومات العلمية، واستنباط الأخلاقيات الطبية؛ للاستفادة منها في الطب المعاصر.

الدراسات السابقة:

– القره داغي، علي محي الدين (١٤٤٠/٥هـ ٢٠١٩م): المبادئ الأخلاقية الجامعة لأخلاقيات الطب الحيوي في الإسلام، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاقي، قطر. بحث علمي تطرق فيه الباحث إلى نظريات أخلاقيات الطب الحيوي المعاصرة ونقدها، وإيجاد نظرية للمبادئ الأخلاقية للطب الحيوي في الإسلام بشكل عام، أما هذه الدراسة التي بين أيدينا فتركز على الأخلاقيات من خلال الأحكام الفقهية بشكل عام، والفقه الإباضي بشكل خاص.

– بابزيز، محمد الأمين (١٤٤٤/٥هـ ٢٠٢٣م): السمات المعرفية والأخلاقية للعلوم الطبيعية عند العلماء العمانيين. بحث مقدم لندوة إسهامات العلماء العمانيين في الطب والعلوم، جامعة نزوى، تحدث فيه الباحث عن بعض السمات المعرفية والأخلاقية للعلوم الطبيعية عند العمانيين بشكل عام كالطب والملاحة، مع إبراز إسهاماتهم

المعرفية في هذه المجالات، أما هذه الدراسة فتعنى بتفصيل أخلاقيات الطب من خلال الفقه الإباضي.

عناصر البحث:

أتى هذا البحث في مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة؛ أما المقدمة ففيها ما يستلزمه البحث العلمي من بيان أهمية البحث، ومشكلته، وأهدافه، والدراسات السابقة، وعناصره، وفي المطلب الأول جاء تعريف الأخلاقيات الطبية وذكر أسسها في الإسلام، أما المطلب الثاني فتطرق إلى عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية؛ للارتباط الوثيق بين الفقه والأخلاق، والمطلب الثالث فيه ذكر تطبيقات للأخلاقيات الطبية في الفقه الإباضي من خلال المدونات الفقهية والبحوث المعاصرة، ثم خاتمة البحث، وفيها أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد

حاولت الأمم والشعوب منذ القدم أن تضبط علاقات الناس ومعاملاتهم بالأخلاق التي تحفظ حقوق بعضهم البعض، سواء مما تمليه عليهم الشرائع

السابقة أم مما يراه الحكماء صالحًا مما تمليه عليهم الفطرة البشرية، أو تهديهم إليه عقولهم، وكثير من تلك الأخلاق ما يرتبط بعلاقة الطبيب مع المريض؛ لأهمية علم الطب وممارسته، وحاجة الناس إليه، ولأنه يتعلق بحفظ الأنفس؛ لتبقى سليمة قادرة على أداء دورها في الحياة.

من هذا المنطلق حاولت الحضارات القديمة وضع مواثيق وسنن ترتكز عليها مهنة الطب، كالحضارة المصرية، والسومرية، والبابلية، واليونانية التي أنتجت قسم الطبيب (أبقراط) الذي اهتم بأخلاقيات الطب، ووضع قسمًا انتهجته كثير من المؤسسات إلى يومنا هذا[١].

إلى أن جاءت الحضارة الغربية وتعددت فيها منطلقات الأخلاق بين إفراط وتفريط كالأخلاق القائمة على (المصلحة النفعية)، أي: حيثما وجدت المصلحة المادية فالوسيلة أخلاقية، ولو أدت إلى الظلم، وهلاك الأنفس، ثم سعت المؤسسات والدراسات الطبية العلمية إلى إرساء أسس الأخلاقيات الطبية، ومن أهمها (المبادئ الأخلاقية الأربعة للطب الحيوي) الذي وضعها الدكتور (توم بوشامب)، والدكتور (تشايلدرس) عام (**٢٠١٢م**)، وتشمل: مبدأ استقلالية المريض، ومنع الضرر، وحصول المنفعة، والعدل[٢].

أما الشريعة الإسلامية فمصدر الأخلاق فيها رباني يتصف بالكمال والشمولية؛ لأنه من الخالق العالم بصلاح النفوس ومنافعها، واكتسبت

---

[١] ينظر: البار، محمد بن علي: **الأخلاق أصولها الدينية وجذورها الفلسفية**، د.ن، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ص٨٠-٨٤.

[٢] ينظر: القره داغي، علي محيي الدين: **المبادئ الأخلاقية الجامعة لأخلاقيات الطب الحيوي في الإسلام**، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، قطر، ط١، ٢٠١٩، ص٦٠، ٧٢.

الأخلاق في الإسلام إلزاميتها واستمراريتها من مبادئ الإسلام العامة، وأحكامه الشرعية في جميع جوانب الحياة، فالضرر ممنوع في الشريعة، والإنسان مكرم في جميع مراحل حياته، ولا يجوز الاعتداء عليه مهما كانت المنفعة التي يزعمها الإنسان نفسه، ودرء المفاسد يقدم عند تعارض المصالح، وغيرها من المبادئ والأحكام التي تحقق الأخلاق في واقع حياة المسلم، ومنها الأخلاق الطبية.

ونجد الأخلاق مبثوثة في كتب علماء الشريعة؛ لارتباطها بالتشريع، وكونها الأثر الذي يظهر في حياة الناس. ومن الكتب النافعة المعاصرة التي استقلت بالحديث عن الأخلاق عمومًا في الإسلام، والأخلاقيات الطبية خصوصًا: كتاب (الأخلاق أصولها الدينية وجذورها الفلسفية)، للدكتور الطبيب الفقيه محمد علي البار، وفصل فيه الدكتور في تاريخ الأخلاق لدى الأمم، والأخلاق في الإسلام، مع ذكر نماذج وتطبيقات كثيرة، وله كتب أخرى متصلة بالأخلاقيات الطبية، وكتاب (المبادئ الأخلاقية الجامعة لأخلاقيات الطب الحيوي في الإسلام)، للدكتور علي محيي الدين القرة داغي، وعرض فيه أهم وثائق الأخلاقيات الطبية العالمية، وعلق عليها، ثم عرض نظريته في الأخلاقيات الطبية القائمة على ثلاثة مبادئ: مبدأ كرامة الإنسان، ومبدأ الإحسان، ومبدأ العدل، مع ذكر أدلة وتطبيقات معاصرة؛ للاستفادة منها في قضايا الطب المعاصرة.

ومن أهم الجهود الإسلامية في مجال الأخلاقيات الطبية (الميثاق الإسلامي العالمي للأخلاقيات الطبية والصحية) الذي أصدرته المنظمة الإسلامية للعلوم

الطبية عام (٢٠٠٥م)، وهو حصيلة ما توصل إليه مجموعة من الفقهاء والأطباء وفق ما تتطلبه الممارسات الطبية المعاصرة.

وفي مدونات الفقه الإباضي وبحوثه المعاصرة نجد الأخلاقيات الطبية محققة من خلال العناية بأحكام التصرفات الطبية، والحرص على تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ مصالح الإنسان، واحترام كرامته، ومن ذلك ما نجده في فتاوى تحريم الإجهاض، واعتبار حرمة الإنسان منذ تكونه بغض النظر عن طور الجنين كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقًا بإذن الله تعالى.

وفي المطلب الأول من هذا البحث يأتي تعريف الأخلاقيات الطبية، ثم ذكر أسسها في الإسلام؛ تمهيدًا للحديث عن عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية وأخلاقياتها.

المطلب الأول: الأخلاقيات الطبية؛ تعريفها، وأســـسـها في الإسلام

في هذا المطلب يأتي تعريف الأخلاقيات الطبية من خلال البدء بتعريف الأخلاقيات، وتعريف الطب، ثم يأتي ذكر الأسس التي قامت عليها الأخلاقيات الطبية في الإسلام، وذلك من خلال فرعين اثنين:

الفرع الأول: تعريف الأخلاقيات الطبية.

الفرع الثاني: أسس الأخلاقيات الطبية في الإسلام.

الفرع الأول: تعريف الأخلاقيات الطبية

أولًا: تعريف الأخلاقيات:

الأخلاقيات لغة: الأخلاقيات من الخُلُق، ولفظ الخُلُق ورد في اللغة بمعان

متقاربة فهو السجية والدين والطبع وأوصاف النفس ومعانيها، والهيئة الراسخة للنفس التي تصدر عنها الأفعال، والجمع أخلاق[1]. قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾(القلم: ٤)، ولا يختلف معنى الخلق في الاصطلاح الفقهي عن المعنى اللغوي، بل يرادفه ويؤول إليه[2].

ثانيًا: تعريف الطِّب، وذكر أهميته في الإسلام:

الطِّبُ لغة: من (طَبَبَ)، وطَبَّه طِبًا، أي: داواه، والاسم الطِّبُ والنسبة طِبِّيٌ، والعامل طَبيبٌ، وجمعه أَطِباءٌ وأَطِبَّةٌ، ويقال: طَبٌّ ومُتَطَبِّبٌ، والطِّبُ: علاجُ الجسمِ والنَّفْسِ[3].

والطِّبُ الرُّوحاني: "هو العلم بكمالات القلوب، وآفاتها وأمراضها، وأدوائها، وبكيفية حفظ صحتها واعتدالها"[4].

الطِّب في اصطلاح الأطباء:

عرف الطبيب المسلم ابن سينا الطب أنه: "علم يتعرف منه أحوال بدن

---

[1] ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل (ت ٧١١هـ): **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ، ج١٠، ص٨٦، فصل الخاء، والجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين(ت٨١٦هـ): **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٠١.

[2] ينظر: البرتكي، محمد عميم الإحسان المجددي: **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، ص٨٩.

[3] ينظر: الفيومي، أحمد بن محمد (٧٧٠هـ): **المصباح المنير**، دار الغد الجديد، القاهرة، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، ص٢١٣، مادة طَبَبَ، والفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الشيرازي (ت٨١٧): **القاموس المحيط**، بيت الأفكار الدولية، عمّان، الأردن، ط٣، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ص١٠٤٥، مادة طَبَبَ.

[4] الجرجاني: **التعريفات**، ص٢١٤، حرف الطاء.

الإنسان من جهة ما يصح ويزول عن الصحة ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها زائلة"[١].

ونجد تعريف ابن سينا شاملًا لجانبي الوقاية والعلاج، فالطب يحفظ الصحة حاصلة؛ أي يهتم بجانب بوقاية الجسد من الأمراض، ويسترد الصحة زائلة؛ أي يسعى إلى علاج الجسد من الأمراض بعد حدوثها.

والطب: "علم يختص بتشخيص الأمراض ومعالجتها"[٢].

والطِّب لدى الفقهاء لا يختلف عن معنى الطب في اللغة وفي الاصطلاح الطبي، بل يرادفه ويؤول إليه، فالطب هو: "المداواة، وهو علم بقوانين يعرف بها حالات الصحة والمرض وتأثير الأدوية"[٣].

معنى الطب الإسلامي:

عندما يوصف الطب بالإسلامي فإنه يُعنى به الأخلاقيات الإسلامية التي تميز ممارسة الطب في الإسلام عن غيره، فالطب الإسلامي من الناحية العلمية يهتم بالتشخيص والعلاج بأحدث التقنيات الطبية كما هو معروف في مجال الطب، ولكنه من الناحية الأخلاقية يستمد قوانينه من التشريع الإلهي[٤].

---

[١] ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، الفيلسوف الرئيس (ت ٤٢٨هـ): **القانون في الطب**، د.ن، د.ط، د.ت، ج١، ص١٣.

[٢] كنعان، أحمد محمد: **الموسوعة الطبية الفقهية**، دار النفائس، بيروت، ط٤، ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م، ص٥٩٧، حرف الطاء.

[٣] ينظر: قلعه جي، محمد رواس: **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس، بيروت، ط٦، ١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٣م، ص٢٥٩، (حرف الطاء)، بتصرف بسيط، والمراجع السابقة.

[٤] كنعان: **الموسوعة الطبية الفقهية**، ص٥٩٨.

كما نجد علماء مسلمين يتناولون علم الطب من جانبين: الجانب الروحي والجانب الجسدي، ومن أمثلة ذلك ما ذكره القطب أمحمد بن يوسف أطفيش في كتابه: تُحفةُ الحِبِّ في أصلِ الطِّبِ، حيث يقول: "وذلك أن الطب: طب قلب، وطب بدن؛ فأما طب القلوب: فخاص بما جاء به الرسول عن ربه تعالى، لا سبيل إلى حصوله إلا منه، فإن صلاح القلوب أن تكون عارفة بربها وفاطرها...وأن تكون مؤثرة لرضاه، مجتنبة لمساخطه..." ثم يقول:" وأما طب الأبدان: فمنه ما جاء عنه، ومنه ما جاء عن غيره، من مسلم وكافر..."[1]، وإطلاق لفظ الطب على ما فيه صلاح القلوب هو من باب المجاز، إلا أن ذلك يدل على النظرة الشمولية للإنسان، وألا يقتصر العلاج على الجانب الجسدي فقط.

أهمية الطب في الإسلام:

وللطب في الشريعة الإسلامية أهمية كبرى، منها تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ مصالح العباد، فيسعى الطب إلى علاج الأجساد إذا ألم بها المرض واختل نشاطها، كما يساعد على بقائها معافاة سليمة من خلال تدابير الوقاية قبل حدوث المرض[2]، ويحفظ علم الطب النسل من خلال

---

[1] أطفيش، امحمد بن يوسف بن عيسى (ت١٣٣٢هـ): **تُحفةُ الحِبِّ في أصلِ الطِّبِ**، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م، ص٧٣.

[2] ينظر: أطفيش: **تحفة الحب في أصل الطب**، ص٤٦، ونضال سميح، نضال سميح عيسى: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، دار المكتبي، دمشق، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م، ص١٢ وما بعدها.

الرعاية الطبية للحامل وجنينها، ورعاية الأم والمولود أثناء الولادة، ثم رعايته بعد ولادته؛ لينمو سليمًا[١].

ودراسة علم الطب من أهم مقومات الحضارة الإنسانية؛ لأن الحضارة الإنسانية هي ثمرة التفاعل بين الإنسان، والكون، والحياة، فهي تدور حول الإنسان والجهد الذي يبذله لاستغلال الموجودات من حوله وفق منهج الله تعالى[٢]، ولا شك أن من أهم مقومات الحضارة الإنسانية وجود المورد البشري السليم، فإذا أنهكت الأمة الأمراض قصرت قدرتها على التعمير، من هنا تأتي أهمية علم الطب ودراسته؛ ليبقى المجتمع معافى سليمًا قادرًا على الإنتاج والعطاء، ويتحقق الأمن الصحي للمجتمع[٣].

وتقدم علم الطب في الأمة الإسلامية يحقق لها الاستقلال والتمكين، ولقد أثبت التاريخ اهتمام المسلمين بالطب في عصور الحضارة الإسلامية التي كان لها فيها الصدارة على غيرها، ثم استمدت الحضارة الأوربية بعد ذلك مبادئ العلوم التطبيقية مما أسسه العلماء المسلمون[٤].

---

[١] Look: American College of Obstetricians and Gynecologists, Women's Health Care Physicians: **Group Prenatal Care**, date of visiting the web site ١٣/١/٢٠٢٥, web site: https://www.acog.org/clinical/clinical-guidance/committee-opinion/articles/٢٠١٨/٠٣/group-prenatal-care.

[٢] ينظر: البوطي، محمد سعيد رمضان: **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم**، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط٣، ١٩٩٨م، ص١٩-٢٢.

[٣] ينظر: حسان باشا، ومحمد البار، وعدنان البار: **الرعاية الصحية قضايا وحلول**، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت، ص٢٢ وما بعدها، وص١٢٥ وما بعدها.

[٤] ينظر: محمود الحاج، محمود الحاج قاسم محمد: **التعليم الطبي في الحضارة الإسلامية**،

وفي ظل الهيمنة العلمية الغربية لا بد للمسلمين من السعي إلى التقدم الطبي؛ لتحقيق مقومات الأمن الصحي لأفراد المجتمع، والتقليل مما أصاب المجتمعات من أضرار ناتجة عن الهيمنة العالمية لبعض الدول والشركات[1].

وضبط علم الطب بضوابط الشريعة الإسلامية يجنب البشرية الكثير من سلبيات الطب الحديث الذي سيطرت عليه النظرة المادية، كالتوسع في مجالات الهندسة الوراثية دون قيود، والتلاعب بالاستنساخ، وتجارب النسل البشري وغيرها، ولكن إذا ضبطت هذه التطورات التقنية بضوابط الشريعة حفظت للبشرية مصالحها، وسخرتها في نفعها عاجلًا وآجلًا[2].

ثالثًا: تعريف الأخلاقيات الطبية

بعد تعريف الأخلاقيات وتعريف الطب يمكن تعريف مصطلح الأخلاقيات الطبية على أنه:

مجموعة من الأنظمة والقوانين والأعراف والسجايا التي تضبط الممارسات الطبية[3].

دار ماشكي، العراق، ط١، ٢٠٢١م، في الكتاب تفصيل عن الإنجازات الطبية في الحضارة الإسلامية، كما ينظر: محمد البار، وحسان باشا: **أخلاقيات البحوث الطبية**، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت، ص٦، والمعيقلي، محمد بن فهد: **أثر مقاصد الشريعة في ضبط أخلاقيات المهنة الطبية**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م، ص١٣٧ وما بعدها.

[1] ينظر: حسان باشا، ومحمد البار، وعدنان البار: **الرعاية الصحية قضايا وحلول** ص٢٢ وما بعدها، ومحمد البار، وحسان باشا: **أخلاقيات البحوث الطبية**، ص١٣٩.

[2] ينظر: المعيقلي: **أثر مقاصد الشريعة في ضبط أخلاقيات المهنة الطبية**، ص٣٧٩ وما بعدها، والمراجع السابقة.

[3] ينظر: البار، محمد بن علي، وآخرون: **موسوعة أخلاقيات مهنة الطب**، مكتبة كنوز المعرفة، جدة، ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، ج٣، ص٢٩٥.

وارتبط الحديث عن الأخلاق بالطب كثيرًا، ودون أطباء في الأخلاق كالطبيب الرازي الذي كتب (محنة الطبيب)، و(أدب الطبيب)، والطبيب ابن سينا الذي ألف في علوم شتى كالطب واللغة والفلسفة، وفي الأخلاق ألف كتاب (البر والإثم)، وكتاب (الشفاء) في عل النفس والفلسفة، وكتب بعضهم عن طب الأخلاق؛ لما للأخلاق من أثر في علاج النفس وصحتها جسديًّا ونفسيًّا، ومن الأمراض ما تكون من جهة البدن والنفس معًا[1]. وفيما يأتي ذكر أهم الأسس التي قامت عليها الأخلاقيات الطبية في الإسلام.

الفرع الثاني: أسس الأخلاقيات الطبية في الإسلام

إن للطب في الشريعة الإسلامية ضوابط وأخلاقيات يتحقق من خلالها تسخير علم الطب في حفظ مصالح العباد، وهذه أهم أسس أخلاقيات الطب في الشريعة الإسلامية، ودورها في ضبط مهنة الطب، والنوازل المعاصرة.

أولًا: العبودية لله تعالى:

المسلم يتجه بكل جوارحه، وأفعاله نحو عبادة الله ﷻ من خلال اتباع شريعته، والحاكمية الأولى لدى المسلم هي ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية؛ مما يجعل التصرفات الطبية متجهة نحو تحقيق مصالح الخلق التي أقرها لهم الخالق، وهو أعلم بما يصلح دنياهم، وآخرتهم، في حين نجد أن الطب في حضارات أخرى اختلط بالأساطير، والشعوذة، والسحر، وتقديس

---

[1] ينظر: البار، محمد بن علي: **الأخلاق أصولها الدينية وجذورها الفلسفية**، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م، ص٢٧٠، ٢٧١، ٢٨٧، ٢٩٧.

المخلوقات[1].

كما أن الإيمان بالله والجزاء على الأعمال يورث الإخلاص والإتقان في العمل الطبي والحفاظ على الأنفس، والأموال. قال تعالى: ﴿يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (آل عمران: ١١٤)، ومن تعمق فيه الإيمان بالله سعى إلى جميع الخيرات.

ثانيًا: الرقابة الشرعية

إن للرقابة والمتابعة دورًا كبيرًا في إتقان العمل وجودته في شتى المجالات، وكذلك فيما يتعلق بالرقابة في العمل الطبي؛ فإنها تحقق الأداء الأفضل، وتسهم في حفظ الأنفس ورعايتها؛ لذلك اهتمت المؤسسات الطبية المعاصرة بالرقابة والإشراف على العمل الطبي، ووضعت الكثير من الأسس والقوانين لتحقيق ذلك[2].

هذا ونجد أن مفهوم الرقابة في الشريعة الإسلامية أوسع من أن ينحصر في رقابة ولي الأمر، أو المشرف، أو المدير؛ لأن الرقابة في الشريعة تنطلق من الفرد أولًا، ثم تأتي رقابة المجتمع المسلم الذي يأبى الفساد والظلم، ثم تأتي

---

[1] ينظر: المعيقلي: **أثر مقاصد الشريعة في ضبط أخلاقيات المهنة الطبية**، ص١٠٨ وما بعدها.

[2] Look: Kama Garrison and others: **Supervising Healthcare Services: Improving the Performance of People**, JHPIEGO, an affiliate of Johns Hopkins University, United States Agency for International Development, USA, ٢٠٠٤, P ١-٦.

أخيرًا رقابة ولي الأمر أو من ينوب عنه في ذلك[1].

فالرقابة الفردية تحققها تعاليم الشريعة التي تربي الفرد على امتثال طاعة الله ﷻ ، واجتناب نواهيه، وتدفعه نحو الإتقان في العمل، والحرص على عدم الضرر بالآخرين؛ لأنه ينطلق من عقيدة الإيمان بالله، واليوم الآخر، والجزاء، قال تعالى: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (البقرة:٧٧)، وأسس العقيدة لدى الإباضية لها دور في تعزيز الرقابة لدى المسلم كاعتقاد خلود أهل المعاصي في النار؛ فإنها توجه المسلم نحو استقامة العمل وفق شرع الله تعالى.

والرقابة المجتمعية تأتي من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تجعل المجتمع حارسًا متيقظًا لتقويم العمل الطبي، ومحاسبة التقصير فيه. قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (آل عمران: ١٠٤)، وأوجب الرسول ﷺ تغيير المنكر في قوله: «**مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ**»[2]، ويزداد دور الرقابة المجتمعية مع توفر وسائل التواصل الاجتماعي المختلفة في هذا

---

[1] ينظر: السيابية، حنان بنت حميد: **دور الرقابة الشرعية في تحقيق سلامة الغذاء في ظل أزمة كورونا**، ضمن بحوث المؤتمر الدولي الافتراضي العالمي: صناعة الحلال في مواجهة أزمة كورونا (الفرص الاقتصادية وتحدياتها)، تنظيم معهد حلال بتايلاند، يوم الأحد ٩ سبتمبر ٢٠٢٠م، ونشرت البحوث في كتاب إلكتروني بعد ذلك.

[2] مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ): **صحيح مسلم**، دار إحياء التراث، بيروت، د.ط، د.ت، ج١، ص٦٩، باب: بَابُ بَيَانِ كَوْنِ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ مِنَ الْإِيمَانِ، وَأَنَّ الْإِيمَانَ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ، وَأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاجِبَانِ، رقم الحديث (٤٩).

العصر؛ لما لها من تأثير على المجتمعات، والتي بدورها تساهم في اتخاذ القرارات عند وجود أي تقصير أو خلل، سواء كان في المنظومة الصحية أو في غيرها من المنظومات التي ترعى مصالح الناس.

ومما يلحظ أن الرقابة المجتمعية في الوقت المعاصر أقوى أنواع الرقابة؛ لسرعة وسائل التواصل الاجتماعي في نقل الأخبار، وتقصي الحقائق، والتأثير على الرأي العام.

وتأتي **رقابة ولي الأمر** أو **من** ينوب معه من المشرفين لتكمل دور الرقابة الفردية، والرقابة المجتمعية، وعلى هذا ينبغي أن يوجد من يضطلع بمهمة الرقابة الشرعية في المؤسسات الصحية المعاصرة، سواء من المختصين في المجال الطبي[١]، أو من أهل الفقه بالأحكام الشرعية، وتقدير الحقوق والواجبات.

وللرقابة الشرعية عمومًا دور كبير في ضبط العمل الطبي، واستقامة تصرفات العاملين فيه، والتزام أحكام الشريعة، وتحقيق المصالح الضرورية لاستقامة الحياة، وحفظ الأنفس[٢].

---

[١] Look: Garrison, kama and others: **Supervising Healthcare Services: Improving the Performance of People,** JHPIEGO Corporation, USA, ٢٠٠٤, p٥.

[٢] السباعي، زهير أحمد، ومحمد البار: **الطبيب أدبه وفقهه**، دار القلم، دمشق، ط٦، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، ص١٨، ويقول في ذلك الدكتور الطبيب زهير أحمد السباعي: "ومهما حاولنا أن نجد في مناهج البشر ما يمكن أن يربي الطبيب، ويهذب سلوكه فلن نجد مثل منهاج الله سبحانه وتعالى.."، وينظر: المعيقلي: **أثر مقاصد الشريعة في ضبط أخلاقيات المهنة الطبية**، ص١٩١ وما بعدها.

ثالثًا: الحرص على مكارم الأخلاق في التعامل:

يقوم الطب في الإسلام على الأخلاق الإنسانية الرفيعة في التعامل، كالصدق، والأمانة، والوفاء بالوعد، وحفظ العورات، وهذه الأخلاق ترتكز عليها علاقة الطبيب بالمريض؛ فالطبيب المسلم صادق، وأمين، ويحرص على أداء حقوق المريض، وكذلك المريض المسلم يحرص على أداء حقوق الطبيب من دفع للأجرة، والتزام بالوعد، ومعاملة بالإحسان، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾ (النساء: ٥٨).

والأخلاق الحسنة التي يتعامل بها الطبيب المسلم هي نابعة من تعاليم دينه الحنيف، ومبادئ عقيدته الراسخة، فلا تتبدل، أو تتحكم فيها الأهواء، وهو يسعى إلى تهذيب نفسه، ويراقب الله تعالى في أفعاله، ويقدم القربات إلى الله عز وجل من خلال مهنته الشريفة؛ لذلك فإن الطبيب المسلم ينبغي أن يتميز بهذه الخصائص والخصال، وأن يكون عارفًا بأصول دينه، وأن يعرف من الفروع ما يعينه على أداء واجبه[١].

رابعًا: النظرة الشمولية للإنسان:

اهتمت الشريعة الإسلامية بالجوانب التكوينية للإنسان كافة: جسده، وعقله، ونفسه، فلم تهمل جانبًا من الجوانب، وتجلى ذلك في مقاصد الشريعة الإسلامية في حفظ المصالح الضرورية، والحاجية، والتحسينية، وهذا الذي يقوم عليه الطب في الإسلام؛ فلا يتعامل مع الإنسان من زاوية واحدة فقط، وهي الاهتمام بالجسد، دون الالتفات إلى الجوانب الفكرية، والنفسية التي

---

[١] ينظر: زهير السباعي، ومحمد البار: **الطبيب أدبه وفقهه**، ص٣٧ وما بعدها. وينظر المراجع السابقة.

تؤثر على صحته وجسده كذلك، وهذا ما ينبغي أن يراعيه الطبيب المسلم في ممارسة عمله.

ويؤكد الباحثون على ضرورة تحقق (التوافق) لدى الإنسان، والتوافق يشمل الجوانب النفسية، والعقلية، والجسدية، كما أن عدم التوافق النفسي يؤدي إلى الاضطراب النفسي والعصبي؛ مما يؤثر على معدل ضربات القلب وانتظامها، وهذا يسبب العديد من الأمراض النفس – جسمية (Psych-Somatic diseases) كقرحة المعدة، والتهابات القولون، وانخفاض المناعة، وارتفاع ضغط الدم، والجلطات الصدرية وغيرها، فإن الاهتمام بالجانب الجسدي فقط، والتفاني في علاجه، وتيسير أسباب الرغد والمتعة له، مع إهمال الجوانب الأخرى، يؤدي في حد ذاته إلى اضطرابات نفسية وفكرية[1].

وهذه النظرة الشمولية للإنسان والحياة هي من أهم ما يميز الطب في الإسلام عن الطب الحديث الذي طغت عليه المادية التي تتعامل مع الإنسان من خلال جسده، مركزة على الأدوية، والعمليات الجراحية، ومدى فعاليتها في علاج الإنسان، ومع أهمية الجانب الجسدي في العلاج، إلا أنه ينبغي ألا تغفل الجوانب الأخرى.

---

[1] ينظر: البوطي: **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم**، ص٧٦ وما بعدها، وعمرو شريف: **رحلة عقل**، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١٢، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م، ص٢١٣، ٢١٤، وزهير السباعي، ومحمد البار: **الطبيب أدبه وفقهه**، ص٧٥.

خامسًا: تكريم الإنسان:

نص الخالق عز وجل في كتابه العزيز على تكريم الإنسان عن سائر المخلوقات، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (سورة الإسراء: ٧٠)، وهذا التكريم الإلهي يقتضي حرمة الإنسان في جسده، وعقله، ونفسه، فلا يساوى بغيره من المخلوقات.

ومن هذا المنطلق يمضي علم الطب في الإسلام، فيضع ضوابط للتجارب العلمية المتعلقة بالإنسان؛ فلا يصح الاعتداء على نفسه، أو نسله، ومن ذلك ما يتعلق بالاستنساخ، وزراعة الأعضاء، وبنوك المستخرجات البشرية، وإجهاض الأجنة، والقتل الرحيم، وغيرها من القضايا الطبية المعاصرة[١].

سادسًا: الحرص على الوقاية الصحية:

إن مبادئ الطب المتقدم تحرص على الوقاية الصحية قبل العلاج، وذلك يعد من أهم أسباب التحسن الصحي في البلدان الغنية؛ حيث بدأ الاهتمام بالوقاية والصحة العامة في القرن التاسع الميلادي تزامنًا مع التطور التقني، وقد كثرت الأمراض قبل ذلك بسبب التلوث البيئي، وخاصة تلوث المياه[٢].

أما الشريعة الإسلامية فقد أرست مبادئ الوقاية الصحية منذ العصر

---

[١] ينظر: زهير السباعي، ومحمد البار: **الطبيب أدبه وفقهه**، ص ١٥٩ وما بعدها، والمعيقلي: **أثر مقاصد الشريعة في ضبط أخلاقيات المهنة الطبية**، ص٣٨٢، وأحمد أبو الوفاء: **حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية**، اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م، ص ٢٩٠ وما بعدها.

[٢] Look: John Walford Todd and Harold Scarborough: **Medicine**, Encyclopædia Britannica, ٢٢/١٢/٢٠٢٣, https://www.britannica.com/science/medicine, Date of visiting the site٣١/١٢/٢٠٢٣.

الأول للإسلام من خلال التكاليف الشريعة المتعلقة بالطهارات، وتحريم النجاسات التي أثبت العلم الحديث أنها مصدر لمسببات الأمراض والعدوى بها، وتحريم العلاقات المحرمة، والخمور، وغيرها من الأحكام الوقائية، فالعلاقات المحرمة – على سبيل المثال – كالزنا والشذوذ الجنسي تشكل تهديدًا كبيرًا لصحة المجتمع، وقد ظهرت آثاراها في كثير من المجتمعات التي انتشرت فيها الأمراض الجنسية الخطيرة[1].

لذلك فإن علم الطب في الإسلام يهتم بالوقاية والعلاج معًا، ويسعى إلى حفظ النفوس معافاة سليمة قبل حدوث المرض، كما يسعى إلى علاجها بعد حدوث المرض، والاهتمام بالوقاية يجنب المجتمع الكثير من الأمراض، ويقلل من صرف الأموال في العلاج، وهذا بدوره يؤدي إلى حفظ الأنفس والأموال معًا.

هذه أهم أسس الأخلاقيات التي ميزت الطب الإسلامي عن غيره، وجعلته الأصلح للبشرية؛ لأنه قائم على دستور الخالق، وهو أعلم بما يصلح حياة خلقه. ولا شك أن منبع الأخلاق هو التشريع الإسلامي، والفقه الذي دونه العلماء يحقق الأخلاق واقعًا ملموسًا في حياة الناس. وفي المطلب الآتي لمحة عن عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية.

---

[1] ينظر لمزيد من التفصيل: فراج، عز الدين فراج: **الإسلام والوقاية من الأمراض**، دار الرائد العربي، لبنان، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ص٧، وحسان باشا، ومحمد البار، وعدنان البار: **الرعاية الصحية قضايا وحلول**، ص٤٧، ونضال سميح: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، ص١٨، ١٩، وزهير السباعي، ومحمد البار: **الطبيب أدبه وفقهه**، ص٨٩ وما بعدها، والسيابية: **الوقاية الصحية في الموسوعات الشرعية العمانية**، ص٦.

المطلب الثاني: عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية

حوت مدونات الفقه الإباضي أحكامًا فقهية تتعلق بالتصرفات الطبية[1]، ونجد الطبيب فقيهًا، والفقيه طبيبًا؛ لأنهم أدركوا أن الشريعة الإسلامية شريعة ربانية تشمل جوانب الحياة كافة، كما أدركوا أهمية الطب في تحقيق مقاصدها الكلية.

وظهرت عناية فقهاء المذهب الإباضي بالتصرفات الطبية في جوانب عدة كدراسة الطب وممارسته، والتدوين في طرق التداوي والعلاج، والحرص على الوقاية من الأمراض وحفظ الجسد، وذكر أحكام المرض، والأحكام المتعلقة بالتعامل بين الطبيب والمريض، وغيرها، ويأتي هذا المطلب مبينًا عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية في أربعة فروع:

الفرع الأول: عناية فقهاء المذهب بدراسة الطب وممارسته، وذكر أهميته.

الفرع الثاني: تدوين فقهاء المذهب الإباضي في العلوم الطبية.

الفرع الثالث: الوقاية الطبية في المدونات الفقهية الإباضية.

الفرع الرابع: الأحكام الفقهية الطبية في المدونات الفقهية الإباضية.

الفرع الأول: عناية فقهاء المذهب بدراسة الطب وممارسته، وذكر أهميته

تعددت تخصصات العلماء في عهد الحضارة الإسلامية، فتجد الفقيه

---

[1] ومن أمثلة ذلك: الجزء السادس من كتاب بيان الشرع ذكر الطب والطبيب، والختان، والحجامة، والدواء، وشرب الحامل له، وما يجوز للإنسان أن يفعله في بدنه. ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج٦.

طبيبًا، وفلكيًّا، ومهندسًا، وهكذا الحال لدى فقهاء المذهب الإباضي، منهم من اعتنى بدراسة الطب ومارسه؛ لأهميته ودوره في خدمة الدين[1]، وهذه بعض الأمثلة:

(١) الشيخ عبد الله بن مداد كان من أكابر فقهاء القرن التاسع الهجري **(ق ٩هـ/ ١٥ م)**، وهو طبيب ماهر أيضًا، مارس الطب وعمل به، وله يد في علم الكيمياء[2].

(٢) وجد عدد من الفقهاء الأطباء في عهد دولة اليعاربة في عمان، كالشيخ الطبيب الفقيه علي بن عامر بن عبد الله النزوي (حي في عام **١٠٥٩هـ/١٦٤٩ م)**، والطبيب بشير بن عامر الفزاري الذي عاصره وصاحبه، وكانت بينهما مراسلات في مسائل طبية، والشيخ القاضي الطبيب ناصر بن سليمان بن محمد بن مداد الناعبي **(ت١١٤١هـ/ ١٧٢٩ م)**، وغيرهم ممن جمع بين الفقه والعلوم التجريبية، وسخروها في خدمة الفقه[3].

(٣) أسرة آل هاشم الرستاقية (ق٩- ق١٣هـ) جمع علماء منها بين الطب

---

[1] ينظر: السيابي، صالح بن محمد: **العمانيون والعلوم التجريبية**، مكتبة السيدة الزهراء، د.م، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م، ص٨٣ وما بعدها.

[2] البطاشي، سيف بن حمود (ت١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م): **إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان**، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشئون الدينية والتاريخية، سلطنة عمان، ط٤، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م، ج٢، ص١٠٤.

[3] ينظر: السعدي، فهد بن علي: **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية (قسم المشرق)**، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م، ج٢، ٣٥٨، ج٣، ص٢٦٠، ٢٦١، والبراشدي، موسى بن سالم: **الحياة العلمية في عمان في عهد اليعاربة**، النادي الثقافي، مسقط، ط١، ٢٠١٢م، ص١٢٣، ١٨٧، ١٨٨.

والفقه، وكانت لهم مهارة فائقة وشهرة واسعة في معرفة الأمراض وعلاجها، وألفوا في ذلك كتبًا مفيدة [١]، ومنهم الطبيب الفقيه راشد بن خلف (ق٩-١٠هـ)، وأخوه ثاني بن خلف (ق٩هـ) [٢]، والطبيب الشهير راشد بن عميرة (ق١٠-١١هـ)، وهو أكثرهم علمًا وتأليفًا في مجال الطب بعبارات واضحة، وأسلوب سهل[٣]. وسيأتي ذكر بعض مؤلفاتهم.

(٤) ذكر الشيخ جميل بن خميس السعدي (ق١٣هـ/ ١٩م) صاحب موسوعة (قاموس الشريعة) فوائد الطب وأهميته في تحقيق مقاصد الشريعة في حفظ النفس، والقيام بدورها التكليفي، فقال: "أما العلم البدني: فهو العلم الطبي الطبيعي، وهو علم شريف، عظيم النفع جدًّا، لا غناية عنه؛ لأن الدنيا طريق الآخرة... فكذلك النفس إذا استأصلها الداء، ولم تقابل بالدواء تعطلت منها الحواس، وزال الفراغ، وأقبل عليها الهم والخوف والوجل، فلا تجد الوسع لفهم شيء من العلوم جزمًا إلا ما يشاء الله، ويتعطل منها مع ذلك القيام بالعلم والتعلم والعبادات، وإن كان ذلك كذلك كان لا بد للمريد الطالب من أن يأخذ من العلم الطبيعي الطبي قدرًا صالحًا لصلاح المطية؛ لتقوى على السير وحمل الأثقال من الأمانات، ولتقطع الطريق باجتهاد من غير تعب ولا نصب، ولا احتمال مشقات"[٤].

(٥) تحدث الشيخ الجيطالي في كتابه (قواعد الإسلام) عن قواعد طب

---

[١] ينظر: البطاشي: **إتحاف الأعيان**، ج٢، ص٢٤٤ وما بعدها.

[٢] ينظر: السعدي: **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية**، ج١، ص٨٩، ٢٢٢.

[٣] ينظر: البطاشي: **إتحاف الأعيان**، ج٢، ص١٥٦ وما بعدها.

[٤] السعدي، جميل بن خميس (ق١٣هـ): **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط١، ٢٠١٥م، ج١، ص٩٨.

الأبدان، وأهميته بعد ذكر قواعد طب الدين، فقال: "فالقواعد الأولى هي أصل لطبّ الدّين المشروع للعباد في الإيمان، كما أنّ أصل الطبّ الموضوع للأبدان أربع طبائع، اللّواتي هنّ: الحرارة، والبرودة، والرّطوبة، واليبوسة..." ثم ذكر فروعًا لقواعد الطب كما هو الحال في فروع قواعد الدين، وقال: "فصارت قواعد الشّرع وأركانه ثمانية، بها يكمل طبّ الدّين الذي يجازى به العبدُ يوم القيامة، كما كانت طبائع البدن وفروعه ثمانية بها يكمل طب الأبدان..."[1]، وفي ذلك إشارة إلى أن علم الطب يأتي بعد علم الدين في المنزلة؛ لأنه يتعلق بحفظ النفس البشرية.

(٦) عناية الأئمة بالعلوم التجريبية وطلابها، ومنها علم الطب، ومن أبرز من سجل التاريخ دوره في ذلك الإمام بلعرب بن سلطان بن سيف اليعربي (ت **١٠٩١هـ/ ١٦٨٠م**) ثالث أئمة اليعاربة، من خلال تشييده حصن جبرين (سنة **١٠٨٦هـ/١٦٧٥م**)، وفيه مقر لطلاب العلم الذين يدرسون شتى العلوم ابتداء بالقرآن الكريم، والحديث، واللغة، والفقه والعقيدة، وانتهاء بالعلوم التجريبية كالطب والفلك وغيرها [2]؛ مما هيأ فرصة لتطور علم الطب، وتأطيره بأحكام الشريعة.

وغيرها من الأمثلة التي تجلت فيها عناية فقهاء إباضية بالطب وممارسته،

---

[1] الجيطالي، أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي **(ت: ٧٥٠هـ): قواعد الإسلام**، تحقيق عبد الرحمن بكلي، المطبعة العربية، الجزائر، ط١، ١٩٧٦م، ج١، ١١٢، ١١٣.

[2] ينظر: السعدي: **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية**، ج١، ص٨٣، ٨٤، وبابزيز، محمد الأمين: **السمات المعرفية والأخلاقية للعلوم الطبيعية عند العلماء العمانيين**، ضمن بحوث ندوة إسهامات العمانيين في الطب والعلوم، مجلة الخليل (عدد خاص)، جامعة نزوى، سلطنة عمان، ٢٠٢٣م، ص٢٥٢.

وذكر أهميته. وقد تركتها خشية الإطالة[١].

الفرع الثاني: تدوين فقهاء المذهب الإباضي في العلوم الطبية

أسهم العمانيون بشكل عام في تدوين العلوم الطبية في الحضارة الإسلامية، ومنهم الأطباء الفقهاء الذين جمعوا بين الفقه والطب، وهذا ما جرت عليه العادة في العصور السالفة أن يجمع العالم بين الفقه وبين العلوم الأخرى، وتركوا آثارًا علمية في المجال الطبي ظلت بعضها متداولة بين الأطباء المسلمين وغيرهم؛ لما فيها من معلومات طبية قيمة في مجال التداوي والعلاج، واحتوى بعضها على تشريح دقيق لأجزاء الجسم لم تعرفه البشرية قبل ذلك، وتنوعت هذه الآثار بين النظم الشعري، والتفصيل النثري، والرسم التوضيحي[٢]. ومن تلك الآثار:

(١) **كتاب (الماء)**، لأبي محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري العماني (ت٤٥٦هـ)[٣]، وهو أول معجم لغوي طبي في التاريخ، واعتنت بدراسته مؤسسات ثقافية معاصرة.

---

[١] ينظر: السيابي: **العمانيون والعلوم التجريبية**، ص٨٣ وما بعدها.

[٢] ينظر: ابن هاشم، راشد بن عميرة العيني الرستاقي العماني: **منهاج المتعلمين**، دراسة وتحقيق عبد الله بن علي السعدي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، ص١٨ (المحقق)، والسيابي، صالح بن محمد: **العمانيون** والعلوم التجريبية، مكتبة السيدة الزهراء، د.م، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م، ص٩٩ وما بعدها.

[٣] **أبو محمد الأزدي:** طبيب عماني ولد في صحار في أواسط القرن الرابع الهجري، تلقى العلوم أولًا في مدينته صحار، ثم انتقل إلى البصرة ودرس تراث الخليل بن أحمد الفراهيدي، ثم دخل فارس وتتلمذ على يد البيروني ثم ابن سينا وأخذ عنه العلوم، واستقر بعدها في بلنسية حيث ظهر نبوغه في الطب والكيمياء وعلوم أخرى حتى توفي عام (٤٥٦هـ). ومن أهم آثاره كتاب الماء. ينظر: الأزدي،

(٢) **كتاب (منهاج المتعلمين)، وكتاب (فاكهة ابن السبيل)** للطبيب راشد بن عميرة (ق١٠-١١هـ) من أسرة آل هاشم التي اشتهرت بالطب، وهو الأكثر تأليفًا في مجال الطب كما تقدم، وترك أحد عشر (١١) مؤلفًا في مجال الطب منثورة ومنظومة. وكتاب منهاج المتعلمين كتبه في الأصل لابنه عميرة؛ ليسلك مسلكه في الطب، وفصل فيه الأمراض التي تصيب كل عضو من أعضاء الجسم، ولم يخل كتابه من النصح، والأمر بالتوكل على الله مع الأخذ بالأسباب، وتحدث عن العقل المثمر الذي يبلغ صاحبه إلى طاعة الله تعالى، وأداء الواجبات، واجتناب المنهيات[١]. وفي كتاب فاكهة ابن السبيل جمع ما وصل إليه أهل الطب في التداوي وما يحتوي عليه جسم الإنسان من تركيب؛ ليكون مرجعًا لأهل الصنعة ينتفعون به في العلاج[٢]، وكان ابن عميرة ورعًا، وفقيهًا، وكريمًا لا يأخذ على الناس مقابلًا من المال[٣].

(٣) **المنظومات الشعرية لفقهاء أطباء عمانيين**، والتي تطرقت إلى توصيف دقيق للكثير من أصول الطب التي تتوافق مع مبادئ الطب

أبو محمد عبد الله بن محمد الأزدي الصحاري: **الماء أول معجم طبي لغوي في التاريخ**، تحقيق هادي حسن حمودي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م، ج١، ج٢، ج٣.

[١] ينظر: ابن هاشم: **منهاج المتعلمين**، ص١٨-٢٠، ٣٥، التعريف بالمؤلف والكتاب.

[٢] ينظر: ابن هاشم، راشد بن عميرة: **فاكهة ابن السبيل**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م، ج١، ص١٧.

[٣] ينظر: ابن هاشم: **فاكهة ابن السبيل**، ج١، ص٥، التعريف بالمؤلف.

المعاصر[1]، ومن تلك الآثار منظومة (زاد الفقير وجبر الكسير) للطبيب العماني راشد بن خلف (ق٩-١٠ هـ)، وهي منظومة مختصرة في أهم القواعد الطبية [2]، وللطبيب راشد ابن عميرة ثلاث قصائد: (القصيدة الدالية) شرح فيها بدن الإنسان من رأسه إلى قدميه، ذاكرًا الأعضاء ووظائفها، وهو ما يسمى بعلم التشريح في الوقت المعاصر، و(القصيدة الرائية) ذكر فيها الأعضاء الرئيسة لجسم الإنسان كالقلب، والدماغ، والعقل، و(القصيدة الميمية) في العين وتشريحها وأمراضها، وله منظومات أخرى[3]. وللطبيب بشير بن عامر الفزاري (ق١١،١٢هـ) منظومة (منظومة بشير بن عامر الفزاري في الطب)، ذكر فيها الأدوية ومنافعها، وهو فقيه وطبيب[4]، وقصيدة (الكشف والإيضاح في علم الطب والأرواح) للشيخ سليمان بن إبراهيم العوفي (ق١٢هـ)، وله كتاب

---

[1] ينظر تفصيل ذلك: السيابي: **العمانيون والعلوم التجريبية**، ص٨٣، ٨٤، وص٩٩ وما بعدها.

[2] ينظر: السعدي: **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية**، ج١، ص٢٢٢، والمنظومة موجودة في مخطوط. ينظر: منصة المقصورة: **مخطوطات**، تاريخ الزيارة ٨/ شوال/ ١٤٤٦هـ، ٧/ إبريل/ ٢٠٢٥م، الرابط: https://maqsurah.com/home/item_detail/٨٥٦٧٧.

[3] ينظر: البطاشي: **إتحاف الأعيان**، ج٢، ص١٥٦ وما بعدها، وابن هاشم: **منهاج المتعلمين**، ص١٨-١٩، التعريف بالمؤلف والكتاب.

[4] ينظر: البطاشي: **إتحاف الأعيان**، ج٣، ص٦٧، والسعدي: **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية**، ج١، ص٧٣، والبراشدي: **الحياة العلمية في عمان عهد دولة اليعاربة**، ص١٦٧. وللفزاري ديوان شعري لا يزال مخطوطًا.

(جواهر المنافع) في الطب أيضًا مع الاستعانة بالآيات القرآنية، ليجمع بين العلاج الجسدي والعلاج الروحي[١].

(٤) كتاب (تحفةُ الحِب في أصلِ الطب)، للقطب امحمد بن يوسف أطفيش (ت١٣٣٢هـ)، وذكر فيه الكثير من طرق التداوي المعروفة في عصره، والنباتات المستخدمة في ذلك[٢].

(٥) كتاب (الطواعين في الذاكرة العمانية)، للباحث سلطان بن مبارك الشيباني، ونشر الكتاب في نسخة إلكترونية، وتتبع فيه الكاتب الطواعين التي أصابت أهل عمان من خلال المدونات الفقهية والتاريخية، وذكر بعض التصرفات الطبية لعلاج الوباء في تلك الأزمنة من خلال النصوص الواردة، وما ذكر فيها من شهادات الناس[٣]. هذه بعض الآثار الطبية التي تركها فقهاء إباضية عبر العصور بين منظوم ومنثور.

الفرع الثالث: الوقاية الطبية في المدونات الفقهية الإباضية

الوقاية: هي الحفظ، وهي كل ما وقيت به شيئًا، قال تعالى: ﴿وَمَا لَهُم مِّنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ﴾ (الرعد: ٣٤)[٤]، **والطب الوقائي:** هو العناية بإقامة مجتمع إسلامي أقرب ما يكون إلى الصحة والعافية [٥]، فالوقاية الطبية وقاية تحقق

---

[١] ينظر: البراشدي: **الحياة العلمية في عمان عهد دولة اليعاربة**، ص١٨٩، والقصيدة والكتاب لا يزالان مخطوطين.

[٢] ينظر: أطفيش: **تحفة الحب**.

[٣] ينظر: الشيباني، سلطان بن مبارك: **الطواعين في الذاكرة العمانية**، محبوب للنشر الرقمي، سلطنة عمان، ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢٢م، ص٣٣.

[٤] ينظر: الأزدي: **الماء**، ج٣، ص٥١١.

[٥] ينظر: نضال سميح: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، ص١٢، ١٤.

منافع طبية، وتظهر الوقاية الطبية في كثير من أبواب الشريعة كالطهارات، والنكاح، والأطعمة وغيرها، والمسلم يمتثل تلك الأحكام طاعة لله تعالى باتباع شرعه، إلا أنه في هذا المقام يأتي ذكر هذه الأحكام من منطلق الوقاية الطبية؛ لأن فيها الحفظ من الأمراض، والأضرار. وفيما يأتي بعض الأمثلة مما جاء في مدونات الفقه الإباضي من أحكام تؤدي إلى الوقاية الطبية على مستوى الفرد، والمجتمع[١].

أولًا: الوقاية الطبية الفردية في المدونات الفقهية الإباضية:

تتحقق الوقاية الطبية الفردية من خلال أحكام الطهارات، والأطعمة، والأنكحة، وهذه بعض الأمثلة:

العناية بأحكام الطهارة من الأحداث والأخباث:

أوجب الشارع على المكلف الطهارة من الأخباث (النجاسات)، والطهارة من الأحداث؛ ليبقى على طهارة تصح بها العبادات التي يشترط لها الطهارة كالصلاة، والصيام وغيرها، ويكررها المسلم في اليوم والليلة.

وتؤدي الطهارة من الأخباث إلى حفظ الجسد من مسببات الأمراض، ففيها يزيل النجاسة من جسده، وبدنه، وبقعته، ويشترط فقهاء إباضية الماء لإزالة النجس من الجسد، كالاستنجاء من البول والغائط، وغسل ما أصاب الجسد من الجنابة [٢]؛ لأن به تتحقق مطلق الاستطابة، قال صاحب كتاب الضياء: "وإذا وجد الإنسان الماء لم يكن له استعمال غيره؛ لأن فيه غاية الاستطابة،

---

[١] ينظر: السيابية، **الوقاية الصحية في الموسوعات الشرعية العمانية**، ص٦ وما بعدها.

[٢] ابن جعفر: **الجامع**، ج١، ص١١٢ وما بعدها.

ولأن النبي e أراد بالاستنجاء الاستطابة، فالماء أبلغ الاستطابة والتنظيف"[١].

والطهارة من الأحداث تجب حتى مع عدم وجود نجاسة ظاهرة، فيلزم أن يغتسل المكلف من الجنابة والحيض والنفاس، وجاء تفصيل أحكام الاغتسال في كثير من مدونات الفقه الإباضي، والتأكيد على تعميم الجسد بالماء، حتى الخاتم في الأصبع يجب تحريكه إن كان لا يتحرك؛ من أجل دخول الماء[٢]، وأمر المرأة بإدخال يدها في فرجها في غسل الحيض والجنابة[٣]؛ للمبالغة في غسل ما تبقى من النجاسة، وإزالتها.

هذا، وكشف العلم الحديث عن فوائد طبية كثيرة للغسل والوضوء بعد هذه الحالات؛ لأن الجلد له أثر كبير في حماية الجسد من أي اختراق لمسببات الأمراض، والمسامات الجلدية لها دور في إخراج الفضلات من الجسم، وطرحها مع العرق، وهذا الغسل سيؤدي إلى التخلص من هذه الفضلات، وتنظيف الجلد من مسببات الأمراض[٤].

التأكيد على سنن الفطرة:

سنن الفطرة حث الشرع عليها كما جاء في الحديث الشريف قول النبي ﷺ: **"الفِطْرَةُ خَمْسٌ: الخِتَانُ، وَالِاسْتِحْدَادُ، وَنَتْفُ الإِبْطِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ،**

---

[١] العوتبي، أبو المنذر سلمة بن مسلم (ت ق٦هـ): **الضياء**، تحقيق: سليمان الوارجلاني وداوود الوارجلاني، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م، ج٥، ص١٥٣.

[٢] ينظر: السالمي: **معارج الآمال**، ج١، ص٦٣١، ٦٣٢.

[٣] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٦، ص٤٢٩.

[٤] ينظر: نضال سميح: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، ص١٨، ١٩.

وَتَقْلِيمُ الأَظْفَارِ"[1]، وفيها وقاية من الأمراض بالتخلص من مسبباتها في الجسد، ومنع للضرر، وتمثل الجانب الحضاري للتشريع؛ ليبقى المسلم في أفضل صورة من الحسن. وجاء التأكيد على سنن الفطرة في كثير من مدونات الفقه الإباضي، والتفصيل في أحكامها وكيفية أدائها، وفضائلها [2]. ومن سنن الفطرة الختان، وهو يحقق منافع صحية واجتماعية تتأكد في ختان الذكور؛ لذلك أوجبه الشارع على الذكور، ورغَّبَ فيه للنساء، وعدم ختان الرجل يؤدي إلى أضرار صحية تتعداه إلى زوجته بعد ذلك، كسرطان القضيب، وسرطان الرحم، والالتهابات، والاحتباس البولي، كما يقلل الختان من احتمال الإصابة بالأمراض الجنسية كالإيدز، والزهري، والهربس[3].

---

[1] البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي: **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د.م، ط ١، ١٣٢٤هـ، ج ٨، ص ٦٦، باب الختان بعد الكبر ونتف الإبط، حديث رقم (٦٢٩٧)، ومسلم: **صحيح مسلم**، ج ١، ص ٢٢١، باب خصال الفطرة، حديث رقم (٢٥٧).

[2] ابن جعفر: **الجامع**، ج٩، ص٥٥٣، والجيطالي: **قواعد الإسلام**، ج١، ص٣٦٢، والسالمي: **معارج الآمال**، ج١، ص٢٣٥، ٨٩٥، ٩٠١، ٩٠٥، ٩٠٩.

[3] يولد المولود الذكر وحشفة القضيب مغطاة بجلدة زائدة تسمى (القُلفة)، وهي غنية بالأعصاب، وبقاؤها يزيد التهيج الجنسي بعد البلوغ، وينتج هذا التهيج بسبب الإفرازات البيضاء التي تتجمع بين القُلفة والحشفة (نهاية القضيب)؛ مما يسبب تهيجًا مستمرًّا لجلد القضيب، وقد ينجم عن هذا التهيج أمراض في القضيب؛ بسبب البكتريا والفيروسات التي قد تتراكم تحت القلفة، كما يؤثر على عنق الرحم عند الزوجة التي يجامعها، كالإصابة بسرطان عنق الرحم، لذلك فإن سرطان القضيب من السرطانات النادرة جدًّا عند المسلمين، وكذلك سرطان عنق الرحم نسبته منخفضة عند نساء المسلمين، كما يسبب بقاء القلفة التهابات مستمرة؛ مما يؤدي إلى تضييق فوهة الإحليل (مجرى البول عند الذكر)، والذي يسبب بدوره الاحتباس البولي وآلام التبول. وقد كشفت الدراسات

وشدد فقهاء إباضية في أحكام (الأقلف)، وهو غير المختون، ومنعوا تزويجه وشهادته، وذكروا أنه لا يطهر أبدًا، ولا تصح منه عبادة، وغيرها من الأحكام المتعلقة به [1]؛ حرصًا على الاختتان، وتحقيقًا لحكمه الدينية، والصحية، والاجتماعية.

العناية بأحكام الأطعمة، وتناول الطبيات واجتناب الخبائث:

المدونات الفقهية الإباضية حافلة بأحكام الأطعمة والحرص على الطبيات واجتناب الخبائث امتثالًا لقوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف: ١٥٧)، والخبيث: كل ما كان ضارًا، ورديئًا، وفاسدًا من الأطعمة، حتى لو لم يرد نص شرعي في تحريمه. ونجد أن الكثير من المعاصرين

أن الغالبية العظمى من الأطفال الذين يعانون من التهابات المجاري البولية هم من غير المختونين، كما يقلل الختان من الإصابة بالأمراض الجنسية كالإيدز، والزهري، والهربس، أما ختان البنات فيتم بإزالة قمة البظر، وهو عضو صغير يشبه قضيب الذكر، وفيه قلفة صغيرة تشبه قلفة قضيب الذكر، وبقاؤها يسبب نفس الأضرار التي تحدث عند الذكر، ولكن حدتها أقل من الذكر، كالتهابات المجاري البولية والتناسلية. ينظر: البار، محمد علي: **الخِتان**، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ص ٧٠ وما بعدها، النشواتي، محمد نبيل: **الطفل المثالي (تربيته ونموه والعناية به في الصحة والمرض)**، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص ١٥٩، ١٦٠، هذا وقد فصل الطبيب الدكتور علي البار كثيرًا في كتابه (الختان) في ذكر الأمراض المرتبطة بعدم الختان.

[1] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٤، ص٤٠، ج٦، ص٧٤، الكندي: **بيان الشرع**، ج ١، ص ٢٧٥، ج ٨، ص ٥٠، ج ٩، ص ١٢٩، والشقصي: **منهج الطالبين**، ج ١، ص ١٩٤، ج ٣، ص ٢٠٨، ٣، وأطفيش، امحمد بن يوسف: **شرح النيل**، دار الفتح، بيروت، ودار التراث العربي، ليبيا، ومكتبة الإرشاد، جدة، ط٢، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م، ج ١، ص ١١٠، ج ٢، ص ٦٢٠، والسالمي: **معارج الآمال**، ج١، ص ٢٣٥ وما بعدها.

يفسرون الطيبات والخبائث بالمنافع والمضار[1]، والحرص على الطيبات، واجتناب الخبائث يمثل أهم مبادئ الوقاية الصحية من الأمراض، وهذه بعض الأمثلة مما جاء في مدونات الفقه الإباضي:

(١) القول بتحريم أجزاء الخنزير جميعها:

حرم الشارع الخنزير في الكتاب العزيز، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ﴾ (البقرة: ١٧٣)، وأجمعت الأمة على تحريمه، إلا أنهم اختلفوا في بعض أجزائه كالشعر والإهاب إذا دبغ، ونجد فقهاء إباضية شددوا في تحريم الخنزير، واعتبروه حرامًا كله، ولم يستثنوا منه شيئًا في جواز الانتفاع؛ لعموم نجاسته وتحريمه[2].

ومن حِكَم تحريم الخنزير التي تجلت للبشرية من خلال البحوث والدراسات الأضرار الصحية التي يسببها أكل الخنزير؛ لاحتوائه على أنواع خطيرة من الديدان الضارة بالجسم البشري عند انتقالها إليه، ودور الخنزير في إصابة الإنسان بالأمراض الفيروسية، والبكتيرية، ويؤدي دهن الخنزير إلى زيادة نسبة الإصابة بأمراض القلب كتصلب الشرايين، ومرض البول السكري، والتهاب المفاصل، وضغط الدم والتهاب المرارة، وزيادة الإصابة

---

[1] انظر: باحمد رفيس: **الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي**، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م، ج١، ص٢٣٦ وما بعدها، وفيه مناقشة تعريفات الفقهاء لمعنى الخبيث.

[2] ينظر: الحضرمي، أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الحضرمي (ت بعد ٤٧٥هـ/١٠٨٢م): **كتاب الدلائل والحجج**، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٤٨٢، والعوتبي: **الضياء**، ج٥، ص٤٦، وجاء في كتاب الضياء: "والخنزير محرم بمجموعه، ولا يجوز الانتفاع بشيء منه".

بأمراض السرطان كسرطان الأمعاء والثدي والبنكرياس وغيرها. وقد فصل الأطباء في ذكرها [١].

(٢) التشديد في أحكام شارب الخمر:

جاء النص على تحريم الخمر في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (المائدة: ٩٠). وشدد فقهاء إباضية في أحكام شارب الخمر؛ ردعًا له عن تناولها، جاء في جامع ابن جعفر: "فمن شرب من الخمر قليلًا أو كثيرًا فقد شرب حرامًا وعليه الحد، وإن لم يسكر..."[٢].

وأثبت الطب ما للخمر والمسكرات عمومًا من أضرار تلحق بالجسد، وأول تأثيرها على الجهاز العصبي والعقل مناط التكليف، فتؤدي إلى تثبيطه وكسر موانعه التي تتحكم في تصرفات الإنسان وانفعالاته، فيندفع كالبهيمة لا يميز بين الخير والشر؛ لذلك يتصدر السُّكْر قائمة أسباب الحوادث عالميًّا، كما تضر الخمر بالجهاز التنفسي والقلب، وتؤدي إلى ضعف الكبد وتلفها، وتسبب الإصابة بفقر الدم، وغيرها من الأضرار[٣].

كما ورد ذكر بقية المحرمات الضارة كالميتة، والجلالة والتفصيل في

---

[١] ينظر: البار، محمد بن علي: **الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٧٥ وما بعدها، نضال سميح: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، ص٤٥.

[٢] ابن جعفر: **الجامع**، ج٦، ص٩٧.

[٣] ينظر: البار، محمد بن علي: **الخمر بين الطب والفقه**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٧، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص١٧٧ وما بعدها.

أحكامها[1]؛ مما يؤكد الحرص على الوقاية الصحية للإنسان من خلال أحكام الشريعة.

(٣) العناية بذكر آداب تناول الأطعمة:

أفردت مدونات فقهية إباضية أبوابًا للحديث عن آداب تناول الأطعمة بما يحفظ الجسد ويبقيه سليمًا، ومن ذلك ما جاء في كتاب جوهر النظام للسالمي:

"وسن فيه بالثلاث الأكـــل وجودة المضغ وذاك فضـل
وبعده فيلعق الأصـــــابعا وليحتمل على الشمال رابعا
وعنده فيكره اتكـــــــاه إن كان يتكي على يســـراه

ثم قال:

والمكرمات الأكل من قدامه والغسل لليـــدين من أحكامه
والالتفات للجليس يقصـــر ثم اللقيمـــــات لهـا يصـغر
فصغر اللقمة حين تأكـــل وطول المضغ فـذاك أجـمل
والأكل باليمين لا تنســـاه فقد نهـى أن تأكلن يســـراه
والنفخ في الطعا م والشراب يكـــره ليـس ذا من الآداب

ثم قال:

بطونكم لا تجعـــلوها أوعية خوفًا عليها أن تسيل أودية
وقد روي فيما أتى في البطنة بأنها تذهب منه الفطنة"[2]

---

[1] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٦، ص٦٢، ٧٤، والسالمي: **معارج الآمال**، ج٣، ص٣١٤، ٣٤٤، ٣٥٩.

[2] السالمي، عبد الله بن حميد: **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، مكتبة السالمي، السيب، ط١٤، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م، ص٣٠٨، ٣٠٩.

ذكر غسل اليدين قبل الطعام، وفي ذلك حماية من مسببات الأمراض التي تعلق في اليدين غالبًا بسبب اللمس، وذكر تصغير اللقمة، وإطالة المضغ، والنهي عن نفخ الطعام؛ لما له من ضرر صحي أيضًا كنفث الجراثيم، كما ذكر أن كثرة الطعام قد تذهب الفطنة؛ لأن المعدة يرهقها طول الهضم، وهذا يشغل التفكير، كما حذر من أكل كل شيء، فتكون البطون كالأوعية يرمى فيها كل شيء، وهذه من أهم مبادئ الوقاية الصحية.

كما ورد الحث على سنة السواك بالأراك، وأنه به يطيب الفم، وتشتد اللثة، وتقوى الأسنان، وفي السواك عمومًا تنظيفٌ للأسنان من رواسب الطعام التي تؤدي إلى ترسب الجراثيم، ومنعٌ لخروج رائحة الفم، ووقايةٌ من الأمراض[1].

العناية بأحكام ضبط العلاقات الجنسية:

جاء في المدونات الفقهية الإباضية الكثير من الأحكام التي تضبط العلاقة الجنسية، وتؤكد أحكامها، وسد ذرائع الفساد المؤدية إلى المحرمات، ومن ذلك:

(١) التشديد في تحريم كل ما يوصل إلى الزنا:

إن الزنا من أعظم الفواحش التي حرمها الإسلام؛ لما تفضي إليه من مفاسد دينية واجتماعية وصحية، حيث يؤدي إلى اختلاط الأنساب، وانتقال الأمراض المعدية كالإيدز، والسيلان والزهري، والهربس، والالتهابات، والأورام الجلدية، وغيرها. وتشير المراجع الطبية العالمية إلى أن الأمراض الجنسية من

---

[1] ينظر: السالمي: **معارج الآمال**، ج١، ص٣٦١ وما بعدها، والمرموري، الناصر بن محمد: **في رحاب السنة شرح الجامع الصحيح لإمام الربيع بن حبيب**، جمعية التراث، الجزائر، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ج٤، ص١٣٣.

أكثر الأمراض المعدية انتشارًا عالميًا![1]، وتؤدي هذه الأمراض إلى ولادة مجتمع ضعيف منحل غير قادر على أداء أمانة الاستخلاف في الأرض.

وجاء التأكيد على اللباس الساتر؛ منعًا للفتنة [2]، وحرم فقهاء إباضية زواج الزاني بمزنيته؛ سدًا للذريعة، وشدد بعضهم في النظر واللمس، فاعتبروه محرِّمًا للمرأة[3]، وفي ذلك وقاية صحية وخلقية للفرد، والمجتمع من الأمراض الجنسية المعاصرة.

(٢) التشديد في أحكام العلاقات الجنسية الشاذة:

حرمت شرائع الله الشذوذ الجنسي بين أفراد الجنس الواحد كما ساد في قوم لوط، وأصابهم العذاب بسبب ذلك، قال تعالى: ﴿إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ﴾ (الأعراف:٨١).

وجاء التشديد في أحكام الوطء المحرم بين أفراد الجنس الواحد لدى فقهاء إباضية، واعتبروه من أسباب الحرمة؛ فمن أتى رجلًا في دبره فإنه لا يحل لهما بعد ذلك أن يتزوج أحدهما من فرع الآخر[4]، كل ذلك من باب إنكار هذا الفعل، ووقاية من الفوضى الجنسية.

(٣) التأكيد على تحريم الوطء في الحيض والدبر بين الزوجين:

نظم الإسلام العلاقة الجنسية بين الزوجين بما يتوافق مع الفطرة

---

[1] انظر: البار، محمد بن علي: **الأمراض الجنسية أسبابها وعلاجها**، دار المنارة، جدة، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص١٧ وما بعدها.

[2] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٦، ص١١٣.

[3] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٦، ص١٢٥، ١٢٨، والعوتبي: **الضياء**، ج١٣، ص٢٣٦ وما بعدها.

[4] ينظر: العوتبي: **الضياء**، ج١٣، ص٢٦٧.

السوية ويحقق الحفاظ على الصحة؛ لذلك حرم الوطء في الدبر وحرم الوطء أثناء الحيض، وجاء في مدونات الفقه الإباضي التأكيد على حرمة وطء الحائض، وحكى السالمي الإجماع على ذلك بين الفقهاء[١]، كما جاء التشديد في حرمة وطء الدبر بذكر الإثم، وتحريم الزوجة الموطوءة في الدبر عند بعضهم[٢].

وهذه الأفعال تؤدي إلى الكثير من الأضرار الصحية؛ لأن أعضاء المرأة التناسلية في وقت الحيض تكون في حالة احتقان شديد، وهذا يجعلها عرضة للإصابة بالجروح، والتسلخ والنزف أثناء الجماع، وقد يؤدي إلى دخول الجراثيم؛ مما يسبب الالتهابات في المهبل والرحم[٣]، والوطء في الدبر يؤدي إلى أضرار صحية عديدة، منها: ارتخاء عضلات الدبر، وانتقال الأمراض الجنسية، والتهابات المسالك البولية، وزيادة الاحتمال للإصابة بالبواسير، والسرطان وغيرها من الأمراض[٤].

ثانيًا: الوقاية الصحية المجتمعية في المدونات الفقهية الإباضية:

أكدت أحكام الشريعة الإسلامية منع الضرر مطلقًا سواء كان على النفس أو على الغير، ومنها الأحكام التي تحقق الوقاية الصحية لأفراد المجتمع كافة وليس للفرد فقط. ونستعرض فيما يأتي بعض الأحكام التي ذكرتها مصنفات فقهية إباضية مما يحقق الوقاية الصحية للمجتمع:

---

[١] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٦، ص٤١٢، ٤١٣، والسالمي: **معارج الآمال**، ج٢، ص١٦١.

[٢] ينظر: العوتبي: **الضياء**، ج٥، ص٤٤٧، ج١٣، ص٢٥٩.

[٣] ينظر: نضال عيسى: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، ص٩٦.

[٤] ينظر: البار: **الأمراض الجنسية أسبابها وعلاجها**، ص٤٧ وما بعدها.

الحرص على حماية موارد المياه والأماكن العامة:

حماية الموارد المائية وأماكن انتفاع الناس كالمزارع والطرقات يمنع التلوث البيئي، وانتقال مسببات الأمراض كالبكتيريا الضارة والفيروسات، والطفيليات، وأكد فقهاء إباضية على تحريم قضاء الحاجة تحت النخلة، والشجرة المثمرة، وفي الماء الراكد، والطرقات، والظلال، والأنهار، وحريم المساجد، وغيرها مما ينتفع به الناس من أماكن. وللحاكم أن يلزم بصرف المضار عن هذه الأماكن[1].

الحجر الصحي للمرضى ومكافحة الأوبئة:

إن أحكام الطهارات في الإسلام من غسل، ووضوء، وإزالة للنجاسات تحقق المبادئ الطبية المعاصرة لمكافحة الأوبئة، والحد من انتشارها؛ حماية للمجتمع، ووقاية له من انتشار الأمراض. وجاء في السنة الشريفة ما يقدم للناس مبادئ الحجر الصحي عند انتشار الأمراض قبل أكثر من أربعة عشر عامًا كقول الرسول ﷺ في مسند الإمام الربيع الإباضي: **"لا يَرِدُ هَائِمٌ عَلَى مُصِحٍّ"، قَالَ الرَّبِيعُ: الْهَائِمُ: الَّذِي جَرِبَتْ مَاشِيَتُهُ أَوْ مَرِضَتْ، وَالْمُصِحُّ: الَّذِي لَيْسَ فِي مَاشِيَتِهِ مَا يُكْرَهُ يَعْنِي: لا يَنْزِلُ بِمَاشِيَتِهِ عَلَيْهِ فَيَضُرُّ، وَالضَّرَرُ لا يَحِلُّ"**[2].

وجاء في مسند الربيع أيضًا قول الرسولﷺ: **"الطَّاعُونُ رِجْزٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلا**

---

[1] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٤، ص٢٢٣، والعوتبي: **الضياء**، ج٥، ص١٤٤، والسالمي: **معارج الآمال**، ج١، ص٢٩١.

[2] الربيع: **الجامع**، ص٢٣، باب الطاعون، رقم الحديث (٧٥).

تَدْخُلُوهَا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ فِي أَرْضٍ وَ أَنْتُمْ فِيهَا فَلا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ"[1]، وفي رواية عمر بن الخطاب عندما أراد دخول الشام وقد أصابها الطاعون، واختلف أصحابه إلى أن جاء عبد الرحمن بن عوف وقال: سَمِعْتُ رسول الله ﷺ يقول: "إِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلا تَقْدُمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَ أَنْتُمْ بِهَا فَلا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ "[2].

قال السالمي: "فلا تدخلوها عليه": أي لا تدخلوا تلك الأرض وهو فيها؛ لأنه تهور وإقدام على خطر، ولأن الامتناع أسكن للنفس وأطيب للعيش... الخ" [3]، ونجد في ذلك إرساء لمبادئ الحظر الصحي التي سبق بها الإسلام المنظمات الصحية المعاصرة.

وذكر فقهاء إباضية في مدوناتهم مسألة الحجر الصحي في زمن الأوبئة، والخلاف في أحكامه، وما يلزم أن يقدم للموتى الموبوئين من حقوق مع مراعاة اجتناب الضرر بالأحياء، وغيرها من الأحكام، ودونت كتب التاريخ كيف تعامل الناس في عمان وولاتهم مع الأوبئة كالحجر الصحي في الموانئ للقادمين من البلاد الموبوءة، وعزل المرضى[4].

---

[1] الربيع: **الجامع**، ص١٤٤، باب الطاعون، رقم الحديث (١٢٩).

[2] الربيع: **الجامع**، ص١٤٤، ١٤٥، باب الطاعون، رقم الحديث (١٣٠).

[3] السالمي: **شرح الجامع**، ج٣، ص٣٧٠.

[4] ينظر: السالمي، عبد الله بن حميد: **الحجة الواضحة في رد التلفيقات الفاضحة**، تحقيق محمد بن خاتم الذهلي (رسالة ماجستير)، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، ٢٠١٥م، ص٤٨، ٢٨٠، الشيباني، سلطان بن مبارك: **الطواعين في الذاكرة العمانية**، محبوب للنشر الرقمي، مسقط، طبعة رقمية، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م، والهاشمي، سعيد بن محمد: **تاريخ الأمراض الشائعة في**

الفرع الرابع: الأحكام الفقهية الطبية في المدونات الفقهية الإباضية

تعدد ذكر الأحكام الفقهية الطبية في المدونات الإباضية، وموضوع هذا البحث قائم على ذكر الأخلاقيات الطبية في الأحكام الفقهية من خلال كتب الفقه الإباضي؛ لذلك يكتفى في هذا الفرع بذكر بعض الأمثلة مما ورد من مدونات، ونصوص للأحكام الفقهية الطبية في الفقه الإباضي، وسيأتي بعض التفصيل عند ذكر تطبيقات الأخلاقيات الطبية. ولم يكن لدى المتقدمين التدوين في الأحكام الفقهية الطبية مستقلًّا، بل كان كغيره من الأحكام والعلوم منثورًا بين ثنايا المدونات والموسوعات الفقهية، إلى أن ظهرت مدونات مستقلة في الأحكام الطبية الفقهية. وفيما يأتي ذكر بعض الأمثلة على العناية بالأحكام الفقهية الطبية في الفقه الإباضي.

(١) تفصيل أحكام المرض وآثره على العبادات، وما يفتح به من أبواب التيسير، وأحكام الضرورة، والحاجة في كثير من مدونات الفقه الإباضي، قال الإمام السالمي: "لما كان المرض موجبًا للعجز كان سببًا لحط بعض العبادات، فيحط عن المريض ما يشق عليه من العبادة، فكلما ازداد المرض قوة حط عنه من العبادة درجة، كما ظهر ذلك في الصلاة والصيام"[١].

(٢) التفصيل في أحكام الضرر والضمان الطبيين، وما يتعلق بها من فروع ذكرتها المدونات الفقهية الإباضية[٢].

عمان ومساهمة العمانيين في علاجها، ضمن بحوث ندوة إسهامات العمانيين في الطب والعلوم، مجلة الخليل (عدد خاص)، جامعة نزوى، سلطنة عمان، ٢٠٢٣م، ص٤١٨ وما بعدها.

[١] السالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص٣٨٨.

[٢] سيأتي ذكر بعض الأمثلة في التطبيقات.

(٣) **أفرد صاحب موسوعة بيان الشرع العلامة محمد بن إبراهيم الكندي (ت: ٥٨٠هـ) أبوابًا من موسوعته (من الباب ٥٤ إلى الباب ٥١) من الجزء السادس** في أحكام التداوي وما يجوز أن يفعله الإنسان في بدنه، وبعض أحكام المرأة الماخض والجنين، وفيه تفصيل مفيد للأحكام الطبية وفق ما وصل إليه ذلك العصر في الممارسات الطبية، وما يتعلق بها من أحكام فقهية وضمانات.

(٤) **أفرد صاحب كتاب التاج المنظوم من درر المنهاج المعلوم، الشيخ عبد العزيز بن الحاج بن إبراهيم الثميني (ت١٢٢٣هـ/١٨٠٨م) الباب الرابع والثلاثين** في جواز مداواة العلل والرقيا، وما يجوز في الأنفس وما لا يجوز.

(٤) **رسالة (الحجة الواضحة في رد التلفيقات الفاضحة)**، للإمام نور الدين السالمي (ت١٣٣٢هـ)، وهي رسالة في أحكام الاجتهاد، والحجر الصحي أثناء الوباء، والرسالة جاءت إثر سجال بينه وبين ابن عمه محمد بن شيخان السالمي ومن معه، والخلاف في تطبيق الحجر الصحي على ولاية المضيبي عندما اجتاح الطاعون بعض مدن عمان عام (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، فكتب الشيخ السالمي هذه الرسالة التي أظهرت وسائل الحجر الصحي التي سعى الناس إلى تطبيقها في ذلك الوقت، وتأثير الأمراض المعدية على الجوانب الاقتصادية، والاجتماعية، والفقهية لدى العلماء والناس عمومًا[١].

---

[١] عزم أهل المضيبي في ذلك الوقت، وفيهم ابن شيخان على منع الناس من دخولها؛ حتى لا ينتقل إليها الوباء، وأنكر عليهم الشيخ السالمي ذلك، فوجه إليه رجلًا منهم (مسعود الطوقي) رسالة

(٥) **كتاب (مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين)** للدكتور الفقيه باحمد رفيس الجزائري، وأصله رسالة علمية لنيل شهادة (الماجستير) في عام (١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، جمع فيه الدكتور بين العلوم الطبية، والعلوم الفقهية، وتميز بالدقة والتفصيل في المسائل الطبية المعاصرة المتعلقة بالأجنة، ومراحل الحمل، والترجيح بين أقوال المعاصرين.

(٦) **كتاب الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي**، للدكتور الفقيه باحمد رفيس الجزائري، وأصله رسالة علمية لنيل شهادة (الدكتوراة) في عام (١٤٣٠هـ/٢٠٠٩م)، جمع فيه الدكتور بين العلوم الفقهية وآخر ما توصلت إليه العلوم التطبيقية في مجال تصنيع الغذاء، وتميز بقوة التأصيل في طرح المسائل، والتحليل العلمي الدقيق ما لم يسبقه إليه غيره حسب اطلاع الباحثة.

(٧) **كتاب (الفتاوى الطبية) للشيخ أحمد بن حمد الخليلي**، جُمعت فيه الفتاوى الطبية في مجالات متعددة، كأحكام التداوي والعلاج، والحمل والإجهاض، والتصرفات الطبية المعاصرة. وصدرت الطبعة الأولى عام (١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م).

(٨) **كتاب إجهاض الأجنة وتطبيقاته المعاصرة**، للدكتور أحمد بن عبيد التمتي (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ذكر فيه الأحكام الفقهية المتعلقة بالإجهاض مع الاستشهاد بالجانب الطبي، وذكر تطبيقات فقهية معاصرة.

(٩) **كتاب من أحكام شعر المرأة في الفقه الإباضي**، للباحثة نانة بنت

شديدة اللهجة، ثم كتب الشيخ السالمي هذه الرسالة بعد ذلك. ينظر: السالمي: **الحجة الواضحة في رد التلفيقات الفاضحة**، ص١٢.

محمد زقاو، وأصل الكتاب بحث تخرج لاستكمال الدراسة العليا (١٤٣٢هـ/٢٠١١م)، ذكرت فيه الباحثة أحكام التصرفات المتعلقة بشعر المرأة، سواء كانت للعلاج أم للزينة، والنوازل المعاصرة في شعر المرأة.

(١٠) **كتاب أحكام الحيض والاستحاضة بين الفقه والطب، للباحثة فضيلة بنت عمر باحميدة**، والكتاب أصله مذكرة (ليسانس) في عام (١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)، تناولت الباحثة الحيض والاستحاضة من جانبيها الفقهي والطبي، وحاولت الاستفادة مما وصل إليه علم الطب في استنباط الأحكام الفقهية وترجيح الأقوال.

(١١) كتاب الأدوية الحديثة وأثرها على الصيام (١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م)، للشيخ الدكتور إبراهيم بن ناصر الصوافي، أمين فتوى بمكتب الإفتاء بسلطنة عمان، تطرق إلى ذكر أحكام النوازل الطبية المعاصرة، وتأثيرها على الصيام بأسلوب ميسر يجمع بين الشرح العلمي والحكم الفقهي.

(١٢) كتاب أحكام جراحة التجميل، للباحث أحمد بن حمد بن راشد الذهلي (١٤٣٧هـ/٢٠١٦م)، ذكر فيه بعض أحكام الجراحة، وأقسامها، وضوابطها، مع ذكر نوازل معاصرة تتعلق بالجراحة التجميلية.

(١٣) كتاب أحكام التدليس الغذائي في الفقه الإسلامي وصوره المعاصرة، للباحثة حنان بنت حميد السيابية، أصل الكتاب رسالة علمية لنيل درجة (الماجستير) في عام (١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م)، جمع الكتاب بين الأحكام الفقهية العامة للتدليس الغذائي، وآثاره الصحية، وصوره المعاصرة، وتقرير الأحكام الفقهية المتعلقة بها من ضرر وضمان.

(١٤) كتاب لطائف الجوهر شرح كتاب الأطعمة من جوهر النظام

(فقه الغذاء الحلال)، للشيخ الدكتور ماجد بن محمد الكندي، نشر في عام (١٤٤١هـ/٢٠٢٠م)، والكتاب أصله شرح لكتاب الأطعمة من جوهر النظام للإمام السالمي، وفصل فيه المؤلف أحكام الحيوانات ومنافعها ومضارها، وأحكام الذبائح، والأشربة، مع ذكر النوازل المعاصرة المتعلقة بالأطعمة وأحكامها؛ فكان مرجعًا فريدًا لكثير من أحكام الأطعمة المعاصرة.

(١٥) كتاب الولادة بين الأحكام الشرعية والممارسات الطبية، للباحثة حنان بنت حميد السيابية، وهو كتاب مختصر ميسر يجمع بين الطب والفقه، نشر في عام (١٤٤٢هـ/٢٠٢١م)، وتطرق إلى كثير من الفروع الفقهية المتعلقة بالحامل قبل الولادة، وأثناء الولادة، وبعد الولادة.

(١٦) كتاب الإجهاض العلاجي للحمل خارج الرحم وأثره في العبادات: دراسة فقهية طبية مقارنة، للدكتورة شريفة بنت سالم آل سعيد، الكتاب أصله بحث فقهي نشرته الباحثة عام (١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م)، تناولت فيه نازلة من النوازل الطبية المعاصرة، وهي الإجهاض العلاجي، وجمعت بين الجانب الطبي والجانب الفقهي في تقرير الأحكام، وفصلت في كثير من المسائل الفرعية المتعلقة بالإجهاض العلاجي، وآراء الفقهاء المعاصرين والمجامع الفقهية فيها.

(١٧) كتاب الفتاوى الطبية، للشيخ الدكتور ماجد بن محمد الكندي، الكتاب لم يصل إلى مرحلة الطباعة بعد، ويجمع الكتاب فتاوى طبية في مجالات متعددة كمسائل الحمل والإجهاض، وعمليات التجميل

العلاجي، وزراعة الأعضاء، والتداوي والعلاج، وغيرها من النوازل الطبية المعاصرة.

(١٨) كتب الفتاوى العامة، وهي كتب تضم مسائل فقهية من واقع حياة الناس في مختلف المجالات، ومنها الفتاوى الطبية، ومن أمثلة ذلك: مجموعة كتب الفتاوى للشيخ العلامة أحمد بن حمد الخليلي، وكتاب الجواب المفيد عن أسئلة التغريد للشيخ الدكتور إبراهيم بن ناصر الصوافي، وكتب الفتاوى للعلامة الدكتور ماجد بن محمد الكندي كتاب فتاوى معاصرة، وكتاب مجالس السبت، وتحوي هذه الكتب فتاوى طبية معاصرة مما يستجد في حياة الناس بأسلوب ميسر، وفي بعضها تأصيل فقهي موسع لطلبة العلم والمختصين.

(١٩) برنامج سؤال أهل الذكر، برنامج أسبوعي يقدمه تلفزيون سلطنة عمان تطرح فيه أسئلة الناس في مختلف مجالات الحياة، ومنها المسائل الطبية ليجيب عنها سماحة المفتي الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، أو نائبه الشيخ الدكتور كهلان بن نبهان الخروصي، والفتاوى الطبية التي تعرض في البرنامج فتاوى واقعية، ونوازل معاصرة تنفع الناس في واقع حياتهم.

(٢٠) الرسائل العلمية الجامعية، جاءت جملة منها في الأحكام الفقهية الطبية وما يتعلق بها كأحكام الأطعمة، والتجميل، ومن ذلك:

- مستحضرات التنظيف والتجميل في ميزان الشرع، للباحث صالح بن يحيى بوكراع، رسالة ماجستير الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا (١٤٣١هـ/٢٠١٠م).

- أثر الأدوية والأدوات والأجهزة الطبية في الطهارة دراسة تأصيلية فقهية مقارنة، للباحث سيف بن يحيى اليحيائي، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس (١٤٣٠هـ/٢٠١٩م).

- الأدوية المخدرة وأثرها في العبادات (الصلاة والصيام أنموذجًا) دراسة فقهية مقارنة، للباحثة سمية بنت هلال البوسعيدية، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس (١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م).

- بنوك المستخرجات البشرية في ميزان الشرع (المني والأجنة والحليب) نموذجًا، للباحث إدريس بن بابا باحمد، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس (١٤٤١هـ/٢٠٢٠م).

- الأحكام الشرعية لمراكز التجميل والتزيين النسائية وأثرها في الممارسات العملية في محافظة مسقط، للباحثة بدرية بنت علي السليمية، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس (١٤٣٢هـ/٢٠٢١م).

- اللحوم المصنعة مخبريًّا وفق مقاصد الشريعة (تصنيعًا واستعمالًا)، للباحثة صفية بنت حمود الهنائية، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس (١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م).

- الطباعة الحيوية ثلاثية الأبعاد من منظور الفقه الإسلامي دراسة تحليلية، للباحثة غالية بنت سعيد الهاشمية، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس (١٤٤٣هـ/٢٠٢٢م).

- أثر قاعدة لا ضرر ولا ضرار على العلاج الجراحي للسمنة دراسة فقهية، للباحثة مياء بنت سالم الحارثية، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس (١٤٤٥هـ/٢٠٢٤م).

هذه بعض الأمثلة على العناية بالأحكام الفقهية الطبية في الفقه الإباضي، وهناك فتاوى وأحكام منثورة بين ثنايا المدونات والبحوث الفقهية المعاصرة، وفي نهاية هذا الفرع تظهر عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية من خلال ممارسة فقهاء للطب، والتدوين فيه، والعناية بالأحكام الفقهية التي تحقق الوقاية الطبية، وتدوين الأحكام الفقهية للنوازل الطبية المختلفة.

المطلب الثالث: تطبيقات للأخلاقيات الطبية في الفقه الإباضي

بعد ذكر عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية يأتي ذكر بعض تطبيقات الأخلاقيات الطبية التي تحققها الأحكام الفقهية؛ لأن الأخلاق ثمرة من ثمرات الفقه، والتزامها من أهم آثار الفقه، سواء كانت من الأخلاق الواجبة أو المستحبة، ويأتي المطلب في أربعة فروع:

الفرع الأول: بدن الإنسان محترم؛ جنينًا كان أو مولودًا، حيًّا كان أو ميتًا.

الفرع الثاني: دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح.

الفرع الثالث: مراعاة حالات الضرورة والحاجة.

الفرع الرابع: منع الضرر ودفعه، وإلزام الضمان بعد وقوعه.

الفرع الخامس: الوقاية الطبية من خلال الأحكام الشرعية.

الفرع السادس: سد ذرائع الفساد.

الفرع الأول: بدن الإنسان محترم؛ جنينًا كان أو مولودًا، حيًّا كان أو ميتًا[1]

كرم المولى ﷻ بني آدم، وفضلهم على كثير من الخلائق، وسخر لهم الطيبات من الرزق، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠)، ونجد أن هذا التكريم الرباني جاء عامًّا لبني آدم، يشمل صغيرهم وكبيرهم، ميتهم وحيهم، دون تحديد لمدة معينة، أو عمر معين، وقُرن هذا التكريم بالتفضيل على كثير من الخلق؛ لذلك فإن هذا الشرف الرباني جدير أن يراعى من بني آدم أنفسهم؛ ليحفظوا للإنسان كرامته في كل حين.

وقاعدة (بدن الإنسان محترم؛ جنينًا أو مولودًا، حيًّا أو ميتًا) هي ضابط فقهي في باب التعامل مع الجسد الإنساني وهو جنين مستكن في بطن أمه، وهو حي يرزق ويسعى في الأرض، وهو ميت لا حياة له، وتتفرع الكثير من المسائل على هذا الضابط كحرمة التعدي على الجنين، وحرمة التصرف في جسد الحي لغير ضرورة أو حاجة، وحرمة التعدي على جسد الميت، وغيرها من المسائل[2].

---

(١) ينظر: أبو الحواري: **الجامع**، ج٥، ص١٢٩، والكندي: **المصنف**، ج٤١، ص٢٤٧-٢٦٠، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٦، ص١١٦، ج١٤، ص٤١٦، والسالمي: **معارج الآمال**، ج٦، ص٨٨.

(٢) ينظر: أبو الحواري: **الجامع**، ج٥، ص١٢٩، والكندي: **المصنف**، ج٤١، ص٢٤٧-٢٥٥، وأطفيش: **شرح النيل**، ج١٤، ص٤١٦، ج١٥، ص٨١.

بدء ثبوت الحرمة للإنسان

تعددت آراء الفقهاء في بدء ثبوت الحرمة للجنين البشري، واعتمد كثير منهم على بدء نفخ الروح في الجنين، واختلفوا في تحديد عمر الجنين عندما تنفخ فيه الروح، بينما ذهب فقهاء وباحثون معاصرون من الإباضية إلى ثبوت حرمة الجنين منذ تكونه، أي من بداية مرحلة التلقيح مباشرة، وهي التقاء نطفة الرجل بييضة المرأة واندماجها فيها[1]، سواء كان هذا التلقيح في داخل رحم المرأة كما هو المعتاد، أو كان تلقيحًا خارجيًّا؛ لأن تغيير موضع التلقيح أو صورته بالوسائل المعاصرة لا يؤثر في الحكم على حرمة الجنين، وهذه البييضة الملقحة هي اللبنة الأولى للجنين، وتسمى (الزيجوت)، وسماها القرآن الكريم (النطفة الأمشاج)؛ أي مختلطة، وفيها اختلطت نطفة الرجل مع نطفة المرأة، وامتزجت الخصائص، والصفات الوراثية؛ ليتم – بتقدير المولى – انتخاب

---

[1] ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٨٦، وباحمد رفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين**، ص٥٠٤، والكندي، ماجد بن محمد:

أ. **مقابلة علمية**، الخوض، حي المعرفة، يوم الثلاثاء ٣ جمادى ١٤٤١هـ/ ٢٨ يناير ٢٠٢٠م، الساعة الثامنة مساءً.

ب. **فتاوى معاصرة الجزء الأول**، الصندوق الخيري للوقف العلمي ببهلى، سلطنة عمان، ط١، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م، ص٢٨٦.

وممن ذهب إلى حرمة الجنين منذ بداية تكونه من غير الإباضية الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين عند تفريقه بين العزل والإجهاض، ومعارضته لقياس الإجهاض قبل نفخ الروح على العزل، ومما قاله: "...أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جناية..."، فاعتبر الاعتداء على الجنين بعد وجوده جناية. ينظر: الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ): **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ج٢، ص٥١.

الصفات والخصائص التي يحملها هذا الجنين من بعد، وهل هو ذكر أم أنثى[1].

وفي ذلك منتهى التكريم للإنسان بعدم الاعتداء عليه منذ تكونه جنينًا، وسد الذرائع المؤدية إلى الإجهاض بحجة عدم نفخ الروح في الجنين، كما أن الشريعة لم تفرق بين مراحل الجنين، ولم تتطرق لها عند إثبات حقوق الجنين، كحرمة التعدي عليه، وإلزام الضمان، وإثبات الإرث له، وإباحة الإفطار في رمضان للحامل عند الخشية على الجنين، ومراعاته عند تطبيق حد الرجم على الزانية كما في حديث الغامدية التي أخبرت النبي ﷺ أنها حامل، وكانت تريد أن تتطهر من معصية الزنا بتطبيق الحد عليها، فقال لها: **«إِمَّا لَا فَاذْهَبِي حَتَّى تَلِدِي»** [2]، ولم يسألها عن عمر الحمل. وفي يأتي بعض التطبيقات الفقهية التي تحقق حرمة الإنسان في جميع مراحل حياته:

أولًا: ضوابط التلقيح الاصطناعي بين الزوجين:

جعل الله ﷻ الزواج بين الذكر والأنثى سبيلًا للتكاثر عن طريق اللقاء الفطري بينهما، فيلقي الرجل نطفته في رحم المرأة، وتلتقي ببييضة المرأة، ويتكون الجنين في بطن أمه إلى أن يُقدر له الخروج إلى الحياة، ولكن قد تأتي الأقدار الإلهية بغير ذلك، فلا يحدث الحمل الطبيعي في المرأة؛ لأسباب طبية يعلمها الأطباء بما وصل إليه الطب الحديث من تقدم تقني يشخص العلة،

---

[1] ينظر: باحمد رفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين**، ص٤٩، ٥٠.

[2] مسلم: **صحيح مسلم**، ج٣، ص١٣٢٣، باب من اعترف على نفسه بالزنى، الحديث رقم (١٦٩٥).

ويبحث لها عن الدواء، ويأتي التلقيح الاصطناعي؛ ليمنح الزوجين فرصة لتحقق الإنجاب.

التلقيح الاصطناعي (Artificial Inoculation) [1]: هو عملية الجمع بين نطفة الرجل وبييضة المرأة بلا جماع، باستخدام التقنيات الحديثة، ويتم التلقيح الاصطناعي بطريقتين:

أ. التلقيح الداخلي: هو التلقيح الذي يتم بإدخال نطفة الرجل في الموضع المناسب من رحم المرأة.

ب. التلقيح الخارجي: هو التلقيح الذي يتم فيه تلقيح بييضة المرأة بنطفة الرجل خارج الرحم في طبق مختبري، حتى إذا بدأت في التكاثر والانقسام أُخذت وزرعت في رحم المرأة، وتسمى هذه الطريقة بطريقة أطفال الأنابيب (Invitro Fertilization).

وهذه القضية من القضايا المعاصرة التي اختلف فيها الفقهاء، وأجازها بعضهم بضوابط وشروط تحقق مقاصد الشريعة في حفظ النسل، وتراعي كرامة الكائن البشري. ومن هذه الضوابط والشروط لدى الفقهاء، والباحثين من الإباضية[2]:

أ. أن تكون هناك حاجة للتلقيح الصناعي؛ بسبب تعذر الإنجاب بالطريق المعتاد.

---

[1] ينظر: البار، محمد علي: **قضايا طبية فقهية معاصرة (٢) طفل الأنبوب والتلقيح الاصطناعي**، المجموعة الإعلامية، جدة، ط٢، ١٤١٠، ١٩٩٠م، ص٣٣ وما بعدها، أحمد كنعان: **الموسوعة الطبية الفقهية**، ص١٩٠، ١٨٩.

[2] ينظر: باحمد رفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين**، ص ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٧، ٥٣٨، والكندي: **فتاوى معاصرة**، ج١، ص٢٨٧، ٢٨٨.

ب.أن يتم التلقيح بين الزوجين؛ أي تؤخذ البييضة من الزوجة والنطفة من الزوج لا من طرف ثالث.

ت.أن تتم عملية التلقيح، وزراعة اللقيحة حال قيام الزوجية بين الزوجين لا بعدها.

ث.أن تزرع اللقيحة في رحم الزوجة صاحبة البييضة، وليس في رحم امرأة أخرى.

ج. أن يتلف الفائض من النطف، سواء من الرجل أو المرأة؛ منعًا لاختلاط الأنساب.

ح. أن يقتصر على عدد اللقائح (البييضة المخصبة) المطلوبة قدر المستطاع، وإن بقيت بعض اللقائح غير المرغوب فيها تترك حتى تموت من تلقاء نفسها.

خ. أن تتم العملية على يد الكادر الطبي المؤتمن؛ حفظًا للأنساب.

ويسعى الفقهاء من خلال هذه الضوابط والشروط إلى الحفاظ على حرمة الجنين، والنسل البشري عمومًا.

ثانيًا: حرمة التعدي على الجنين:

حرمت الشريعة التعدي على الجنين، وأوجبت الضمان على التعدي إن وقع، كما جاء عن أبي هريرة t أن امرأتين رمت إحداهما الأخرى بحجر، فطرحت جنينها، فقضى فيه النبي ﷺ بغُرة عبدٍ، أو أمة [1]، فأوجب عليها الضمان؛ لأنها تسببت في إسقاط الجنين من بطن أمه. كما حفظت الشريعة للجنين حق الميراث، وراعته في تطبيق حد الزنى على الزانية كما تقدم، ولم

---

[1] البخاري: **صحيح البخاري**، ج٩، ص١١، باب جنين المرأة، الحديث رقم (٦٩٠٤).

تتطرق النصوص إلى حماية الجنين في طور دون طور، وإنما أوجبت حمايته بمجرد تكونه.

هذا وتوسعت كتب الفقه الإباضي في ذكر دية الجنين، ومقدارها، وأحوالها، واختلاف حاله بعد الخروج من بطن أمه؛ ما إذا خرج حيًّا ثم مات، أو خرج ميتًا مباشرة بعد التعدي وهكذا. فمن تعدى على امرأة فضربها، أو أفزعها، فألقت جنينها ميتًا ففيه غرة عبد، أو أمة، أو عشر دية أمه، أما إن سقط حيًّا ثم مات ففيه الدية كاملة؛ فإن كان السقط ذكرًا فديته دية الذكر، وإن كان أنثى فديته دية الأنثى[1]. وهكذا لو تعدت الأم على جنينها فشربت دواء وتعلم أنه يؤثر عليه، عليها الدية لورثته، وهي لا ترثه، أما إن تعالجت بما لا يؤثر على الجنين عادة، فسقط جنينها فلا دية عليها[2].

قضايا فقهية معاصرة تتعلق بحرمة الجنين

هذه بعض القضايا المعاصرة المتعلقة بحرمة الجنين، التي ينبغي أن يحتكم فيها إلى القواعد والأصول الفقهية المقررة آنفًا:

(١) حرمة إجهاض الأجنة:

في الوقت المعاصر الذي طغت فيه المادية على كثير من التصرفات الطبية، أصبحت قضية إسقاط الأجنة من أكثر القضايا التي تؤرق دعاة الأخلاقيات البيولوجية. ويعد إجهاض الأجنة السبب الأول عالميًّا لخسارة

---

(١) ينظر: أبو الحواري: **الجامع**، ج٥، ص١٢٩، والكندي: **المصنف**، ج٤١، ص٢٤٧-٢٥٥، وأطفيش: **شرح النيل**، ج١٥، ص٨١، وفصل صاحب المصنف في أحوال دية السقط؛ ما إذا كانت أمه حرة أم عبدة، وما إذا كانت مسلمة أم ذمية، وكذلك الأب، وذكر الكثير من المسائل المتعلقة بالجناية على الجنين، وهذا يدل على اهتمام الفقهاء بأحكام التعدي على الجنين.

(٢) ينظر: المراجع السابقة.

الأرواح البشرية؛ إذ تشير الإحصائيات إلى وجود حوالي (٧٣ مليون) حالة إجهاض سنويًّا، ويُقدم الإجهاض على أنه تدخل طبي شائع، وهو تدخل آمن إذا تم باتباع توصيات منظمة الصحة العالمية[١].

أما في الشريعة الإسلامية فلا يجوز الاعتداء على الجنين، ولا يجوز إجهاضه دون مسوغ شرعي، وأثبت الفقهاء والباحثون من الإباضية للجنين حرمته مطلقًا منذ تكونه كما تقدم، واستثني جواز إجهاض الجنين في حالة واحدة فقط، وهي عند الخوف على حياة الأم[٢].

(٢) حصر جواز استخدام الأجنة البشرية في البحوث، والتجارب العلمية في حالات معينة:

بعد التقدم التقني في المجال الطبي، واكتشاف أهمية الخلايا الجذعية في علاج الأمراض اتجهت الأنظار نحو الأجنة البشرية؛ لإجراء البحوث الطبية عليها، واستخلاص الخلايا الجذعية الجنينية منها (Embryonic stem cells EST)[٣].

---

[١] look: World Health Organization: **Abortion**, date of visiting ١٧/٦/٢٠٢٤, https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/abortion.

[٢] ينظر: أحمد الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٨١، ١٨٢، وباحمد ارفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين بين الشريعة الإسلامية والطب المعاصر**، (EDITIONS)، الجزائر، ط٢، د.ت، ص٤٣٤ وما بعدها، وماجد الكندي: **مجموعة فتاوى طبية**، ص١.

[٣] **توجد ثلاثة أنواع من الخلايا الجذعية:**

١. **الخلايا الجنينية**:(Embryonic stem cells EST)، وهي الخلايا التي تؤخذ من الأجنة، سواء في مرحلة متقدمة (fetal) أو في مرحلة متأخرة (embryo)، ويمكن أن تستخرج من الحبل السري والمشيمة بعد الولادة، ولها قدرة على التمايز، والتكاثر أكثر من غيرها.

والأجنة البشرية التي تستخدم في البحوث الطبية، واستخلاص الخلايا الجذعية لا تخلو من أربعة أحوال:

---

٢. **الخلايا البالغة:** وهي التي تؤخذ من البالغين (من العظام والخلايا الدهنية)، ويطلق عليها الخلايا الجذعية البالغة.

٣. **الخلايا الجسدية المستحثة:** وهي خلايا جسدية متمايزة بعد إعادة برمجتها وراثيًّا، ولكنها أقل فعالية من الخلايا الجذعية الجنينية.

والخلايا الجذعية الجنينية لها القدرة على التكاثر والانقسام وتجديد نفسها، وتتشكل عند تخصيب بُيَيْضة المرأة بالحيوان المنوي للرجل. ويمكن استخراجها من ثلاثة مصادر:

أ. الأجنة المجمدة الفائضة في التلقيح الصناعي الخارجي في المراحل المبكرة، أو الأجنة التي أعدت خصيصًا للتجارب والبحوث.

ب. الأجنة المجهضة، أو التي سقطت من تلقاء نفسها.

ت. الحبل السري والمشيمة بعد الولادة.

وللخلايا الجذعية الجنينية ميزات أفضل من الخلايا البالغة كسهولة فصلها، وقدرتها على التكاثر بشكل أسرع.

ويمكن أخذ مجموعات من الخلايا الجذعية الجنينية وتجميدها من أجل تخزينها لفترة أطول، ويقوم الباحثون بتنمية الخلايا الجذعية معمليًّا، ثم التحكم في تكاثرها، وتوجيهها باستخدام بعض التقنيات؛ لتخصيصها في أنواع محددة من الخلايا، مثل: خلايا عضلة القلب، أو خلايا الدم أو الخلايا العصبية، ثم زرع الخلايا المتخصصة في الشخص المريض، وعلى سبيل المثال: إذا كان الشخص مصابًا بمرض القلب، فقد يتم زرع الخلايا له في عضلة القلب، وتسهم خلايا القلب السليمة المزروعة في إصلاح عضلة القلب المعيبة، ولكن يمكن في بعض الحالات أن تنمو الخلايا الجذعية الجنينية بشكل غير منتظم أو غير متخصص بحيث تتحول إلى أنواع من الخلايا المختلفة عفويًّا بشكل تلقائي وليست هي الخلايا المطلوبة. ينظر:

Bacakova, Lucie and others: **Stem cells: their source, potency and use in regenerative therapies with focus on adipose-derived stem cells - a review**, National Library of Medicine, date of visiting ٢٧/٧/٢٤, https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/٢٩٥٦٣٠٤٨/.

١. أجنة التلقيح الصناعي، سواء كانت فائضة من عمليات التلقيح، أو أعدت خصيصًا لإجراء البحوث الطبية عليها.

٢. أجنة سقطت ميتة من تلقاء نفسها؛ لسبب مرضي يتعلق بالجنين أو بالأم.

٣. أجنة أجهضت بفعل فاعل، سواء أجهضت عمدًا أو غير عمد، وفي حالة العمد تتعدد الدوافع، منها: إجهاض الجنين المشوه، وإجهاض الجنين لإنقاذ حياة الأم عندما يشكل وجوده خطرًا عليها، وإجهاض الحمل الناتج من علاقات غير مشروعة، وإجهاض الجنين الذي حملت به الأم بهدف الإجهاض لبيع خلاياه وأعضائه بعد ذلك.

٤. أجنة ماتت في بطن الأم ثم أُخرجت، سواء بالتحريض لولادتها عن طريق المهبل، أو بالعمليات الجراحية، خاصة في الأجنة التي ماتت في الأشهر الأخيرة للحمل.

أما حكم استخدامها فيرتبط بأصل هذه الأجنة ونشأتها، وسبب موتها على التفصيل الآتي:

أ. أجنة التلقيح الصناعي التي أنشئت عمدًا؛ للاستفادة منها، أو فاضت من عمليات التلقيح، فإنه لا يصح الاستفادة منها؛ سدًّا لذريعة الاعتداء على الأجنة، ومنعًا من اختلاط الأنساب. وتترك الأجنة الفائضة من التلقيح حتى تموت طبيعيًّا[١].

ب.أجنة أجهضت عمدًا؛ لغرض الاستفادة منها، فإنه لا يجوز تعمد

---

[١] ينظر: باحمد رفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنيين**، ص ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٣٧، ٥٣٨، والكندي: **فتاوى معاصرة** ج١، ص٢٨٧، ٢٨٨.

إجهاض الجنين السليم من أجل الانتفاع به، وعلى هذا لا يجوز الانتفاع به؛ سدًّا لذريعة الفساد بالاعتداء على الأجنة.

ت. أجنة أجهضت بسبب تشوهها. وإجهاض الجنين المشوه فيه خلاف بين الفقهاء من حيث الأصل، ومنهم من فرق بين مرحلة ما قبل نفخ الروح وما بعدها، ومنهم من حصر ذلك في التشوه الشديد الذي يصل إلى (٧٠٪)، وغيرها من التفصيلات.

والمُفتى به لدى مكتب الإفتاء بسلطنة عُمان أنه لا يجوز إجهاض الجنين المشوه، سواء بعد نفخ الروح أم قبلها، إلا في حالة الخوف على حياة الأم. وحرمة الجنين تبدأ منذ تكونه كما تقرر[١]، وعليه لا يجوز الانتفاع بالجنين المشوه وإسقاطه، إلا في حالة واحدة فقط، وهي إنقاذ حياة الأم، وغلبة الظن في بقائها حية بعد الإجهاض.

ث. أجنة أجهضت بسبب الاعتداء على الجنين أو أمه، سواءً كان الإجهاض خطأ أو عمدًا، كما في حالة الزنا، والتعدي على الأم بالضرب؛ مما أدى إلى سقوط الجنين دون قصد الاستفادة منه، فإنه لا يصح الاستفادة من هذا الجنين؛ سدًّا لذريعة الاعتداء على الأم والجنين، وحفاظًا على كرامة الإنسان[٢].

---

[١] ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٨٦،، وباحمد رفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين**، ص٥٠٤، والكندي:

- **مقابلة علمية**. - **فتاوى معاصرة الجزء الأول**، ص٢٨٦.

[٢] ذلك سدًّا لذريعة الاعتداء على الجنين وأمه، وإن كان بعض الباحثين المعاصرين يرى جواز الانتفاع منه. ينظر: البحوث العلمية المقدمة لندوة مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة بجدة في

ج. أجنة سقطت من تلقاء نفسها، وخرجت ميتة: هناك من الأجنة ما لا تستمر في الأرحام؛ لعدم قدرتها على النمو، فتمجها الأرحام بتقدير المولى، قال تعالى: ﴿وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ (الحج:٥)، وهذه الأجنة يجوز الانتفاع منها في البحوث العلمية التي تنفع البشرية، وفي استخلاص الخلايا الجذعية لعلاج الأمراض؛ من أجل حفظ النفس والنسل.

ح. أجنة أجهضت لسبب مشروع، وهو الخشية على حياة الأم، فإنه يجوز الانتفاع منها في الأغراض الطبية السابقة التي تعود بمصلحة على البشرية.

وعلى هذا لا يطلق الحكم بجواز استخدام الأجنة في المجالات الطبية في جميع الحالات؛ إثباتًا لحرمة الجنين، وسدًّا لذريعة الاعتداء عليه[١].

(٣) حرمة استنساخ الأجنة (Embryo cloning):

استنساخ الأجنة في الوقت المعاصر يمكن أن يتم بطريقتين، بغض النظر عن مدى نجاحهما، وهما على النحو الآتي[٢]:

المملكة العربية السعودية من ١٨-٢٣ جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ، الموافق ٦-١١ فبراير ١٩٨٨م، في انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا أو ميتًا. ويمكن الاطلاع على البحوث في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، ص٣١ وما بعدها، المجلة موجودة عبر الرابط الإلكتروني https://shamela.ws/book/٨٣٥٦/٢٧٦٩

[١] جرى تفصيل ذلك البحوث العلمية المقدمة لندوة مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٨-٢٣ جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ، الموافق ٦-١١ فبراير ١٩٨٨م، في انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيًّا أو ميتًا. ويمكن الاطلاع على البحوث في مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، ص٣١ وما بعدها. المجلة موجودة عبر الرابط الإلكتروني https://shamela.ws/book/٨٣٥٦/٢٧٦٩

[٢] Look: National Research Council: **Scientific and Medical Aspects of Human**

١. **الاستنساخ بالنقل النووي للخلايا الجسدية (SCNT):** ويتم فيه نقل النواة من خلية جسدية مانحة إلى بييضة غير مخصبة منزوعة النواة (منزوعة الكروموسومات)؛ للحصول على جنين يطابق في صفاته الفرد صاحب الخلية الجسدية، ثم يتم تحفيز تلك البييضة؛ لتبدأ في الانقسام، وتكوين (الكيس الأريمي) الذي يحتوي على خلايا لديها القدرة على تكوين الجنين، والمشيمة إذا زرعت في الرحم، ثم يزرع هذا النسيج في رحم المرأة الحاضنة؛ لتكوين الجنين في بطنها حتى يكتمل نموه، وتكون أغلب صفات هذا الجنين مطابقة للمانح للخلية الجسدية، ويسمى هذا الاستنساخ **الاستنساخ الإنجابي**، وهو استيلاد دون الحاجة إلى الذكر.

أما إذا لم تتم زراعة ذلك النسيج في الرحم فإن هذه الخلايا تنقسم وتنمو مكونة الخلايا الجذعية الجنينية التي يمكن استخدامها طبيًّا في أغراض أخرى كالعلاج، واستنساخ الأنسجة الجسدية، والبحوث الطبية، وتسمى هذه العملية **الزرع النووي لإنتاج الخلايا الجذعية** (nuclear transplantation to produce stem cells).

٢. **الاستنساخ بتقسيم الأجنة (IVF):** ويتم عن طريق تلقيح البييضة بحيوان منوي خارج رحم المرأة؛ لتكوين البييضة الملقحة (الزيجوت)، وبعد أن تبدأ البييضة الملقحة في الانقسام إلى خلايا متطابقة تفصل هذه الخلايا، ويسمح لها بالنمو والتطور؛ لتنتج أجنة منفصلة، ولكن متطابقة، وتحمل صفات الرجل والمرأة المانحين للنطف معًا، ثم يتم زرع هذه الأجنة المتطابقة

Reproductive Cloning, National Academy of Sciences, Washington, ٢٠٠٢, Preface.

في رحم المرأة الحاضنة لهذه الأجنة، سواء كانت صاحبة البييضة أم غيرها.

ولا يخفى ما في هذه الطرق من تلاعب بالأجنة وتحديد صفاتها، وحدوث المخاطر الطبية للجنين والأم؛ ففي الاستنساخ الإنجابي تشير الدراسات إلى أن نسبة الإخفاق وسقوط الأجنة فيها كبيرة، ويزاد الخطر على حياة الأم إذا نما هذا الجنين بشكل كبير، ولو تمت ولادة الجنين حيًّا فإن حياته لا تستمر طويلًا، كما أن الكثير من التشوهات يمكن أن تحدث في عمليات الاستنساخ عمومًا، وقد لا تنجح عملية الاسترزاع فيتم التخلص من هذه الأجنة في المختبر؛ لذلك حظرت الكثير من الدول عمليات الاستنساخ للبشر، وقيدتها، ودعت المؤسسات العالمية إلى حظر تجارب استنساخ البشر، خاصة الاستنساخ الإنجابي، وأيدت بعضها استنساخ خلايا البشر للعلاج والبحوث الطبية فقط[1].

وعلى هذا فإن عمليات استنساخ الأجنة تتعارض مع حرمة الجنين والحفاظ عليه في الشريعة الإسلامية، أما إذا كان الاستنساخ البشري للعلاج باستنساخ الأنسجة البشرية التي يحتاج إليها المرضى، ودراسة بعض الأمراض المستعصية فلا بد من ضبط ذلك بالضوابط التي تأمن عدم استخدام الخلايا المستنسخة في الإنجاب؛ لما لها من مفاسد على البشرية، أما إن كان هذا

---

[1] Look: National Research Council: **Scientific and Medical Aspects of Human Reproductive Cloning**, Preface.

وينظر: منظمة الصحة العالمية: **استنساخ البشر لأجل الإنجاب (حالة النقاش الدائر في الجمعية العامة للأمم المتحدة)**، تقرير الأمانة، وثيقة معلومات، ديسمبر ٢٠٠٤م.

الاستنساخ في أيد غير موثوقة فإن سد الذرائع أولى، وتمنع جميع عمليات الاستنساخ البشري.

(٤) حرمة فحوصات الأجنة التي تؤدي إلى الضرر بالجنين أو الأم:

إن الرعاية الطبية المستمرة للحامل تؤدي إلى سلامتها، واكتشاف الأمراض وعلاجها في وقت مبكر، إلا أنه مع التقدم التقني في مجال الطب تمكن الأطباء من إجراء الفحوصات على الأجنة في الأرحام، واكتشاف التشوهات والأمراض التي تصيب الأجنة في وقت مبكر من الحمل، ومع ذلك لا توجد تقنيات فاعلة تمكنهم من علاج الأجنة في الأرحام، فيكون القرار في غالب الأحيان هو إسقاط الجنين المشوه غير المرغوب فيه!

ومن تلك الفحوصات التي تجرى للأجنة؛ للكشف عن التشوهات[1]:

١. أخذ عينات من الزغابات المشيمية.(chorionic villous sampling)

٢. تحليل السائل الأمينوسي أو السلى.(Amniotic fluid analysis)

٣. فحص دم الجنين.(fetal blood test)

٤. أخذ عينات من الجنين عن طريق المنظار.

---

[1] Look: K Sundberg and others, **Randomised study of risk of fetal loss related to early amniocentesis versus chorionic villus sampling,** THE LANCET journal, Volume ٣٥٠, ISSUE ٩٠٧٩, P٦٩٧-٧٠٣, September ٠٦, ١٩٩٧, https://doi.org/١٠,١٠١٦/S٠١٤٠-٦٧٣٦(٩٧)٠٢٤٤٩-٥.

وينظر: موقع مركز سدرة للطب، الخدمات المقدمة بقسم طب الأم والجنين، قطر، https://www.sidra.org/sites/default/files/inline-files/٢٠١٩_١١_٢٠-Sidra-Medicine-Maternal-Fetal-Medicine-services-ARB.pdf

كما ينظر تفصيل ذلك في كتاب الباحثة: **الولادة بين الأحكام الشرعية والممارسات الطبية**، ص٤٢ وما بعدها.

وتؤخذ هذه العينات بإدخال إبرة عن طريق البطن، أو عن طريق المهبل أحيانًا. ولا تخلو هذه الفحوصات من أضرار صحية على الأم، والجنين كحدوث النزيف، والإجهاض[١].

ولو نظرنا إلى اعتبار المآل في هذه الفحوصات فإن القرار الغالب عند اكتشاف التشوهات هو إجهاض الجنين، أو إرشاد الأم إلى ذلك، مع ما تحمله هذه الفحوصات من الضرر بالأم والجنين، فالأولى أن تجتنب هذه الفحوصات؛ مراعاة لحرمة الجنين، وسلامة الأم.

ثالثًا: حرمة جسد الحي:

إن قتل الإنسان، أو قطع عضو من أعضائه، أو جرحه بغير حق لا يحتمل الإباحة ولو كان راضيًا بذلك، أو دل غيره على نفسه بغير وجه حق، ويهلك الجميع إن تعدى عليه الغير بأمره ورضاه، كما أوجب الفقهاء على المتعدي الضمان من دية، أو أرش[٢]. ومن التطبيقات المعاصرة على مراعاة حرمة جسد الحي:

أ. لا عبرة بموافقة الشخص على إجراء التجارب الطبية عليه مع علمه بالضرر الحاصل منها، ويأثم على ذلك؛ لحرمة جسد الإنسان.

ب. لا يصح استخدام أعضاء الإنسان الحي المنفصلة منه في عمليات التجميل التحسينية، التي ليست من باب الضرورة أو لحاجة، كاستخدام مشيمة الآدمي كما مر ذكره في الفصل الأول من هذا الباب.

---

[١] Look: K Sundberg and others, **Randomised study of risk of fetal loss related to early amniocentesis versus chorionic villus sampling,** THE LANCET journal.

[٢] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج١٤، ص٤١٦.

رابعًا: حرمة جسد الميت:

حرمة جسد الميت كحرمة الحي، ولا يجوز الاعتداء عليه، ومن أجل ذلك منع بعض الفقهاء شق بطن الحامل لإخراج الجنين، بل يترك حتى يموت. وعلامة موته سكونه وعدم حركته؛ مراعاة لحرمة الأم الميتة، وعدم التصرف في جسدها، وأن ذلك حدث محرم في بدن الغير[1].

ومن التطبيقات المعاصرة التي ينبغي فيها مراعاة حرمة الميت:

أ. ضوابط استئصال أعضاء الميت للزراعة في غيره:

تطورت زراعة الأعضاء في السنوات الأخيرة، وزاد الحث على التبرع بالأعضاء بعد الموت، مع أن الانتفاع بأعضاء الميت بعد موته محدودة؛ لسرعة موت الأعضاء بعد توقف العمليات الحيوية للإنسان كالتنفس ونبض القلب، وهذا بخلاف الموت الدماغي الذي تبقى العمليات الحيوية فيه مستمرة بفعل الأجهزة الاصطناعية، ويمكن الاستفادة من أعضاء الميت كما تقرر سابقًا.

ولا يجوز أخذ أعضاء الميت دون إذن شرعي كالوصية بالتبرع بالأعضاء بعد الموت، أو إذن الأولياء بذلك بعد موته؛ فللميت حرمة كحرمة الحي لا يصح الاعتداء عليه[2]. واستقرت الفتوى لدى فقهاء الإباضية المعاصرين على

---

(١) ينظر: السالمي: **معارج الآمال**، ج٦، ص٨٨، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٢، ٦٧٩، ٦٨٠، وذهب الشيخ السالمي في الجوابات إلى جواز شق بطنها إن أمكن إخراج الجنين حيًّا.

(٢) ينظر: السالمي: **معارج الآمال**، ج٦، ص٨٨، والخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص٢٦٨. ومسألة اشتراط الوصية أو إذن الأولياء لأخذ أعضاء الميت من النوازل المعاصرة التي تحتاج إلى مزيد بحث وتأصيل.

جواز التبرع بالأعضاء بشروط منها[1]:

- ألا يحدث التبرع ضررًا بالغًا مؤثرًا على المتبرع الحي، كأن يؤدي إلى وفاته، أو تعطيل وظيفة أساسية في حياته.
- عدم جواز بيع الأعضاء في الحياة والممات.
- أن يستفيد المنقول إليه من العضو، وتترجح المصلحة في ذلك.
- ألا يكون العضو مما يؤدي إلى اختلاط الأنساب، أو أن يكون من مستغلظ العورات.
- أن ترجع جثة الميت المتبرع إلى حالتها الطبيعية ما أمكن؛ لحرمة الميت.

وعلى هذا لا يجوز استئصال أعضاء الميت دون إذن شرعي بذلك؛ لأنه تعد على جسد الغير، وللميت حرمة.

ب. معاملة الجسد بعد أخذ الأعضاء المتبرع بها:

مع القول بجواز التبرع بالأعضاء بالضوابط الشرعية إلا أنه لا بد من مراعاة حرمة جسد الميت، وعدم العبث به، وأن يقتصر في الجراحة على المقدار اللازم لاستئصال الأعضاء المتبرع بها، ثم يعاد الجسد إلى هيئته المعتادة قدر الإمكان، ولا يترك مشوهًا؛ لحرمة الإنسان حيًّا وميتًا[2]. وهذه بعض التطبيقات الطبية المعاصرة التي يلزم أن تراعى فيها حرمة الميت التي أثبتها الشريعة؛ تكريمًا للإنسان.

---

[1] ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص٢٦٨، والخروصي، كهلان بن نبهان (نائب المفتي العام لسلطنة عمان): برنامج سؤال أهل الذكر، ٢٠٢١م، https://www.youtube.com/watch?v=١i٠PAsNCFjE.

[2] ينظر: المراجع السابقة.

الفرع الثاني: دفع المفاسد، وجلب المصالح، والموازنة بينها

جاءت الشريعة بأحكامها؛ لتحقق مصالح العباد الدنيوية والأخروية، وتدفع عنهم المفاسد، فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة قُدم دفع المفسدة غالبًا؛ لأن دفع المفسدة أهم من تحصيل المصلحة، وهذه المصالح والمفاسد منها ما هو ديني، ومنها ما هو دنيوي، كذلك منها البدني والنفسي وغير ذلك، كما أن المصالح تنقسم إلى ضروري، وحاجي، وتحسيني، إلا أن دفع المفاسد أولى عند التعارض[1]، وقد تتعارض أكثر من مفسدة، فإنه في هذه الحالة تدفع أشد المفسدتين؛ لأن المفاسد تراعى نفيًا، بينما المصالح تراعى إثباتًا، أي: أن الشرع يسعى في هذه الحالة إلى دفع أشد المفسدتين ضررًا، وترتكب المفسدة الأقل ضررًا.

والنصوص الشرعية عملت بمبدأ الموازنة بين المفاسد كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (البقرة: ٢١٩)، ذكرت الآية الكريمة أن الخمر فيه إثم كبير أكبر من المنافع الاقتصادية للناس، أي: أن مفسدته أكبر من المفاسد الاقتصادية التي تحدث بتركه، وذكر الشيخ أطفيش في تفسيره: " ﴿إِثْمُهُمَا﴾ من تضييع المال ووقوع الفتنة والشتم وقول الفحش والضرب والزنى وترك الصلاة

---

[1] ينظر: السالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص١٨٥، ١٦، والراشدي، سفيان بن محمد بن عبد الله: **جواهر القواعد من بحر الفرائد**، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ص١٤١.

والصوم"[1]، وهذه المفاسد أشد من المنافع.

والمفاسد ليست سواء، فهي على مراتب من الضرر بمصالح العباد؛ لذلك فإن دفع المفسدة ينقسم إلى أقسام: ضروري، وحاجي، وتحسيني، فالضروري لحفظ المصالح الضرورية كالدين، والنفس، والحاجي ما يحتاج إليه لرفع المشقة والحرج، والتحسيني ما يؤدي إلى مكارم الأخلاق، وتحسين الحياة البشرية[2]، وفي مراعاة المفاسد قد تقدم مفسدة النفس على مفسدة الدين، فترك بعض العبادات المفروضة مفسدة إلا أن مفسدة النفس أشد، فيشرع للمكلف التيمم بدل الوضوء، كما تسقط عنه فريضة الصيام في رمضان عند عدم القدرة على ذلك.

ومن القواعد الفقهية الحاكمة للمفاسد في الفقه الإباضي: **دفع المفاسد مقدم على جلب المصالح**[3]، **وإذا تعارضت مفسدتان دُفع أشدهما بارتكاب أخفهما**[4]، ويظهر في كتب الفقه الإباضي الحرص على الموازنة بين المصالح والمفاسد من خلال الفروع الفقهية في مجالات الفقه المختلفة. هذا ونجد أن الحرص على دفع المفاسد عن الناس والموازنة بين المصالح والمفاسد من أهم الأخلاقيات الطبية، وفيما يأتي **تطبيقات في المجال الطبي من خلال الفروع**

---

[1] أطفيش، محمد بن يوسف: **تسير التفسير**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٨هـ/٢٠١٨م، ج٢، ص٣٠.

[2] السالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص١٨٦- ١٨٩.

[1] ينظر: السالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص١٨٥، والسالمي: **جوابات الإمام السالمي**، ج٣، ص٣٠٩، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٤١.

[1] ينظر: الكدمي: **جامع أبي سعيد**، ج٢، ص٢٣٦، ويقول الإمام أبوسعيد الكدمي: "معي أنه ينظر أشد الضررين في الوقت أصرف أو يحتال الصرف الآخر؛ إذ هو أهون".

الفقهية في الفقه الإباضي:

(١) الحجر الصحي عند انتشار الأمراض المعدية:

الحجر الصحي يؤدي إلى فوات مصالح الناس في كسب الرزق، وإقامة شؤون الحياة، إلا أن دفع المفسدة الناتجة عن انتشار المرض، وفوات الأنفس يقدم على جلب هذه المصالح الحيوية؛ لذلك أرست الشريعة مبادئ الحجر الصحي منذ بدء التشريع الرباني، فقد جاء في مسند الإمام الربيع في الطاعون حديث الرسول ﷺ: "**فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلا تَدْخُلُوهَا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ فِي أَرْضٍ وَ أَنْتُمْ فِيهَا فَلا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ**" [١]؛ لأن الإقدام على دخول الأرض الموبوءة فيه خطر على النفس[٢]، وكذلك الخروج منها فيه تعريض للآخرين للخطر؛ لاحتمال انتقال العدوى، وفي هذا الحجر حفظ للأرواح، ودفع للمفاسد الناتجة من انتشار الأمراض التي تضعف المجتمع صحيًّا وماليًّا واجتماعيًّا[٣]، وساهم العمانيون في مكافحة الأوبئة في بعض الأزمنة من خلال تطبيق الحجر الصحي على الموانئ، وعزل المرضى[٤].

---

[١] الربيع: **الجامع**، ص١٤٤، باب الطاعون، رقم الحديث (١٢٩).

[٢] ينظر: السالمي: **شرح الجامع**، ج٣، ص٣٧٠.

[٣] ومن الجدير بالذكر أن فقهاء من عمان اختلفوا في جواز الفرار من الطاعون، واعتزال الناس في الفترة التي أصاب عمان فيها الطاعون عام (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، وقام أهل المضيرب بعمل طوق عازل للمدينة، فحدث الخلاف بين الإمام السالمي وابن عمه محمد بن شيخان، وكانت ثمرته تأليف الشيخ السالمي كتاب (الحجة الواضحة في رد التلفيقات الفاضحة) كما تقدم. ينظر: السالمي: **الحجة الواضحة في رد التلفيقات الفاضحة**، والسالمي: **جوابات الإمام السالمي**، ج١، ص٢٤٠، ٤٨.

[٤] ينظر: الهاشمي: **تاريخ الأمراض الشائعة في عمان ومساهمة العمانيين في علاجها**، ص٤١٨ وما بعدها.

(٢) منع المريض من الصيام المسبب للهلاك أو المشقة:

في صيام المريض مصلحة عظمى هي حفظ الدين، إلا أنه إذا كان هذا الصيام يؤدي إلى فوات النفس، أو المشقة التي لا تحتمل، يمنع المريض من الصيام دفعًا للمفسدة وحفظًا للنفس البشرية، ويأثم إن اضطر للإفطار ولم يفطر وتسبب في هلاك نفسه [١]. وليس للحامل والمرضع أن تصوما عند الخوف على نفسيهما أو ولديهما من الهلاك، و"إن فعلتا مع الخوف كان ذلك منهما معصية" [٢]؛ لأن دفع مفسدة فوات الأنفس أولى من جلب مصلحة العبادة في هذه الحالة.

(٣) منع المريض من استخدام الماء عند خوف الضرر:

إن الشارع أجاز للمريض التيمم عند خوف الضرر من استخدام الماء، ونص بعض الفقهاء على أنه لا يجوز له أن يغتسل بالماء مع الخوف من أن يذهب عضو من أعضائه [٣]، فلا يقدم على الإضرار بجسده إذا كان في استخدام الماء هلاك الجسد أو عضو من أعضائه، أو تأخير شفائه، فدفع مفسدة الضرر بالنفس مقدم على جلب المصلحة التي فيها إقامة التكاليف الشرعية.

ومن التطبيقات المعاصرة على ذلك: منع المريض من استخدام الماء بعد العمليات الجراحية التي يمنع بعدها من استخدام الماء، وقد يكون المنع في

---

[١] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج٣، ص٣٦٤.

[٢] ينظر: ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة السليمي البهلوي (ق٣، وق٤هـ): **الجامع**، تحقيق عيسى بن يحيى الباروني، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، د.ط، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م،، ج٢، ص١٦.

[٣] ينظر: السالمي: **معارج الآمال**، ج١، ص٧٨٥، ٧٨٦.

عضو من أعضاء الجسد كالرأس في عمليات علاج العين، واستئصال أورام الرأس وغيرها.

(٤) جواز إجراء عملية جراحية للأم لإخراج الجنين:

الأصل أن العملية الجراحية لإخراج الجنين (caesarean section) لا يصار إليها إلا مع تعذر البدائل التي يمكن من خلالها خروج الجنين من مجراه الطبيعي، وهذه العمليات لا تخلو من مفاسد؛ ففيها شق البطن، وتخدير الجسد، والآلام التي تتبع العملية، في حين قد يموت الجنين إن لم تتم العملية لإخراجه، وفي هذه الحالة يمكن الموازنة بين المفاسد، وتجرى للأم العملية الجراحية؛ لإخراج الجنين، والحفاظ على حياته[١]، أما عند إمكانية تحفيز خروج الجنين بوسائل أخرى أقل ضررًا على الأم مع الحفاظ على حياة الجنين فإن الأولى في هذه الحالة عدم إجراء العملية الجراحية للأم.

وتطرق الفقهاء قديمًا إلى مسألة شق بطن الأم الميتة لإخراج الجنين[٢]، وذهب فقهاء إباضية إلى عدم جواز ذلك؛ مراعاة لحرمة الميت، وعدم الاعتداء

---

[١] ينظر: السيابية: **الولادة بين الأحكام الشرعية والممارسات الطبية**، ص١٠٢ وما بعدها.

[٢] في الواقع نجد أن الجنين بعد موت أمه موتًا حقيقيًّا لا يلبث في بطنها حيًّا إلا بضع دقائق (٥ دقائق تقريبًا)، إلا إن أنعشت بالتنفس الصناعي كما في **حالة الموت الدماغي للأم**، والذي يمكن أن تستمر فيه تغذية الجنين وحصوله على الغذاء والأكسجين بإبقاء الأم تحت العناية الطبية والتنفس الصناعي، ويمكن أن يبقى الجنين حيًّا لفترة أطول، ينظر:

Abuhasna Said and others: A brain-dead pregnant woman with prolonged somatic support and successful neonatal outcome: A grand rounds case with a detailed review of literature and ethical considerations, PMC, ٢٠١٣, the article is found in www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc.

على جسده، ولأن الجنين مشكوك في بقائه حيًّا[1]، وذهب فقهاء إباضية معاصرون إلى جواز ذلك عند إمكان إخراج الجنين حيًّا، خاصة مع تطور الأجهزة والوسائل المعاصرة[2].

الفرع الثالث: مراعاة حالات الضرورة والحاجة

الضرورة مصلحة تقصد الشريعة حفظها من خلال التكاليف؛ ودونها تختل الحياة البشرية، ولا تستقيم، ويفوت في الآخرة النعيم، وقسمها علماء المقاصد المتقدمون إلى خمس مصالح: حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال[3]. وقد تُقدم إحداها على الأخرى مراعاة للمصلحة.

والضرورة بالمعنى الفقهي هي: أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر يخاف حينها حدوث ضرر، أو أذى بالنفس، أو بالعرض أو بالمال أو بالعقل، ويتعين أو يباح عندئذ ارتكاب الحرام، أو ترك الواجب؛ دفعًا للضرر عنه في غالب ظنه، وهذه هي الضرورة التي يباح المحظور الشرعي من أجلها[4].

---

[1] ينظر: الشقصي: **منهاج الطالبين**، ج٣، ص٥٣٨، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٢، ص٦٧٩، والسالمي: **معارج الآمال**، ج٦، ص٨٨، في كتاب الجنائز، إلا أن الشيخ السالمي أورد في الجوابات ما يفيد جواز ذلك.

[2] ينظر: القنوبي، سعيد بن مبروك: **فتاوى الشيخ سعيد القنوبي**، ج١، ص١٣٧ (المكتبة الشاملة الإباضية الإلكترونية).

[3] ينظر: الشاطبي: **الموافقات**، ص٢٠١، ٢٠٢، والسالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص١٨٦ وما بعدها.

[4] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج١، ص١٩٣، والكدمي: **المعتبر**، ج٣، ص١٨٤، ووهبة الزحيلي: **نظرية الضرورة الشرعية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ص٧٦، ٦٨.

والقاعدة الفقهية **(الضرورات تبيح المحظورات)**[1]، أي: إذا دعت الضرورة إلى أمر محظور شرعًا، أبيح ذلك المحظور حتى تزول تلك الضرورة[2]، وقد يكون ذلك المحظور الذي أبيح ترك واجب، أو ارتكاب محرم؛ تخفيفًا على المكلف وحفظًا، ورفعًا للحرج عنه، وحفظًا لمصالحه.

والحاجة أيضًا مصلحة تقصد الشريعة حفظها، ودونها تحدث المشقة والحرج في الحياة، ويفتقر إليها للتوسعة ورفع الضيق عن حياة المكلفين، وتشتد حاجة الناس إليها، ولكن فقدانها لا يؤدي إلى اختلال نظام الحياة كما هو الحال في الضرورة، والحاجات راعتها الشريعة في مختلف جوانب التشريع كالعبادات والعادات والمعاملات، ومن ذلك الرخص في العبادات؛ لرفع المشقة عن المريض في صلاته، ووضوئه، وصيامه، والحاجي يراد به ما تمس الحاجة إليه[3].

والقاعدة الفقهية **(الحاجة تنزل منزلة الضرورة)**، أي: أن الحاجة قد تعطى حكم الضرورة في إباحة المحظور؛ من أجل رفع المشقة عن المكلف، سواء كانت هذه الحاجة عامة كعقد الجعالة والحوالة مع ما فيها من جهالة، وبيع دين بدين، أو كانت الحاجة خاصة كلبس الرجل الحرير لمرض، والحاجة تختلف باختلاف الأحوال والعادات والأزمان، والأمر الحاجي قد يخرج إلى

---

[1] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج١، ص١٩٣، قال الإمام ابن جعفر: "وعند الضرورات تزول الأحكام"، والكدمي: **المعتبر**، ج٣، ص١٨٤، قال الإمام أبوسعيد: "أهل المضرة يحل لهم أشياء محرمة على غيرهم ممن ليس في مثل حالتهم، رخصة من الله سبحانه وتعالى".

[2] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج١، ص١٩٣، أطفيش: **شرح النيل**، ج٨، ص١٠٩، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٣٩، والزرقا: **شرح القواعد الفقهية**، ص١٦٣.

[3] ينظر: الشاطبي: **الموافقات**، ص٢٠٢، والسالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص١٨٨.

الضروري بعارض من العوارض[1].

قال تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: ١٨٥)، وجاءت هذه الحقيقة في معرض آيات الصيام، وفي الصيام تكليف ومشقة قد يعجز عنها البعض؛ لضعفه أو لمشقة تصيبه، فجاءت التوجيهات الربانية بالتيسير، ورفع الحرج عن المريض، والمسافر، ومن لا يستطيع الصيام لكِبَر أصابه خُفِّفَ التكليف عنه إما بإبدال الصيام بالإطعام، أو بتأخير الفريضة إلى أيام أخر، وهكذا في بقية أبواب التشريع، فإن الأحكام فيها بُنيت على اليسر ورفع الحرج.

هذا وفرع فقهاء إباضية أحكامًا كثيرة على رفع المشقة، وتكرر ذكرها بين ثنايا الأبواب الفقهية، وجعلوا للتخفيف في الأحكام أسبابًا تصل إلى سبعة أسباب استقراء من نصوص التشريع، وهي: السفر، والمرض، والإكراه، والخطأ، والنسيان، والجهل، والعسر وعموم البلوى، وتندرج تحتها الكثير من الرخص الشرعية، فالمرض مثَّلا سبب للتيمم، والإفطار، وعدم إقامة أركان الصلاة كاملة، وإباحة محظورات الإحرام وغيرها؛ من أجل رفع المشقة والحرج[2].

---

[1] ينظر: السالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص١٨٨، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٤٢، والزرقا: **شرح القواعد الفقهية**، ص٢٠٩-٢١٢.

[2] ينظر: الأزدي، جابر بن زيد: **رسائل الإمام جابر بن زيد الأزدي**، ضبط نصها عمرو خليفة النامي، راجعها سلطان بن مبارك الشيباني، دار الدعوة، ليبيا، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م، ص٧٨، والكدمي، محمد بن سعيد (ت ٣٠٥هـ): **الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، د.ط، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٥م، ص١٣٧، ٢٣٧، وابن بركة: **الجامع**، ج١،

والقاعدة الفقهية **(المشقة تجلب التيسير)** و**(الأمر إذا ضاق اتسع)**[1]، أي: حيث ما وجدت المشقة، والعسر، والحرج على المكلف جاء التخفيف، والتيسير من الشرع الحنيف، وإذا ضاق الأمر على المكلف بالحرج والمشقة سهله الشرع إما باستبدال التكليف، أو تخفيفه، ويتسع الأمر إلى أن تندفع تلك المشقة، والمشقة التي تجلب التيسير هي تلك المشقة التي تخرج عن الأمر المعتاد المقدور عليه غالبًا لدى المكلفين، وتفتح باب الرُخص الشرعية[2]، "فيحط عن المريض ما يشق عليه من العبادة، فكلما ازداد المرض قوة حط عنه من العبادة درجة"[3].

ومراعاة الضرورة والحاجة، ودفع أسباب الهلاك والمشقة عن الناس من أهم الأخلاقيات الطبية التي تتجلى في الأحكام الفقهية المتعلقة بالجانب الطبي، وهذه **تطبيقات مما ورد في مدونات الفقه الإباضي قديمًا وحديثًا:**

ص١٨٩ وما بعدها، والكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله (ت٥٥٧ هـ): **المصنف**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، د.ط، د.ت، ج٣، ص٥٤، ٢٥٦، ٤٠٢، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٨، ص٦٦١، والسالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص٣٨٨، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٠٩ وما بعدها.

[1] ينظر: ابن بركة: **الجامع**، ج١، ص٤١٨، ج٢، ص٢٣٧، وابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة السليمي البهلوي (ق٣، وق٤هـ): **التعارف**، تحقيق بدر بن سيف بن راشد الراجحي، ذاكرة عمان، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م، ص١٢٦، والكندي: **بيان الشرع**، ج٧، ص٣٦، ج٩، ص١٩، ١٨١، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٨، ص٦٦١، والسالمي: **معارج الآمال**، ج٣، ص١٢٧.

[2] ينظر: أبو العباس: **كتاب أبي مسألة**، ص١٢٥-١٢٨، والسالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص١٩٥، ٢٩١، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٠٥، الزرقا: **شرح القواعد الفقهية**، ص١٥٧ وما بعدها، والمراجع السابقة.

[3] السالمي: **طلعة الشمس**، ج٢، ص٣٨٨.

(١) التخفيف في صلاة المريض:

في كثير من الحالات يحمل المرض المكلف إلى عدم الاستطاعة على أداء فريضة الصلاة بجميع شروطها وأركانها، كعدم القدرة على استخدام الماء، أو عدم القدرة على الركوع والسجود، فإن "المريض له أن يصلي كما أمكن له"[١]، ويصلي حسب استطاعته، قائمًا، أو قاعدًا، أو مضطجعًا بالإيماء، وإن لم يستطع أن يأتي بألفاظ الصلاة نطقًا يكيفها بفكره[٢].

(٢) الإفطار للمريض، والحامل، والمرضع، والمضطر في شهر رمضان:

أباح الشارع للمريض، والحامل، والمرضع، أن يفطروا في نهار رمضان إن كان في الصيام ضرر على أجسادهم، أو على الجنين، أو الرضيع، وكذلك من خشي على نفسه الهلاك من العطش، أو الجوع أبيح له الأكل أو الشرب في نهار رمضان بمقدار ما ينجي به نفسه من الهلاك، ولا يتجاوز هذا المقدار؛ فالمحظور هو انتهاك حرمة الصيام. وما أبيح يكون لضرورة الحفاظ على النفس في هذه الحالات جميعها[٣].

(٣) كشف العورات للتداوي:

---

[١] ابن جعفر: **الجامع**، ج١، ص٥٩٧.

[٢] ابن بركة: **الجامع**، ج١، ص٤٩٩، والحضرمي، إبراهيم بن قيس (ق٥): **مختصر الخصال**، مكتبة مسقط، ط١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م، ص٢١٢، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٢، ص١٨٦، ١٨٧، ولَعْلي، صالح بن عمر: **أجوبة الشيخ صالح بن عمر لعلي**، جمعية التراث، الجزائر، ط١، ١٤٤٦هـ/ ٢٠٢٤م، ج٢، ص٣٤.

[٣] ينظر: ابن بركة: **الجامع**، ج٢، ص١٦، والحضرمي: **مختصر الخصال**، ص٢٥٠، والكندي: **بيان الشرع**، ج١٤، ص١٦٣، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٣، ص٣٦٤.

العورات: جمع مفرده عَوْرَة، والعورة في اللغة هي كل مكمن للستر، وكل أمر يُسْتحيى من إظهاره أمام الناس[١]. والعورة التي تعنينا في التصرفات الطبية هي ما يجب ستره من الجسد، وهذا يختلف بين المرأة والرجل، وبين أفراد الجنس الواحد، وعورة الرجال من السرة إلى الركبة، وعورة المرأة كذلك مع بنات جنسها، وقيد بعضهم ذلك مع المؤمنات الثقات فقط، أما عورة المرأة مع الرجل فجميع جسدها عدا الوجه والكفين، ما لم تخش الفتنة، وإلا وجب ستر الوجه أيضًا[٢].

وكشف العورة أمر محظور شرعًا، وقد ذكر الفقهاء إباحته في حال الضرورة فقط للتداوي والعلاج[٣]؛ من أجل الحفاظ على النفس البشرية، وجاء في كتاب بيان الشرع: "ليس على المضطر جناح، وعلى الماخض إن استطاعت ألا تنظر إليها القابلة فلتفعل إلا أن تضطر إلى ذلك"[٤]، وفي ذلك نص على الاضطرار الذي أباح المحظور بارتكاب أمر محرم في الأصل، وهو النظر إلى العورة، وهذا تصريح بإعمال قاعدة الضرورات.

أما عند عدم وجود الضرورة فلا يجوز الاطلاع على العورات، ومن أمثلة ذلك:

---

[١] ينظر: الفيروزآبادي: **القاموس المحيط**، ص ١٢٣٠، مادة (عور).

[٢] ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج٥، ص٣١٠ وما بعدها، والسالمي: **معارج الآمال**، المجلد١، ج١، ص٤٩٦ وما بعدها.

[٣] ينظر: الشقصي: **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، ج٨، ص٣٠، وأطفيش: **شرح النيل**، ج١، ص٤٧.

[٤] الكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص١٩٢.

- لا يجوز الاطلاع على العورة من أجل تغيير الجنس أو تحويله، وهو أمر محرم شرعًا[1]؛ فتلك مصلحة مهدورة شرعًا وغير معتبرة، فضلًا عن أن تكون من الضرورات.

- لا يجوز الاطلاع على العورة من أجل التجميل فقط دون وجود ضرورة علاجية معروفة في الأوساط الطبية، كما هو الحال في عمليات إزالة الشعر بالليزر من العورة المغلظة للإنسان، وعمليات تكبير القضيب عند الذكر، وتجميل الأعضاء التناسلية للمرأة، مع قيام هذه الأعضاء بعملها الجنسي؛ لأن ذلك ليس من الضرورات التي تباح معها المحظورات.

(٤) مداواة الرجل للمرأة، والعكس:

نظمت الشريعة العلاقة بين المرأة والرجل، ومنعت الاختلاط واللمس والخلوة بين الأجانب، إلا أن هذا المحظور يباح في حال الضرورة للعلاج، إذا

---

[1] هناك فرق بين تغيير الجنس وبين تصحيح أو تعديل الجنس، فهذا الأخير يكون لدى الذين يولدون مع بعض المشاكل في أجهزتهم الجنسية، أو لديهم أعضاء الجنسين، ويمكن أن يحدد لهم الجنس الغالب عليهم بعد التعديل، وهذا من التداوي والعلاج، أما تغيير أو تحويل الجنس فتصرف شاذ يسعى فيه الذكر للتحول إلى أنثى، والأنثى إلى ذكر. ينظر: حمد السناوي، حمد بن ناصر: **اضطراب الهوية الجنسية**، ضمن أوراق الملتقى الفكري الحادي عشر (الجوانب الأخلاقية المتعلقة بالأسرة الواقع والتحديات)، نظمته اللجنة الوطنية للأخلاقيات البيولوجية، يوم الأربعاء ١١ شعبان ١٤٤٥هـ/ ٢١ فبراير ٢٠٢٤م، سلطنة عمان، مسقط، جامعة السلطان قابوس، قاعة المؤتمرات، من الساعة التاسعة صباحًا إلى الساعة الواحدة ظهرًا، وينظر: كهلان الخروصي، كهلان بن نبهان (نائب المفتي العام لسلطنة عمان): **الجوانب الأخلاقية والدينية لتغير الجنس**، ورقة مقدمة ضمن أوراق الملتقى نفسه.

لم يوجد غير الرجل لمداواة المرأة، أو العكس، وشروط ذلك[1]:

- وجود الضرورة للعلاج.
- عدم وجود الطبيب من نفس الجنس.
- أن يكشف من العورة بمقدار الحاجة.
- تجتنب الخلوة، وإن كانت المريضة امرأة يعالجها الطبيب مع وجود محرم أو زوج؛ أمنًا للفتنة، وبعدًا عن الخلوة.

ومن تطبيقات مشروعية مداواة الرجل للمرأة أو العكس عند الضرورة:

- المرأة الماخض أثناء الولادة إن لم توجد القابلة، وتعذر وجود المحرم أو الزوج ليساعدها، فإنه يصح للرجل الأجنبي كالطبيب مثلًا أن يتولى توليدها مع غض البصر، وذكر الفقهاء أن يقوم بذلك من خلف الثوب؛ حتى لا يطلع على عورتها قدر الإمكان[2].
- في الحوادث الطارئة كحوادث السير مثلًا، وكانت الضرورة تستدعي إنقاذ المريض بإجراء عملية جراحية، ولا أحد يعالج المريض من نفس جنسه، أو قد يتأخر وصول المعالج من نفس الجنس، فإنه في هذه الحالة تقدم مصلحة الحفاظ على النفس البشرية، فيمكن أن يعالج

---

[1] ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج٥، ص٢٢٦، ج٦، ص١٩١، ١٩٢، والجيطالي، إسماعيل بن موسى **(ت: ٧٥٠هـ)**: **قواعد الإسلام**، تحقيق عبد الرحمن بكلي، المطبعة العربية، الجزائر، ط١، ١٩٧٦م، ج١، ص١٨٤.

[2] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج١٣، ص١٢٢.

الرجل المرأة أو العكس.

أما ما نراه في المؤسسات الطبية المعاصرة من تساهل في أمر العلاج بين المرأة والرجل فذلك ليس من الضرورة في أغلب الأحوال، قال العلامة الكندي في شأن المرأة: "لا يسعها أن تمس من غير ذات محرم منها شيئًا من بدنه إلا لمعنى الاضطرار"[1]، وكذلك الرجل، وينبغي السعي إلى إنشاء مؤسسات طبية خاصة بالنساء؛ مراعاة لضوابط الشريعة، وتحقيقًا للمصالح العلاجية التي تنفرد بها المرأة دون الرجل فيما يتعلق بالحمل، والولادة، وغيرها.

(٥) التداوي بالمحرمات:

أحل الله الطيبات وحرم الخبائث من الأطعمة، قال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ (الأعراف:١٥٧)، وما حرمه الشرع هو من الخبائث، ولا يجوز أكله أو التداوي به في الأصل، ولكن يباح التداوي بالمحرم في حال الضرورة، وعدم وجود غيره عند بعض الفقهاء[2].

ومن الصور المعاصرة للتداوي بالمحرمات:

أ. احتواء بعض الأدوية على مواد نجسة، أو مسكرة، فإنه لا يجوز تناولها لغير ضرورة ينتفي معها البديل.

ب.تناول المشيمة البشرية عن طريق الفم؛ فإنها من المحرمات، للحديث

---

[1] الكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص١٩٣.

[2] ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص٢٠٣. وهناك قول آخر للفقهاء بعدم جواز التداوي بالمحرمات مطلقًا، فلا شفاء في محرم. أبو غانم الخراساني، بشر بن غانم: **المدونة الصغرى**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م، ج٢، ص١٠٢، ١٠٣. ومنهم من فرق بين المحرم لذاته كالخمر؛ فلم يجز التداوي به، والمحرم لغيره كالمتجنس بغيره؛ فأجاز التداوي به عند عدم وجود دواء غيره. ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج١٦، ص١٠٧.

الشريف: "مَا قُطِعَ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيِّتٌ" [١]، والميتة من النجاسات التي يحرم أكلها إلا في حال الاضطرار؛ لذلك لا يجوز تناول المشيمة للتداوي إلا لضرورة لا بديل لها[٢]، وفي الحقيقة لا توجد ضرورة طبية تستدعي تناولها - حسب اطلاع الباحثة –، وما يذكر من بعض الفوائد للأم فإنها لم تثبت طبيًّا، وعلى النقيض من ذلك قد توجد بعض الأضرار الناتجة عن تناولها كانتقال العدوى، ووجود البكتيريا الضارة في الدم[٣].

(٦) التخدير الطبي الكلي وغياب العقل:

التخدير الطبي (anesthesia): هو وسيلة لتعطيل الإحساس بالألم بواسطة بعض العقاقير الطبية التي تؤثر على الخلايا العصبية [٤]، وهذا التخدير منه ما يكون كليًّا لكامل الجسد، مع غياب العقل وفقدان الإحساس لفترة من الزمن، ويستخدم في عمليات الولادة القيصرية، والعمليات الجراحية الكبرى، ومنه ما يكون جزئيًّا، أي: لموضع معين من الجسد، مع بقاء العقل[٥].

---

[١] الحاكم: **المستدرك على الصحيحين**، ج٤، ص١٣٨، كتاب الأطعمة، رقم الحديث (٧١٥١).

[٢] ينظر: الخليلي، أحمد بن حمد: **الفتاوى الطبية**، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص١٤٧.

[٣] Fabio Napolitano and others: **Consumption of Maternal Placenta in Humans and Nonhuman Mammals: Beneficial and Adverse Effects,** National Library of Medicine, date of visiting the web ١٣/٣/٢٠٢٤, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/.

[٤] Zollinger, Robert: **Zollinger,s Atlas of Surgical Operation**, Medicat, USA, ٩ edition, ٢٠١١, P٥.

[٥] ينظر لمزيد تفصيل: السيابية، **الولادة بين الأحكام الشرعية والممارسات الطبية**، ص٩٢-٩٤.

والأصل أنه لا يجوز للمكلف تعمد تغيب عقله بسكر أو غيره؛ لأن العقل مناط التكليف، وحفظه من المصالح الضرورية التي سعت الشريعة إليها، ولكن إن دعت الضرورة العلاجية إلى ذلك، ولا يمكن استخدام التخدير الموضعي أو الجزئي، فإنه يباح التخدير الكلي لهذه الضرورة دون توسع[١].

(٧) إجهاض الجنين عند الخوف على حياة الأم:

الإنسان مخلوق مكرم لا يعتدى عليه في الأصل، سواء كان جنينًا أو مولودًا، وعلى هذا فإنه لا يجوز إجهاض الجنين لأي سبب من الأسباب، واستثني من ذلك حالة واحدة فقط هي عند الخوف على حياة الأم[٢]، وهذا هو المعمول به لدى الفقهاء والباحثين المعاصرين في الفقه الإباضي، والخوف على حياة الأم من الهلاك إن بقي الجنين في بطنها ضرورة تستدعي إباحة أمر محظور في الأصل، وهو إجهاض الجنين، أما في غير هذه الحالة فلا يجوز الاعتداء على الجنين لأي سبب من الأسباب.

(٨) اتخاذ الرجل الذهب في جسده للعلاج:

جاء في حديث عرفجة بن أسعد أنه أصيب أنفه يوم الكلاب في الجاهلية، فاتخذ أنفًا من ورق فأنتن عليه **"فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَتَّخِذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ"**[٣]،

---

[١] ينظر: الكندي، ماجد بن محمد (أمين فتوى سابقًا): **حكم التخدير في العمليات**، مقطع مرئي عبر (يوتيوب)، https://m.youtube.com/watch?v=OjLk٥yoBHrk

[٢] ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٨١، ١٨٢، وباحمد ارفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين بين الشريعة الإسلامية والطب المعاصر**، (EDITIONS)، الجزائر، ط٢، د.ت، ص٤٣٤ وما بعدها، والكندي: **مجموعة فتاوى طبية**، ص١.

[٣] النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت ٣٠٣هـ): **سنن النسائي**،

وفي ذلك رخصة باتخاذ الرجل الذهب في جسده؛ لحاجة العلاج عند عدم وجود البديل.

ومما ذكره الفقهاء في ذلك جواز اتخاذ سن الذهب للعلاج عند تعذر استخدام غيره من المعادن، أما إن اتخذه للزينة فلا يجوز له ذلك[١]، وفي هذا الجواز بإباحة المحظور إنزالٌ للحاجة منزلة الضرورة.

(٩) قص شعر المرأة للعلاج:

الأصل في شعر في المرأة الوفرة، وأن يترك ولا يقص، ولا تتشبه بالرجال في قصه، ولكن إن دعت الحاجة لقصه من أجل المساعدة على علاج علة ما بعد استشارة طبيب مختص، فإنه يرخص في هذه الحالة قصه للعلاج وإزالة الضرر[٢].

(١٠) الانتفاع من الأجنة الميتة ومشيمة الآدمي في المجال الطبي:

أدى التقدم الطبي إلى استخدام الخلايا الجذعية الجنينية (Embryonic Stem Cell) في كثير من المجالات الطبية كعلاج أمراض الدم، فتزرع الخلايا الجذعية في الدم؛ لتحل محل الخلايا التالفة في مرضى سرطان

تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ج٨، ص١٦٣، باب من أصيب أنفه هل يتخذ أنفًا من ذهب، رقم الحديث (٥١٦١).

[١] ينظر: لعلي: **أجوبة الشيخ صالح بن عمر لعلي**، ج٢، ص٨٢، وبيوض، إبراهيم بن عمر: **فتاوى الإمام بيوض**، ترتيب: بكير بن محمد الشيخ بالحاج، ولاية غرداية، الجزائر، المطبعة العربية، د.ط، ١٩٨٨م، ج١، ص٢٠٨.

[٢] ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج٥٠، ص٣١٨، أطفيش: **شرح النيل**، ج١٤، ص١٨٢، ونانة، نانة بنت محمد زقاو: **من أحكام شعر المرأة في الفقه الإسلامي**، جمعية التراث، الجزائر، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م، ص١١٩.

الدم، وأمراض الدم الوراثية، كما تستخدم في زراعة خلايا الأعضاء البشرية، والبحوث والتجارب العلمية، وتعد المشيمة والحبل السري والأجنة الميتة من أخصب المصادر بالخلايا الجذعية الجنينية، ويمكن أن تخزن المشيمة والحبل السري في بنوك خاصة؛ لتستخدم في المستقبل عند الحاجة[١].

وفي مجال استخلاص الخلايا الجذعية والانتفاع بها في علاج أمراض الدم والبحوث العلمية فقد أجاز فقهاء إباضية معاصرون استخدام الحبل السري، والمشيمة[٢]، وهذه حاجة علاجية، وحاجة بحثية من أجل معرفة أسباب الأمراض الوراثية، وأسباب الإجهاض التلقائي.

أما استخدام الأجنة الميتة في استخلاص الخلايا الجذعية، وإجراء البحوث والتجارب العلمية فإن إباحته تقتصر على الأجنة التي سقطت من

---

(١) Dzierzak, E & Robin: **Placenta as a source of hematopoietic stem cells,** Trends In Molecular Medicine, VOLUME ١٦, ISSUE ٨, P٣٦١-٣٦٧, AUGUST ٢٠١٠, https://doi.org/١٠,١٠١٦/j.molmed.٢٠١٠,٠٥,٠٠٥.

– كما ينظر تفصيل الانتفاع بالمشيمة والأجنة الميتة: العبادي، عبد السلام داود: **حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، ص٣٥٩، باسلامة، عبد الله حسين: **الاستفادة من الأجنة المجهضة والفائضة في زراعة الأعضاء وإجراء التجارب**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، ص٣٧٠، المجلة الإلكترونية عبر الرابط: https://al-maktaba.org/book/٨٣٥٦/١٢٨٩٢#p١، وارفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين بين الشريعة الإسلامية والطب المعاصر**، ص ٤٧٨، والسيابية: **الولادة بين الأحكام الشرعية والممارسات الطبية**، ص١١٢ وما بعدها.

(٢) الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص٢٥٩، وكهلان الخروصي، كهلان بن نبهان (مساعد مفتي سلطنة عمان): **أخلاق البيولوجيا**، برنامج سؤال أهل الذكر، تلفزيون سلطنة عمان، ليلة ١٨ جمادى الأولى ١٣٦هـ/ ٨ مارس ٢٠١٥م، رابط الحلقة: https://www.youtube.com/watch?v=JKuBqYVNOrE.

تلقاء نفسها، أو أجهضت لسبب مشروع، وهو الخوف على حياة الأم، وهذا عندما تكون هناك منفعة مظنونة تعود على الأحياء، فيستخدم من هذه الأجنة بقدر الحاجة التي تحقق تلك المنفعة، مع موافقة الأبويين، وعدم أخذ المقابل المادي، وصيانة بقية أعضاء الجنين بدفنها[١].

(١١) جمع المريض للصلاة في وطنه:

رخص للمستحاضة، والمبطون، وصاحب السلس، أن يجمعوا الصلاتين في الوطن دون قصر إن كان يشق عليهم الوضوء، والتطهر عند كل صلاة، وهكذا في كل مريض شق عليه القيام لكل صلاة في وقتها له أن يجمع الصلاة؛ رفعًا للمشقة والحرج[٢].

الثاني عشر: صلاة المريض مع النجاسة التي يشق التحرز منها:

قد يعسر على المريض التنزه عن الدم، وتطهير الثوب منه، كما هو الحال في دم القروح، والنزيف الدموي، والحروق الجلدية، فإنه يرخص له في الصلاة مع وجود النجاسة التي يشق التحرز منها[٣].

الثالث عشر: تصرفات الكادر الطبي في غرف العناية المركزة والعمليات:

---

[١] ينظر: الكندي: **مجموعة فتاوى طبية**، ص٧، ٨، ينظر ملف الفتاوى في ملحق (١)، وارفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين بين الشريعة الإسلامية والطب المعاصر**، ص ٤٧٣-٤٧٥، والسيابية: **الولادة بين الأحكام الشرعية والممارسات الطبية**، ص١١٢ وما بعدها.

[٢] ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج١٤، ص١٦٣، ١٩٨، والجيطالي: **قواعد الإسلام**، ج١، ص٢٣١، والسالمي: **معارج الآمال**، ج٢، ص٩١.

[٣] ينظر: الشقصي: **منهاج الطالبين**، ج٣، ص٤٣٤، والسالمي: **معارج الآمال**، ج٦، ص٢٣١، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٢٢.

يستلزم العمل في غرف العناية المركزة وغرف العمليات الجراحية بالمؤسسات الصحية البقاء مدة طويلة من الزمن، وقد يخرج وقت صلاة الفريضة دون أن يتمكن الكادر الطبي من الصلاة في وقتها، فإنه يرخص لهم في هذه الحالة جمع الصلاتين معًا في حال الوطن؛ رفعًا للمشقة والحرج عنهم، وحرصًا على حفظ الأنفس[١].

كما يشق في بعض الحالات على الكادر الطبي التنزه عن النجاسات، أو خلع الملابس المتجنسة في أوقات الصلاة، أو يخشى من فوات وقتها، فإنه يمكن أن ينطبق عليهم حكم التيسير فيرخص لهم في الصلاة مع وجود النجاسة التي يشق التحرز منها، ويتعذر استبدال الثوب.

الرابع عشر: رفع أجهزة الإنعاش في حال الموت الدماغي (death brain)[٢] للمريض:

إن بقاء الأجهزة الطبية مدة طويلة في المتوفى دماغيًّا يسبب المشقة والحرج والكلفة المادية للمؤسسة الصحية، ولا يرجى حياة الشخص في هذه الحالة بعد أن تحقق موت دماغه، سواء كان بموت جذع الدماغ، أو موت الدماغ كليًّا، وعلى هذا يشرع للكادر الطبي رفع أجهزة الإنعاش دون إذن أوليائه[٣].

---

[١] ينظر: أحمد الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص٨٤.

[٢] **الموت الدماغي:(death brain)** هو غيبوبة لا إفاقة منها؛ بسبب موت الدماغ، أو جذعه، وعلامتها اختفاء موجات النشاط المغناطسي للدماغ، وتتبقى الأنشطة الحيوية للجسم كالتنفس، وحركة القلب بمساعدة الأجهزة الطبية. ينظر: مجمع اللغة العربية: **معجم المصطلحات الطبية**، مجمع اللغة العربية، مصر، د.ط، ٢٠٠٣م، ج٣، ص٦.

[٣] ينظر: أحمد الخليلي، أحمد بن حمد الخليلي (مفتي سلطنة عمان): **فتوى الموت الدماغي**،

الخامس عشر: تنظيم النسل:

إذا اشتدت المشقة على الأم من تتابع الولادات، وكانت الخشية على صحتها، فإنه يجوز للزوجين تنظيم النسل باتفاقهما لا قطعه تمامًا؛ وذلك من أجل رفع المشقة عن الأم، وتحقيق مصلحة التربية السوية لجميع الأبناء، وأن يكون تنظيم النسل بوسائل لا تسبب الضرر مع استشارة أهل الخبرة في ذلك[1].

هذه بعض الأحكام الفقهية في المجال الطبي فرعها الفقهاء على مبدأ التيسير عند وجود المشقة، وتقاس عليها كل نازلة تستلزم التيسير على المكلف، وينظر في ذلك إلى العرف والعادة الجارية في المجال الطبي.

الفرع الرابع: منع الضرر، ودفعه

الضرر: هو كل أذى يصيب الإنسان في جسمه، أو عرضه، أو ماله، أو في أي شيء محترم شرعًا[2]، ويمكن أن نعرف **الضرر الطبي**: كل أذى يصيب الإنسان بسبب تصرف من التصرفات الطبية، أي: ما يتعلق بجسد الإنسان وصحته، سواء حدث الضرر بفعل الإنسان نفسه، أو بفعل غيره.

فتوى صادرة من مكتب الإفتاء بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية، وينظر نص الفتوى في ملحق رقم (٢)، وأحمد الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص٣٠٠-٣٠٣.

[1] ينظر: أحمد الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٧٣-١٧٥.

[2] ينظر: الزرقا، مصطفى: **المدخل الفقهي العام**، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ج٢، ص٩٩٠، والزحيلي، وهبة: **نظرية الضمان**، دار الفكر، دمشق، ط٩، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م، ص٢٩، والعزي، عبد الله بن محمود: **نظرية الضرر (لا ضرر ولا ضرار)**، ضمن كتاب ندوة الفقه الإسلامي المنعقدة في مسقط عام ١٤٣٣هـ / ٢٠١٢م، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م، ص٨٢٠.

والضرر محرم في الشريعة الإسلامية، جاء عن النبيﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ، مَنْ ضَارَّ ضَارَّهُ اللَّهُ، وَمَنْ شَاقَّ شَاقَّ اللَّهُ عَلَيْهِ»[1]، وورد النهي عن الضرر في آيات الكتاب الحكيم، منها قوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾ (البقرة:١٣٣)، وقوله تعالى: ﴿أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ﴾ (النساء:١٢)، فالشريعة قصدت تحقيق مصالح العباد، ورعايتها، والضرر يتعارض مع هذا المقصد؛ لذلك منعت الشريعة الضرر بشتى صوره، ووسائله. وللضرر أنواع ذكرها الفقهاء سواء باعتبار محله من النفس، والدين، والمال، والعرض، والنسل، وهي المصالح الضرورية للحياة، أو باعتبار دور فاعله من حيث المباشرة وعدم المباشرة في إيقاع الضرر، أو باعتبار ماهية الضرر هل هو مادي، أو جسدي، أو معنوي، وما إذا كان هذا الضرر متعمدًا أم خطأً[2].

---

[1] الحاكم: **المستدرك على الصحيحين**، ج٢، ص٦٦، باب: واما حديث معمر بن راشد، حديث رقم (٢٣٤٥).

[2] ينظر: الدريني، فتحي: **نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٦٠، والسيابي، حاتم بن رشيد: **الوجيز في الفقه الجنائي عند الإباضية**، مكتبة بذور التميز، مسقط، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م، ص٥٤، ٤٠.

[2] ابن جعفر: **الجامع**، ج١، ص٢٩٨، ج٤، ص٢٢٣، وابن بركة: **الجامع**، ج١، ص٣٢٢، والبسيوي: **الجامع**، م٢، ص٧٥٦، والكندي: **المصنف**، ج٣، ص٢٥٧، ١٣، والثميني، عبد العزيز بن الحاج إبراهيم: **الورد البسام**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، د.ط، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، ص ٣٧٠، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٣٣.

[2] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٤، ص٢٢٤، وما بعدها، وضرب الإمام ابن جعفر أمثلة كثيرة في صرف المضرة التي تلحق الغير في الطرق، والمباني، وموارد المياه، والبسيوي: **الجامع**، م٢، ص٧٥٦، م٣، ص١٨٦٥، والثميني: **الورد البسام**، ص١٩٤، ٢٩٠، والسالمي: **جوابات الإمام السالمي**، ج٣، ص٢٢٥، ٢٥٥، والراشدي: **جواهر القواعد من بحر الفرائد**، ص١٣٣.

هذا ونجد أن الشريعة الإسلامية سعت إلى منع الضرر ودفعه قبل حدوثه، ورفعه بعد حدوثه، وضمان ما ترك الضرر من آثار؛ لذا نجد قواعد الضرر وتفريعاتها مبثوثة في أبواب الفقه المختلفة، ومن أهم القواعد الفقهية للضرر في الفقه الإباضي: قاعدة **(لا ضرر ولا ضرار)**[١]، وقاعدة **(الضرر يزال)**[٢]، وقاعدة **(الضرر لا يزال بمثله)** [٣]، وقاعدة **(الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف)** [٤]، وقاعدة **(يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام)** [٥]. ومن نصوص فقهاء الإباضية في إزالة الضرر: قول أبي الحسن البسيوي: "وعلى المسلمين إصلاح ذات بينهم، وصرف الضرر عنهم" [٦]، وقوله: "الضرر مصروف"[٧]، وقول السالمي: "فكل ضرر مرفوع، وكل حادث مزال، ولا ضرر ولا

---

[١] ينظر: ابن بركة: **الجامع**، ج١، ص١٩٣، والكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص١٩٥، ١٩٦، والثميني: **الورد البسام**، ص٤٣٠، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٥، ص٢٨، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٤١.

[٢] ابن جعفر: **الجامع**، ج٤، ص٢٢٤، وما بعدها، وضرب الإمام ابن جعفر أمثلة كثيرة في صرف المضرة التي تلحق الغير في الطرق، والمباني، وموارد المياه، والبسيوي: **الجامع**، م٢، ص٧٥٦، م٣، ص١٨٦٥، والثميني: **الورد البسام**، ص١٩٤، ٢٩٠، والسالمي: **جوابات الإمام السالمي**، ج٣، ص٢٢٥، ٢٥٥، والراشدي: **جواهر القواعد من بحر الفرائد**، ص١٣٣.

[٣] ابن بركة: **الجامع**، ج١، ص١٩٣، والكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص١٩٥، ١٩٦، والثميني: **الورد البسام**، ص٤٣٠، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٥، ص٢٨، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٤١.

[٤] ابن بركة: الجامع، ج١، ص١٩٧، والكدمي: المعتبر، ج٣، ١٠٨، وأطفيش: **شرح النيل**، ج١٠، ٢٥٢، والسالمي: **جوابات الإمام السالمي**، ج٣، ص٢٤٦، والراشدي: **جواهر القواعد**، ص١٤١.

[٥] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٤، ص٢٢٤، وما بعدها، الشقصي: **منهاج الطالبين**، ج١٣، ص١٠٧، ١٠٨، والثميني: **الورد البسام**، ص١٩٢، ٣٩١، وأطفيش: **شرح النيل**، ج١٠، ص١٧١.

[٦] البسيوي: **الجامع**، م٢، ص٧٥٦.

[٧] البسيوي: **الجامع**، م٣، ص١٨٦٥.

ضرار في الإسلام"[١].

ونجد أن مبادئ الأخلاقيات الطبية قديمًا وحديثًا تتفق على منع الضرر كبيرًا كان أم صغيرًا[٢]، والشريعة الإسلامية تحقق منع الضرر الطبي من خلال الأحكام الشرعية المتعلقة بتحريم ضرر النفس، وضرر الغير، ورفع الضرر بعد حدوثه، والضمان عليه، وهذه **تطبيقات من خلال مدونات الفقه الإباضي والبحوث المعاصرة:**

١. حظر نقل العدوى أثناء الوباء:

ورد النهي في السنة النبوية عن دخول البلدان الموبوءة، أو الخروج منها؛ حتى لا تنتقل العدوى، ويعم الضرر، ومن ذلك ما جاء في مسند الإمام الربيع الإباضي في قصة طاعون عمواس، وما رواه الصحابي عن الرسول ﷺ: **"فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلا تَدْخُلُوهَا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ فِي أَرْضٍ وَأَنْتُمْ فِيهَا فَلا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ"** [٣]، وعلى هذا لا يجوز للمرء أن يتسبب في نقل العدوى إلى نفسه أو إلى غيره بالمخالطة.

ومن عادة أهل السلف من العمانيين تخصيص أماكن للحجر خارج القرية، مثل ما وجد في ولاية إبراء من أوقاف المجدورين (سبلة المجدر)، ويسمى (بيت المراض)، وهذا ما يطلق عليه في عصرنا الأوقاف الصحية[٤]. وسجلت مدونات الفقه الإباضي حوادث انتشار الوباء في بعض الأزمنة،

---

[١] السالمي: **الجوابات**، ج٣، ص٢٣٣.

[٢] ينظر: القره داغي: **المبادئ الأخلاقية الجامعة لأخلاقيات الطب الحيوي في الإسلام**، ص٩٩.

[٣] الربيع: **الجامع الصيح**، ص١٤٤، باب الطاعون، رقم الحديث (١٢٩).

[٤] ينظر: الشيباني: **الطواعين في الذاكرة العمانية**، ص٩٤.

وخلاف الفقهاء في أحكام الحظر والفرار من الوباء، وعدم تغسيل الموتى خشية الضرر، وغيرها من المسائل، وتقدم ذكر تطبيق العمانيين لمبادئ الحجر الصحي للموانئ عند انتشار الأوبئة، وعزل المرضى[١].

ومن التطبيقات الطبية المعاصرة: ما حدث خلال جائحة (كوفيد -١٩) عندما انتشر المرض الفيروسي سريع العدوى، واضطرت الجهات الرقابية والصحية إلى فرض قوانين الحجر الصحي على المصابين؛ حفاظًا على سلامة المجتمع من انتشار الوباء، وأقر فقهاء معاصرون ذلك من باب حفظ النفس بالحد من انتشار المرض[٢].

٢. تجنب المريض ضرر الغير بآثار علته:

قد يصاب المرء بمرض ينفِّر الناس منه، ويصيبهم الأذى عند مخالطته؛ بسبب الرائحة، أو الصوت، أو النجاسة، أو غير ذلك، فإنه يجتنب الضرر بالآخرين، خاصة في المساجد، والطرقات، وأماكن منافع الناس، ومما ذكره الفقهاء في ذلك: ما جاء في الجامع المفيد لأبي سعيد الكدمي ألا يضر المريض بغيره من عمار المسجد إن كان يصيبهم الضرر منه، أما إن كان لا يصيبهم الضرر، وكان منهم الاستخفاف والاحتقار له، فإنه في هذه الحالة لا يلزمه ترك

---

[١] ينظر: السالمي: **الحجة الواضحة في رد التلفيقات الفاضحة**، ص١٢ وما بعدها، والشيباني: **الطواعين في الذاكرة العمانية**، ص٤٤- ٥٤، والهاشمي: **تاريخ الأمراض الشائعة في عمان ومساهمة العمانيين في علاجها**، ص٤١٨ وما بعدها.

ويذكر الشيخ ناصر بن جاعد عن أبيه أنه كان يخرج من البلاد إذا نزل بها الجدري، ولا ينكر عليه أهل بلده، ولم يعزلوه عن إمارتهم. ينظر: السعدي: **قاموس الشريعة**، ج١٢، ص١٥٧، ١٥٨.

[٢] ينظر: الخروصي: **برنامج سؤال أهل الذكر**، حلقة يوم الأحد ١٩ إبريل ٢٠٢٠م، الرابط عبر قناة (اليوتيوب): https://www.youtube.com/watch?v=GWwjr-aA_RM&t=٥٦s.

المسجد، ويخشى عليهم الإثم بسبب فعلهم[١].

٣. تحريم التداوي والمداواة بما بان ضرره:

لا يجوز التداوي بما كان ضرره أكبر من نفعه، أو كان عديم المنفعة؛ لأن في ذلك ضررًا بالنفس، أو بالغير، ومما ذكر فقهاء إباضية في ذلك:

- أنه لا يجوز للحامل شرب دواء يؤدي إلى طرح ما في بطنها، وعليها الضمان إن تعمدت ذلك[٢].

-يجب تجنب الإضرار في التطبيب، كالتعدي في مداواة الجروح، والختان، وغيرها، ويلزم الضمان على ذلك [٣].

ومن التطبيقات المعاصرة على تحريم التداوي والمداواة بما بان ضره:

-تحريم استعمال الدواء المغشوس، أو منتهي الصلاحية: لا يجوز للممارس الصحي أن يقدم دواء مغشوشًا، أو منتهي الصلاحية للمريض، وعليه ضمان الضرر الذي يلحق بالمريض.

-تحريم الدواء الذي ثبتت أضراره علميًّا، أو كان ضرره أكبر من نفعه: ومن أمثلة ذلك استخدام الأدوية المؤثرة على العقل دون ضرورة أو حاجة طبية.

٤. اجتناب التسبب في ضرر الجسد:

جسد الإنسان أمانة يجب الحفاظ عليها، وعليه لا يجوز له التسبب في ضرر جسده بأي وسيلة كانت، ومما ذكره الفقهاء في ذلك:

---

[١] الكدمي: **الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد**، ج١، ص١٨٤، ١٨٥.

[٢] الكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص٢٠١، ٢٠٢.

[٣] الثميني: **الورد البسام**، ص٣٢٦ وما بعدها.

-يحرم التسبب في الإضرار بالنفس، كأن يسلم نفسه لما يتلفها مع قدرته على منعها حتى هلك، أو رمى بها في حريق أو ماء، أو تردى من جدار أو جبل، أو أسلم نفسه للسباع، وغير ذلك من أسباب الهلاك[١].

-لا يجوز للمرء أن يضر بنفسه عند التطهر والعرك من الغائط[٢]؛ لأن في ذلك إلحاق مضرة بالجسد لم تأمر به الشريعة، بل هو من الغلو في العبادة.

-منع المريض من استعمال الماء إن خاف الهلاك أو زيادة المرض، ولم يجز له أن يهلك نفسه، أو يتسبب في ضررها كمن كان به جرح أو جدري[٣]، ويقدم في هذه الحالة حفظ النفس على حفظ الدين، ويسقط عن المريض الواجب في استعمال الماء للوضوء والغسل.

-لا يجوز أن يلقي بنفسه إلى التهلكة إن خاف على نفسه التلف من استعمال الماء لشدة البرد[٤]، ويجب عليه عدم الإضرار بنفسه.

- التأكيد على اجتناب الأطعمة الضارة بالجسد كالميتة والخنزير، وذهب فقهاء إلى أن الخنزير بمجموعه محرم، ولا يجوز الانتفاع بشيء منه[٥]، وأثبت الدراسات المعاصرة ما يسببه أكل الخنزير من أضرار؛

---

[١] ينظر: أبو العباس: **كتاب أبي مسألة**، ص٣٨٦.

[٢] ينظر: الكندي: **المصنف**، ج٤، ص٢١٦.

[٣] ينظر: ابن بركة: **الجامع**، ج١، ص٣٤٥، والبسيوي: **الجامع**، م٢، ص٩١١، والحضرمي: **كتاب الدلائل والحجج**، ص١٣١، وأطفيش: **تحفة الحِب**، ص٤٧.

[٤] ينظر: الحضرمي: **كتاب الدلائل والحجج**، ص١٣١.

[٥] ينظر: ابن بركة: **الجامع**، ج١، ص١٤٣، والعوتبي: **الضياء**، ج٥، ص٤٦.

لاحتوائه على أنواع خطيرة من الديدان الضارة بالجسم البشري عند انتقالها إليه، ودوره في إصابة الإنسان بالأمراض الفيروسية، والبكتيرية، كما يؤدي دهنه إلى زيادة نسبة الإصابة بأمراض القلب كتصلب الشرايين، ومرض البول السكري، والتهاب المفاصل، وضغط الدم، والتهاب المرارة، وزيادة الإصابة بأمراض السرطان كسرطان الأمعاء والثدي والبنكرياس وغيرها، وقد فصل الأطباء في ذكرها[1].

ومن التطبيقات المعاصرة على تحريم التسبب في ضرر الجسد:

-حرمة إجراء عمليات التجميل الجراحية غير العلاجية؛ لما فيه من ضرر يلحق بالجسد دون وجود حاجة أو ضرورة.

-السرعة الزائدة في قيادة السيارة، وعدم التزام قواعد المرور؛ لأن في ذلك تعريض النفس للهلاك، وهدر للأموال.

٥. اجتناب التسبب في ضرر طبي للغير:

منعت الشريعة التعدي على الغير، سواء كان بالمباشرة أو التسبب، وحوت المدونات الفقهية فروعًا فقهية كثيرة في منع المضار وتفصيل أحكامها[2]، وهذه بعض الأمثلة مما ذكره الفقهاء في اجتناب التسبب في ضر الغير طبيًّا:

---

[1] ينظر: البار، محمد بن علي: **الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م، ص٧٥ وما بعدها، نضال سميح: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، ص٤٥.

[2] ينظر: العوتبي: **الضياء**، ج٢٠، ص٣٤١.

-لا يجر إلى غيره ما يضر به، كمن وضع في يد غيره عقربًا فلدغته[١]، وفي ذلك تسبب بالضرر قد يؤدي إلى هلاكه، أو تعطيل عضو من أعضاء جسده.

-منع التبول والتغوط في أماكن منافع الناس كالماء، وظل الأشجار، والطرقات، وحريم المساجد، وغيرها، وللحاكم أن يلزم بصرف المضار عن هذه الأماكن[٢]؛ لأن ذلك مما يسبب الضرر للغير، ويعرضهم للإصابة بالأمراض.

-لا تُسترضع المرأة ذات العلة التي تنتقل مضرتها إلى الولد، فلا ترضعه مجذومة أو جرباء، وإن أصابه الضرر ضمنت ما أصابه، ولو أخبرت والده بعلتها، لكنه أعطى لها الأجرة وأرضعته فهي ضامنة؛ لأنها تسببت في ضرر الولد مع علمها بعلتها[٣].

-التأكيد على حرمة وطء الحائض، وحكى فقهاء منهم الإجماع على ذلك بين الفقهاء[٤]، و"من وطئ في الحيض فقد ركب ذنبًا عظيمًا وحرامًا

---

[١] ينظر: الكدمي: **الجامع**، ج٥، ص٢٩٩.

[٢] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٤، ص٢٢٣، وابن بركة: **الجامع**، ج١، ص٣٨٦، ٣٨٩، والعوتبي: **الضياء**، ج٥، ص١٤٤، والسالمي: **معارج الآمال**، ج١، ص٢٩١.

[٣] ينظر: الثميني: **الورد البسام**، ص٣٢٥، أطفيش: **شرح النيل**، ج٧، ص١٦.

[٤] ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٦، ص٤١٢، ٤١٣، ٥٣، وأبو الحواري، محمد بن الحواري بن عثمان القري (حي في ٢٧٢هـ): **جامع أبي الحواري**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م، ج٣، ١٥٨، والبسيوي: **الجامع**، م٣، ص١٥٧٤، والسالمي: **معارج الآمال**، ج٢، ص١٦١.

محرمًا عليه"[١]، وأثبت الطب الحديث أضرارًا صحية لذلك؛ لأن أعضاء المرأة التناسلية في وقت الحيض تكون في حالة احتقان شديد، وهذا يجعلها عرضة للإصابة بالجروح، والتسلخ والنزف أثناء الجماع، وقد يؤدي إلى دخول الجراثيم؛ مما يسبب الالتهابات في المهبل والرحم[٢].

- التشديد في حرمة وطء الدبر بذكر الإثم، وتحريم الزوجة الموطوءة في الدبر عند بعضهم[٣]، والوطء في الدبر يؤدي إلى ارتخاء عضلات الدبر، وانتقال الأمراض الجنسية، والتهابات المسالك البولية، وزيادة الاحتمال للإصابة بالبواسير، والسرطان، وغيرها من الأمراض[٤].

-التأكيد على وجوب الاختتان للذكر، وشدد فقهاء إباضية في أحكام (الأقلف)، وهو غير المختون، ومنعوا تزويجه وشهادته، وذكروا أنه لا يطهر أبدًا، ولا تصح منه عبادة، وغيرها من الأحكام المتعلقة به[٥]، وغير المختون لا يقتصر الضرر الطبي عليه فقط، بل يؤدي إلى زيادة احتمال الإصابة بسرطان الرحم، والالتهابات لدى زوجته التي

---

(١) البسيوي: **الجامع**، م٣، ص١٥٧٤.

(٢) ينظر: نضال عيسى: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، ص٩٦.

(٣) ينظر: البسيوي: **الجامع**، م٢، ص٩٥١، والعوتبي: **الضياء**، ج٥، ص٤٤٧، ج١٣، ص٢٥٩.

(٤) ينظر: البار: **الأمراض الجنسية أسبابها وعلاجها**، ص٤٧ وما بعدها.

(٥) ينظر: ابن جعفر: **الجامع**، ج٤، ص٤٠، ج٦، ص٧٤، الكندي: **بيان الشرع**، ج ١، ص ٢٧٥، ج ٨، ص ٥٠، ج ٩، ص ١٢٩، والشقصي: **منهج الطالبين**، ج ١، ص ١٩٤، ج ٣، ص ٢٠٨، وأطفيش: **شرح النيل**، ج ١، ص ١١٠، ج ٢، ص ٦٢٠، والسالمي: **معارج الآمال**، ج١، ص ٢٣٥ وما بعدها.

يجامعها[1]، وفي ذلك إلحاق الضرر بالغير، وهو مما حرمته الشريعة.

-وجوب تنجية المسلم، كالتنجية من الحريق، والغرق، وبطش الظالم وغيرها من المضار[2]؛ لأن في تركه مع القدرة على إنقاذه تسببًا في ضرره، وقد يؤدي إلى التلف، أو فقد عضو من أعضائه.

ومن التطبيقات المعاصرة على وجوب اجتناب التسبب في وقوع الضرر الطبي على الغير:

- ضرورة التزام الطبيب بإسعاف المريض، وتقديم العلاج الضروري؛ لإنقاذ حياته في حالات الطوارئ؛ لأن في امتناع الطبيب أوتأخره تسببًا في هلاك المريض. وتَقَدَّمَ وجوب تنجية المسلم[3].

- متابعة طبيب التخدير للمريض المشرف على حالته حينما يكون تحت التخدير أثناء العمليات الجراحية، والإسراع إلى إفاقته؛ حتى لا يتسبب في موت خلايا الدماغ، أو الإضرار بالجهاز العصبي لدى المريض؛ بسبب الآثار السلبية للتخدير.

-عدم الإقدام على إجراء عملية جراحية نسبة نجاحها ضئيلة وفق العرف الطبي؛ لأن ذلك الإقدام يعد اعتداء، وقد يؤدي إلى هلاك المريض، أو عطب عضو من أعضائه[4]. وغيرها من التفريعات التي

---

[1] ينظر: البار: **الخِتان**، ص ٧٠ وما بعدها، والنشواتي: **الطفل المثالي (تربيته ونموه والعناية به في الصحة والمرض)**، ص ١٥٩، ١٦٠.

[2] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج٥، ص١٠٣-١٠٦.

[3] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج٥، ص١٠٣-١٠٦.

[4] ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٥٦.

ذكرها الفقهاء على منع التسبب في الإضرار بالغير مطلقًا، وقد يُلزم المتسبب بالضمان في بعض الحالات.

٦. منع المتطبب الجاهل من مزاولة المهنة:

التطبيب بغير علم يعرض الأنفس للهلاك، وربما يؤدي بالمريض إلى ضرر أكبر من ضرر المرض المراد علاجه؛ لذلك لا يجوز لمن يعالج الناس أن يتصرف في أجسادهم، أو يصف لهم الدواء إلا بما يعلم من قوانين المهنة، وما تعارف عليه أهلها، ويتوقف عما لا يعرف علاجه، ولا يقدم على التطبيب إلا بعد إتقانه لعلم الطب، ومعرفته بأحوال الأمراض؛ حتى لا يتسبب في هلاك غيره، وعليه الضمان فيما أتلف إن تطبب بلا علم ولا دراية[١]، ومنهم من ذكر أن المتطبب بلا علم عليه القود إن تضرر المطبوب بموت، أو ذهاب عضو، أو عمى، أو غير ذلك[٢]. ويقتضي ذلك ضرورة سحب شهادة الترخيص من الطبيب الذي تكرر خطأه؛ حتى يتقن التطبيب، ولا يتسبب في هلاك الناس والإضرار بهم.

٧. وجوب الالتزام بنتيجة الفحص الطبي قبل الزواج للأمراض الوراثية:

حفظ النسل من مقاصد الشريعة التي سعت إلى تحقيقها من خلال أحكام النكاح، وتحريم الزنا، وتحريم كل ما يضر بالنسل، وسلامة النسل وقُوَّتُهُ أمر مطلوب شرعًا كما يظهر من حديث النبي ﷺ عندما همَّ أن ينهى

---

[١] ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص١٩٢، وأطفيش: **تحفة الحِب**، ص٤٦، والخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٥.

[٢] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج١٠، ص٢٧٤.

عن الغيلة، فقال: "لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَنْهَى عَنِ الْغِيلَةِ حَتَّى ذَكَرْتُ أَنَّ الرُّومَ وَفَارِسَ يَصْنَعُونَ ذَلِكَ وَلا يَضُرُّ بِأَوْلادِهِمْ شَيْئًا"، قال الربيع: "الْغِيلَةُ: حَمْلُ الْمَرْأَةِ وَهِيَ تُرْضِعُ"[1]، ويظهر من ذلك حرصه على سلامة النسل، وعدم الإضرار به.

ومن التطبيقات المعاصرة للحرص على سلامة النسل: ضرورة الإلزام بالفحص الطبي قبل الزواج؛ ففيه مراعاة للسلامة من الأمراض الوراثية التي قد تؤثر على النسل مستقبلًا، خاصة مع تطور علم الوراثة وفحص الجينات في الوقت المعاصر، ويتعين الفحص الطبي إن غلب الظن بإصابة الذرية بأمراض وراثية مهلكة كأمراض الدم، ويمكن تحقيق ذلك من خلال إنشاء مراكز للاستشارة الطبية قبل الزواج، وإلزام الناس بها؛ منعًا للضرر، وتلافيًا للأمراض الوراثية التي تنتقل إلى الذرية غالبًا[2].

والواقع الطبي شاهد على الحاجة الشديدة للفحص الطبي، والإرشاد الوراثي قبل الزواج، خاصة عند وجود سجل لأمراض وراثية في العائلة؛ مما يزيد من احتمال إصابة الذرية بها، ويصنف الطب الحديث نسبة (٢٥٪) لإصابة الذرية بالمرض عند زواج شخصين مصابين أو حاملين للمرض على أنها نسبة كبيرة ينبغي عدم الإقدام على الزواج فيها، ولا يخفى ما تسببه هذه الأمراض في الواقع المشاهد من مشقة على النسل، والأسرة، والمجتمع، وهذا

---

[1] الربيع: **الجامع الصحيح**، ص١١٨، كتاب النكاح، باب الرضاع، الحديث رقم (١٥).

[2] ينظر: الكندي، ماجد بن محمد الكندي: **لطائف الجوهر شرح كتاب النكاح من جوهر النظام**، الصندوق الخيري للوقف العلمي بهلا، سلطنة عمان، ط١، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م، ج١، ٧٨، ٧٩.

يؤكد الحاجة إلى الإلزام بنتائج الفحص الوراثي، واتخاذ الإجراءات الطبية، والاجتماعية اللازمة[1]، وعلى هذا لا يجوز الإقدام على الزواج إن أثبت الفحص الطبي احتمالًا كبيرًا لإصابة الأبناء بأمراض وراثية تسبب المشقة والحرج مدى الحياة كأمراض الدم وغيرها.

٨. فسخ النكاح لبعض الأمراض التي كتمت عند العقد:

ذكر الفقهاء عيوبًا يرد بها النكاح إن لم يبدها صاحبها للطرف الآخر قبل العقد؛ إزالةً للضرر الحاصل، ومن تلك العيوب أمراض وعِلل يرد بها النكاح إن كتمت وعلمها الطرف الآخر بعد ذلك، فذكر الفقهاء رد النكاح في عيب مجنون، ومجذوم، وأبرص فاحش، وعنين، ومقطوع الذَكَر، ورتقاء، وغيرها من العلل والأمراض المؤثرة في وقوع الضرر[2]، وفي رد النكاح إزالة للضرر؛ لأن منها ما ينتقل بالعدوى إلى الطرف الآخر، وقد يؤدي إلى هلاكه، ومنها يمنع مقاصد النكاح، كالسكينة، وطلب الذرية، وغيرها.

كما يمكن إزالة الضرر بالعلاج، وذكر فقهاء أن يمهل العاجز عن الجماع

---

(١) الخروصية، خالصة بنت سعيد (مستشارة في الإرشاد الوراثي): **مقابلة علمية**، عيادة الأمراض الوراثية، مشفى جامعة السلطان قابوس، يوم الأحد، ٢٣/رمضان/١٤٤٦هـ، ٢٣/مارس/٢٠٢٥م، الوقت (٩:٣٠ – ١١:٣٠ صباحا).

(٢) ينظر: البسيوي: **الجامع**، م٣، ص١٥٣٩، ١٥٤٠، الحضرمي: **كتاب الدلائل والحجج**، ص٤٣٤، والشقصي: **منهاج الطالبين**، ج١٥، ص٣٧٧، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٦، ص٨٢، ٨٣، ٣٩١. واختلف الفقهاء في تحديد (البرص الفاحش) هل بكثرته، أم ما كان ظاهرًا في موضع لا يستر، ولا يخفى عن الناس، وغير ذلك، ومرد ذلك إلى العادة فيما كان من العيوب الخَلقية لدى الناس. ينظر: لعلي: **أجوبة الشيخ صالح بن عمر لعلي**، ج١، ص١٢٤.

لعلةٍ كالعنَّة سنة، وتمهل الرتقاء لعلاج نفسها سنة[1]، وفي ذلك الإمهال للعلاج إزالة للضرر عن أحد زوجين؛ لتحقيق مقصد أصيل من مقاصد الزواج في الشريعة.

وذهب بعضهم عند رد النكاح لعيب كتمته المرأة فإنه لا صداق لها؛ للعلة التي غرته بها، وإذا كتم الولي العيب يحق للزوج أن يرجع على الولي بالصداق الذي دفعه، سواء كان قبل المس أم بعد المس[2]؛ إزالة للضرر عن الزوج.

وذكر البسيوي عن بعض الأصحاب، أي: الإباضية، أنه ليس عليه صداق بما مس أو نظر من فرجها؛ بسبب الداء الذي منعه عن جماعها، كمنع الارتداد والزنى الذي جاء من الزوجة[3]؛ لأن الضرر واقع على الزوج بسبب الزوجة.

٩. حق طلب الفسخ عند إصابة الزوج بمرض معد:

من حكم الزواج السكنى والاستقرار، ووقوع الضرر يتنافى مع ذلك، فإذا أصيب أحد الزوجين بمرض معدٍ دائم يضر بالطرف الآخر جاز له حق طلب الفسخ؛ لإزالة الضرر الحاصل، ودفعًا له.

---

(١) ينظر: البسيوي: **الجامع**، م٣، ص١٥٤٠، ١٥٤١، والحضرمي: **كتاب الدلائل والحجج**، ص٤٣٤، ٤٣٥.

(٢) ينظر: البسيوي: **الجامع**، م٣، ص١٥٤٠، ١٥٤١، والشقصي: **منهاج الطالبين**، ج١٥، ص٣٧٧، ٣٧٨، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٦، ص٣٩٠، وذكر الشيخ أطفيش: "والفرق في الصداق بين الرد والطلاق أنه إذا ردها رجع إليه الصداق". ج٦، ص٣٩١.

(٣) ينظر: البسيوي: **الجامع**، م٣، ص١٥٤١.

ومن التطبيقات المعاصرة على حق طلب الفسخ عند إصابة أحد الزوجين بمرض معدٍ:

الإصابة بمرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز)؛ لأن هذا المرض ينتقل عن طريق اللقاء الجنسي، وهو مرض خطير يؤدي إلى الهلاك، ولا يجوز أن يتعمد نقله للآخرين، فيزال الضرر بفسخ النكاح، إلا إذا رضي الطرف الآخر مع اتقاء الضرر بالامتناع عن المعاشرة الزوجية، وهي محرمة في هذه الحالة؛ منعًا للضرر بانتقال المرض[١].

١٠. سحب الأدوية والأطعمة التي ثبت ضررها من الأسواق:

ما ثبت ضره من الأدوية لا يجوز التداوي به، ومن تعمد أن يسقيه غيره لا يبرأ من الإثم والضمان، كمن سقت طفلها دواء يعرف بالمضرة فمات[٢]؛ فالضرر يمنع ويزال.

ولا يجوز الغش في الطعام[٣]، وهكذا في الأدوية والأطعمة التي ثبت أن ضررها أكثر من نفعها يجب سحبها من الأسواق؛ إزالة للضرر المتوقع في الأنفس والأموال؛ لأن بقاءها سبب للاستمرار الضرر، وهو محرم شرعًا؛ لأن من أسباب تحريم الأطعمة الإضرار، وما ثبت ضره لا يجوز للإنسان أن يضر به نفسه، أو غيره[٤]، وعلى المؤسسات الرقابية، والمؤسسات المسؤولة عن

---

[١] ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص٢٣٢.

[٢] ينظر: الشقصي: **منهاج الطالبين**، ج١٧، ص١٢٥.

[٣] البسيوي: **الجامع**، م٣، ص١٨٢٩.

[٤] ينظر: الكندي، ماجد بن محمد: **لطائف الجوهر شرح كتاب الأطعمة من جوهر النظام (فقه الغذاء الحلال)**، الصندوق الخيري للوقف العلمي ببهلا، سلطنة عمان، ط١، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م، ص٣٠ وما بعدها.

سلامة الغذاء والدواء أن تؤدي دورها في منع الضرر وإزالته. ومن تطبيقات ذلك:

-سحب وإتلاف المواد الغذائية المصنعة التي تحتوي على مواد مسرطنة، أو مواد مغشوشة غير صالحة للاستعمال البشري، أو تحتوي على مسببات الأمراض إذا ثبت ذلك بالفحص والدراسة.

-إتلاف الأدوية منتهية الصلاحية، أو المغشوشة، ومنع بيعها.

-منع استعمال الأدوية التي ثبت أن لها أضرارًا جانبية كبيرة أكثر من نفعها، وسحبها من الأسواق.

١١. المسارعة في علاج المصاب بعد الخطأ الطبي:

يقصد الطبيب للعلاج والتداوي، ورفع المشقة عن المريض، إلا أنه يمكن أن يحدث الخطأ الطبي الذي يسبب ضررًا للمريض قد يفوق ضرر المرض نفسه، ويلزم الطبيب في هذه الحالة الضمان، والمسارعة إلى إزالة الضرر؛ حتى لا يؤدي إلى هلاك المريض، أو تعطيل عضو من أعضائه.

وذكر الفقهاء بعض الأضرار الطبية التي تتولد عن خطأ الطبيب كالموت، وذهاب العضو، والعمى، والعرج، ونقصان العمل، وذهاب النسل، وإماتة الشهوة[١]، ويلزم الطبيب الضمان على خطئه.

١٢. إزالة الأجزاء الزائدة والتشوهات من الجسد المسببة للضرر:

الأجزاء الزائدة في جسد الإنسان بعضها منذ الولادة، وبعضها حادثة بعد ذلك، فقد يولد مع عضو زائد في جسده كالأصبع في اليد أو القدم، أو سن

---

[١] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج١٠، ص٢٧٤.

زائدة، أو شعر في غير المكان المعتاد، أو شامة في الوجه، أو غير ذلك مما يخرج عن المعتاد في جسد الإنسان، وقد تظهر الأجزاء الزائدة نتيجة مرض حادث، كالأورام الحميدة، والزوائد الجلدية، والشعر، وغيره.

وقد تسبب هذه الأجزاء الزائدة حرجًا لصاحبها في منظره أمام الناس، أو في أداء أعماله، وواجباته، فهذا ضرر، والضرر يزال، وعلى هذا يجوز إزالة هذه الزوائد من الجسد ما لم تؤد إزالتها إلى ضرر أكبر، كإتلاف العضو، أو تعطيل وظيفته، كما أن إزالة الزوائد الحادثة بسبب مرض ما هي من باب التداوي المشروع، كالورم في العنق، أو اليدين، أو الوجه[١].

وهكذا إذا ابتلي المرء بشيء من التشوهات الخلقية التي تسبب له الحرج أمام الناس، أو المشقة في بعض جوانب الحياة جاز له علاج وتحسين ذلك التشوه ما لم يؤد إلى ضرر أكبر، كإزالة (الشامة) المؤدية إلى تشوه في الوجه، والشعر النابت في غير المعتاد المؤدي إلى تشوه خلقي[٢]، ويقاس على ذلك كل تشوه على غير المعتاد في خلقة الإنسان ويسبب لصاحبه الحرج والضرر. وتضبط عمليات إزالة الزوائد من الجسد بضابط، هو: كل ما كان بخلاف الطبيعة والفطرة، ويسبب ضررًا لصاحبه سواء كان ضررًا معنويًا بنظرة الناس إليه، أم كان ضررًا جسديًا يعوقه عن ممارسة الحياة المعتادة[٣].

---

[١] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج١٤، ص١٧٩، والخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٥٨، والذهلي: أحمد بن حمد: **أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي**، مكتبة خزائن الآثار، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م، ص٨٢، والنظيري، راشد بن حمود: **المفيد في أحكام المواليد**، مكتبة خزائن الآثار، سلطنة عمان، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م، ص٩٤.

[٢] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج١٤، ص ١٧٩، والخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٥٩، ١٦٠.

[٣] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج١٤، ص ١٧٩، الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٥٨-١٦٠.

١٣. لا يتبرع بعضو من جسده مع حدوث ضرر بالغ:

اشترط المجيزون للتبرع بالأعضاء ألا يؤدي التبرع بالعضو إلى ضرر بالغ للمتبرع كالهلاك، أو فقد وظيفة أساسية في الحياة، كأن يتبرع بعضو لا يوجد له بديل في الجسد مثل: القلب، والرئة، والكبد كلها، والكليتين معًا، فإن ذلك يؤدي إلى التلف وهلاك المتبرع، أو يتبرع بقرنية العينين كلتيهما[١]. ولا بد من الاستشارة الطبية الكافية قبل الإقدام على التبرع بالأعضاء؛ إذ يوجد من الضرر ما يحدث آجلًا لا عاجلًا، إلا أن الظن يغلب بحدوثه، ومن أمثلة ذلك عند وجود ظن غالب بإصابة الإنسان بداء السكري بعد الأربعين، فإن تبرع بإحدى كليتيه تصبح أكثر عرضة للفشل عند إصابته بداء السكري، ويصبح في حاجة إلى كلية أيضًا[٢]؛ فلا يزيل الضرر عن غيره بضرر نفسه.

١٤. عدم التداوي بما كان ضرره أكثر من نفعه:

شرع التداوي لإزالة ضرر المرض، فلا يُتداوى بما فيه ضرر أكبر أو مساو لضرر المرض، ومن تطبيقات ذلك لدى الفقهاء:

-عدم الإقدام على التداوي بشيء من سعوط الأدوية أو شربها إذا

---

[١] ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص٢٥٨، الكندي، ماجد بن محمد: **مجالس السبت**، المجلس: (٧٠)، السؤال: (٢٤)، مجالس تطرح فيها أسئلة المستفتيين ويجاب عليها، الحلقات موجودة عبر قناة الدكتور ماجد بن محمد الكندي في برنامج (اليوتيوب)، ولدى الباحثة نسخة مطبوعة كتابيًّا، https://www.youtube.com/@MajidMalkindi.

[٢] Look: Khan, Sadiya: **How Obesity and Type ٢ Diabetes Affect Heart and Kidney Health,** National Institute of Diabetes and Digestive and kidney Diseases (NIDDK), ٢٠٢٥, https://www.niddk.nih.gov/health-information/professionals/diabetes-discoveries-practice/how-obesity-type-٢-diabetes-affect-heart-kidney-health.

كان ضررها أكبر من نفعها، أو يساوي ضرر المرض، وما لم يتبين بعدُ نفعه من ضره فالأفضل ترك التداوي به[١]؛ حتى لايزال الضرر بضرر مثله أو أشد منه.

-ألا يتداوى بمُسكر يزول معه العقل، وإن فعل ذلك وفاتته صلوات فعليه قضاؤها[٢]؛ لأنه يؤدي إلى ضرر أكبر، وهو زوال العقل، والضرر لا يزال بمثله أو بما هو أشد منه.

-ألا يعالج غيره بما فيه ضرر أكبر من ضرره السابق، كأن يطلب منه أن يعالج مرضًا في بدنه، فيكسر له ضلعًا، أو شيئًا من أعضائه، ويلزم بالضمان إن تعدى[٣].

- عدم إجراء عمليات جراحية ضررها أكبر من ضرر المرض نفسه، كإزالة بعض تشوهات الجسد التي تؤدي إلى ضرر آخر[٤].

ومن التطبيقات الطبية المعاصرة للموازنة بين الأضرار في التداوي:

-أن يراعى في التداوي بالمواد الكيمائية لعلاج مرضى السرطان ألا تكون المواد الكيمائية المستعملة مدمرة لجهاز المناعة، وتلحق بالجسد ضررًا أكبر من تدمير الخلايا السرطانية، فيصاب الجسد بعدوى أمراض أخرى تؤدي إلى الهلاك. ولا يزال الطب الحديث يحاول تطوير علاجات مراض السرطان؛ للتقليل من آثارها الجانبية على جهاز المناعة، والخلايا

---

[١] ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص١٩٩، السعدي: **قاموس الشريعة**، ج١٢، ص١٥٥.

[٢] ينظر: السعدي: **قاموس الشريعة**، ج١٢، ص١٥٥، مع نقله من بيان الشرع.

[٣] ينظر: الكندي: **بيان الشرع**، ج٦، ص١٩٥، ١٩٦.

[٤] ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص١٥٩، ١٦٠.

السليمة[١].

- إذا غلب الظن بانتقال العدوى في المشافي فلا يترك المريض بمرض آخر أقل ضررًا في المشفى وتنتقل إليه العدوى كما هو الحال في أيام انتشار الوباء، فيصاب بضرر أكبر من ضرر مرضه السابق، وهكذا عند الخشية من عدوى أمراض أخرى؛ نتيجة الضعف المناعي لدى المريض، أو العدوى نتيجة استعمال أدوات ملوثة بأمراض أخرى، وتسمى هذه الحالات العدوى المكتسبة من المشافي (HAI)، ومن الأمراض التي تنتقل بعدوى المشافي التهابات الرئة، والتهابات المجاري البولية، والتهابات الجروح وغيرها[٢].

-في نقل وزراعة الأعضاء يجتنب نقل عضو مصاب أو يحمل العدوى إلى المريض.

١٥. اجتناب الضرر في طعام الإنسان:

يجب اجتناب المواد المضافة الضارة إلى أطعمة الإنسان خلال تصنيع الأطعمة، ومن طرق اجتناب الضرر في طعام الإنسان ألا تطعم الحيوانات المأكولة ما يسبب الضرر للإنسان، فالحيوانات التي يأكلها الإنسان يتأثر بتغذيتها، وبعض المواد السامة تنتقل من جسم الحيوان المأكول إلى جسم الإنسان، وتتراكم فيه مسببةً له الكثير من الأمراض، فلا تقدم مصلحة الربح

---

[١] Look: Sharma, A., Jasrotia, S. & Kumar, A: **Effects of Chemotherapy on the Immune System: Implications for Cancer Treatment and Patient Outcomes**, Naunyn-Schmiedeberg's Arch Pharmacol ٣٩٧, ٢٥٥١–٢٥٦٦ (٢٠٢٤). https://doi.org/١٠,١٠٠٧/s٠٠٢١٠-٠٢٣-٠٢٧٨١-٢.

[٢] Look: Alberto F. Monegro, Vijayadershan Muppidi, Hariharan Regunath: **Hospital-Acquired Infections**, Stat Pearls, February ١٢, ٢٠٢٣, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK٤٤١٨٥٧/.

المادي وسرعة الإنتاج على صحة الإنسان من خلال الأعلاف المصنعة، والهرمونات والمضادات الحيوية التي تقدم للحيوانات المأكولة، وثبتت آثارها السلبية على الإنسان بعد أكلها، وغيرها من طرق الضرر في طعام الإنسان التي يجب اجتنابها[١].

١٦. منع المصاب بمرض (الإيدز) من الزواج والنسل إذا كان يؤدي إلى الضرر:

إذا أصيب الفرد بمرض من الأمراض الجنسية المعدية التي تنتقل باللقاء الزوجي كمرض نقص المناعة المكتسبة (الإيدز) لا يجوز له نقل الضرر إلى غيره بالزواج؛ لأن ذلك الضرر ينتقل إلى المجتمع بأسره، ويزيد عدد المصابين بالمريض؛ مما يؤدي إلى أضرار اجتماعية واقتصادية، وأجاز فقهاء للمصابين أن يتزوجوا فيما بينهم، أي: أن يتزوج المصاب بمصابة مثله، شرط عدم الحمل؛ حتى لا ينتقل الضرر إلى الأبناء ما دام الطب لم يصل إلى طريقة فاعلة في منع انتقال مرض (الإيدز) إلى الجنين في بطن أمه، وأثناء ولادته[٢]، وإذا وجدت طريقة أخرى للنسل دون إصابة الأبناء بالمرض يشرع ذلك، كاستعمال طريقة التلقيح الخارجي (أطفال الأنابيب).

---

[١] ينظر: السيابية، حنان بنت حميد: **أحكام التدليس الغذائي**، د.ن، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م، ١٨٥ وما بعدها، ص٢٠٢، ٢١٣.

[٢] ينظر: الكندي، ماجد بن محمد (أمين فتوى سابق بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان) وآخرون: **لقاء علمي فقهي حول أحكام الإرشاد الوراثي**، جامعة السلطان قابوس، قسم العلوم الإسلامية، مكتب الدكتور ماجد بن محمد الكندي، يوم الأحد ١٤/شوال/١٤٤٦هـ، ١٣/إبريل/٢٠٢٥م، الساعة (١١:٣٠) صباحًا.

الفرع الخامس: الوقاية الطبية من خلال الأحكام الشرعية

تقدم الحديث عن الوقاية الطبية عند الحديث عن الوقاية الطبية في المدونات الفقهية الإباضية في الفرع الثالث من المطلب الثاني، وتتجلى مظاهر الوقاية الصحية في العناية بأحكام الطهارات، والتشديد في تحريم الخبائث، والعلاقات الجنسية المحرمة، والعناية بأحكام الأطعمة وغيرها.

الفرع السادس: سد ذرائع الفساد[١]

الذريعة التي يذكرها الفقهاء في كتبهم هي كل فعل يتوصل به إلى المحرم، كالذرائع في البيوع التي يتوصل بها إلى الربا، كمن يبتاع ماله نقدًا ثم يشتريه نسيئة مع الزيادة[٢]. وعمل الفقهاء على سد ذرائع الفساد في أبواب الفقه المختلفة، كسد ذرائع الربا في البيوع، وسد ذريعة الخلاف بإقامة جماعة أخرى في المسجد[٣]. والمتتبع لكتب الفقه الإباضي يجدهم يتجهون إلى سد الذرائع في كل فعل مؤدٍ إلى محظور، وقاعدة سد الذرائع معتبرة لديهم، وتظهر كثيرًا في فتاويهم، وما يستجد عليهم من وقائع[٤].

---

[١] ينظر: الجيطالي: **قواعد الإسلام**، ج٢، ص١٤٨، الشماخي، عامر بن علي: **كتاب الإيضاح**، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط٥، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م، ج١، ٥٦٢، وأطفيش: **شرح النيل**، ج١، ص٤٤، ص٤٧٧، ج٢، ص٢٤٣، ج٨، ص٧٢، ٦٩٣، وأفرد الشيخ أطفيش بابًا للذرائع.

[٢] ينظر: أطفيش: **شرح النيل**، ج٨، ص٧٢.

[٣] ينظر: الشماخي: **كتاب الإيضاح**، ج١، ٥٦٢، وأطفيش: **شرح النيل**، ج٢، ص٢٤٣، ج٨، ص٧٢.

وذكر الشيخ الشماخي جواز تعدد الجماعات بغير تزامن إذا كانت لا تؤدي إلى الاختلاف، كما هو الحال في مساجد السوق، والمساجد التي تكون على سواحل البحر، أو في مكان غير معمور، أي: أنه في هذه الحالة لا توجد ذريعة تؤدي إلى محرم.

[٤] ينظر: المراجع السابقة على سبيل المثال لا الحصر.

وهكذا في التصرفات الطبية إن كانت تؤدي قطعًا، أو في غالب الظن إلى مفسدة، فإنه لا يجوز الإقدام عليها، وفيما يأتي بعض التطبيقات على ذلك، والاستفادة منها في النوازل المعاصرة، وهذه تطبيقات معاصرة:

(١) بنوك المستخرجات البشرية (المني، والبييضات، واللقائح المجمدة):

قد تدعو الحاجة إلى الاحتفاظ بالمني، أو البييضات، أو اللقائح المجمدة [(١)] بعد عمليات التلقيح الاصطناعي بين الزوجين؛ من أجل استخدامها مرة أخرى عند عدم نجاح العملية الأولى، أو في مرحلة لاحقة، بشرط عدم استخدامها من قبل الغير، واستخدامها في وقت محدود حال قيام الزوجية بين الرجل والمرأة.

إلا أن إنشاء بنوك مخصصة على نطاق واسع؛ لتجميد هذه المستخرجات البشرية، يؤدي إلى مفاسد عدة؛ بسبب إساءة استخدامها، وإمكانية زرعها في امرأة أخرى؛ مما يؤدي إلى اختلاط الأنساب؛ لذلك تمنع هذه البنوك؛ سدًا لذريعة الفساد باختلاط الأنساب، وانحلال نظام الأسرة[(٢)].

(٢) الفحوصات الطبية للكشف عن تشوهات الأجنة:

الفحوصات الطبية للكشف عن تشوهات الأجنة تؤدي غالبًا إلى قرار إجهاض الجنين، وإرشاد الأم إلى ذلك عند اكتشاف التشوهات؛ إذ إنه لا توجد

---

(١) يمكن أن يحتفظ بالعدد الفائض من اللقائح في التلقيح الاصطناعي بتجميدها في النيتروجين السائل تحت درجة (١٩٦) تحت الصفر، إلا أنه في بنوك الأجنة (اللقائح المجمدة) يتم التبرع بعد ذلك بهذه الأجنة الجاهزة لمن يعانون من العقم، أو يستخدمها الباحثون في التجارب العلمية. ينظر: السباعي، والبار: **الطبيب أدبه وفقهه**، ص٣٤٣.

(٢) ينظر: الخليلي: **الفتاوى الطبية**، ص٢٩٢.

في الوقت الحالي طرق طبية فعالة لعلاج الأجنة في بطن الأم؛ لذلك لا يقدم على هذه الفحوصات سدًّا لذريعة الفساد بالنظر إلى مآلات هذه الفحوصات. ويقاس على ذلك الوسائل الطبية المشروعة إن كانت تؤدي إلى مآل محظور في أغلب الأحوال، فإن ذرائع الفساد تسد.

الخاتمة

تتجلى تطبيقات الأخلاقيات الطبية من خلال الأحكام الفقهية، سواء كانت على جهة الإلزام أم على جهة الاستحباب، وتطرق هذه البحث إلى الأخلاقيات الطبية في الفقه الإباضي من خلال ذكر أسس الأخلاقيات الطبية في الإسلام عمومًا، ثم التطرق إلى عناية الفقه الإباضي بالتصرفات الطبية، وذكر تطبيقات للأخلاقيات الطبية من خلال ما جاء في مدونات الفقه الإباضي وبحوثه المعاصرة من أحكام فقهية تحقق هذه الأخلاقيات. وخلص البحث إلى جملة من النتائج والتوصيات، أهمها:

١. الأخلاقيات الطبية في الإسلام تعتمد على أسس ثابتة تكفل استمراريتها والإلزام بها.

٢. الأخلاقيات الطبية تؤدي إلى تحقيق مقاصد الشريعة الكلية، كحفظ النفس والنسل.

٣. الفقه مصدر من مصادر الإلزام للأخلاق الطبية، وبه تتحقق استمرارية الأخلاق في الواقع العملي.

٤. عناية الفقه الإباضي بالأخلاقيات الطبية تتجلى في كثير من الأحكام الشرعية العملية؛ مما أدى إلى تطبيق هذه الأخلاق في واقع الناس، وكان الطبيب فقيهًا في كثير من الأحيان، كما كان الفقيه عارفًا بالطب أيضًا.

٥. المدونات الفقهية الإباضية وبحوثه المعاصرة حافلة بالتطبيقات الفقهية للأخلاق الطبية، كاحترام بدن الإنسان، وحياته، ودفع المفاسد، ومنع الضرر، والوقاية الطبية، وسد ذراع الفساد، وغيرها.

٦. ينبغي الاستفادة من الأخلاقيات الطبية التي أسسها الفقه الإباضي في مدوناته، وتطبيقها في القضايا الطبية المعاصرة.

٧. إجراء المزيد من البحوث على المدونات الطبية المستقلة، والمدونات الفقهية التي تطرقت إلى الأخلاقيات الطبية لدى الإباضية.

٨. تنظيم مؤتمرات والقيام بدراسات متخصصة حول أخلاقيات العلوم التطبيقية في مدونات الفقه الإباضي، وبحوثه المعاصرة.

وفي الختام أسأله تعالى أن يجعل هذا البحث مصدر نفع للمكلفين عمومًا، وللعاملين في المجال الطبي خصوصًا، وأسأله تعالى أن يعفو عن كل زلل أو تقصير، والحمد لله رب العالمين.



قائمة المراجع

١. أحمد أبو الوفاء: **حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية**، اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

٢. الأزدي، جابر بن زيد: **رسائل الإمام جابر بن زيد الأزدي**، ضبط نصها عمرو خليفة النامي، راجعها سلطان بن مبارك الشيباني، دار الدعوة، ليبيا، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.

٣. الأزدي، أبو محمد عبد الله بن محمد الصحاري: **الماء أول معجم طبي لغوي في التاريخ**، تحقيق هادي حسن حمودي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

٤. أطفيش، امحمد بن يوسف: **تُحفةُ الحِبِّ في أصلِ الطِّبِ**، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٤٠هـ/ ٢٠١٩م.

٥. أطفيش، امحمد بن يوسف: **تسير التفسير**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٨هـ/٢٠١٨م.

٦. أطفيش، امحمد بن يوسف: **شرح النيل**، دار الفتح، بيروت، ودار التراث العربي، ليبيا، ومكتبة الإرشاد، جدة، ط٢، ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

٧. بابزيز، محمد الأمين: **السمات المعرفية والأخلاقية للعلوم الطبيعية عند العلماء العمانيين**، ضمن بحوث ندوة إسهامات العمانيين في الطب والعلوم، مجلة الخليل (عدد خاص)، جامعة نزوى، سلطنة عمان، ٢٠٢٣م.

٨. باحمد رفيس: **الأطعمة المصنعة الحديثة بين التأصيل الشرعي والتحليل العلمي**، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، ط١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

٩. باحمد ارفيس: **مراحل الحمل والتصرفات الطبية في الجنين بين الشريعة الإسلامية والطب المعاصر**، (EDITIONS)، الجزائر، ط٢، د.ت.

١٠. البار، محمد بن علي: **الأخلاق أصولها الدينية وجذورها الفلسفية**، د.ن، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٩م.

١١. البار، وحسان باشا: **أخلاقيات البحوث الطبية**، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت.

١٢. البار، محمد بن علي: **الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، جدة، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٣. البار، محمد بن علي: **الأمراض الجنسية أسبابها وعلاجها**، دار المنارة، جدة، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٤. البار، محمد علي: **الخِتان**، دار المنارة للنشر والتوزيع، جدة، ط ١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

١٥. البار، محمد بن علي: **الخمر بين الطب والفقه**، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط٧، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٦. البار، محمد علي: **قضايا طبية فقهية معاصرة (٢) طفل الأنبوب والتلقيح الاصطناعي**، المجموعة الإعلامية، جدة، ط٢، ١٤١٠، ١٩٩٠م.

١٧. البار، محمد بن علي، وآخرون: **موسوعة أخلاقيات مهنة الطب**، مكتبة كنوز المعرفة، جدة، ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

١٨. باسلامة، عبدالله حسين: **الاستفادة من الأجنة المجهضة**

والفائضة في زراعة الأعضاء وإجراء التجارب، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، ص٣٧٠، المجلة الإلكترونية عبر الرابط: https://al-maktaba.org/book/٨٣٥٦/١٢٨٩٢#p١، .

١٩. البخاري، محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، د.م، ط ١، ١٣٢٤هـ.

٢٠. البراشدي، موسى بن سالم: **الحياة العلمية في عمان في عهد اليعاربة**، النادي الثقافي، مسقط، ط١، ٢٠١٢م.

٢١. البرتكي، محمد عميم الإحسان المجددي: **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

٢٢. ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة السليمي البهلوي (ق٣، وق٤هـ): **التعارف**، تحقيق بدر بن سيف بن راشد الراجحي، ذاكرة عمان، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

٢٣. ابن بركة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة السليمي البهلوي (ق٣، وق٤هـ): **كتاب الجامع**، تحقيق عيسى بن يحيى الباروني، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، د.ط، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

٢٤. البطاشي، سيف بن حمود (ت١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م): **إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان**، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشئون الدينية والتاريخية، سلطنة عمان، ط٤، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

٢٥. البوطي، محمد سعيد رمضان: **منهج الحضارة الإنسانية في القرآن الكريم**، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط٣، ١٩٩٨م.

٢٦. بيوض، إبراهيم بن عمر: **فتاوى الإمام بيوض**، ترتيب: بكير بن

محمد الشيخ بالحاج، ولاية غرداية، الجزائر، المطبعة العربية، د.ط، ١٩٨٨م.

٢٧. الثميني، عبد العزيز بن الحاج إبراهيم: **التاج المنظوم**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ٢٠٠٠م.

٢٨. الثميني، عبد العزيز بن الحاج إبراهيم: **الورد البسام**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، د.ط، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٢٩. الجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين: **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٣٠. ابن جعفر، أبو جابر محمد بن جعفر الإزكوي: **الجامع**، مراجعة أحمد بن صالح الشيخ أحمد، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، مسقط، ط٣، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

٣١. الجيطالي، أبو طاهر إسماعيل بن موسى الجيطالي **(ت: ٧٥٠هـ)**: **قواعد الإسلام**، تحقيق عبد الرحمن بكلي، المطبعة العربية، الجزائر، ط١، ١٩٧٦م.

٣٢. الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ): **المستدرك على الصحيحين**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١١ هـ /١٩٩٠م.

٣٣. حسان باشا، ومحمد البار، وعدنان البار: **الرعاية الصحية قضايا وحلول**، دار القلم، دمشق، د.ط، د.ت.

٣٤. الحضرمي، أبو إسحاق إبراهيم بن قيس (ق٥): **كتاب الدلائل والحجج**، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٣٥. الحضرمي، أبو إسحاق إبراهيم بن قيس (ق٥): **مختصر**

الخصال، مكتبة مسقط، ط١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠١١م.

٣٦. أبو الحواري، محمد بن الحواري بن عثمان القري (حي في ٢٧٢هـ): **جامع أبي الحواري**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٣٧. الخروصي، كهلان بن نبهان (مساعد مفتي سلطنة عمان): **أخلاق البيولوجيا**، برنامج سؤال أهل الذكر، تلفزيون سلطنة عمان، ليلة ١٨ جمادى الأولى ١٣٦هـ/ ٨ مارس ٢٠١٥م، رابط الحلقة: https://www.youtube.com/watch?v=JKuBqYVNOrE.

٣٨. الخروصي، كهلان بن نبهان: **برنامج سؤال أهل الذكر**، حلقة يوم الأحد ١٩ إبريل ٢٠٢٠م، الرابط عبر قناة (اليوتيوب): https://www.youtube.com/watch?v=GWwjr-aA_RM&t=٥٦s.

٣٩. الخروصي، كهلان بن نبهان: **برنامج سؤال أهل الذكر**، ٢٠٢١م، https://www.youtube.com/watch?v=PAsNCFjE٠i١.

٤٠. الخروصي، كهلان بن نبهان: **الجوانب الأخلاقية والدينية لتغير الجنس**، ورقة مقدمة ضمن أوراق الملتقى الفكري الحادي عشر (الجوانب الأخلاقية المتعلقة بالأسرة الواقع والتحديات)، نظمته اللجنة الوطنية للأخلاقيات البيولوجية، يوم الأربعاء ١١ شعبان ١٤٤٥هـ/ ٢١ فبراير ٢٠٢٤م، سلطنة عمان، مسقط، جامعة السلطان قابوس، قاعة المؤتمرات، من الساعة التاسعة صباحًا إلى الساعة الواحدة ظهرًا.

٤١. الخليلي، أحمد بن حمد (مفتي سلطنة عمان): **الفتاوى الطبية**، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م

٤٢. الخليلي، أحمد بن حمد: **فتوى الموت الدماغي**، فتوى صادرة من مكتب الإفتاء بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

٤٣. الدريني، فتحي: **نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٤٤. الذهلي: أحمد بن حمد: **أحكام جراحة التجميل في الفقه الإسلامي**، مكتبة خزائن الآثار، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

٤٥. الراشدي، سفيان بن محمد: **جواهر القواعد من بحر الفرائد**، مكتبة الاستقامة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

٤٦. الزحيلي، وهبة: **نظرية الضمان**، دار الفكر، دمشق، ط٩، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٤٧. الزرقاء، أحمد بن محمد: **شرح القواعد الفقهية**، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م.

٤٨. الزرقا، مصطفى: **المدخل الفقهي العام**، دار القلم، دمشق، ط٣، ١٤٣٣هـ/٢٠١٢م.

٤٩. السالمي، عبد الله بن حميد: **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، مكتبة السالمي، السيب، ط١٤، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

٥٠. السالمي، عبد الله بن حميد: **الحجة الواضحة في رد التلفيقات الفاضحة**، تحقيق محمد بن خاتم الذهلي (رسالة ماجستير)، جامعة السلطان قابوس، سلطنة عمان، ٢٠١٥م.

٥١. السالمي، عبد الله بن حميد: **شرح الجامع**، مكتبة الإمام السالمي، ولاية بدية، سلطنة عمان، ط١٠، ٢٠٠٤م.

٥٢. السالمي، عبد الله بن حميد (١٣٣٢هـ): **طلعة الشمس شرح شمس الأصول**، مكتبة الإمام السالمي، ولاية بدية، سلطنة عمان، ط١، ٢٠٠٨م.

٥٣. السالمي، عبد الله بن حميد السالمي (١٣٣٢هـ): **معارج الآمال على مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مكتبة السالمي، ولاية بدية، سلطنة عمان، ط١، ٢٠٠٨م.

٥٤. السباعي، زهير أحمد، والبار، محمد علي: **الطبيب أدبه وفقهه**، دار القلم، دمشق، ط٦، ١٤٣٧هـ/ ٢٠١٦م.

٥٥. السعدي، جميل بن خميس (ق١٣هـ): **قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة**، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط١، ٢٠١٥م.

٥٦. السعدي، فهد بن علي: **معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية (قسم المشرق)**، مكتبة الجيل الواعد، سلطنة عمان، ط١، ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.

٥٧. السناوي، حمد بن ناصر: **اضطراب الهوية الجنسية**، ضمن أوراق الملتقى الفكري الحادي عشر (الجوانب الأخلاقية المتعلقة بالأسرة الواقع والتحديات)، نظمته اللجنة الوطنية للأخلاقيات البيولوجية، يوم الأربعاء ١١ شعبان ١٤٤٥هـ/ ٢١ فبراير ٢٠٢٤م، سلطنة عمان، مسقط، جامعة السلطان قابوس، قاعة المؤتمرات، من الساعة التاسعة صباحًا إلى الساعة الواحدة ظهرًا.

٥٨. السيابي، حاتم بن رشيد: **الوجيز في الفقه الجنائي عند**

الإباضية، مكتبة بذور التميز، مسقط، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م،

٥٩. السيابي، صالح بن محمد: **العمانيون والعلوم التجريبية**، مكتبة السيدة الزهراء، د.م، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.

٦٠. السيابية، حنان بنت حميد: **أحكام التدليس الغذائي**، د.ن، ط١، ١٤٤٠هـ/٢٠١٩م.

٦١. السيابية، حنان بنت حميد: **دور الرقابة الشرعية في تحقيق سلامة الغذاء في ظل أزمة كورونا**، ضمن بحوث المؤتمر الدولي الافتراضي العالمي: صناعة الحلال في مواجهة أزمة كورونا (الفرص الاقتصادية وتحدياتها)، تنظيم معهد حلال بتايلاند، يوم الأحد ٩ سبتمبر ٢٠٢٠م، ونشرت البحوث في كتاب إلكتروني بعد ذلك.

٦٢. السيابية، حنان بنت حميد: **الوقاية الصحية في الموسوعات الشرعية العمانية**، بحث مقدم للمؤتمر الدولي الثامن لكلية التربية بجامعة السلطان بقابوس (الموسوعات الشرعية العمانية وآفاقها التربوية والحضارية)، الذي أقيم عبر البرامج الافتراضية (عن بعد) في الفترة (من ٢٣ - ٢٥ مارس ٢٠٢٢م).

٦٣. ابن سينا، الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، الفيلسوف الرئيس (ت ٤٢٨هـ): **القانون في الطب**، د.ن، د.ط، د.ت.

٦٤. الشقصي، خميس بن سعيد(ق١١): **منهج الطالبين وبلاغ الراغبين**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

٦٥. الشماخي، عامر بن علي: **كتاب الإيضاح**، وزارة التراث

والثقافة، سلطنة عمان، ط٥، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م.

٦٦. الشيباني، سلطان بن مبارك: **الطواعين في الذاكرة العمانية**، محبوب للنشر الرقمي، سلطنة عمان، ١٤٤٣هـ/ ٢٠٢٢م.

٦٧. أبو العباس، أحمد بن محمد بن بكر الفرسطائي النفوسي (ت٥٠٤هـ): **كتاب أبي مسألة**، ذاكرة عمان، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

٦٨. عمرو شريف: **رحلة عقل**، نيو بوك للنشر والتوزيع، القاهرة، ط١٢، ١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م.

٦٩. أبو غانم الخراساني، بشر بن غانم: **المدونة الصغرى**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٧٠. العبادي، عبد السلام داود: **حكم الاستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة**، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس.

٧١. العزي، عبد الله بن محمود: **نظرية الضرر(لا ضرر ولا ضرار)**، ضمن كتاب ندوة الفقه الإسلامي المنعقدة في مسقط عام ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

٧٢. العوتبي، أبو المنذر سلمة بن مسلم (ت ق٦هـ): **الضياء**، تحقيق: سليمان الوارجلاني وداوود الوارجلاني، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م.

٧٣. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ): **إحياء علوم الدين**، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٧٤. فراج، عز الدين فراج: **الإسلام والوقاية من الأمراض**، دار الرائد العربي، لبنان، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

٧٥. الفراهيدي، الربيع بن حبيب: **الجامع**، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

٧٦. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت٨١٧): **القاموس المحيط**، بيت الأفكار الدولية، عمّان، الأردن، ط٣، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

٧٧. الفيومي، أحمد بن محمد (٧٧٠هـ): **المصباح المنير**، دار الغد الجديد، القاهرة، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

٧٨. القره داغي، علي محيي الدين: **المبادئ الأخلاقية الجامعة لأخلاقيات الطب الحيوي في الإسلام**، مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، قطر، ط١، ٢٠١٩م.

٧٩. قلعه جي، محمد رواس: **معجم لغة الفقهاء**، دار النفائس، بيروت، ط٦، ١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٣م.

٨٠. القنوبي، سعيد بن مبروك: **فتاوى الشيخ سعيد القنوبي**، ج١، ص١٣٧ (المكتبة الشاملة الإباضية الإلكترونية).

٨١. الكدمي، محمد بن سعيد (ت ٣٠٥هـ): **الجامع المفيد من أحكام أبي سعيد**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، د.ط، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٥م.

٨٢. أبو سعيد الكدمي، أبي سعيد محمد بن سعيد بن محمد بن سعيد الكدمي (ت ٣٠٥هـ): **المعتبر**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة

عمان، د.ط، ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.

٨٣. الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله (ت٥٥٧ هـ): **المصنف**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، د.ط، د.ت.

٨٤. الكندي، محمد بن إبراهيم الكندي (ت ٥٠٨هـ): **بيان الشرع**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

٨٥. الكندي، ماجد بن محمد (أمين فتوى سابقًا): **حكم التخدير في العمليات**، مقطع مرئي عبر (يوتيوب)، https://m.youtube.com/watch?v=OjLkyoBHrk٥

٨٦. الكندي، ماجد بن محمد: **فتاوى معاصرة الجزء الأول**، الصندوق الخيري للوقف العلمي ببهلى، سلطنة عمان، ط١، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.

٨٧. الكندي، ماجد بن محمد: **لطائف الجوهر شرح كتاب الأطعمة من جوهر النظام (فقه الغذاء الحلال)**، الصندوق الخيري للوقف العلمي ببهلا، سلطنة عمان، ط١، ١٤٤١هـ/٢٠٢٠م.

٨٨. الكندي، ماجد بن محمد: **مجالس السبت**، المجلس: (٧٠)، السؤال: (٢٤)، مجالس تطرح فيها أسئلة المستفتيين ويجاب عليها، الحلقات موجودة عبر قناة الدكتور ماجد بن محمد الكندي في برنامج (اليوتيوب)، ولدى الباحثة نسخة مطبوعة كتابيًا، https://www.youtube.com/@MajidMalkindi.

٨٩. الكندي، ماجد بن محمد (أمين فتوى سابقًا): **مجموعة فتاوى طبية**، ٢٤ صفر ١٤٤٢هـ، أسئلة وجهتها الباحثة سابقًا إلى الشيخ الدكتور

ماجد بن محمد الكندي عندما كان يعمل بمكتب الإفتاء.

٩٠. الكندي، ماجد بن محمد: **لطائف الجوهر شرح كتاب النكاح من جوهر النظام**، الصندوق الخيري للوقف العلمي ببهلا، سلطنة عمان، ط١، ١٤٤٢هـ/ ٢٠٢١م.

٩١. كنعان، أحمد محمد: **الموسوعة الطبية الفقهية**، دار النفائس، بيروت، ط٤، ١٤٤١هـ/ ٢٠١٩م.

٩٢. لَعْلي، صالح بن عمر: **أجوبة الشيخ صالح بن عمر لعلي**، جمعية التراث، الجزائر، ط١، ١٤٤٦هـ/ ٢٠٢٤م.

٩٣. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الرابع، البحوث العلمية المقدمة لندوة مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٨-٢٣ جمادى الآخرة ١٤٠٨هـ، الموافق ٦-١١ فبراير ١٩٨٨م، المجلة موجودة عبر الرابط الإلكتروني https://shamela.ws/book/٨٣٥٦/٢٧٦٩

٩٤. مجمع اللغة العربية: **معجم المصطلحات الطبية**، مجمع اللغة العربية، مصر، د.ط، ٢٠٠٣م.

٩٥. مجموعة من المؤلفين: **معجم أعلام الإباضية (قسم المغرب)**، جمعية التراث، الجزائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.

٩٦. محمود الحاج، محمود الحاج قاسم محمد: **التعليم الطبي في الحضارة الإسلامية**، دار ماشكي، العراق، ط١، ٢٠٢١م.

٩٧. المرموري، الناصر بن محمد: **في رحاب السنة شرح الجامع**

الصحيح لإمام الربيع بن حبيب، جمعية التراث، الجزائر، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

٩٨. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ): **صحيح مسلم**، دار إحياء التراث، بيروت، د.ط، د.ت.

٩٩. المعيقلي، محمد بن فهد: **أثر مقاصد الشريعة في ضبط أخلاقيات المهنة الطبية**، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.

١٠٠. منصة المقصورة: **مخطوطات**، تاريخ الزيارة ٨/ شوال/ ١٤٤٦هـ، ٧/ إبريل/ ٢٠٢٥م، الرابط: https://maqsurah.com/home/item_detail/٨٥٦٧٧.

١٠١. منظمة الصحة العالمية: **استنساخ البشر لأجل الإنجاب (حالة النقاش الدائر في الجمعية العامة للأمم المتحدة)**، تقرير الأمانة، وثيقة معلومات، ديسمبر ٢٠٠٤م.

١٠٢. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل (ت ٧١١هـ): **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

١٠٣. موقع الطبي: **المشيمة**، زيارة الموقع يوم الأربعاء ٢ رمضان ١٤٤٥هـ/ ١٣مارس ٢٠٢٤م، الساعة (١٢:٣٠ظهرا)، https://www.altibbi.com

١٠٤. موقع مركز سدرة للطب، الخدمات المقدمة بقسم طب الأم والجنين، قطر، https://www.sidra.org/sites/default/files/inline-files/٢٠١٩_١١_٢٠-Sidra-Medicine-Maternal-Fetal-Medicine-

services-ARB.pdf

١٠٥. نانة، نانة بنت محمد زقاو: **من أحكام شعر المرأة في الفقه الإسلامي**، جمعية التراث، الجزائر، ط١، ١٤٣٥هـ/ ٢٠١٤م.

١٠٦. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت ٣٠٣هـ): **سنن النسائي**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

١٠٧. النشواتي، محمد نبيل: **الطفل المثالي (تربيته ونموه والعناية به في الصحة والمرض)**، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

١٠٨. نضال سميح، نضال سميح عيسى: **الطب الوقائي بين العلم والدين**، دار المكتبي، دمشق، ط٢، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

١٠٩. النظيري، راشد بن حمود: **المفيد في أحكام المواليد**، مكتبة خزائن الآثار، سلطنة عمان، ط١، ١٤٤٤هـ/٢٠٢٣م.

١١٠. وهبة الزحيلي: **نظرية الضرورة الشرعية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٤، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

١١١. ابن هاشم، راشد بن عميرة: **فاكهة ابن السبيل**، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.

١١٢. ابن هاشم، راشد بن عميرة: **منهاج المتعلمين**، دراسة وتحقيق عبد الله بن علي السعدي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، ط١، ١٤٣٤هـ/ ٢٠١٣م.

ثانيًا: المقابلات العلمية والندوات والمؤتمرات:

١١٣. الخروصية، خالصة بنت سعيد (مستشارة في الإرشاد الوراثي):

مقابلة علمية، عيادة الأمراض الوراثية، مشفى جامعة السلطان قابوس، يوم الأحد، ٢٣/رمضان/١٤٤٦هـ، ٢٣/مارس/٢٠٢٥م، الوقت (٩:٣٠ – ١١:٣٠صباحا).

١١٤. الكندي، ماجد بن محمد (أمين فتوى سابق بوزارة الأوقاف والشؤون الدينية بسلطنة عمان) وآخرون: **لقاء علمي فقهي حول أحكام الإرشاد الوراثي**، جامعة السلطان قابوس، قسم العلوم الإسلامية، مكتب الدكتور ماجد بن محمد الكندي، يوم الأحد ١٤/شوال/١٤٤٦هـ، ١٣/إبريل/٢٠٢٥م، الساعة (١١:٣٠) صباحًا.

١١٥. الكندي، ماجد بن محمد: **مقابلة علمية**، الخوض، حق المعرفة، يوم الثلاثاء ٣ جمادى ١٤٤١هـ/ ٢٨ يناير ٢٠٢٠م، الساعة الثامنة مساء.

١١٦. الملتقى الفكري الحادي عشر (الجوانب الأخلاقية المتعلقة بالأسرة الواقع والتحديات)، نظمته اللجنة الوطنية للأخلاقيات البيولوجية، يوم الأربعاء ١١ شعبان ١٤٤٥هـ/ ٢١ فبراير ٢٠٢٤م، سلطنة عمان، مسقط، جامعة السلطان قابوس، قاعة المؤتمرات، من الساعة التاسعة صباحًا إلى الساعة الواحدة ظهرًا.

ثالثًا: المراجع الأجنبية:

١١٧. Abuhasna Said and others: **A brain-dead pregnant woman with prolonged somatic support and successful neonatal outcome: A grand rounds case with a detailed review of literature and ethical considerations**, PMC, ٢٠١٣, the article is

found in www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc.

١١٨. Alberto F. Monegro, Vijayadershan Muppidi, Hariharan Regunath: **Hospital-Acquired Infections**, Stat Pearls, February ١٢, ٢٠٢٣, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/books/NBK٤٤١٨٥٧/.

١١٩. American College of Obstetricians and Gynecologists, Women's Health Care Physicians: **Group Prenatal Care**, date of visiting ١٣/١/٢٠٢٥, web site: https://www.acog.org/clinical/clinical-guidance/committee-opinion/articles/٢٠١٨/٠٣/group-prenatal-care.

١٢٠. Bacakova, Lucie and others: **Stem cells: their source, potency and use in regenerative therapies with focus on adipose-derived stem cells - a review**, National Library of Medicine, date of visiting ٢٧/٧/٢٤, https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/٢٩٥٦٣٠٤٨/.

١٢١. Dzierzak, E & Robin: **Placenta as a source of hematopoietic stem cells,** Trends In Molecular Medicine, VOLUME ١٦, ISSUE ٨, P٣٦١-٣٦٧, AUGUST ٢٠١٠, https://doi.org/١٠,١٠١٦/j.molmed.٢٠١٠,٠٥,٠٠٥

١٢٢. Fabio Napolitano and others: **Consumption of Maternal Placenta in Humans and Nonhuman Mammals:**

Beneficial and Adverse Effects, National Library of Medicine, date of visiting the web ١٣/٣/٢٠٢٤, https://www.ncbi.nlm.nih.gov/.

١٢٣. Garrison, kama and others: **Supervising Healthcare Services: Improving the Performance of People,** JHPIEGO Corporation, USA, ٢٠٠٤.

١٢٤. John Walford Todd and Harold Scarborough: **Medicine**, Encyclopædia Britannica, ٢٢/١٢/٢٠٢٣, https://www.britannica.com/science/medicine, Date of visiting the site٣١/١٢/٢٠٢٣.

١٢٥. K Sundberg and others, **Randomised study of risk of fetal loss related to early amniocentesis versus chorionic villus sampling,** THE LANCET journal, Volume ٣٥٠, ISSUE ٩٠٧٩, P٦٩٧-٧٠٣, September ٠٦, ١٩٩٧, https://doi.org/١٠,١٠١٦/S٠١٤٠-٦٧٣٦(٩٧)٠٢٤٤٩-٥.

١٢٦. Kama Garrison and others: **Supervising Healthcare Services: Improving the Performance of People**, JHPIEGO, an affiliate of Johns Hopkins University, United States Agency for International Development, USA, ٢٠٠٤.

١٢٧. Khan, Sadiya: **How Obesity and Type ٢ Diabetes Affect Heart and Kidney Health,** National Institute of Diabetes and Digestive and kidney Diseases (NIDDK), ٢٠٢٥,

https://www.niddk.nih.gov/health-information/professionals/diabetes-discoveries-practice/how-obesity-type-٢-diabetes-affect-heart-kidney-health.

١٢٨. National Research Council: **Scientific and Medical Aspects of Human Reproductive Cloning,** National Academy of Sciences, Washington, ٢٠٠٢, Preface.

١٢٩. World Health Organization: **Abortion**, date of visiting ١٧/٦/٢٠٢٤,https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/abortion.

١٣٠. Sharma, A., Jasrotia, S. & Kumar, A: **Effects of Chemotherapy on the Immune System: Implications for Cancer Treatment and Patient Outcomes**, Naunyn-Schmiedeberg's Arch Pharmacol ٣٩٧, ٢٥٥١–٢٥٦٦ (٢٠٢٤). https://doi.org/١٠,١٠٠٧/s٠٠٢١٠-٠٢٣-٠٢٧٨١-٢.

Zollinger, Robert: **Zollinger,s Atlas of Surgical Operation**, Medicat, USA, ٩ edition, ٢٠١١, P٥

شعرية الحكمة ومنظـــومة الأخلاق في الشعر العماني

بهجـــة المجـــــــالس للشيخ خلفان السيابي "أنموذجًا"



بقلم
د. خالد بن عيسى بن صالح السليماني

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، منه نستمد الهداية، وبه نستعين، وصلِّ اللهم وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

عادةً ما يتَّكِئ خطاب الحكمة على التأثير في المخاطب من جانبين؛ جانب تجييش ملكات العقل، وجانب حشد اللغة الفنية، وهما الركيزتان اللتان استندت إليهما شعرية الحكمة عند الشيخ خلفان بن جميل السيابي-رحمه الله-.

يسعى الباحث إلى تجلية منظومة الأخلاق في شعرية الحكمة عند الشيخ خلفان بن جميل السيابي في لاميَّتِه الموسومة بـ(بهجة المجالس)، ودراستها دراسة فنية في جانبين، جانب التبيين (شعرية الحقيقة)، وجانب البيان، وتجليتهما عبر دراسة شعرية العقل والنص الغائب من جهة، ودراسة الصورة في شعرية الحكمة بين البيان والبديع من جهة أخرى، واستنطاق القيم الخلقية التي تُعبِّر عن رؤية شعراء السلوك العُمانيين إلى الحكمة وأهميتها في نقد الواقع وتوصيفه وتقويمه.

يمكن للدارس أن يجزم بمجرد قراءة عامة لنتاج شعر الشيخ خلفان السيابي أنَّ السمة الظاهرة في شعره هي سمة تغليب العقل على الوجدان؛ لأنه عالِم أصولي تشرَّب منهجه العلمي بقواعد النظر وملكات العقل وروح المنطق، علاوةً على فكره السلوكي الواضح، وحِكَمُهُ تنطلق من هذه المنطلقات.

من هنا جاء اختيار الباحث **للمحور الثالث من محاور المؤتمر [الأخلاق النظرية]**؛ بهدف تتبع حضور الأخلاق في (بهجة المجالس)، واستجلاء مفهوم الحكمة من منظور سلوكي، واستقراء منابع الحكمة عند الشيخ السيابي،

وإبراز شعرية العقل وعلاقتها بالنص الغائب المتمثل في المشرب التراثي لثقافة الشيخ السيابي، ومدى توظيف البيان في صوره الشعرية (الصورة التشبيهية – والإيقاع الداخلي المتمثل في البديع) في بناء منظومة خلقية تُعبِّر عن رؤية الشيخ السيابي إلى الكون ومكوناته.

أولًا: مدخل:

- علاقة [الشعرية] بالفكروالفن:

لم يسلم مصطلح (الشعرية) من تجاذبات النُّقاد واختلافاتهم، حتى أحالوه إلى مصطلح أشبه بالمادة الزئبقية التي تتشظَّى أجزاؤها وتُفْلِت، فلا تبقى على حال ولا تثبت في مكان، ومردُّ هذا التباين في فهمهم لهذا المصطلح هو انشطار دلالاته الواسعة التي صَعُبَ معها تحجيم المصطلح ومحاصرته في دائرة ضيقة، وما يعنينا من (الشعرية) هو الرأي الذي يقترب من كُنْهِ ما نرمي إليه في دراسة الحكمة المصوغة في قوالب شعرية، وهل لسلطان العقل غلبة فيها على مَلَكَة الفن؟

(الشعرية) التي تقترب من المفهوم الذي نريد ليست في تعريفات النُّقاد وتشعُّباتهم وتقعيداتهم، بل هي في بقاء الشعر شعرًا بغض النظر عن قيمته الإبداعية وجوهره الفني، ولعل وقوفًا عند رؤية الناقد العربي (أدونيس) للشعرية العربية في بعض مؤلَّفاته ما يكشف الغطاء عن ملامح الشعرية وعلاقتها بالنزعة (الفكرية / العقلية) في جانبٍ، وعلاقتها بـ(النزعة الفنية) في جانبٍ آخر، ونبدأ من كتابه (الشعرية العربية)، فأدونيس في حديثه عن (الشعرية والفكر) يُعرِّي النقدَ الشعري العربي، وينتقده في نظرته الآحادية

التي يَنظر إليها إلى الشعر الجاهلي من زاوية كونه مستودعًا للألحان العربية فقط، والنقد العربي في معظمِهِ اتَّخَذَ من الشعر الجاهلي أنموذجًا قُوِّمَ الشعرُ اللاحق – إيجابًا وسلبًا – بحسب اقترابه منه في الطريقة الشعرية، وتناسى هذا النقد – حسب تعبير أدونيس - أن الشعر الجاهلي لم يكن مستودعًا للألحان فحسب، إنما كان أيضًا مستودع المعارف والحقائق، وذلك يعني أن الشاعر الجاهلي لم يكن ينشد وحسب، وإنما كان يفكر أيضًا، وأن القصيدة الجاهلية لم تكن مصدر طرب وحسب، وإنما كانت أيضًا مصدر معرفة، فالمرتكز الأساس الذي يريد أن يصل إليه أدونيس هو أن الشعر الجاهلي لم يكن واحدًا، وإنما كان متعدِّدًا، فالمسألة المفصلية عنده هي أنَّ هذا المُتعدِّد قُلِّصَ في نموذجٍ واحدٍ نُظِرَ إليه نقديًّا بوصفه نشيدًا، فغلبت قيم النشيد على طبيعة الشعر الجاهلي، وغلبت تبعًا لذلك معايير الشفوية الشعرية في تقويم الشعر، وفُصِلَ نتيجةً لهذا بين الشعرية والفكر، وهذا النقد عندما يَرى من شاعرٍ ميلًا إلى الفكر كان يعدّه انحرافًا عمَّا سمَّاه بـ(الطريقة العربية) في نظم الشعر، بل إن من ممثلي هذا النقد مَنْ أخرجوا أبا العلاء المعري من دائرة الشعر وسمّوه بالحكيم، ووقفوا من المتنبي موقفًا مشابهًا، وسمّوا أبا تمام مفسدًا للشعر العربي ولطريقة العرب، وينسى أصحاب هذا النقد أنهم هم أنفسهم مَنْ نقلوا وكرَّروا أنَّ الشعر لم يكن للعرب مجرد ديوان للألحان، وإنما كان ديوان علومهم، وشاهد صوابهم وخطئهم، وأصلًا يرجعون إليه، ففيه الحق والحكمة، وهو مجنى ثمر العقول، وهادٍ مرشد، وواعظ مثقف، ومخلد

للآثار، فتناسوا أن الشعر كان نهجًا خاصًّا من المقاربة للأشياء والعالَم، وأنه لم يكن ينهض على تجربة انفعالية وحسب، وإنما على تجربة فكرية أيضًا[١].

القضية الأخرى التي طرقها أدونيس في كتابٍ آخر (النص القرآني وآفاق الكتابة) هي العلاقة بين الكلمة والشيء، فتلك العلاقة في رأيه لم تُفصح أوَّليًّا - بالنسبة إلى العربي الجاهلي – عن نظرة جمالية، بل عن موقفٍ وعن وضع، وكانت علاقة سلوك وأخلاق، وعلاقة (أدب) بمعناها الأساسي التي تعني كذلك الأخلاق والسلوك، ولم تظهر فكرة الجمال إلا منذ أن بدأ العربي يقيم انفصالًا بينه وبين الواقع، ويعطي للمخيلة دورًا إبداعيًّا، فالجمال مردُّهُ من جهة التخييل، واللغة عندما انفصلت عن الجسد والحياة أصبحت مادة تُصنع، وأصبحت الكتابة نوعًا من التقنية، وهكذا تحوَّل الشاعر إلى صانعٍ يعالج مواد الكلمات، ويصنع بها نتاجًا هو القصيدة، وفي كلا الأمرين (القديم الأصيل، والحديث التقني) ما يؤكد على المباشرة والوضوح، وما يرسِّخ الجوانب الإعلامية الإيديولوجية في كتابة الشعر عند العرب[٢].

إذن فـ(الشعرية) التي نريدها من شعر الحكمة هي «شعرية الحقيقة» كما يسميها أدونيس في كتابه (سياسة الشعر)[٣]، و«شعرية الحقيقة» هي شعرية الحقائق العلمية البسيطة الواضحة المباشرة التي يركِّز شعراؤها على جلاء حقيقتها بلغة (التبيين) لا لغة (البيان)، ولذلك لا يصح أن يُقوَّمَ فنهم الشعري

---

[١] يُنظر: أدونيس: الشعرية العربية، د.ط، دار التكوين، دمشق – سوريا، ٢٠١٩م، ص٦٣.

[٢] يُنظر: أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، د.ط، دار التكوين، دمشق – سوريا، ٢٠١٩م، ص٤٦.

[٣] يُنظر: أدونيس: سياسة الشعر، د.ط، دار التكوين، دمشق – سوريا، ٢٠١٩م، ص١١٧.

قياسًا على أصول البيان، وإنما قياسًا على نظرتهم إلى العالَم وأشيائه[١]، فهم (مفكِّرون) يعبرون بـ(الشعر) أكثر من كونهم (شعراء) يعبرون (بالفكر). هذا الأمر أدّى إلى تعرية قسمٍ كبير من شعرهم من الأخيلة والصور[٢]، وأحالَ موسيقاه وتشكيلاتها النغمية إلى نوعٍ من الرتابة والسكون.

مفهوم الحكمة من منظور سلوكي:

لعل أدق تعريف للحكمة هو ما يكون مصدره من الحكماء أنفسهم، فهم أدرى بمكنونات الحكمة وأسسها؛ لأنهم ينظرون إليها بكونها صناعة مكتسبة، وعلمًا قائمًا له قواعده، وعلى هذا فالوقوف على تعريف الحكمة عند واحدٍ من فلاسفة العرب وحكمائهم السلوكيين ما يُجلِّي هذه الحقيقة، وهو شمس الدين الشهرزوري [حي سنة ٦٨٧هـ] في كتابه (رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية)، يقول: «اعلم أنَّ الحكمة صناعة ربانية تحصل بنظر العقل واكتسابه، يُستفاد بها ما عليه الوجود في نفسه، ويُستفاد بها أيضًا كيفية ما عليه الواجب من الذي ينبغي أن يعمل ويفعل من الأعمال والأفعال وما الذي لا ينبغي، بحسب الطاقة البشرية، حتى تصير نفس الإنسان عند تحصيلها كاملة مضاهية للعوالم العالية العقلية، مشابهة للمبادئ الشريفة المقدسة، فتستعد بذلك لأعلى منازل السعداء، وأفضل مقامات الأنبياء.

---

[١] يُنظر: المرجع السابق، ص١١٨.

[٢] يُنظر: المرجع السابق، ص١٢٤.

فكلما كان إمعان النفس في المعقولات أتم، ومعاينة المجردات أعظم، كانت اللذات الأخروية أفضل، والسعادة الحقيقية أكمل»[1].

هذه نظرة متقدمة من الشهرزوري لمفهوم الحكمة، وهي تُعبِّر عن رؤية سلوكية في ماهية الحكمة، فهو قد أمسك بكل مفاصل الحكمة في تعريفه، بدايةً من كونها صناعة، ثم في منبعها الرباني، ثم في أداة الحصول عليها وهي «نظر العقل واكتسابه»، ثم في فائدتها المتحصِّلة في كونها وسيلةً لتمييز الأعمال والأفعال، وانتهاءً بثمرتها النهائية في النفس الإنسانية لتصل إلى أعلى المنازل وأرفع المقامات.

ومن هذا المنطلق كانت رؤية شعراء السلوك العُمانيين إلى الحكمة ودورها في الحياة؛ لأنهم نظروا إلى الشعر من منظور وظيفته السامية التي لم تقتصر على الإمتاع والترويح، بل تجاوزت ذلك إلى التهذيب والتأديب، فهو وسيلة للتربية والإصلاح والتعليم، وله أثره في توجيه السلوك والقيم، والحث على المكارم الحميدة، وتهذيب النفس وترويضها، وبيان الحد الفاصل بين ما هو نبيل وما هو ذميم، ووظيفة الشاعر في ذلك كله هي وظيفة المرشد والموجِّه لبلوغ معالي الأمور[2].

---

[1] شمس الدين محمد الشهرزوري [حي ٦٨٧هـ]: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، تح: نجفقلي حبيبي، ط١، مؤسسة بزوهشى حكمت، طهران – إيران، ١٣٨٣هـ، ج١، ص٢٠.

[2] يُنظر: نوف بنت محمد علي يماني: الحكمة في شعر أبي البقاء الرندي (البنية والدلالة)، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الأدب، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٦هـ - ١٤٣٧هـ، ص٢٣.

شعرية الحكمة عند الشيخ خلفان السيابي ومصادرها:

اخترنا شعر الحكمة عند الشيخ السيابي ليكون أنموذجًا لدراسة (شعرية الحقيقة) ونزعتها العقلية، ومدى ارتباطها بالنصِّ الغائب (التناص)، ومدى اقترابها من اللغة الفنية في صورِ تشبيهاتها وبديعيَّاتها.

- مصادر الحكمة عند الشيخ السيابي:

أما عن رو افد الحكمة في شعره فتأتي من عدة منابع بعد استقر ائنا لشعره في بهجة المجالس:

١- أولها: ثقافته الدينية الخالصة المتمثلة في القرآن والسنة وعلوم الشريعة.

٢- مخزونه التراثي العلمي، لا سيما في الفكر والأدب والتاريخ، وتعمّقه في دراسة هذا التراث.

٣- الفكر الواعي والفلسفة العقلية المبنيان على النظر والتأمل ثم التحليل.

٤- تجاربه الشخصية في الحياة بما عايش من أحداث، وما سبر من طبائع، وما خاض من ظروف ومصاعب، وما ذاق من مُرِّ الدنيا وحلوها.

ثانيًا: شعرية العقل والنص الغائب:

أُولى المحطات التي يُوقَفُ عليها في شعرية الحكمة عند السيابي هي في مظاهر خطابه العقلي المُعبَّر عنه بلغة التبيين لا البيان، قياسًا على رؤيته إلى العالَم ومكوِّناته، مع إبراز النصوص الغائبة (التناص) التي استقى منها الشيخ السيابي حِكَمَهُ:

١- **رؤيته إلى معنى الكرم والقوة:** يقول: من [البسيط]

إنَّ الكريمَ الذي كفتْ مروَّتُه أذاه عن كلِّ مخلوقٍ وإنْ سَفَلا

إنَّ القويَّ الذي تقوى قواه على دفعِ الهوى ليس بالحمَّالِ ما

تتسم لغة البيتين بالوضوح والمباشرة، فالكرم هي أن يكف الإنسان أذاه عن غيره وإنْ كان وضيع القدر والمنزلة، والقوة هي قوة مغالبة ميول النفس الأمَّارة، وليست قوة البدن بما يحمله من أثقال، ففي هذين الجانبين المعنويين يفاخر البشر إنْ أرادوا المفاخرة.

وقوله الأول في معنى الكرم بكفِّ الأذى إشارة جليَّة إلى دلالة الحديث الشريف الذي رواه مسلم في صحيحه عن أبي ذرٍّ ﷺ قال: «قلتُ: يا رسولَ اللهِ، أرأيتَ إنْ ضَعُفْتُ عن بعضِ العمل، قال: تَكُفُّ شَرَّكَ عنِ الناسِ؛ فإنها صدقةٌ مِنَك عن نفْسِكَ»[٢].

ومعناه كما جاء في (فتح المُنعم): «أنَّ هذه الخصلة أو الفعلة صدقة، والصدقة في الأصل ما يخرجه المرء من ماله في ذات الله، والمراد منها هنا الثواب، وإذا كفَّ شرَّهُ عن غيره فكأنه قد تصدَّق عليه لِأَمْنِهِ منه، فإنْ كان شرًّا لا يعدو نفسهُ فقد تصدَّق على نفسِهِ بأنْ منعها من الإثم»[٣].

---

[١] خلفان بن جميّل السيابي: بهجة المجالس، ط٢، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط – سلطنة عُمان، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م، ص١١٩.

[٢] أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري [ت٢٦١هـ]: صحيح مسلم، بترقيم وترتيب الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، مكتبة ألفا، الجيزة – مصر، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، كتاب الإيمان، رقم الحديث [١٣٦]، ص٣٦.

[٣] موسى شاهين لاشين: فتح المُنعم شرح صحيح مسلم، ط١، دار الشروق، القاهرة – مصر، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م، كتاب الإيمان، ج١، ص٢٦٩.

على الرغم من أسلوب البيتين في خلوّهما من نزعة وجدانية واضحة فإنَّ أحدهما لا يخلو من مسحةٍ فنية يمكن لمسها في الموسيقى الداخلية المتولدة من التشاكل الصوتي بين كلمات (القوي – تقوى – قواه)، وهذا التشاكل يُوَلِّدُ بدوره إيقاعًا نغميًّا، علاوة على أنَّ البيتين يُحيلان إلى دلالة عميقة في كون حقيقة الكرم والقوة التي يريدها الشاعر هي حقيقة معنوية كامنة في النفس لا تُرى، حتى وإنْ كان صاحبها ضعيف الحال ضعيف الجسد، بل هي كرم المروءة في كف الأذى، وقوة الإيمان المفضي إلى التقوى والورع بمدافعة الرغبات والشهوات.

٢- **التحذير من مصاحبة الملوك:** يقول: من [البسيط]

لا تصحـــبن مَلِكًا أو مَنْ يلـوذُ بِه ... ولو أنالوكَ تمكـــينًا ونيلَ عُلا

يُســـــخِّرونكَ في لذَّاتِ أنفسهم ... تعيشُ ممتهنًا فيـــهم ومبتذلا

لا يُكـــرمونكَ للذاتِ الكريمةِ بل ... لأجلِ ما غـــرضٍ يرجونَهُ أملا[1]

هذه ليست قاعدة مطَّرِدة لا تقبل الشذوذ، وإنَّما هي قاعدة فضفاضة جاءت على سبيل التغليب، استخلصها الشاعر من قراءته للتاريخ ثم للواقع، وهنا يتحدث عن قضية المُصاحبة التي تستلزم الملازمة والمعاشرة والمرافقة، ولا يتحدث عن العلاقة الطبيعية بين الحاكم والمحكوم، فمصاحبتهم وإنْ كان ظاهرها رفعةً وجاهًا ووجاهةً، فإنّ باطنها ذلٌّ ومَهانة؛ لأن الملوك – في نظرتِهِ - لا يصاحبون مَنْ هم دونَهم إلا لمبدأ التسخير من أجل مصالح أنفسهم، ولا يُكرِمون إلا لمطامع يرجونها في قابل أيَّامهم، وهذه الحكمة في معناها العام

---

[1] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١١٩.

تحيل إلى تفاعل نصي (تناصي) مع أبيات الإمام الشافعي التي يقول فيها: من [البسيط]

إنَّ الملـــوكَ بلاءٌ حيثما حَلُّوا ... فـــــلا يَكُنْ لكَ في أبوابِهِـــمْ ظِلُّ

ماذا تُؤمِّلُ مِنْ قَوْمٍ إذا غَضِبوا ... جَاروا عليكَ، وإنْ أرضيتَهُمْ مَلُّوا

فاسْتَغْنِ باللهِ عن أبوابِهِمْ كَرَمًا ... إنَّ الـــوقوفَ على أبوابِهِمْ ذُلُّ[1]

٣- **الدعوة إلى البعد عن مخالطة الناس:** يقول: من [البسيط]

وخلطةُ الناسِ إنْ تُعْدَمْ فضائلُها ... لا خـــيرَ فيها فكنْ في البُعْدِ معتزلا[2]

ويعلل ذلك في قوله:

إيَّاكَ والنَّاسَ أقـلِلْ من معارِفِهِمْ ... مهما استطعتَ ودعْ مَنْ لامَ أو عذلا

إنَّ التـــخلُّصَ صعبٌ منهُمُ وهُمُ ... لا خيرَ فيهم لباغي الخيرِ قد حصـــلا

الشرُّ طبعٌ لهم، والخـيرُ حيث أتى ... لم يأتِ عفوًا ولكـــــنْ معقبٌ بِبَلا

إنَّ السلامةَ تُرجَى في ابتعادِكَ عن ... هذا الورى إنْ تكنْ ما فيه قطُّ فلا[3]

---

[1] محمد بن إدريس الشافعي [ت٢٠٤هـ]: ديوان الإمام الشافعي، تح: سليمان البوطي، ط١، دار اقرأ، دمشق – سورية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص١٠٦.

[2] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١١٩.

[3] المصدر السابق، ص١٢٢.

هذه الدعوة ليست على إطلاقها، وهي دعوةٌ كثيرًا ما تتردد في كتب أهل التصوف الداعية إلى الخلوة والأُنس بالله، ويمكن تأويل مدلولها عند الشاعر باعتزال الشر وأهله، والبعد عن مخالطة مَنْ لا يُؤمَنُ شرُّهُ ولا يُرْجَى خيرُهُ، واصطفاء صفوة الصفوة من الناس، ومخالطة العامة بقدر الضرورة المفضية إلى استمرار عجلة الحياة وعدم تعطيل المصالح، فقلة مخالطة الناس عند السالكين علامة من علامات الوصول إلى منزلة اليقين[1].

٤- **ربط الحزن بالعقل، والسرور بالجهل:** يقول: من [البسيط]

إنَّ المسرَّاتِ في هـذي الـحياةِ صَفَـتْ لجاهلٍ غافلٍ عن نفسِهِ ذهلا
والهم والحزن حيث العقلُ قد قُرِنا بِهِ، فَمَنْ شَكَّ فلْيستخبرِ العُقلا[2]

وقوله:

في كُلِّ شيءٍ زكاةٌ عنه تأدية والحزنُ فهو زكاةُ العقلِ للعُقلا[3]

هذه المعاني كُلّها معانٍ تناصية تحيل إلى نصوصٍ غائبة، فقد سبق شعراءُ العربِ من الحكماء إلى طرح فلسفتهم القائمة على اعتبار أنَّ الدنيا لا يصفو نعيمها ولا يدوم سرورها إلا للجاهل، بل إنَّ الجاهل عندهم مَنْ ترضخ له الدنيا، والعاقل من تتمرَّد عليه، ومن هؤلاء الشعراء: المتنبي، وأبو إسحاق الغزّي.

---

[1] يُنظر: ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر [ت٧٥١هـ]: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: مجموعة من العلماء، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ت، ج٢، ص٤١٥.

[2] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢١.

[3] المصدر السابق، ص١٢٢.

يقول المتنبي في ذات المعنى: من [البسيط]

أفاضلُ الناسِ أغراضٌ لذا الزمنِ يَخلو من الهمِّ أخلاهُمْ مِنَ الفِطَنِ[1]

ويقول: من [الكامل]

ذو العقلِ يَشقى في النعـيمِ بعقلِهِ وأخو الجهالةِ في الشقاوةِ يَنْعمُ[2]

ويقول: من [الكامل]

تصفو الحيـــاةُ لجاهلٍ أو غافلٍ عمَّا مـــضى فيهـا وما يُتوقَّعُ[3]

ويقول أبو إسحاق الغزي: من [الكامل]

إذا قَلَّ عقلُ المرءِ قلَّتْ هُمُـــومُهُ ومَنْ لم يكنْ ذا مُقْلَةٍ كيف يَرْمُدُ[4]

أما قول الشيخ السيابي:

«في كُلِّ شيءٍ زكـــــاةٌ عنه تأدية والحزنُ فهو زكاةُ العقلِ للعُقلا»

---

[1] المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين الكندي: ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، تح: مصطفى السقا، وآخرون، د.ط، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م، ج٤، ص٢٠٩

[2] المصدر السابق، ج٤، ص١٢٤.

[3] المصدر السابق، ج٢، ص٢٦٩.

[4] أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان الكلبي الغزّي [ت٥٢٣هـ]: ديوان الغزّي، تح: عبد الرزاق حسين، ط١، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي – الإمارات، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م، ص٥٢٢.

فيأخذه مما رُوِيَ عن بعض السلف قوله: «إنَّ على كُلِّ شيءٍ زكاةٌ، وزكاةُ العقلِ طولُ الحزنِ»[1].

يكمن دور الشيخ السيابي في أبياته تلك في إعادة تشكيل الفكرة ذاتها في قالب هيكلي مختلف مع بقاء المعنى.

وهذا التفاعل النصي يدل على المشرب التراثي الأدبي لثقافة الشيخ السيابي، وتأثُّره العميق بالشعر العربي القديم، لا سيما شعر المتنبي، إضافةً إلى تأثُّرِهِ الكبير بفلسفة السالكين وأهل الزُّهدِ ومَنْ نحا نحوهم.

٥- **ما يفعله الحُبُّ والبُغْضُ في النفس البشرية**: يقول: من [البسيط]

لا عيبَ يَظهرُ في المحبوبِ بل سَتَرَتْ تلك المحبَّةُ كُلَّ العيـــبِ لو جَلَلا
ولا محاسن مع بعــض ومع حسد في المرء لو نال ما قد أعطى الرسلا[2]

هذه حكمة نبوية في حقيقتها، يترجمها قوله ﷺ: «**حُبُّكَ الشيءَ يُعْمِي ويُصِمُّ**» [رواه أبو داود][3]؛ أي إنَّ الحُبَّ «يجعلكَ أعمى عن رؤيةِ معايب الشيءِ

---

[1] أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي [ت٤٥٨هـ]: الجامع لشعب الإيمان، أشرف على تحقيقه: مختار أحمد الندوي، ط١، مكتبة الرشد، الرياض – السعودية، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م، ج٦، ص٣٧٢.

[2] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٤.

[3] يُنظر: أبو داود سليمان بن الأشعث [ت٢٧٥هـ]: سنن أبي داود، ط١، دار السلام، الرياض – السعودية، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، رقم الحديث (٥١٣٠)، ص٧٢١.

المحبوب؛ بحيث لا تُبصر فيه عيبًا، ويجعلكَ أصمَّ عن سماعِ قبائحِهِ؛ بحيث لا تسمعُ فيه كلامًا قبيحًا؛ لاستيلاء سلطان المحبة على فؤادك»[1].

ومثله قول عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب: من [الطويل]

فعينُ الرِّضا عن كُلِّ عيبٍ كليلةٌ ولكنَّ عينَ السُّخطِ تُبدي المَساوِيَا[2]

وأخذ هذا المعنى أبو همام روح بن عبد الأعلى في قوله: من [الوافر]

وعينُ السُّخطِ تُبصِرُ كُلَّ عيبٍ وعينُ أخي الرِّضا عن ذاك تَعْمَى[3]

ومنه قول أبي نواس: من [الوافر]

ويسمُجُ مِنْ سِواكَ الشيءُ عندي فَتَفْعَلُهُ ويَحسنُ مِنكَ ذاكَا[4]

---

[1] علي بن سلطان القاري [ت١٠١٤هـ]: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تح: صدقي جميل محمد العطار، د.ط، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ج٨، رقم الحديث (٤٩٠٨)، ص٦٤٤.

[2] عبد الله بن معاوية: شعر عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، جمعه: عبد الحميد الراضي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ١٣٣٦هـ - ١٩٧٦م، ص٩٠.

- وجدتُ هذا البيت منسوبًا إلى الإمام الشافعي في ديوانه. يُنظر: الشافعي، الديوان، (مصدر سابق)، ص١٤٩.

لكنَّ جمعًا من أئمة الأدب القدامى يثبتون نسبته إلى عبد الله بن معاوية، مثل المبرد في كتابه (الكامل). يُنظر: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد [ت٢٨٥هـ]: الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ج١، ص١٦٤.

[3] يُنظر البيت ونسبته إلى أبي همام عند: عَمْرو بن بحر الجاحظ [ت٢٥٥هـ]: كتاب الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ط٢، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، جمهورية مصر العربية، ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م، ج٣، ص٤٨٨.

[4] أبو نواس الحسن بن هانئ: ديوان أبي نواس، تح: بهجت عبد الغفور الحديثي، ط١، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي – الإمارات، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، ص٥٥٣.

يشير تظافر هذه النصوص بدلالاتها الموحَّدة إلى مفهوم حِكَمي للحب الأعمى الذي يصنع ستارًا في القلب يحجب عنه رؤية الأشياء بحقيقتها، ويُحسِّنُ له المساوئ، ويُقبّحُ المحاسن، وهذه حكمة واقعة جُبِلَتْ عليها النفس الإنسانية يشهد عليها مَنْ راض الدنيا وخَبِرَ طبائع البشر.

وفي بيان مفهوم المحبَّةِ وحقيقتها يعقد الشيخ السيابي حوارًا بينه وبين سائل، فيقول: من [البسيط]

وما المحبَّةُ؟ ما هِيْ؟ ما حقيقتُها؟ بَيِّنْ حقيقةَ معناها لدى العُقلا
قِيْلَ المـــــــحبَّةُ ميلٌ دائمٌ بفؤا دٍ هائمٍ قد عصى مَنْ لام أو عذلا[1]

وهذا معنًى جاء بنصِّهِ في التراث العربي، منه ما ذكره ابن قيم الجوزية عن حَدِّ المحبَّةِ في كتابه (روضة المُحِبِّيْن ونزهة المُشتاقِيْن)، يقول: «وأما كلامُ الناسِ في حَدِّها فكثير؛ فقيل: هي الميل الدائم بالقلب الهائم...»[2].

٦- **مآل كثرة الكلام في مجالس الناس**: يقول: من [البسيط]

لا تكثرِ القولَ عند القومِ ينفرُ مِنْ هذا كِرامُهُمُ أو يضحكُ الجُهلا[3]

---

[1] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص٨٦.

[2] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر [ت٧٥١هـ]: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تح: محمد عزير شمس، د.ط، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة – السعودية، د.ت، ص٣١.

[3] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٤.

معنى البيت الناهي عن كثرة الكلام في المجالس معنًى مطروق في أدبيات العرب باستفاضةٍ، ولكن الشيخ السيابي طرقه من جانب آخر يعقد فيه معادلة بديعة تشير إلى ملحظٍ دقيقٍ استخلصه من تجاربه الشخصية، فهو لم يقفْ عند حدود النهي بل أعقبه بذكر النتائج المترتبة عليه من منظوره، فكثيرًا ما يعقد الشاعر موازناتِهِ الحِكَميَّة بين طرفي ضدٍّ (العقلاء) و(الجهلاء)، ويعبّر هنا عن العقلاء بلفظ (الكرام)، فكثرة الكلام في منظوره يؤدي إلى شيئين، إما إلى نفور الكرام وامتعاضهم، وإما إلى ضحك الجهلاء وسخريتهم، فإنْ سَلِمَ الإنسانُ (كثيرُ الكلامِ) من أحدهما فلن يسلمَ من الآخر.

٧- **التحذير من الحرص والحسد، وبيان عاقبتهما:** يقول الشيخ السيابي: من [البسيط]

إيَّاكَ والحرصَ، إنَّ الحرصَ صاحبُهُ ... مـا إنْ يزالُ أخـا هَمٍّ بِهِ نَزَلا
إيَّاكَ والحســـدَ المذموم صـــاحبُهُ ... ملازمُ الغَمِّ لا ينفكُّ عنه ولا[1]

الحرص المقصود هنا هو الحرص على الدنيا وجمع حطامها، فصاحب هذا الحرص مهموم بدنياه، فهو في كدر دائم، لا تقر له عين، ولا يهدأ له بال، وفي هذا المعنى ما ورد كثيرًا في كتب الرقائق والآداب، منها ما نقله ابن أبي الدنيا في كتابه (ذم الدنيا): «الحرص حرصان: حرص فاجع، وحرص نافع، فأما النافع فحرص المرء على طاعة الله، وأما الفاجع فحرص المرء على الدنيا، متعذّب مشغول لا يُسَر، ولا يلذ بجمعِهِ لشُغلِه، ولا يفرغ من محبَّتِهِ الدنيا

[1] المصدر السابق، ص٩٠.

لآخرتِهِ كدًّا كدًّا لما يفنى، وغفلته عمَّا يدوم ويبقى»[1]، ثم قال: «وأنشدني ابن أبي مريم: من [البسيط]

لا تَغبطنَّ أخا حرصٍ على سعةٍ وانظرْ إليه بعينِ الماقتِ القالي
إنَّ الحريصَ لَمشـــــغولٌ لشقوتِهِ عنِ السرورِبما يحوي مِنَ المالِ»[2]

أما في الحسدِ فقد قيل: «للّهِ درُّ الحسدِ ما أعدَلَه! بدأ بصاحِبِهِ فقتَلَه»[3]، أي قتله غمًّا، ونقل ابن عقيل في (كتاب الفنون): «في الحسد اثنتان: كمد يثلم القلب، وكدر يحدث في العيش...»[4]، وقال الوطواط في كتابه (غرر الخصائص) عن صاحب الحسد: «وما زال صاحبه حليف هموم، وأليف غموم»[5]، ونقل عن أحد البلغاء قوله عن الحسد أنَّهُ «يُورثُ الأرق، ويُحدث القلق، ويكدِّر غدران رفاهية العيش»[6].

---

[1] ابن أبي الدنيا عبد الله بن محمد القرشي [ت٢٨١هـ]: ذم الدنيا، تح: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، ص٧٨.

[2] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[3] نُسِبَ هذا القول إلى الإمام علي بن أبي طالب -كرّم الله وجهه-.

يُنظر: الوطواط، جمال الدين محمد بن إبراهيم [ت٧١٨هـ]: غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة، تح: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ٢٠٠٨م، ص٦٠٤.

[4] علي بن عقيل البغدادي [ت.ق: ٦هـ]: كتاب الفنون، تح: جورج المقدسي، د.ط، مكتبة لينة، دمنهور – مصر، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، القسم الثاني، ص٧٥١.

[5] الوطواط: غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة، (مصدر سابق)، ص٦٠١.

[6] المصدر السابق، ص٦٠٢.

٨- **العين تفضح ما في ضمير الإنسان:** يقول الشيخ السيابي: من [البسيط]

وتُخبرُ العينُ عمَّا في الضميرِ فسلْ عينيه تُخبرْكَ ما في سرِّهِ حَصلا[١]

العين تتكلم كما يتكلم اللسان، وقد تكون العين أصدق وأفصح، فإذا كان اللسان يكذب ويدلِّس، أو يُخفي ولا يُصرِّح، فإنَّ العين لا تعرف الكذب، ولا تتقن إخفاء ما في القلوب من أسرار.

والمعنى الحِكَمي في هذا البيت سبق أن طرَحَهُ معاوية بن عبد الله في قوله: من [البسيط]

العينُ تُبدي الذي في قلبِ صاحبِها مِنَ الشَّناءَةِ أو ودًّا إذا كانـــا
إنَّ العـــــــدوَّ لهُ عينٌ يُقلِّبُها لا يستطيعُ لِما في القلبِ كتمانا
وعينُ ذي الـــودِّ ما تنفكُّ مقلتُها تُبدي له محـــجرًا بَشًّا و إنسانا
فالـــعينُ تَنطِقُ والأفواهُ صامتةٌ حتى يرى من ضميرِ القلبِ تِبيانا[٢]

٩- **المصيبة بين الصبر والجزع:** يقول السيابي: من [البسيط]

إنَّ المصيبةَ إنْ تَصبِرْ فواحدةٌ وإنْ جزعتَ تكنْ ثنتين فاحتفلا[٣]

رُوِيَ هذا المعنى عن ابن السمَّاك الواعظ في رسالته التي كتبها إلى الرشيد يعزيه بابن له، ونقله ابن قتيبة في (عيون الأخبار) بلفظ: «...واعلمْ أنَّ المصيبةَ

---

[١] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص٩٥.

[٢] عبد الله بن معاوية: شعره، (مصدر سابق)، ص٨١.

[٣] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص٧٣.

مصيبتانِ إنْ جَزِعْتَ، وإنما هي واحدةٌ إنْ صبرتَ؛ فلا تجمعِ الأمرين على نفسك»[1].

فالمصيبتان إحداهما المصاب نفسه حين حدوثه، والثانية ذهاب أجر المصيبة وثوابها لجزعه وعدم صبره عليها[2]، وهذه من الحِكَمِ البالغة التي تدعو إلى ابتعاد الإنسانِ عن القنوط المذموم المؤدي إلى اليأس من فرجِ الله ورحمتِهِ.

١٠- **ثُقلاء الناس، وتأثيرهم على الروح:** يقول الشيخ السيابي: من [البسيط]

ما لي أرى ثقلاءَ النـــــاسِ أثقلَ مِنْ ... حِمْلٍ ثقـــيلٍ ولو قد كان ذا جَبَلا
الحِملُ يحـــملُهُ اثنانِ: روحُـــكَ معْ ... جسمٍ، وما غيرُروحٍ يحملُ الثُّقلا
قد قِيلَ للأعمشِ المعروفِ لم عمشتْ ... عيناكَ؟ قال مِنَ الإبصارِللثُّـقلا
عن بعضِهِمْ قال حُمَّى الرُّوحِ تنشأُ مِنْ ... مجـالسِ الثُّقلا، بُعدًا لِمَنْ ثَقلا[3]

---

[1] عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري [ت٢٧٦هـ]: عيون الأخبار، تح: منذر محمد سعيد أبو شعر، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م، ج٢، ص٤٦٧.

- ورُوِيَ أيضًا عن عبد الله بن المبارك، بلفظ: «المصيبةُ واحدةٌ، فإذا جزع صاحبُها صارت اثنتين...». يُنظر: أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي [ت٣٧٣هـ]: تنبيه الغافلين، تح: يوسف علي بدوي، ط٣، دار ابن كثير، دمشق – سوريا، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ص٢٦٣.

[2] يُنظر: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري [ت٥٣٨هـ]: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تح: عبد الأمير مهنا، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، ج٣، ص٩٨.

[3] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص٧٣.

هذه المعاني بنصِّها وردت في كتب الأدب والأخبار، منها ما ذكره جلال الدين السيوطي في كتابه (إتحاف النبلاء بأخبار الثقلاء) عن الفيلسوف اليوناني جالينوس: «قيل لجالينوس: بِمَ صارَ الرجلُ الثقيلُ أثقلَ من الحِمْلِ الثقيل؟ قال: لأنَّ الرجلَ الثقيلَ إنما ثِقَلُهُ على القلبِ دونَ الجوارح، والحِمْلُ الثقيلُ يستعينُ فيهِ القلبُ بالجوارح»[1]، وأورد قولَ الطبيب بُخْتَيشُوع للمأمون: «يا أميرَ المؤمنين، لا تُجالسِ الثقيلَ؛ فإنَّ الثقيلَ حُمَّى الرُّوح»[2].

وأورد ابن الجوزي في كتابه (أخبار الظِّراف والمتماجنين) أنه «قيل للأعمش: ممَّ عَمِشَتْ عيناك، قال: مِنَ النَّظرِ إلى الثُّقلاء»[3].

١١- **النهي عن إعادة الاعتذار:** يقول الشيخ السيابي: من [البسيط]

إذا اعتذرتَ إلى خِلٍّ لما صـــدرتْ ... إليه منكَ خِـــلالٌ وصـــفُها رذلا

فلا تعـــــدْ مرةً بالاعتذارِتكنْ ... كمن يُذكِّرُهُ الذنبَ الذي حصلا[4]

---

[1] جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي [ت٩١١هـ]: إتحاف النبلاء بأخبار الثقلاء، تح: محمد بن سليمان مال الله، ط١، دار التواصل بين المشرق والمغرب، الكويت، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م، ص٢٧.

[2] المصدر السابق، ص٣٤.

[3] ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي [ت٥٩٧هـ]: أخبار الظِّراف والمتماجنين، تح: بسام عبد الوهاب الجابي، ط١، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م، ص٦٤.

[4] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص٧٥.

ورد معنى هذه الحكمة عند الثعالبي في كتابه (الإعجاز والإيجاز) منسوبة إلى الإمام علي بن أبي طالب -كرَّمَ الله وجهه-، ونصُّها عنده: «إعادةُ الاعتذارِ تذكيرٌ بالذنبِ»[1].

هذه التفاعلات النصية للنصوص الغائبة تؤصِّل مصادر الحكمة عند الشيخ السيابي وروافدها، ومهارته في إعادة هيكلة النصوص التراثية في قوالب لفظية جديدة تمنحها ذات الظلِّ في مواضع، وتكسبُها ظِلالًا جديدة في مواضع أخرى، وتوثّق شعرية الفكر والعقل واللغة العلمية الواضحة المجردة، وفيها ما يؤكّد نزعته العقلية، وفكره الأصولي، ومنطقه الاستدلالي، وثقافته التراثية، ومراسه في الحياة، وطول تجربته ونضوجها، ويُجلِّي فيها فلسفته الحاكمة التي يريدها أن تسود الدنيا، وفيها ما يثبت رؤيته الدينية الصِرْفَة للعالَم وأجزائِهِ، الرؤية التي تحمل عبر التفاعل مع التراث العلمي أبعادًا متقدمة للوعي القائم، واستشرافًا بعيد النظر للوعي الممكن.

ثالثًا: الصورة في شعرية الحكمة بين البيان والبديع:

ثمَّة وجه آخر لشعرية الحكمة عند الشيخ السيابي يتمثَّل في شعرية البيان المُعبَّر عنها بالصور التشبيهية والاستعارية، وشعرية البديع المُعبَّر عنها بالمحسنات اللفظية والمعنوية.

---

[1] أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوري [ت٤٢٩هـ]: الإعجاز والإيجاز، تح: إبراهيم صالح، ط١، دار البشائر، دمشق – سوريا، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م، ص٣٧.

تجلية مفهوم الصورة، وسعة أفقها:

أما عن مفهوم (الصورة) فهي في أوجز عبارة: «رسمٌ قوامُهُ الكلمات»[1]. وهنا ثمَّة تساؤلان: الأول: هل مصطلح (الصورة) حكرٌ على التشبيه والاستعارة؟

هذا ما يجيب عليه الدكتور عبد القادر القط عند تعريفه للصورة الشعرية بقوله: «الصورة في الشعر هي "الشكل الفني" الذي تتَّخذه الألفاظ والعبارات بعد أنْ ينظمها الشاعر في سياق بياني خاص؛ ليعبِّرَ عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكاملة في القصيدة، مستخدمًا طاقات اللغة وإمكاناتها في الدلالة والتركيب والإيقاع، والحقيقة والمجاز، والترادف والتضاد، والمقابلة والتجانس، وغيرها من وسائل التعبير الفني»[2].

والصورة بهذا المفهوم الذي أطَّرَه الدكتور القط لا تنحصر في التشبيه والاستعارة، وإنما تتعداهما إلى كل ألوان النظم الفني بما فيه من بنىً دلاليةٍ وتركيبيةٍ وموسيقيةٍ وبلاغيةٍ، وهذا المفهوم ليس بدعًا من الدكتور القط؛ وإنما هو الذي سارت عليه الدراسات الأدبية والنقدية الحديثة.

التساؤل الثاني: هل (الصورة) مصطلح نقدي ابتدعه النقد الحديث، وابتُكِرَ حديثًا بفضل اجتهاد النُّقادِ المعاصرين، و«صِيغَ تحت وطأة التأثر

---

[1] سيسل دي لويس: الصورة الشعرية، ترجمة: أحمد نصيف الجنابي وآخرون، د.ط، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢م، ص٢١.

[2] عبد القادر القط: الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، د.ط، مكتبة الشباب، القاهرة - مصر، ١٩٨٨م، ص٣٩١.

بمصطلحات النقد الغربي والاجتهاد في ترجمتها»[1] مثلما يذهب إلى ذلك طائفة من الدارسين؟

هذا ما انبرى إلى تفنيده كثيرٌ من الباحثين، منهم الدكتور أحمد علي محمد، يقول: «أشاعَ نفرٌ من الدارسين المحدثين مقالات شتَّى، تشي بأنَّ الصورة بمجالاتها الفنية والبلاغية مصطلح نقدي نهض أمارةً على تطور التفكير الأدبي والنقدي الحديث، والحقُّ أنَّ كلمة (الصورة) اسْتُعمِلَت في المؤلفات الأدبية والنقدية والبلاغية العربية القديمة بمعنيين: الأول عام يدل على الشكل والهيئة واللفظ وكل ما هو منوطٌ بالظاهر...، والثاني خاص قريب من المعنى الاصطلاحي المتداول في الدرس النقدي المعاصر للصورة الفنية، بوصفها وسيلةً حسيةً لتقديم المعنى»[2].

ويستشهد الدكتور أحمد علي محمد للمعنى الأول للصورة بقول العتابي الذي نقله أبو هلال العسكري في (الصناعتين) في الباب الرابع الذي تحدث فيه عن البيان عن حسن النظم وجودة الرصف والسبك: «وقال العتابي: الألفاظُ أجسادٌ، والمعاني أرواحٌ؛ وإنما تراها بعيون القلوب، فإذا قدَّمْتَ منها مُؤخَّرًا، أو أخَّرْتَ منها مُقدَّمًا أفْسَدْتَ الصورةَ وغَيَّرْتَ المعنى...»[3].

---

[1] جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط٣، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ١٩٩٢م، ص٧.

[2] أحمد علي محمد: الصورة التشبيهية في شعر الخباز البلدي، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، جمادى الأولى ١٤٣٣هـ – نيسان ٢٠١٢م، المجلد [٨٧]، ج٢، ص٤٥٢.

[3] أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري [ت٣٩٥هـ]: كتاب الصناعتين "الكتابة والشعر"، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٤٢٧م – ٢٠٠٦م، ص١٤٧.

واستشهدَ للمعنى الثاني بكلام التوحيدي في (الإمتاع والمؤانسة) عند حديثه عن أصناف الصور، ومنها الصورة اللفظية، يقول التوحيدي: «وأما الصورةُ اللفظيةُ فهي مسموعةٌ بالآلةِ التي هي الأُذُن، فإنْ كانت عجماءَ فلها حُكْم، وإنْ كانت ناطقةً فلها حُكْم، وعلى الحالين فهي بين مراتب ثلاث: إما أنْ يكونَ المرادُ بها تحسينَ الإفهام، وإما أنْ يكونَ المرادُ بها تحقيقَ الإفهام، وعلى الجميع فهي موقوفة على خاص ما لَها في بروزها من نفس القائل، ووصولها إلى نفس السامع، ولهذه الصورة بعد هذا كله مرتبة أخرى إذا مازجها اللحن والإيقاع بصناعة الموسيقار، فإنها حينئذٍ تعطي أمورًا ظريفة، أعني أنَّها تَلذُّ الإحساس، وتُلهِبُ الأنفاس، وتَستدعِي الكاسَ والطاس، وتُرَوّحُ الطبع، وتُنْعِمُ البال، وتُذَكر بالعالَمِ المَشُوقِ إليه، المُتلَهَّفِ عليه»[1].

- شعرية البيان: (الصورة التشبيهية) أنموذجًا:

تحوز الصور التشبيهية في شعر الحكمة عند الشيخ السيابي النصيب الأوفر من شعرية البيان، مع بروز الصور الاستعارية أيضًا في لاميَّتِهِ، ولكن غلبة الصور التشبيهية جعل البحثَ هنا يقتصر عليها؛ لتكون أنموذجًا في الدراسة.

الشيخ السيابي - مثل غيره من الشعراء المحافظين – مع ما في شعره من نزعة عقلية طاغية فإن لغته الشعرية لا تتنصَّلُ من التصوير البياني الذي هو من أسس التشكيل الموروث الذي جُبِلَت عليه لغة العرب، وإنْ جاءت

---

[1] أبو حيَّان علي بن محمد التوحيدي [ت٤١٤هـ]: الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيمي، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ج٣، (الليلة السابعة والثلاثون)، ص٣٧٠.

صُوَرُهُ البيانية في غالبها بسيطةً مفردةً غير مركَّبة، واضحة غير موغلة في الغموض، لتتماشى وغرض الحكمة الذي بُنِيَ أساسًا ليكون بلغةٍ يُخَاطَبُ فيها العقل لا الوجدان، ويبرز فيها الفكر لا الانفعال.

والتشبيه، في مفهومه العميق الواضح، كما يُؤطِّرُهُ الدكتور جابر عصفور، هو علاقةُ مقارنةٍ تجمع بين طرفين؛ لاتِّحادهما أو اشتراكهما في صفةٍ أو حالة، أو مجموعة من الصفات والأحوال، وهذه العلاقة قد تستند إلى مشابهة حسية، وقد تستند إلى مشابهة في الحكم أو المقتضى الذهني، الذي يربط بين الطرفين المقارنين، دون أن يكون من الضروري أنْ يشترك الطرفان في الهيئة المادية، أو في كثير من الصفات المحسوسة، والتشبيه قد يكون في الهيئة، وقد يكون في المعنى، وإنه قد يقع تارةً بالصورة والصفة، وأخرى بالحال والطريقة، وسواءً أكانت المشابهة بين الطرفين تقوم على أساسٍ من الحس، أم أساسٍ من العقل، فإنَّ العلاقة التي تربط بينهما هي علاقة مقارنة أساسًا، وليست علاقة اتِّحاد أو تفاعل؛ بمعنى أنه لا يحدث داخل التشبيه تجاوزٌ مفرطٌ في دلالة الكلمات، بحيث يصبح هذا الطرف ذاك الآخر، ولو على سبيل الإيهام، أو تتفاعل دلالات الأطراف مكونة دلالة جديدة، هي محصلة لهذا التفاعل؛ كما قد يحدث في الاستعارة، فالتشبيه هو محض مقارنة بين طرفين متمايزين؛ لاشتراك بينهما في الصفة نفسها، أو في مقتضى وحكم لها[1].

---

[1] يُنظر: جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، (مرجع سابق)، ص١٧٢.

وفيما يلي وقفة عند عَيِّنَةٍ من الصور التشبيهية في شعر الحكمة عند الشيخ السيابي:

١- الصورة الأولى: من [البسيط]

دنياكمُ كبغيٍّ ليـــس تثبتُ معْ زوجٍ فعاشِقُها مَنْ ثَمَّ لِيمَ على[١]

بُنِيَتْ هذه الصورة على التشبيه المرسل المفصَّل، وفيه يُشبِّهُ معقولًا بمحسوسٍ، فقد شبَّهَ الدنيا بالمرأةِ البغي، ووجهُ الشبه عدم الثبات، فكما أنَّ المرأة البغي لا تثبت مع زوجٍ واحدٍ برابطٍ شرعي يمنحها قداسة العلاقة الزوجية من جهةٍ، وفي شناعة فعلها، وقباحة إغوائها، وفتنتها لمُريديها من جهة أخرى، فإنَّ الدنيا مثلها في عدم ثباتها على حالٍ واحدٍ في تقلُّبِ صروفها بين صفو وكدر، وفي كونها دار غِوايةٍ وفِتَنٍ ومِحَنٍ، تفتنُ عُشَّاقَها، وتجعلهم أُسَارى لأهوائهم ونزواتهم.

٢- الصورة الثانية: من [البسيط]

دنياكُمُ هي بحرٌزاخرٌعَـــظُمَتْ أمواجُهُ وحوى ما خــفَّ أو ثَقلا
ما انحطَّ في قَعْرِهِ تِلكُمْ جواهِرُهُ تواضعَتْ فَعَلا مقـــدارُهُ وغَلا
أولئك العلماءُ العاملونَ وأهـ ـلُ الزُّهدِ عنبرُهُ فاستشعِرِ المَثَلا(٢)

بُنِيَت هذه الصورة على التشبيه التمثيلي، وفيه يُشبِّهُ معقولًا بمحسوسٍ، فجاءَ المشبَّه عقليًّا (الدنيا)، وجاء المشبه به محسوسًا (البحر)، وحُذِفَتِ أداة التشبيه، ووجه الشبه بينهما الاتساع والاحتواء، فهو وجهُ شبهٍ متعددٌ جمع

---

[١] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١١٩.

[٢] المصدر السابق، ص١٢٠.

بين شيئين، الأول: اتساع معنوي (عقلي) في الدنيا، واتساع مادي (محسوس) في البحر، والثاني: احتواء معنوي (عقلي) في الدنيا، واحتواء مادي (محسوس) في البحر، فشبَّهَ حالةَ اتِّساعِ الدنيا بما فيها من مخلوقات وماديَّات، وما فيها من معقولات: من خيرٍ وشرٍ، وصلاحٍ وفسادٍ، ونعيمٍ وحرمانٍ، ويُسْرٍ وعُسْرٍ، ورغدٍ وضيقٍ، وخصبٍ وجدبٍ، وفرحٍ وترحٍ، وشظفٍ ورخاءٍ، ورفعةٍ وانخفاضٍ، وكرامةٍ ومهانةٍ، ومجدٍ وانحطاطٍ؛ شَبَّهَا بحالةِ اتِّساعِ البحرِ بسطوة تمدُّدِهِ المكاني وشموله على أسرارٍ ومكنونات، أما الاحتواء ففي احتواء كليهما على الجيد والرديء، وعلى الثمين والرخيص، وعلى الجميل والقبيح، وعلى النُّدَرةِ والشيوع، فعَبَّرَ عن الأول بالخِفَّةِ، وعَبَّرَ عن الثاني بالثِّقَل.

ثم ينتزع الشيخ السيابي من وجهِ الشبهِ تشبيهًا آخرَ، وهو تشبيهُ ما في الدنيا من معالي الأمور التي يَصْعُبُ بلوغها إلا بالهمة والمُجاهدة والمُكابدة والمصابرة وتجرُّع الصِّعاب، يُشبِّهُها بجواهر البحر النفيسة التي يَصْعُبُ الحصول عليها إلا بركوب الأخطار وسبر أغوار البحار؛ لذلك غلا سعرُها لصعوبةِ إيجادِها ومشقةِ استخراجِها، ثم يشبِّهُ العلماءَ العاملين في تواضعهم بتلك الجواهر، ويشبه الزُّهَّاد بعَنبرِ ذلك البحر، فقيمة الجواهر بنزولها إلى قيعان البحار، وقيمة العلماء العاملين بتواضعهم في الدنيا، وما يجده أهل الزُّهْدِ من راحة وطُمأنينة وسكينة ورضًا يُعادل مقدارُهُ العنبرَ في عَبَقِهِ وارتفاعِ ثَمَنِهِ وندرةِ وجودِهِ وعناءِ استخراجه.

٣- **الصورة الثالثة:** من [البسيط]

تُجَّارُكُم فَهُمُ حيتانُ بَحْرِكُمُ أعلاهُمُ اصطادَ أدناهمْ لهُ أكَلا[١]

بُنِيَت هذه الصورة على التشبيه المُؤكَّد المُفصَّل، وفيه يُشبِّهُ محسوسًا بمحسوسٍ، فقد شبَّهَ التُّجَّارَ الكِبَارَ بالحيتانِ، ووجه الشبه بينهما التعدِّي والسطوة، وليس ثمَّة قرينة تصرف كلمة (تجاركم) عن مرادها الحقيقي إلى معنى مجازي، فالتِّجارةُ في هذه الدنيا -حسب نظرته- تحكمها شريعة الأقوى، فالتاجر الكبير صاحب النفوذ والوجاهة والثروة يحجبُ بسطوةِ تجارته التاجرَ الصغيرَ الأدنى منه؛ طلبًا لزيادة ثرائِهِ، فهم مثل حيتانِ البحر التي تتعدَّى على الأسماك الصغيرة وتأكلها بُغْيَةَ البقاء الوجودي.

ويمكن أنْ يُسْتَلَّ من وجه الشبه تشبيهٌ آخر، وهو تشبيه التُّجَّارَ الصِغارَ بالأسماكِ الصغيرة، فكلاهما محكوم عليه بالضعفِ والزوال والتلاشي.

٤- **الصورة الرابعة:** من [البسيط]

أُوْلُو الشُّرورِ تماسيحٌ فما أحدٌ إلا وحـــطَّمَ ما لاقاهُ أو قتلا[٢]

تقوم الصورة على تشبيهِ محسوسٍ بمحسوسٍ، وبُنِيَتْ على التشبيه المُؤكَّد المُفصَّل، وفيها يُشبِّهُ الشاعرُ شِرَارَ النَّاسِ من الطُّغاةِ بالتَّماسيح، ووجهُ الشبهِ شِدَّةُ البطش والفتك والضراوة، فالتماسيح تفتك بفريستها لِقُوَّةِ فكِّها، وحِدَّةِ أسنانها، وشراسةِ مخالبها، ومثلها يفعل الأشرارُ في جَورِهم وطغيانهم وجبروتهم من انتهاكٍ وفسادٍ وإهلاك.

٥- **الصورة الخامسة:** من [البسيط]

---

[١] المصدر السابق، ص١٢٠.

[٢] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

دُنياكَ كالخمرِ لا يزدادُ شاربُها مِنْ شُرْبِها غيرَ سُكْرٍ كلّ ما نَهلا[1]

بُنِيَتْ هذه الصورة على التشبيه المُرسل المُفصَّل، وفيها يُشبِّهُ معقولًا بمحسوسٍ، فقد شبَّه الدنيا بالخمر، ووجهُ الشبهِ السُكْر (الانتشاء) والإدمان، فطالب الدنيا وعاشقها والحريص عليها في حالةِ انتشاءٍ دائم، ولا يزيده طلبه للدنيا إلا سُكْرًا بطمس بصيرته وحجب قلبه وبعده عن الآخرة، فهو مثل شارب الخمر، كلما زاد شربُهُ زادت ثمالته وغاب عقله.

٦- **الصورة السادسة:** من [البسيط]

لا تُخْلِ قلـبَكَ عن قوتٍ يعيشُ بِهِ وقوتُهُ حِكمةٌ عاشتْ بها العُقلا

فلا حياةَ لِقـــــلبٍ قطُّ في بَشَرٍ إلا بحكـــــمةِ عِلْمٍ تُورِثُ العَمَلا

كَلَا بقاءَ لِجســـــمٍ في الحياةِ إذا عنِ الغِذاء بمأكولِ الطعامِ خَلا[2]

تقوم الصورة في هذه الأبيات على تشبيهين، الأول مُؤكَّدٌ مُفصَّل، وهو تشبيهُ معقولٍ بمحسوسٍ في تشبيهِ الحكمةِ بالقوت (الطعام)، والثاني تشبيه محسوسٍ بمحسوسٍ يقوم على تشبيه التمثيل، وهو تشبيه حالة القلب في احتياجه إلى الحكمة بحالة الجسم في احتياجه إلى الغذاء، ووجه الشبه في الأول ضرورة البقاء والتكوين، وفي الثاني الافتقار والاحتياج، والشاعر يجعل موطن الحكمة في القلب لا العقل؛ لأنه في ذلك يسير وفق رؤيةٍ دينيةٍ مستمدة من القرآن الكريم، فالقلب في القرآن الكريم موطن التفكير والفهم والإدراك والمعرفة والعلم (القلب وعاء العقل)، وموطن المسؤولية، وموطن الإيمان والكفر والهداية والضلالة، وموطن العواطف (الأحاسيس والمشاعر) من حُبٍّ

---

[1] المصدر السابق، ص١٢٣.

[2] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وكرهٍ ورحمةٍ وغلظةٍ[1]؛ لذا فالحكمة ضرورةٌ لتكوينِ القلبِ واستبصارِهِ وبقائهما لصلاح أمر الدين والدنيا، والقوتُ ضرورةٌ لتكوينِ جسم الإنسان وبقائِهِ سليمًا، وبهذه المعادلة التشبيهية يصل بنو البشر إلى مرتبة الإنسانية الحقة في سلامة الجسد ومضغته (القلب).

٧- **الصورة السابعة:** من [البسيط]

إنَّ المكـــارمَ أغصانٌ جـــــر اثمُها هو السَّخاءُ عليه ساقُها احتملا[2]

بُنِيَتْ هذه الصورة على التشبيه التمثيلي، ففيه يُشبِّهُ معقولًا بمحسوسٍ، وهو تشبيهُ المكارم بأغصان الأشجار، ووجه الشبه التفرُّع ثم الاعتماد والاستناد، فهو تشبيهُ حالةِ المكارم في تفرُّعِها واعتمادها على أصلٍ تستند إليه وهو (السخاء)، بحالةِ تفرُّعِ أغصانِ الأشجارِ واستنادها إلى أصلٍ تقوم عليه وهو (الساق)، فالسَّخاء عند الشاعر أصلُ أفعال الخير (المكارم)، كما أنَّ الساق أصلُ الجذوع ثم الفروع ثم الأغصان المتفرعة منها، فأفعال الخير (المكارم) كثيرة متفرِّعة مثل تفرُّعِ الأغصان، وأفضلها هو السَّخاء.

٨- **الصورة الثامنة:** من [البسيط]

الوعدُ منكَ سحابٌ غيرُ ذي مطرٍ لكنَّ إنجازَهُ الغيثُ الذي هطلا[3]

---

[1] يُنظر: محمد علي الجوزو: مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، ط١، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، كانون الثاني (يناير) ١٩٨٠م، ص٢٣٩.

[2] السيابي: بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١١٧.

[3] المصدر السابق، ص٧٣.

تقوم الصورة في هذا البيت على تشبيهِ معقولٍ بمحسوسٍ، وفيه يتعددُ المشبهُ بهِ لِمُشبَّهٍ واحدٍ، فمرةً يشبّهُ الوعد بالسَّحاب، ومرةً يشبّهُ بالغيث، فهو يُشبّه الوعدَ قبل تنفيذه بالسحاب الخالي من المطر، وهنا درجة أُوْلَى من درجات الاستبشار، فكما يستبشر الناس برؤية السَّحابِ؛ فيرجون بعده نزول المطر، فكذلك يستبشرون بوعودِ الخيرِ قبل إنفاذِها، ثم يُشبّهُ الوعدَ بعد إنجازِهِ بالغيثِ في أثناء هطولِهِ، والرابط بين تحقق الوعود والغيث هو دلالات الخير والعطاء واليُمن.

٩- **الصورة التاسعة:** من [البسيط]

فالمَرْءُ بالعقلِ أو بالنَّفْسِ إنْ شرفتْ لا بالنَّفــائسِ أو بالملــبسِ اكْتَملا
كالسَّيفِ قيمتُهُ تغلــو بجــوهَرِهِ لا بالحمائِلِ أو بالغمدِ قد فضلا[1]

بُنِيَتْ هذه الصورة على التشبيه المُرسل المُفصَّل، وفيها يُشبّهُ معقولًا بمعقولٍ، فيشبّهُ قيمة الإنسان بقيمة السيف، ووجهُ الشبهِ جوهرُ الاثنينِ ولُبُّهما، فجوهرُ المرءِ في عقلِهِ وعِزَّةِ نفسِهِ وشرفِها ونزاهتِها وشموخِها لا في ثروتِهِ وجَاهِهِ ومتاعِهِ، وجوهرُ السيف في استعمالِهِ لنصرةِ الحقِ ومواجهةِ الظُّلمِ وحمايةِ الحُرُمات لا في حِلْيَةِ حمائِلِهِ أو جمالِ غمدِهِ ونَفَاسَتِهما.

[1] المصدر السابق، ص١١٣.

شعرية البديع وموسيقاه الداخلية:

تُدْخِلُ الدراساتُ النقديةُ والأدبيةُ الحديثةُ عِلْمَ البديعِ بمحسِّناتِه في باب الموسيقى الداخلية للنص[١]؛ لِمَا يَحملُهُ البديعُ من «وُجُوهِ تحسينِ الكلام»[٢]، وما تُحْدِثُهُ مُحسِّناتُهُ من إيقاعٍ يَصنعُهُ الانسجامُ الصوتي الداخلي الناتج عن التوافق الموسيقي بين الكلمات ودلالاتها حينًا، أو بين الكلمات بعضها بعضًا حينًا آخر[٣].

ولعل أوفى تعريفٍ لعلم البديع وأوضحه عند المتقدِّمين هو تعريف ابن خلدون في مقدِّمتِهِ، يقول: «هو النَّظرُ في تزيينِ الكلامِ وتحسينِهِ بنوعٍ من التنميق، إما بسجعٍ يُفصِّلُهُ، أو تجنيسٍ يُشابِهُ بين ألفاظِهِ، أو ترصيعٍ يُقطِّعُ أوزانَهُ، أو توريةٍ عن المعنى المقصود بإيهامِ معنًى أخفى منه؛ لاشتراك اللفظ بينهما، أو طباقٍ بالتَّقابُلِ بين الأضداد، وأمثالِ ذلك»[٤].

---

[١] يُنظر: يوسف حسين بكَّار: بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، د.ط، دار الأندلس، بيروت – لبنان، د.ت، ص١٩٧.

[٢] الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن [ت٧٣٩هـ]: الإيضاح في علوم البلاغة "المعاني والبيان والبديع"، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م، ص٢٥٥.

[٣] يُنظر: أحمد لطفي السيد أحمد: الموسيقى الداخلية في شعر الشريف المرتضى، دراسة منشورة في حولية كلية اللغة العربية (بنين)، جرجا، جامعة الأزهر، مصر، العدد [١٦]، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ج٥، ص٤٢٥٨.

[٤] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون [ت٨٠٨هـ]: كتاب المقدمة، الكتاب الأول المأخوذ من كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر، تح: إبراهيم شبوح، ط١، القيروان للنشر، تونس، ٢٠٠٧م، ج٢، ص٤٨٦.

تظهر شعرية البديع في حِكَمِ الشيخ خلفان السيابي بجلاء في تقنيات توظيفه للإيقاعِ الداخلي بجمعِهِ بين أكثر من مُحسِّنٍ بديعي في موضعٍ واحدٍ، مثل:

- جَمْعه بين التقسيم والجناس والمقابلة في قوله: من [البسيط]

بالأمسِ في خُفَرٍ، واليومَ في حُفَرٍ لو كشَّفتْ لحميمٍ فرَّ مجتفلا[1]

يظهر في الشطر الأول شكلٌ من أشكال التقسيم، وهو (الترصيع) أو ما يسمى بـ(السجع المتوازي)، وهو تشابه التراكيب في أجزاء الجملة أو الفِقْرة؛ بحيث تتساوى كل الأجزاء في الطول، وعدد المقاطع، والكلمات، ويُشترط فيه الاتفاق في الوزن والتقفية[2]، فالترصيع في تقسيم وحدات الصدر جاء متتابعًا متشابهًا في نهايتين: «... خُفَرٍ -... حُفَرٍ»، وتتحقق بنية التقسيم المُرصَّع في تساوي الجزأين واتّفاقهما وزنًا وقافيةً:

[بِالأمسِ في خُفَرٍ]		=	[وَاليومَ في حُفَرٍ]	
/ ه/ه / /ه	ه///	=	ه/ /ه/ه/	ه///
مُسْتَفْعِلُنْ	فَعِلُنْ	=	مُسْتَفْعِلُنْ	فَعِلُنْ

---

[1] السيابي، بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٠

[2] يُنظر: مجدي وهبه، وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت - لبنان، ١٩٨٤م، ص٩٥.

ثم تأتي المقابلة الثنائية: «بالأمسِ في خُفَرٍ، واليومَ في حُفَرٍ»؛ لتُحسِّنَ موسيقى الشطر معنويًّا، مُحْدِثَةً تآلفًا نغميًّا بين اللفظ والمعنى، والمقابلة في اصطلاح البلاغيين كما عرَّفها أبو هلال العسكري هي: «إيرادُ الكلامِ، ثم مقابلته بمثلِهِ في المعنى واللفظ على جهة الموافقة أو المخالفة»[١]، والمقابلة تكون بين الأضداد وغير الأضداد[٢]، فقابل الشيخ السيابي هنا بين (الأمس واليوم)، وبين (الخُفَر والحُفَر) على وجه الترتيب، على أنَّ التقابل بين (خُفَر وحُفَر) تقابل خلافي، وهو حسب وصف القرطاجنّي: «مقارنة الشيء بما يقرب من مضادِّهِ»[٣]؛ أي: ما كان التقابلُ فيه بين اللفظين غير مُتمَحِّضٍ في الضديَّة، بل يحتاج إلى تأويلٍ وتجوُّز[٤]، فـ(الخُفَر) [بالخاء المعجمة] في سياق البيت جمع (خُفْرَة)، وهي الذِّمَّة والحِفظ والمَنَعَة والتَّحصُّن والأمان[٥]، أما (الحُفَر) [بالحاء المهملة] فهي جمع (حُفْرة)[٦]، جاءت هنا كناية عن القبر، فالإنسان في دنياه

---

[١] أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين، (مصدر سابق)، ص٣٠٤.

[٢] يُنظر: بسيوني عبد الفتاح فيود: علم البديع "دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع، ط٤، مؤسسة المختار، القاهرة – مصر، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، ص١٥٧.

[٣] أبو الحسن حازم القرطاجنّي [ت٦٨٤هـ]: منهاج الأدباء وسراج البلغاء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط٣، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠٨م، ص٤٤.

[٤] يُنظر: كمال عبد العزيز إبراهيم: أسلوب المقابلة في القرآن الكريم "دراسة فنية بلاغية مقارنة"، ط١، الدار الثقافية للنشر، القاهرة – مصر، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م، ص١٢٢.

[٥] يُنظر: السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي [ت١٢٠٥هـ]: تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء [١١] بتحقيق: عبد الكريم العرباوي، د.ط، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م، ص٢٠٥.

[٦] يُنظر: أحمد بن محمد الفيومي [ت٧٧٠هـ]: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تح: عبد العظيم الشناوي، ط٢، دار المعارف، القاهرة – مصر، د.ت، ج١، ص١٤٢.

يلهيهِ ما هو فيه من أمان ومِنعَةٍ، قال تعالى: ﴿ أَلۡهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ (١) حَتَّىٰ زُرۡتُمُ ٱلۡمَقَابِرَ﴾ [سورة التكاثر:١-٢]، ولكن بعد عيشِهِ في تلك النعمة من الحِفظ والتحصين يكون مصيره القبر الذي لا ذِمَّةَ له فيه ولا مِنعة إلا ما قدَّمَ في حياتِهِ من عملٍ صالح، أما لفظ (الأمس) فبمعنى الحياة في الدنيا، ولفظ (اليوم) بمعنى ما بعد الحياة (الممات).

يُضافُ إلى ما يحويه الشطر من سجعٍ متوازٍ ومن تقابلٍ؛ فإنَّ بين كلمتي (خُفَر وحُفَر) جِناسًا، والجناس عند الصفدي في كتابه (جِنَان الجِناس) «هو الإتيان بمتماثلين في الحروف، أو في بعضها، أو في الصورة، أو زيادة في أحدهما، أو بمتخالفين في الترتيب أو الحركات، أو بمماثل يرادف معناه مماثلًا آخر نظمًا»[1]، ونوع الجناس بين (خُفَر وحُفَر) جناسٌ خطِّي، ومنهم مَنْ يُسمّيه جناس التَّصحيف[2]، وصورتُهُ أنْ يَتَّفقَ لفظَا الجناسِ في عدد الحروف وترتيبها، ويختلفا في النقط فقط[3]، فالاختلاف هنا واقع في أوَّلِ الكلمة بين الخاء المعجمة في (خُفَر)، والحاء المهملة في (حُفَر).

وبهذا يتحقق الإيقاع الداخلي في صدر البيتِ في أربعة جوانب: جانب التقسيم، وجانب الترصيع، وجانب المقابلة، وجانب الجناس.

---

[1] صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي [ت٧٦٤هـ]: جِنَان الجِناس، تح: صلاح الدين الهوّاري، ط١، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، ص٣٨.

[2] يُنظر: المصدر السابق، ص٥٨.

[3] يُنظر: عبد العزيز عتيق: في البلاغة العربية (علم البديع)، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، د.ت، ص٢١٠.

• **وقد يجمع الشيخ السيابي بين المقابلة والجناس**، ومن ذلك قوله: من [البسيط]

غَاضَ الوفاءُ، وفَاضَ الغدرُ مُنتشِرًا في النَّاسِ قد صَيَّرُوهُ للوفا بدلا[1]

يُكوِّنُ الشاعرُ في صدرِ البيتِ -على وجه الترتيب- مقابلةً ثنائيَّةً ضديَّةً مَحْضَةً:

[غَاضَ] يقابلها [فَاضَ]

[الوفاءُ] يقابلها [الغدرُ]

ويظهر بين كلمتي [غَاضَ] و[فَاضَ] جناس لاحِق، وهو ما اختلفت فيه الكلمتان في نوع الأحرف، ولا يكون الاختلاف بينهما إلا في حرف واحد فقط، ولا يقع إلا بين حرفين متباعدين في المخرج[2]، فـ(الغين) صوتٌ حلقي[3]، و(الفاء) صوت شفوي[4].

- **ومثل جمعه بين المقابلة والجناس قوله أيضًا**: من [البسيط]

بِالأَمْسِ هُمْ في سُرُورٍ تَحْتَهُمْ سُرُرٌ واليومَ سالَ صَديدٌ تَحْتَهُمْ هَطَلا[5]

فهو يقابل هنا بين [الأمس ≠ اليوم]، وبين [هم في سُرُور ≠ سال صديد]، وبين [تحتهم سُرُرٌ ≠ تحتهم هطلا]، والمقابلة في الطرفَيْنِ الأَخِيرَيْنِ مقابلة تَجَوُّزٍ

---

[1] السيابي، بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٢.

[2] يُنظر: فيود: علم البديع، (مرجع سابق)، ص٢٧٧.

[3] يُنظر: إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، د.ط، مطبعة نهضة مصر، القاهرة - مصر، د.ت، ص٧٤.

[4] يُنظر: المرجع السابق، ص٤٨.

[5] السيابي، بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٠.

وتأويلٍ بين تركيبَيْنِ لا لفظَيْنِ، جاءت المقابلة بينهما غير مُتَمَحِّضَة في الضديَّة، وإنما السياق يشيرُ إليهما في تقابلهما دلاليًّا.

أما الجناس فيظهر بين [سُرُور = سُرُر]، ويُطلَقُ عليه (الجناس المكتنف)، وهو ما اختلف فيه اللفظان بنقصِ حرفٍ واحدٍ في وسط أحدهما، مع اتفاقِهما في النوع والهيئة والترتيب[1].

- **وقد يجمع الشيخ خلفان السيابي بين التقسيم والطباق والجناس والتشريع في قوله: من [البسيط]**

إن لمْ تكُنْ حَذِرًا، بالغيرِ مُعتَبِرًا أصبحتَ مُعتَبَرًا للغيرِ حين تلا[2]

فهو يُقسِّمُ البيت إلى أربع وحدات صوتية مستقلة تُشَكِّلُ مجتمعةً ما يُسمَّى بتقسيمِ التقطيع، «ويُقصَدُ به تقطيع ألفاظ البيت الواحد من الشعر إلى أقسام تمثِّل تفعيلاته العروضية، أو إلى مقاطع متساوية في الوزن»[3]:

الوحدة [المقطع] الأول	الوحدة [المقطع] الثاني	الوحدة [المقطع] الثالث	الوحدة [المقطع] الرابع

[1] يُنظر: عبد الرحمن حسن حبنّكه الميداني: البلاغة العربية "أسُسُها وعلومُها وفنونُها"، ط١، دار القلم، دمشق – سوريا، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، ج٢، ص٤٩٣.

[2] السيابي، بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٠.

[3] عتيق: في البلاغة العربية (علم البديع)، (مرجع سابق)، ص١٣٩.

[إن لمْ تكُنْ حَذِرًا]		[بالغيرِ مُعتَبِرًا]		[أصبحتَ مُعتَبَرًا]		[للغيرِ حين تلا]	
/ه/ ه//ه	/ //ه	/ه/ ه//ه	/ //ه	/ه/ ه//ه	/ //ه	/ه/ ه//ه	/ //ه
مُسْ تَفْعِلُنْ	فَ عِلُنْ	مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَ عِلُنْ	مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَ عِلُنْ	مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَ عِلُنْ

علاوةً على ذلك فالوحدات الثلاث الأولى إذا فُصِلَتْ عن الوحدة الصوتية الرابعة تُشكِّلُ سجعًا متوازيًا بين [حَذِرًا - مُعتَبِرًا – مُعتَبَرًا].

يُضاف إلى ما سبق فالشاعر يعقد رابطًا تآلفيًّا بين هذه الوحدات يُعزِّزُ الإيقاع الداخلي ويقوّيه، ويمنحه نبرات طبقيَّةً تتذبذب فيها نغمات صوت الخطاب ارتخاءً وعُلُوًّا، ويعضُدُ ذلك كلّه بروابطَ أسلوبية تتمثل في الشرط «إن لم تَكُنْ...»، وجوابه «أصبحتَ...»، وبروابط لفظية تربط المعنى اللاحق بالمعنى السابق يترجمها هنا حرفا الجر (الباء) و(اللام) في ربطهما «...حَذِرًا [بـ] الغيرِ»، و«مُعْتَبَرًا [لـ] الغيرِ»، وهذا الربط الدلالي الذي أحدثه حرفا الجر في هذين المقطعين الصوتيين هو ما جعل كلمة «الغير» الأُوْلى تضاد كلمة «الغير» الثانية في المعنى، فـ«بالغيرِ» نقيضها «للغيرِ» مع تعاضد المعنى السابق لهما، صانعًا بذلك محسِّنًا بديعيًّا جديدًا هو (الطباق)، ولا يقف الطباق عند هذا الموضع فحسب، وإنما يطال كلمتين أُخْريين هما: «مُعتَبِرًا» و«مُعتَبَرًا»، فقد جاء الطباق بينهما بالضدِّ في تغيير حركةِ حرفٍ واحدٍ، وكلاهما لفظان

مشتقَّان من غير الثلاثي على زِنة مضارعهما، فالأول «مُعتَبِرًا» [بكسر الباء] اسم فاعل، والثاني «مُعتَبَرًا» [بفتح الباء] اسم مفعول، والفارق الصوتي بينهما حركة ما قبل الآخر (الباء).

ويمكن إلحاق الكلمتين [مُعتَبِرًا – مُعتَبَرًا] بالجناس المُحرَّف، وهو ما اتفق لفْظَاهُ في عدد الحروف وترتيبها واختلفا في الحركات[1].

ويمضي الشاعرُ قُدُمًا في إيغالِ صنعتِهِ البديعيَّة في بيتٍ واحدٍ بنوعٍ آخر من أنواع البديع المُستند إلى الإيقاع العروضي، وهو (التشريع)، ويسمّيه ابن أبي الإصبع (التوأم)[2]، وهو «بناء البيت على قافيتين، يصح المعنى عند الوقوف على واحدة منها»[3]، فوزن هذا البيت من بحر البسيط التام بقافيةٍ لاميَّة:

إن لمْ تكُنْ حَـــذِرًا، بالغيرِ مُعتَبِرًا أصبـــحتَ مُعتَبَرًا للغيرِ حين تلا

مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ

فإذا وُقِفَ على كلمة (حَذِرا) في الشطر الأول، وكلمة (مُعْتَبَرا) في الشطر الثاني صَحَّ المعنى، وصار البيت من مشطور البسيط: [مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ]

---

[1] يُنظر: ابن حجة الحموي، أبو بكر بن علي [ت٨٣٧هـ]: خزانة الأدب وغاية الأرب، تح: كوكب دياب، ط٢، دار صادر، بيروت – لبنان، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م، ج١، ص٤٤٤.

[2] يُنظر: ابن أبي الإصبع، زكي الدين عبد العظيم المصري [ت ٦٥٤هـ]: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تح: د. حفني محمد شرف، د.ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة - مصر، د.ت، ج٣، ص٥٢٢.

[3] يُنظر: حسني عبد الجليل يوسف: علم القافية عند القدماء والمحدثين، ط١، مؤسسة المختار، القاهرة - مصر، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م، ص٨٤.

ويتحوَّل الرَّوي حينها إلى (الراء)، وتَتَحوَّلُ ألفُ التنوين إلى ألفِ وصلٍ ناشئةٍ عن إشباع فتحة الراء، ويكون البيت بعد وقوع (التشريع) على النحو الآتي:

[إن لمْ تكُنْ حَذِرَا أصبحتَ مُعتَبَرَا]

يُسْتَشَفُّ من هذا البيت، ومن البيتين السابقين له أنَّ التقابلَ -بِنَوْعَيْهِ (المقابلة والطباق) في الدرس البلاغي الحديث القائم على استكناه الموسيقى الداخلية- لم يَعُدْ ظاهرة فنية بلاغية تستند إلى اقتران المتضادات اقترانًا جدليًّا، بل صار نسقًا جماليًّا ينماز بالتناغم الإيقاعي لبنية الألفاظ معنًى وصوتًا، لتؤلِّف تماثلاتٍ متشاكلةً أو متضادَّةً وفق مقتضى الحال، تكون أوقع في النفس وأدعى للقبول، ولا يخفى ما يحمله هذا النوع من الإيقاع من أثرٍ في توكيد المعنى وإيضاحه وترسيخه في ذهن المتلقي بِفِعْلِ وقعِهِ الجمالي والنفسي، فيتوقف حيالَ المتقابلات ليرصد أبعادها، ويكشف دلالاتها، وينتج عن هذا الوقوف الاستقرائي من قِبَلِ المتلقي تَحَوُّلُ الدال السمعي إلى دال بصري، فضلًا عمَّا يُحقِّقُهُ من تماسكٍ في النص يُطلَقُ عليه اسم المصاحبة المعجمية أو التَّضام[1].

- **وقد يجمع الشيخ السيابي بين تقسيم التقطيع والجناس،** ومن ذلك قوله: من [البسيط]

---

[1] يُنظر: خالد كاظم حميدي: علم البديع (رؤية معاصرة وتقسيم مقترح) "دراسة في ضوء المقاربات السيميائية والأسلوبية والتداولية"، ط١، مؤسسة الوراق، عَمَّان، الأردن، ٢٠١٥م، ص١٢٢، وص١٢٤.

لا خيرَ فيمن خَلا مِنْ خوفِ خالِقِهِ لم يَخْشَهُ في الخَلا كالحالِ عند مَلا[1]

فهو يُقسِّمُ البيت إلى أربعة مقاطع عروضية، يُمثِّلُ كُلُّ مقطع وحدة صوتية إيقاعية مستقلة، ويربط بين كُلِّ مقطعين برابط لفظي يُتمِّمُ به معنى المقطع الذي قبله:

الوحدة [المقطع] الأول		الوحدة [المقطع] الثاني		الوحدة [المقطع] الثالث		الوحدة [المقطع] الرابع	
[لا خيرَ فيمن خَلا]		[مِنْ خوفِ خالِقِهِ]		[لم يَخْشَهُ في الخَلا]		[كالحالِ عند مَلا]	
/ه/ ه//ه	/ ه//ه	/ه/ ه//ه	/ ه//	/ه/ ه//ه	/ ه//ه	/ه/ ه//ه	/ ه//
مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَا عِلُنْ	مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَ عِلُنْ	مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَا عِلُنْ	مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَ عِلُنْ

ويُضفي على البيت إيقاعًا آخر يتمثل في نوعين من الجناس:

- الأول: الجناس المُسْتَوْفَى بين [خَلا = الخَلا]: وهو ما اتفق فيه اللفظان في نوع الأحرف وعددها وهيئاتها وترتيبها واختلفا في نوع الكلمة، بأنْ يكونَ أحدهما فعلًا والآخر اسمًا[2]، فـ[خَلا] الأولى فعل ماضٍ، و(خَلا) الثانية اسم

---

[1] السيابي، بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٤.

[2] يُنظر: فيود: علم البديع، (مرجع سابق)، ص٢٧٣.

ممدود أصله (خلاء)، خُفِّفَ مدُّهُ بحذف الهمزة لضرورة الوزن، أما (أل) التعريف فتسقط من ميزان الجناس.

- الثاني: الجناس اللاحق بين [خَلا = مَلا]؛ وذلك لتباعد مخرجي الخاء والميم، فـ(الخاء) صوت حلقي، و(الميم) صوت شفوي[1].

- ومِثلُ ذلك توظيفُهُ لنوعين من الجناس أيضًا في قوله: من [البسيط]

و ابنُ عَمِّكَ مَنْ بالنَّفْعِ عَمَّكَ لا مَنْ كان غَمَّكَ فيما قالَ أو فَعَلا[2]

- النوع الأول: (الجناس المُسْتَوْفَى) بين [عمّك = عمّك]، فاللفظ الأول اسم، وهو أخو الأب، واللفظ الثاني فعل ماضٍ بمعنى الشُّمُول؛ أي: شَمِلَك بِنفعِهِ.

- النوع الثاني: (جناس التَّصحيف) بين [عَمَّكَ = غَمَّكَ]، فالاختلاف بينهما اختلاف خَطِّيّ في نقط الحرف الأول بين العين المهملة والغين المعجمة.

- ومِثالُ جمعه بين تقسيم التقطيع وبين الجناس قوله أيضًا: من [البسيط]

خَيرُ المُلُوكِ الذي قد كَفَّ ثُمَّ كَفَى وعَفَّ ثُمَّ عَفَا واسْتَصْلَحَ العَمَلا[3]

يُقسِّم الشيخ السيابي البيت إلى خمسِ وحداتٍ معنويةٍ، وأربعِ مقاطعَ صوتيةٍ متساويةٍ عروضيًّا في عدد التفعيلات، ويجمعُ المقطعانِ الثاني والثالث أربعَ وحداتٍ معنويةٍ، في كُلِّ مقطعٍ منهما معنيينِ مستقلَّيْنِ، وينفردُ المقطعُ

---

[1] يُنظر: غانم قدوري الحمد: المدخل إلى علم أصوات العربية، ط١، دار عمار، عَمَّان – الأردن، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م، ص٩٥.

[2] السيابي، بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص٨٧.

[3] المصدر السابق، ص١٢٥.

الرابعُ بوحدةٍ معنويةٍ مستقلةٍ، ويُمثِّلُ المقطعُ الأولُ استهلالًا موصولًا بما بعده برابطِ صِلَةٍ متين (الذي)، يُمَهِّدُ عَبْرَهُ للدخول في تساوقٍ موسيقي، وتناسقٍ نغميٍّ، وانثيالٍ معنوي مُتعدِّدٍ خُماسيِّ الأبعادِ مرتبطٍ بمقطعِ الاستهلال:

المقطع الأول (مقطع الاستهلال)		المقطع الثاني (وحدتان معنويَّان): [الأُوْلى + الثانية]		المقطع الثالث (وحدتان معنويَّان): [الثالثة + الرابعة]		المقطع الرابع (وحدة معنوية): [الخامسة]	
[خَيرُ المُلُوكِ الذي]		[قد كَفَّ ثُمَّ كَفَى]		[وعَفَّ ثُمَّ عَفَا]		[واسْتَصْلَحَ العَمَلا]	
/ه/ ه//ه	/ ه//ه	/ه/ ه//ه	/ ه//	// ه//ه	/ ه//ه	/ه/ ه//ه	/ ه//
مُسْ تَفْعِلُنْ	فَا عِلُنْ	مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَ عِلُنْ	مَ فَاْعِلُنْ	فَاْ عِلُنْ	مُ سْتَفْعِلُ نْ	فَ عِلُنْ

أما دلالة الوحدات المعنوية الأربع في المقطعين الثاني والثالث فيكشفها إيقاع الجناسِ، والجناسُ فيهما جناسٌ مُتعدِّدُ الدِّلالات، مُختلِطُ الأركان، يتناوب فيه المقطعان في إعارة الآخر طرفًا من أطراف الجناس؛ فينتج عنه انشطار الجناس إلى أربعة مواضع تنتمي كلُّها إلى نوع (الجناس اللاحق)، هي:

١- الموضع الأول: بين [كَفَّ = كَفَى]: الجناسُ بين هذين اللفظين يُقَاسُ في ميزان الموسيقى الداخلية المستندة إلى الإيقاع الصوتي التفكيكي بِفكِّ

تضعيف حرف الفاء في الفعل (كَفَّ)؛ ليصبحَ (كفف)، حتى يستقيمَ التجانُسُ، وتَتَحقَّقُ معادلةُ البنيةِ الصرفيةِ بينهما، وبهذا المنظور الصوتي يمكن إلحاقهما بالجناس اللاحق؛ لِتباعدِ مخرجيْ آخِرهما (الفاء) و(الألف)، فـ(كَفَّ) في اللغة تأتي بمعنى الجمع والقبض والمنع[1]، و(كفى) تأتي بمعنى القيام بالأمر، من كَفَى يكفي كفايةً[2]، والفعلان يُشكِّلان ثنائيةً ضديَّةً في كون الملك العادل مَنْ يجمع الخيرَ ويقبضه إلا في وجوهه المشروعة؛ أي: يمتنع عن إخراجِهِ إلا بحقٍّ، ولِمَنْ يستحق، وفي المقابل يقوم بالأمر في الرَّعيَّة دون نقصان، فالأمرُ بين بسطٍ وقبض، والجوهر هو الاعتدال في كليهما.

٢- الموضع الثاني: بين [كَفَّ = عَفَّ]: بينهما جناس لاحق لتباعد مخرجيْ أوَّلِهما (الكاف)، و(العين)، أما في المعنى فبينهما تقارب دلالي في كون كليهما يدلّان على (التَّرْك والامتناع)، والفارق بينهما أنَّ (كَفَّ) يدل على الترك المطلق، أما (عَفَّ) فيدل على ترك الحرام، وقيل: العفاف هو ترك ما لا يحل ولا يَجْمُل،

---

[1] يُنظر: أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري [ت ٣٧٠هـ]: تهذيب اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، د.ط، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م، [كفّ]، ج٩، ص٤٥٥.

- ويُنظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد [ت٣٩٥هـ]: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، د.ط، دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، [كفّ]، ج٥، ص١٢٩.

- ويُنظر: ابن منظور، محمد بن مكرم [ت٧١١هـ]: لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، د.ط، دار المعارف، القاهرة – مصر، د.ت، المجلد [٥]، [كفف]، ص٣٩٠٢.

[2] يُنظر: المصدر السابق، المجلد [٥]، [كفي]، ص٣٩٠٧.

وقيل: ترك المحارم والأطماع الدنيَّة[١]، وبهذا يكون مقتضى تفسير اللغويين إدخال معنى العفاف ضمن دائرة (الكف)، ليصبح (الكف) أعم وأشمل.

٣- الموضع الثالث: بين [عَفَّ = عَفَا]: ما قيل في الموضع الأول في (كَفَّ = كفى) من ناحية إيقاعهما الصوتي ونوع الجناس بينهما ينسحب على [عَفَّ = عَفَا]، والفعل [عَفَا] يعفو عَفْوًا: يدل على التَّرْكِ والمحو والكثرة[٢]، وبهذا تشترك الأفعال الثلاثة [كَفَّ وعَفَّ وعَفَا] في معنى (التَّرْك) مع فارقٍ دلالي جوهريٍّ في نوعِ ذلك التَّرْكِ ودرجتِهِ، والفارق هو أنَّ (الكفَّ) أشملها مُطلقًا، و(العفاف) في تَرْكِ رذائل الأفعال، أما (العفو) فهو تَرْكٌ مع تَلبُّسِ المتروكِ بذنبٍ أو استحقاقِ عقوبة[٣].

٤- الموضع الرابع: بين [كَفَى = عَفَا]: الاختلاف بينهما في نوع الحرف الأول، وهما مثل (كَفَّ = عَفَّ)، ودلالتهما سبق ذكرهما في المواضع المتقدمة.

- **وقد يجمع بين تكرار صوت الحرف وبين الجناس** في قوله: من [البسيط]

هَلَّا نَهَاكَ النُّهَى فيمنْ نَهَاهُ نُهَا هُ عن هَواهُ فولَّى خائفًا وَجِلا[٤]

يُلحظُ تكرار حرف (الهاء) في هذا البيت تسع مرات، ستٌّ منها من أصل اللفظ، وثلاثٌ جاءت ضميرًا مُتَّصِلًا إما بفعلٍ أو اسمٍ، وبما أنَّ الشاعر ابتدأ

---

[١] يُنظر: السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي [ت١٢٠٥هـ]: تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء [٢٤] بتحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، طبعة سنة ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م، [عفف]، ص١٧٢.

[٢] يُنظر: ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، (مصدر سابق)، [عفو]، ج٤، ص٥٦.

[٣] يُنظر: المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[٤] السيابي، بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٣.

بيته بـ[هَلَّا] التحضيضيَّة التوبيخيَّة[1] فإنَّ غرضه يتساوق مع ما يدل عليه حرف (الهاء) من التنبيه والاستنفار المنطوي على التَّسارع والتَّوالي والتَّتابع سلبًا وإيجابًا[2]، وهو حرف شعوري حلقي، يوحي صوتُ اهتزازه العميق في باطن الحلق بدايةً باضطراب نفسي[3]، وهذا ما يعكسه توالي الألفاظ المتجانسة وتتابعها بإيقاعٍ متسارع.

أما الجناس فجاء في موضعين، الثاني منهما صورة للأول مع تغيير الضمائر المحرِّكة للمعنى؛ أي إنَّ كليهما يرجعان إلى جناسٍ واحدٍ تكررت صورته اللفظية والمعنوية مع اختلاف المُشيرات الدلالية:

١- الأول: [نَهَاكَ = النُّهى]: فتصبح بعد إزالة الزوائد: [نَهَا = نُهَى]: بينهما جناس مُحرَّف، فـ(نَهَاك) من (النَّهْي): [فعل ماضٍ + كاف الخطاب المفرد]: خِلافُ (أمَرَكَ)[4]؛ أي زجَرَكَ، و(النُّهَى) هو العقل، ويأتي للمفرد والجمع[5].

---

[1] يُنظر في معاني [هَلَّا]: أحمد بن عبد النور المالقي [ت٧٠٢هـ]: رصف المباني في شرح حروف المعاني، ط٢، تح: أحمد محمد الخرّاط، دار القلم، دمشق - سوريا، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ص٤٧١.

- ويُنظر: طاهر يوسف الخطيب: المعجم المُفَصَّل في الإعراب، ط٦، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م، ص٤٥٩.

[2] يُنظر: خالد محمد حمد: معاني الحروف الأبجدية العربية، د.ط، دار العراب، دمشق – سوريا، ٢٠١٦م، ص٢٩٥

[3] يُنظر: حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، د.ط، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب، دمشق – سوريا، ١٩٩٨م، ص١٩٠.

[4] ابن منظور: لسان العرب، (مصدر سابق)، المجلد [٦]، [نهي]، ص٤٥٦٤.

[5] المصدر السابق، المجلد [٦]، [نهي]، ص٤٥٦٥.

٢- الثاني: [نَهَاهُ = نُهَاهُ]: هو مثل الجناس الأول لفظًا ومعنًى مع تغيير الضمير في اللفظ الأول من كاف الخطاب إلى ضمير الغائب المفرد، وإضافة ضمير الغائب المفرد في الثاني، وما قيل في معناهما هناك ينسحب هنا.

إضافةً إلى إيقاع التكرار وإيقاع الجناس ثمَّة ملْمحٌ فني آخر هو وجود التناص الواضح في هذا البيت، يتمثل في حضور بيتٍ من الشعر العربي اشْتُهِرَ الاستشهادُ به في باب الجناس في كتب الأدب والبلاغة، وهو بيت الشاعر المتصوّف ابن الفارض: من [الكامل]

هَلَّا نَهَـــاكَ نُهَاكَ عن لَوْمِ امْرِئٍ لـــمْ يُلْفَ غيرَ مُنَعَّمٍ بِشَـــقَاءِ[١]

- **وختام الوقوفِ عند شعرية البديع بقول الشيخ السيابي: من [البسيط]**

مَنْ ظَنَّ أنْ قد حَوَى في العلمِ منزِلَةً فالميمُ والنُّونُ زالَا قد حَوى زَلَلا[٢]

تظهر الصنعة اللفظية الأولى في إخراجه من أواخر كلمة [منزلةً] كلمة أخرى لم يذكرها بلفظها، وإنما أشار إلى اشتقاقها لفظًا، وصرَّح إلى ما يشير إليها معنًى، وهو يريد هنا كلمة (زَلَّة)، فأخذ (الزاي واللام والتاء) تلميحًا، وطرح (الميم والنون) تصريحًا.

وقريبٌ من هذا النوع البديعي ما ذكره أبو هلال العسكري في كتابه (الصناعتين)، وأطلقَ عليه اسم (المشتق)، يقول: «وقد عرض لي بعد نظم هذه الأنواع نوعٌ آخر لم يذكره أحد، وسمَّيته المشتق، وهو على وجهين: فوجه منهما

---

[١] ابن الفارض، عمر بن الحسين الحموي [ت٦٣٢هـ]: ديوان ابن الفارض، تح: مهدي محمد ناصر الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٠هـ- ١٩٩٠م، ص٢٢.

[٢] السيابي، بهجة المجالس، (مصدر سابق)، ص١٢٥.

أنْ يشتق اللفظ من اللفظ، والآخر أن يشتق المعنى من اللفظ...»[١]، ومَثَّلَ له بعدة شواهد، منها قول الشاعر في رجل يُقال له (ينخاب): «وكيف ينجح مَنْ نصف اسمه خَابَا»[٢].

وهذا النوع ذكره ابن حجة الحموي في كتابه (خزانة الأدب)، ونسب استخراجه إلى أبي هلال العسكري في (الصناعتين)، وهذه نسبة صحيحة، ولكنَّه نسب إليه تعريفًا لهذا النوع لم يذكره العسكري في كتابه، أضف إلى أنَّ التعريف المنسوب إلى العسكري عند الحموي يحصر هذا النوع في الاسمِ العَلَم، وهو ما لم يشترطه العسكري أصلًا، ولعل ذلك الحصر في الاسمِ العَلَم توهَّمَه الحموي من الشواهد القليلة التي استشهد بها العسكري للتدليل على (المشتق)، فشواهده الأربعة جاءت كلها فيما اشْتُقَّ من الاسمِ العَلَم، يقول الحموي: «هذا النوع، أعني الاشتقاق، استخرجه الإمام أبو هلال العسكري، وذكره في آخر أنواع البديع من كتابه المعروف بـ"الصناعتين"، وعرَّفه بأنْ قال: هو أنْ يشتق المتكلم من الاسم العلم معنًى في غرض يقصده من مدحٍ أو هجاءٍ أو غيره...»[٣].

أما الجناس فبين [زال = زلل]، وهو جناس لاحق، فـ(زال) بمعنى الزَّوال، و(زلل) بمعنى الذنب والخطأ والنقصان[٤].

---

[١] العسكري: كتاب الصناعتين، (مصدر سابق)، ص٣٩٦.

[٢] المصدر السابق، الصفحة نفسها.

[٣] ابن حجة الحموي: خزانة الأدب وغاية الأرب، (مصدر سابق)، ج٤، ص٦٣.

[٤] يُنظر: ابن منظور: لسان العرب، (مصدر سابق)، المجلد [٣]، [زلل]، ص١٨٥٥.

أما الفعل (حَوَى)، فما كان للشاعر أنْ يُكرّرَهُ مرّتين في بيتٍ واحدٍ إلا لأنَّه يريد أنْ يكسبَهُ معنًى سياقيًّا في الموضع الأول يغاير معناه السياقي في الموضع الثاني، فـ[حَوَى] في الموضع الأول جاء بمعنى مَلَكَ وأحْرَزَ[1]، وفي الموضع الثاني جاء بمعنى اشتملَ وضَمَّ[2].

وخلاصة القول أنَّ الشيخ السيابي قد أُولِعَ بالبديع، وأكثر ولعه بالجناس، والجناس ليس مجرد ترف لفظي، أو صنعة مرذولة، أو تجانس صوتي لا قيمة له، وإنما هو ظاهرة يعمد فيها الشاعر أو الأديب إلى جمع الألفاظ المتجانسة في سياق واحد، «ويوظِّف ذلك توظيفًا دلاليًا محكمًا يتحوَّل فيه الإلغاز الظاهري إلى عامل إثراء في المعنى وإمتاع عند المتقبل»[3]، وبذلك تتكون عند المتقبل لذَّتان:

«- الأولى: صوتية موسيقية يحدثها التناغم الذي يوجده الجناس.

- الثانية: دلالية؛ إذْ يبحث عن المعنى المخفي وراء تشابك صوتي / صيغي»[4].

---

[1] يُنظر: ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر الأندلسي [٣٦٧هـ]: كتاب الأفعال، تح: علي فوده، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، ١٩٩٣م، ص٢١٣.

- ويُنظر: ابن منظور: لسان العرب، (مصدر سابق)، المجلد [٢]، [حوا]، ص١٠٦٢.

[2] يُنظر: نشوان بن سعيد الحميري [ت٥٧٣هـ]: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، ط١، دار الفكر، دمشق – سورية، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م، ج٣، باب الحاء والواو وما بعدهما، ص١٦٣٦.

[3] الأزهر الزنّاد: دروس البلاغة العربية "نحو رؤية جديدة"، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ١٩٩٢م، ص١٥٣.

[4] المرجع السابق، ص١٥٦.

الخاتمة:

تلتحمُ ثنائية (العقل والفن)، لِتُكَوِّنَ عَتَبَةً يتعاضد تكوين شعرية الحكمة بهما، ويَتماسكُ نسيجُها، وتتساوقُ أبعادُها، وتقوى ركائِزُها، وهذا لا يَتَأتَّى إلا بِلَمِّ شَمْلِ طَرَفَيْ هذه الثنائية في معادلة الحكم على النص الشعري وتفسيره.

سعى الباحث إلى تجلية شعرية الحكمة من منظور الشعراء السلوكيين؛ لِمَا تحمله رؤيتهم من عمق، وما تحويه من دلالات وإشارات، ويمثِّلُ هذا المسلك الشيخ خلفان السيابي -رحمه الله- في لاميَّتِهِ المُطَوَّلَة الموسومة بـ(بهجة المجالس)؛ فتكشَّفَ للباحث أنَّ تلك الشعرية تتقاذفها نزعتان ظاهرتان:

الأولى: النزعة العقلية التي تعبر عن شعرية الحقيقة/ شعرية الفكر/ شعرية التبيين، وعلاقتها الوثقى عند الشيخ السيابي بالتراث الأدبي والفكري والديني عن طريق التفاعل النصي (النص الغائب)، وفيه تتجلَّى مقدرتُهُ في تطويع النصوص التراثية في قوالب لفظية تركيبية تمنحها ذات الظل في مواضع، وتكسوها ظِلالًا جديدة في مواضع أخرى.

الثانية: النزعة الفنية الماثلة في شعرية البيان، وشعرية البديع، وفيها يظهر استناد الشيخ السيابي إلى الصور التشبيهية في التعبير عن نزعته العقلية، ويتَّضح ولَعُهُ بالبديع في توظيفِهِ المُوغِل للمُحَسِّنات البديعية، لا سيما الجناس والتقسيم والمقابلة، فسعى الباحث إلى إبراز ذلك عبر تجلية الموسيقى الداخلية للنص انطلاقًا من هذه المُحسِّنات.

المصادر والمراجع:

١. إبراهيم أنيس: الأصوات اللغوية، د.ط، مطبعة نهضة مصر، القاهرة - مصر، د.ت.

٢. ابن أبي الإصبع، زكي الدين عبد العظيم المصري [ت ٦٥٤هـ]: تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر وبيان إعجاز القرآن، تح: د. حفني محمد شرف، د.ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة - مصر، د.ت.

٣. ابن أبي الدنيا عبد الله بن محمد القرشي [ت٢٨١هـ]: ذم الدنيا، تح: محمد عبدالقادر أحمد عطا، ط١، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.

٤. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي [ت٥٩٧هـ]: أخبار الظِّراف والمتماجنين، تح: بسام عبد الوهاب الجابي، ط١، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٥. ابن الفارض، عمر بن الحسين الحموي [ت٦٣٢هـ]: ديوان ابن الفارض، تح: مهدي محمد ناصر الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٦. ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر الأندلسي [٣٦٧هـ]: كتاب الأفعال، تح: علي فوده، ط٢، مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، ١٩٩٣م.

٧. ابن حجة الحموي، أبو بكر بن علي [ت٨٣٧هـ]: خزانة الأدب وغاية الأرب، تح: كوكب دياب، ط٢، دار صادر، بيروت – لبنان، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

٨. ابن فارس، أبو الحسين أحمد [ت٣٩٥هـ]: معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، د.ط، دار الفكر، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

٩. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر [ت٧٥١هـ]: روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تح: محمد عزير شمس، د.ط، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة – السعودية، د.ت.

١٠. ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر [ت٧٥١هـ]: مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تح: مجموعة من العلماء، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ت.

١١. ابن منظور، محمد بن مكرم [ت٧١١هـ]: لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير وآخرون، د.ط، دار المعارف، القاهرة – مصر، د.ت.

١٢. أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان الكلبي الغزّي [ت٥٢٣هـ]: ديوان الغزّي، تح: عبد الرزاق حسين، ط١، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي – الإمارات، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

١٣. أبو الحسن حازم القرطاجنّي [ت٦٨٤هـ]: منهاج الأدباء وسراج البلغاء، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، ط٣، الدار العربية للكتاب، تونس، ٢٠٠٨م.

١٤. أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري [ت٢٦١هـ]: صحيح مسلم، بترقيم وترتيب الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، ط١، مكتبة ألفا، الجيزة – مصر، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.

١٥. أبو العباس محمد بن يزيد المبرد [ت٢٨٥هـ]: الكامل في اللغة والأدب، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

١٦. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري [ت٥٣٨هـ]: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تح: عبد الأمير مهنا، ط١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١٧. أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي [ت٣٧٣هـ]: تنبيه الغافلين، تح: يوسف علي بدوي، ط٣، دار ابن كثير، دمشق – سوريا، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

١٨. أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي [ت٤٥٨هـ]: الجامع لشعب الإيمان، أشرف على تحقيقه: مختار أحمد الندوي، ط١، مكتبة الرشد، الرياض – السعودية، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

١٩. أبو حيَّان علي بن محمد التوحيدي [ت٤١٤هـ]: الإمتاع والمؤانسة، اعتنى به وراجعه: هيثم خليفة الطعيمي، د.ط، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

٢٠. أبو داود سليمان بن الأشعث [ت٢٧٥هـ]: سنن أبي داود، ط١، دار السلام، الرياض – السعودية، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٢١. أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي النيسابوري [ت٤٢٩هـ]: الإعجاز والإيجاز، تح: إبراهيم صالح، ط١، دار البشائر، دمشق – سوريا، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

٢٢. أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري [ت٣٧٠هـ]: تهذيب اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، د.ط، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٤م.

٢٣. أبو نواس الحسن بن هانئ: ديوان أبي نواس، تح: بهجت عبد الغفور الحديثي، ط١، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، أبوظبي – الإمارات، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

٢٤. أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري [ت٣٩٥هـ]: كتاب الصناعتين "الكتابة والشعر"، تح: علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، المكتبة العصرية، بيروت – لبنان، ١٤٢٧م – ٢٠٠٦م.

٢٥. أحمد بن عبد النور المالقي [ت٧٠٢هـ]: رصف المباني في شرح حروف المعاني، ط٢، تح: أحمد محمد الخرّاط، دار القلم، دمشق - سوريا، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.

٢٦. أحمد بن محمد الفيومي [ت٧٧٠هـ]: المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، تح: عبد العظيم الشناوي، ط٢، دار المعارف، القاهرة – مصر، د.ت.

٢٧. أحمد علي محمد: الصورة التشبيهية في شعر الخباز البلدي، بحث منشور في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، سوريا، جمادى الأولى ١٤٣٣هـ – نيسان ٢٠١٢م، المجلد [٨٧]، ج٢.

٢٨. أحمد لطفي السيد أحمد: الموسيقى الداخلية في شعر الشريف المرتضى، دراسة منشورة في حولية كلية اللغة العربية (بنين)، جرجا، جامعة الأزهر، مصر، العدد [١٦]، ١٤٣٣هـ-٢٠١٢م، ج٥.

٢٩. أدونيس: الشعرية العربية، د.ط، دار التكوين، دمشق – سوريا، ٢٠١٩م.

٣٠. أدونيس: النص القرآني وآفاق الكتابة، د.ط، دار التكوين، دمشق – سوريا، ٢٠١٩م.

٣١. أدونيس: سياسة الشعر، د.ط، دار التكوين، دمشق – سوريا، ٢٠١٩م.

٣٢. الأزهر الزنّاد: دروس البلاغة العربية "نحو رؤية جديدة"، ط١، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ١٩٩٢م.

٣٣. بسيوني عبد الفتاح فيود: علم البديع "دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة ومسائل البديع، ط٤، مؤسسة المختار، القاهرة – مصر، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

٣٤. جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، ط٣، المركز الثقافي العربي، بيروت – لبنان، ١٩٩٢م.

٣٥. جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي [ت٩١١هـ]: إتحاف النبلاء بأخبار الثقلاء، تح: محمد بن سليمان مال الله، ط١، دار التواصل بين المشرق والمغرب، الكويت، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.

٣٦. حسن عباس: خصائص الحروف العربية ومعانيها، د.ط، منشورات اتحاد الكُتَّاب العرب، دمشق – سوريا، ١٩٩٨م.

٣٧. حسني عبد الجليل يوسف: علم القافية عند القدماء والمحدثين، ط١، مؤسسة المختار، القاهرة - مصر، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م.

٣٨. خالد كاظم حميدي: علم البديع (رؤية معاصرة وتقسيم مقترح) "دراسة في ضوء المقاربات السيميائية والأسلوبية والتداولية"، ط١، مؤسسة الوراق، عَمَّان، الأردن، ٢٠١٥م.

٣٩. خالد محمد حمد: معاني الحروف الأبجدية العربية، د.ط، دار العراب، دمشق – سوريا، ٢٠١٦م.

٤٠. الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن [ت٧٣٩هـ]: الإيضاح في علوم البلاغة "المعاني والبيان والبديع"، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٤١. خلفان بن جميِّل السيابي: بهجة المجالس، ط٢، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط – سلطنة عُمان، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

٤٢. السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي [ت١٢٠٥هـ]: تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء[١١] بتحقيق: عبد الكريم العرباوي، د.ط، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

٤٣. السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي [ت١٢٠٥هـ]: تاج العروس من جواهر القاموس، الجزء [٢٤] بتحقيق: مصطفى حجازي، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، طبعة سنة ١٤٠٨هـ- ١٩٨٧م.

٤٤. سيسل دي لويس: الصورة الشعرية، ترجمة: أحمد نصيف الجنابي وآخرون، د.ط، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، ١٩٨٢م.

٤٥. شمس الدين محمد الشهرزوري [حي ٦٨٧هـ]: رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، تح: نجفقلي حبيبي، ط١، مؤسسة بزوهشى حكمت، طهران – إيران، ١٣٨٣هـ.

٤٦. صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي [ت٧٦٤هـ]: جِنَان الجِناس، تح: صلاح الدين الهوّاري، ط١، المكتبة العصرية، بيروت - لبنان، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

٤٧. طاهر يوسف الخطيب: المعجم المُفَصَّل في الإعراب، ط٦، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.

٤٨. عبد الرحمن بن محمد بن خلدون [ت٨٠٨هـ]: كتاب المقدمة، الكتاب الأول المأخوذ من كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر، تح: إبراهيم شبوح، ط١، القيروان للنشر، تونس، ٢٠٠٧م.

٤٩. عبد الرحمن حسن حبنَّكه الميداني: البلاغة العربية "أسُسُها وعلومُها وفنونُها"، ط١، دار القلم، دمشق – سوريا، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

٥٠. عبد العزيز عتيق: في البلاغة العربية (علم البديع)، د.ط، دار النهضة العربية، بيروت – لبنان، د.ت.

٥١. عبد القادر القط: الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، د.ط، مكتبة الشباب، القاهرة - مصر، ١٩٨٨م.

٥٢. عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري [ت٢٧٦هـ]: عيون الأخبار، تح: منذر محمد سعيد أبو شعر، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

٥٣. عبد الله بن معاوية: شعر عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب، جمعه: عبد الحميد الراضي، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ١٣٣٦هـ - ١٩٧٦م.

٥٤. علي بن سلطان القاري [ت١٠١٤هـ]: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تح: صدقي جميل محمد العطار، د.ط، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

٥٥. علي بن عقيل البغدادي [ت.ق: ٦هـ]: كتاب الفنون، تح: جورج المقدسي، د.ط، مكتبة لينة، دمنهور – مصر، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٥٦. عَمْرو بن بحر الجاحظ [ت٢٥٥هـ]: كتاب الحيوان، تح: عبد السلام محمد هارون، ط٢، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، جمهورية مصر العربية، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.

٥٧. غانم قدوري الحمد: المدخل إلى علم أصوات العربية، ط١، دار عمار، عَمَّان – الأردن، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

٥٨. كمال عبد العزيز إبراهيم: أسلوب المقابلة في القرآن الكريم "دراسة فنية بلاغية مقارنة"، ط١، الدار الثقافية للنشر، القاهرة – مصر، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

٥٩. المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين الكندي: ديوان أبي الطيب المتنبي بشرح أبي البقاء العكبري، تح: مصطفى السقا، وآخرون، د.ط، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٣م.

٦٠. مجدي وهبه، وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ط٢، مكتبة لبنان، بيروت - لبنان، ١٩٨٤م.

٦١. محمد بن إدريس الشافعي [ت٢٠٤هـ]: ديوان الإمام الشافعي، تح: سليمان البوطي، ط١، دار اقرأ، دمشق – سورية، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.

٦٢. محمد علي الجوزو: مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة، ط١، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان، كانون الثاني (يناير) ١٩٨٠م.

٦٣. موسى شاهين لاشين: فتح المُنعم شرح صحيح مسلم، ط١، دار الشروق، القاهرة – مصر، ١٤٢٣هـ- ٢٠٠٢م.

٦٤. نشوان بن سعيد الحميري [ت٥٧٣هـ]: شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تح: حسين بن عبد الله العمري وآخرون، ط١، دار الفكر، دمشق – سورية، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

٦٥. نوف بنت محمد علي يماني: الحكمة في شعر أبي البقاء الرندي (البنية والدلالة)، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في الأدب، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٦هـ- ١٤٣٧هـ.

٦٦. الوطواط، جمال الدين محمد بن إبراهيم [ت٧١٨هـ]: غرر الخصائص الواضحة وعرر النقائص الفاضحة، تح: إبراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ٢٠٠٨م.

٦٧. يوسف حسين بكَّار: بناء القصيدة في النقد العربي القديم في ضوء النقد الحديث، د.ط، دار الأندلس، بيروت – لبنان، د.ت.

صلة الأخـــــلاق بالعقـيدة

لدى الشيخ المحقق سعيد بن خلفان الخليلي



بقلم
د. خليل بن محمد بن راشد الحوقاني

الملخص

يتضح من تراث العلامة المحقق سعيد بن خلفان الخليلي أنّ العقيدة ليست قضايا جدلية وحجاج ومناظرات عقيمة، لا تقوم عليها فوائد أخلاقية أو آثار سلوكية، بل العقيدة في أساسها طريق ممهد لتقويم سلوك الإنسان ورفع أخلاقه. وهو ما ينبغي أن نستظهره حقيقة من طرح القضايا العقدية في مؤلفات العلماء في علم الكلام واستخراج أثر تلك العقيدة على أخلاق المرء وأفعاله، سواء في علاقته مع ربه أو نفسه أو مع الناس.

وقد ربط المحقق الخليلي في كتاباته ومؤلفاته الموسوعية عند حديثه عن القضايا العقدية بين الإيمان الحقيقي والسلوك العملي المقابل له؛ فلا تجريد للإيمان من مضمونه العملي. فإيمان المؤمن بالله ومعرفته بحرمة قتل أخيه وأن عاقبته الخلود في النار يؤثر على سلوكه وأخلاقه، ويمنعه من الإقدام على مثل هذه الجريمة، وإيمانه بحرمة السرقة والتعدي على حقوق الآخرين وجزاء عاقبته يمنعه من التعدي والإقدام على هذا الجُرم، وإيمانه بحرمة الزنا والخمر وغيرها من المحرّمات وعاقبة ذلك؛ كل ذلك يشكل وازعًا داخليًّا برز من أثر العقيدة على الأخلاق، بل عصم النفس الإنسانية من الوقوع في وحل المعصية وشؤمها وما يترتب على ذلك من عقوبات دنيوية وأخروية.

والمنظومة الأخلاقية بكاملها وما تشتمل عليه من قيم الصدق والعدل والأمانة والإيثار وغيرها من القيم هي امتداد تراكمي للعقيدة، فكل قيمة

خلقية يتمثل بها الإنسان ما هي إلا ثمرة من ثمار الإيمان والتصديق به، وكل ما يضاد تلك القيم الخلقية مما يماثلها في النقيض الآخر من قيم سيئة كالكذب والظلم والغدر وحب النفس ما هو ثمرة من ثمار ضعف الإيمان ونقصانه.

فهل العقائد التي يعتقدها الإنسان هي مجرد قضايا جدلية عقيمة لا أثر لها في سلوكه وتعاملاته؟ وهل الأخلاق نفسها هي مجرد عادات وتقاليد وأعراف اعتاد الناس أن يتمثلوا بها أم هي شواهد ووقائع تدل على قوة الإيمان وضعفه؟

ومن خلال ما سبق من أسئلة سيقف الباحث على بعض تراث المحقق الخليلي؛ لاستنطاق بعض النصوص العقدية التي لها صلة بالأخلاق وأثر ذلك على المتلقي تنظيرًا وتطبيقًا. وستكون الورقة على ثلاثة محاور مسبوقة بتمهيد، وهي على النحو الآتي:

تمهيد موجز عن المحقق الخليلي وشخصيته الموسوعية.

المحور الأول: مفهوم العقيدة والأخلاق – تكامل وترابط أم تناقض وتباعد -.

المحور الثاني: الأثر الأخلاقي للعقيدة في سلوكات المسلم مع نفسه وربه والناس.

المحور الثالث: ملامح من حضور الجانب الأخلاقي في القضايا العقدية لدى المحقق الخليلي.

الكلمات المفتاحية: المحقق الخليلي، الأخلاق، العقيدة، التراث.

تمهيد: المحقق الخليلي وشـــخصـــيته الموســـوعية (١٢٣٦هـ-١٢٨٧ه)

سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي، إمام في العلم والسياسة، اشتهر بلقب المحقق؛ نظرًا لتمكنه العلمي في تحرير العلوم وتحقيقها. ولد في بلدة بوشر بمسقط عام ١٢٣٦هـ نشأ نشأة دينية في كنف جده لأبيه أحمد بن صالح، وكان شغوفًا منذ صغره على حب العلم ومطالعته. لازم الشيخ ناصر بن أبي نبهان والشيخ سعيد بن عامر الطيواني والشيخ حماد البسط. وتتلمذ على يده جمع غفير، منهم الشيخ المحتسب صالح بن علي الحارثي، والشيخ جمعة بن خصيف الهنائي. (السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧، ٧٦/٢)

يعد أحد أركان دولة الإمام عزان بن قيس (ت: ١٢٨٧هـ)، وناصر هذه الدولة بما أوتي من قوة علم وسعة مال، ومعه جمع غفير من أهل العلم والفضل والبأس، وبعد مرور أكثر من سنتين على قيام هذه الدولة، سقطت لتكالب أعدائها وخيانة أبنائها. (السالمي، تحفة الأعيان، بلا تاريخ، ٢٤١/٢)

عُرِفَ المحقق الخليلي بسعة العلم وكثرة التأليف، وله تحقيقات نفيسة في علوم الشريعة، ومن أشهر آثاره التي تركها: "إغاثة الملهوف بالسيف المذكر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، صدر محققًا بتحقيق محمد بن سعيد المعمري مرة، وتحقيق صالح الربخي مرة أخرى. يتناول الكتاب فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة وما يتعلق بهما من أحكام ونوازل. وقف على مسائل هذا الباب وفصّل وحرّر وحقّق وناقش، ثم يأتي بالراجح الذي يتوصل له اجتهاده.

وله كتاب "كرسي الأصول" حُقِّقَ مرتين. وهو كتاب يتحدث عن بابين مهمين من أصول الاعتقاد، وهما بابا الولاية والبراءة. وله كتب أخرى مهمة ككتاب "تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان"، وهو من أهم كتبه التي برع فيها وأبدع، وله كتب أخرى وأجوبة نثرية وديوان شعر وأجوبة نظمية، بعضها محقق وبعضها الآخر ما يزال مخطوطًا ينتظر من يخرجه محققًا ليرى النور. (السعدي، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧، ٧٧).

المحور الأول: مفهوم العقيدة والأخلاق - تكامل وترابط أم تناقض وتباعد -.

يرجع مفهوم العقيدة في أصله اللغوي إلى الجذر (عقد)، ولها معان عدة، منها: الثبات، والالتزام، والتوكيد، والشد، والربط المحكم، وإبرام الشيء وإحكامه، كما وردت من معانيها القرب والملازمة، والاستحكام، والوجوب، والصلابة. وكل معنى من هذه المعاني له شواهد من القرآن الكريم والسنة النبوية وديوان العرب. (ابن فارس، ٨٦/٤ الرازي، مختار الصحاح، ٥١٠/٢، ابن منظور، لسان العرب ٣٠٣١/٤).

أما من حيث الاصطلاح فهي ما نسب إلى النبي ﷺ من عقائد بأدلة يقينية لا ظنية، سواء توقفت على الشرع كالسمعيات أم لا، وسواء أكانت من الدين في الواقع ككلام أهل الحق أو لا ككلام المخالفين، وتستمد شرعيتها من كتاب الله وسنة نبيه ﷺ والإجماع والنظر الصحيح. (السفاريني، لوامع الأنوار البهية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ٥/١)

أما مفهوم الأخلاق فجذره اللغوي يعود إلى (خلق)، وجاء من معانيها العادة، والسجية، والدين، والطبع، والمروءة. (أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ٣٢٩، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ٧٩٣).

ومن حيث الاصطلاح لها معانٍ مقاربة للمعنى اللغوي ولا تخرج عنه، وهي كثيرة، ولعل أفضلها وأوجزها ما ذكره الطاهر ابن عاشور بقوله: "السجية

المتمكنة في النفس، باعثة على عمل يناسبها من خير أو شر". (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ٩/١٧١-١٧٢)

فما هو الرابط الجامع بين العقيدة والأخلاق؟ وهل بينهما ترابط وتكامل أم تناقض وتباعد؟ وهل هذا الأمر مرتبط بشريعة الإسلام فحسب أم للإنسانية جمعاء؟

يذكر الدكتور محمد دراز أنه لا يمكن بناء الأخلاق كمبادئ إلا على الدِّين، ومع ذلك فالدِّين والأخلاق متغايران بوجه ومتداخلان بوجه آخر (دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م، ٥٦-٥٧). ذلك لأن الدِّين بما يحمله من قداسة ووحيٍ وتوجيه وإرشاد هو المثبِّت الرئيس للأخلاق، وهو الذي جعلها مبادئ ثابتة.

يضاف إلى ذلك أن الأخلاق كممارسة عمليَّة أو حالة من السلوك يمكن تصورها بغير دين، أما الأخلاق الثابتة كمبادئ فلا يمكن وجودها بغير دين، ذلك أن الذي يربط بينهما هو العالم الأسمى الذي هو العالم الآخر. ويقصد به عالم الوحي المقدس الذي يأتي من عند الله. ويظهر هذا الثبات في الممارسة العملية التي تستند إلى ثبات داخلي مبني على عقيدة أو دين، ويرى علي عزت بيجوفتيش أن الإلحاد يؤدي إلى إنكار الأخلاق، وأن أي بعث أخلاقي لا بد أن يبدأ بيقظة دينية؛ لأن الأخلاق هي تحوُّلٌ إلى قواعد السلوك، أي: تحوُّلٌ إلى مواقف إنسانية تجاه الآخرين. (بجيوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ١٩٣-١٩٤)، وهو الترابط والتكامل عندما تكون الأخلاق دافعها عقيدة راسخة ودين قويم.

وكلا المفهومين (العقيدة والأخلاق) بينهما ترابط وثيق، سواء أكانا في الجانب الإيجابي أو الجانب السلبي، فإن كانت العقيدة قويمة مستقيمة نشأ على أثرها أخلاق عالية، وإن كانت العقيدة منحرفة فلا ينشأ منها إلا أخلاق فاسدة لا تمت للدين بصلة. ومن هنا نجد أن الأخلاق "ترتبط ارتباطًا وثيقًا يفوق حدَّ التلاحم والتمازج، ويستحيل معه تصور انفكاك أحدهما عن الآخر، بحيث يمتنع تخيُّل أخلاق مجرَّدة عن العقيدة، أو عقيدة مجرَّدة عن الأخلاق؛ مما يجعلنا نوقن أن كل الخصائص الأخلاقية المنحرفة هي – لا محالة – إفراز عقائد منحرفة، بينما الأخلاق النبيلة تظل دليلًا ساطعًا على انبثاقها وانبعاثها من وحي عقيدة نقيَّة نائيَّة عن التحريف وإيحاءات القصور البشري". (صالح، الصلة بين الأخلاق والعقيدة، ١٤١٥-١٩٩٥، ٢٣).

ومن الأمثلة على هذا الترابط بين العقيدة والأخلاق والثمرة المرجوة من ترابطهما إيجابًا أو سلبًا، من ذلك السرور الذي يشعر به المرء؛ إثر موقف نبيل قدّمه لمحتاج، ما هو إلا ثمرة عملية لمن تحلَّى بالأخلاق الفاضلة، والطمأنينة القلبية والشعور بخيرية الذات وخيرية المصير من ثمرات الانسجام بين الإيمان والأخلاق؛ وذلك نتيجة طبيعية؛ لأن الإنسان عندما يتصرف بمقتضى عقيدته، فيؤدي الواجبات كما ينبغي أداؤها ويتجنب المحرمات يشعر أنه إنسان خيِّر قوي الإرادة. (الناصر، أثر العقيدة في توجيه السلوك والأفراد، ١٤١٢هـ-١٩٩١م، صـ ٥ "بتصرف")

إن العقيدة ما دامت قد انحرفت فلا بد أن تنحرف الأخلاق أخيرًا، وما دامت الأخلاق قد انفصلت عن العقيدة فلا بد أن تموت، وإن هؤلاء

المخدوعين حسبوا بتأثير الجاهلية أن التصورات قد تنحرف ثم يستقيم السلوك. (محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، بلا تاريخ، ٩٤)

وهو بلا شك عندما يظن ظانٌّ أو يعتقد مُعْتَقِدٌ أن الأخلاق بما أنها موجودة فلا حاجة لعقيدة توجهها الوجهة الصحيحة، وهو الغرور الناشئ عن عادات وتقاليد سائدة يصحبها شيء من الأخلاق الرفيعة، لكنها لا تلبث أن تضمحل وتنحرف؛ لأنه لا وحي مقدس أو دين قويم يوجهها الوجهة المستقيمة. أو يعتقد أن العقيدة بما أنها منحرفة فلا يضر ذلك بالأخلاق؛ لأنها مكتسبة من البيئة وطبيعة الشعوب المسالمة، وهو تصوُّر لا يتفق والواقع المعاش. بل الواقع يخالف هذه التصورات، فالفساد الأخلاقي المنتشر بين بعض الأفراد والشعوب ما هو إلا نتيجة انحراف في المعتقدات.

إذ الملاحظ - وهذا كثير - أن بعض الشعوب وبعض الأفراد يتسمون بأخلاق عالية وهم غير مسلمين، ولا عقيدة تحركهم أو تؤثر فيهم. وقد يجاب على ذلك "أن سبب ذلك يعود إلى أن النفس تحتجز رصيدها الخلقي بحكم العادة والتقليد أمدًا طويلًا، بعد أن تكون قد فقدت الإيمان كجزء من العقيدة على أنه شيء ينبغي أن يقوم". (الناصر، أثر العقيدة في توجيه السلوك والأفراد، ١٤١٢ -١٩٩١، ٢٤)

ومما سبق ذكره ينبغي معرفة أن العقيدة والأخلاق، بينهما ترابط وتكامل، وكذلك تناقض وتباعد، ومرجع ذلك كله إلى العقيدة التي يعتقدها الإنسان بغض النظر عن دينه، وليس العبرة بوجود الأخلاق فحسب، وأن ذلك نتاج عقيدة الإنسان وإن لم يكن مسلمًا، فكفار قريش والملاحدة

والدهريون وكل من لا يؤمن بالله، فهو يعيش في فراغ لا يملأه إلا الإيمان؛ "ذلك لأن في طبيعة النفس البشرية جانبًا لا يُملأ إلا بالإيمان، وكثيرًا ما يدفع القلق هؤلاء الحيارى إلى الانتحار" (يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام، بلا تاريخ، صـ٣٢٨).

المحور الثاني: الأثر الأخلاقي للعقيدة في سلوكات المسلم مع نفسه وربه والناس.

إن الآثار الأخلاقية التي تظهر في سلوك المسلم ما هي إلا نتيجة عملية لوجود العقيدة الإسلامية، فالإيمان الذي يصاحبه العمل، ليست أقوالًا تردد على الألسن، أو شعارات يترنم بها، إنما هو شيء كامن في النفس الإنسانية يُترجم إلى سلوكات مستقيمة وأعمال نافعة على أرض الواقع. يضاف إلى ذلك أن العقيدة الحقَّة ليست مناظرات ونظريات وحجاج أو أنها منكفئة على ذاتها ولذاتها دون أثر على سلوك المسلم، بل الأصل أن تكون متحركة على الأرض، لها أثرها العملي، من حيث تزكية النفوس والتمسك بالفضائل واجتناب الرذائل، وهي بهذا المسلك ترسم طريق المسلم بإيمانه الصادق مع ربه ونفسه والناس أجمعين.

والإسلام عقيدة متحركة لا تطيق السلبية؛ إذ إنها بمجرد تحققها في عالم الشعور، تتحرك لتحقق مدلولها في الخارج وتترجم نفسها إلى حركة وإلى عمل في عالم الواقع. ومنهج الإسلام الواضح في التربية يقوم على أساس تحويل

الشعور الباطن بالعقيدة وآدابها إلى حركة سلوكية واقعية، وتحويل هذه الحركة إلى عادة ثابتة أو قانون. (سيد قطب، في ظلال القرآن، ١٤٣٤هـ، ٢٥٢٥/٤) ويشير سيد قطب بكلامه هذا إلى أن العقيدة لا ينبغي أن تكون جامدة راكدة لا أثر لها على أرض الواقع، فلا يكتفى بإيمان الجَنان واللسان، بل إيمان يصدّقه عمل سلوكي حركي، يشمل ذلك أداء العبادات لله على أكمل وجه، والتمثّل بحُسن الخُلق على مستوى رفيع، وتجنب للمحرَّمات بطرق شتى، وهو انعكاس صادق لما يحمل المسلم من عقيدة وإيمان صادقيْن.

كما أن العقيدة لا تكون جامدة راكدة، كذلك لا تكون مجرد كلمات وأقوال يتلفظ بها اللسان؛ ومن هنا نجد كثيرًا من المسلمين يلتزمون بالعقائد في أقوالهم وفي أحاديثهم إلا أن الواقع الخُلقي يخالف ما هم عليه، بل البون شاسع جدًّا. وذلك راجع إلى أن الإيمان الحقيقي والعقيدة الصادقة لا بد أن يصاحبهما العمل، فإذا دخل الإيمان القلوب، واستقر فيها نبضت بالحيوية، ودفعت النفوس إلى العمل بموجبها... ولأن معيار صدق الإيمان هو العمل الصالح، والإيمان ما وقر في القلب وصدّقه العمل، والاعتقاد الصحيح يدفع إلى السلوك الطيب (يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية، بلا تاريخ، ١٨٤-١٨٥).

ومن أثر الأخلاق على المسلم أن العقيدة التي هي عبارة عن إيمان مصحوب بعمل تُلزمُه أن يتحلى ويتزيّن بأحسن الأخلاق، بل كل ما وجد إلى ذلك

سبيلا سعى إليه؛ لأنه نتاج ما يعتقد من الفواضل والفضائل، وتلزمه العقيدة التي يعتنقها أن يتخلى عن الرذائل والمساوئ، وإن قارفها فذلك راجع إلى ضعف عقيدته وإيمانه؛ من هنا كانت "العقيدة الصحيحة تستلزم التحلي بكل خلق فاضل، والتخلي عن كل خلق ذميم". (الزهراني، صلة الأخلاق بالعقيدة، ٢٠١٧، ٩٤)

فإن اجتمعت العقيدة الصحيحة بالأخلاق الرفيعة التي هي ثمرة من ثمارها؛ فإن القيم الأخلاقية وخصائصها الحميدة تظل ثابتة متينة؛ لأنها نشأت من عقيدة صحيحة، وإن جُرِّدت تلك الأخلاق من خصائصها الحميدة؛ نتيجة انحراف عقدي وخلل إيماني فإن العاقبة وخيمة وآثارها على الفرد والمجتمع كبيرة، بل لهذا أثر في سلوك المسلم وعلاقته مع ربه.

فالخصائص الأخلاقية الحميدة.. هي خصائص تتعرى عن قيمتها الأخلاقية إذا أقصيت عن محيطها العقدي، أو طرحت في قوالب عادية، أو قدمت ضمن توجيهات دين منحرف، وتضعف هذه المعاني الأخلاقية في النفس تبعًا للوهن الذي يعتري العقيدة "لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن" (صالح، الصلة بين الأخلاق والعقيدة، ١٤١٥-١٩٩٥، ٣٠)

وحيث إن العقيدة تعد عاملًا حاسمًا في توجيه سلوك المسلم وعلاقته بربه، إذ نعتقد اعتقادًا جازمًا لا شك فيه أن من أركان الإيمان التي لا بد أن

يعتقدها المسلم ويلتزم بها هو "الإيمان باليوم الآخر، فإذا آمنا بهذا اليوم واعتقدنا بوقوعه حقًّا لا مرية فيه؛ فإن ذلك يظهر في سلوكنا وفي أخلاقنا وتعاملنا مع مختلف القضايا الحياتية، بل حتى حياة المسلم مع ربه. من هنا فإن "الاعتقاد بالقيامة هو العامل الأكثر أهمية في حث الناس على استخدام الإرادة الحرة بشكل صحيح وليس ضد الآخرين، كما أن الاعتقاد أن يوم القيامة يشكِّل أملًا للمرضى حيث سيذهبون إلى الجنة وستعود لهم الصحة والشباب والمُتع إلى الأبد يبعث الطمأنينة في النفوس، ولهذا يُرَحِّبُ الأنبياء والصالحون بالموت، فالعالم خليط من الخير والشر، والجمال والحق والباطل، وكثير من الناس المظلومين لا يستردُّون حقوقهم في هذه الحياة، والاعتقاد بالبعث في عالم آخر فيه العدالة المطلقة، فيه العزاء لهم، كما تجد الأمم المنكوبة العزاء في الآخرة. إن الاعتقاد بيوم القيامة يذكِّر الناس بمسؤولياتهم العادية، وعدم وضع الكبار في دور العجزة، فيسود الحب والاحترام والمودة، وعلى نطاق العلاقة بين الزوجين، إذا كان الحب على أساس الجمال الجسدي؛ فإنه مؤقت، لكن إذا كان هناك اعتقاد بالقيامة، وأن الزواج سيستمر إلى الأبد، حيث يتجدد الشباب والجمال إلى الأبد؛ فلن يؤثر تقدم السن وفقد الجمال الحسي وتبقى الأسرة تشعر بالفعل وكأنها في الجنة، كذلك على نطاق البلد نفسه، فإن اعتقاد أهله بحياة أفضل – أكثر مما كان يفكر أفلاطون في جمهوريته أو الفارابي في مدينته الفاضلة – يجعل أهل هذه

البلد مثل أهل المدينة المنورة في عهد النبي ﷺ حيث السعادة والعدالة. (كولن، أساسيات الاعتقاد، بلا تاريخ، ١٣١-١٣٥).

ومما سبق ذكره نستنتج أن العقيدة الإسلامية الصحيحة ليست مجرد نظريات ومناظرات وحجاج هنا وهناك، أو مجرد كلمات تردد أو شعارات ترفع، بل ينبغي أن يصاحبها عمل حركي فعلي، يكون من أهم آثاره صياغة شخصية المسلم وتوجيهه أخلاقيًّا على نحو يجعله قادرًا على مواجهة الصعوبات والعقبات التي تصقل شخصيته الأخلاقية، فيرتقي بأخلاقه وسلوكاته مع نفسه وربه والناس، ومن دونها تفقد الأخلاق معناها وقيمتها وخصائصها الحميدة.

المحور الثالث: ملامح من حضـــور الجانب الأخلاقي في القضايا العقدية لدى المحقق الخليلي.

من خلال هذا المحور سيقف الباحث على بعض الملامح من تراث المحقق الخليلي، من حيث صلة الأخلاق بالعقيدة وأثر ذلك على المسلم. وهي ملامح كثيرة، إلا أن الباحث سيتوقف على أربعة نماذج، الهدف منها إبراز القضايا العقدية وأثرها على الأخلاق.

العدل الإلهي الذي لا يجاوره ظلم.

يخيل في أفهام كثير من الناس عندما تقع الحروب ويموت الناس دون سبب أو عندما تحدث الأعاصير والبراكين والزلازل ويذهب على إثرها خلق كثير أن هذا ليس عدلًا من الله، في حين أن هنالك آخرين لم تصبهم مكاره

ويعيشون في نعيم ورفاهية، وقد يكونون كفارًا غير مسلمين. وقد بين المحقق الخليلي في حديثه عن صفات الله وما لا يجوز في حقه سبحانه حقيقةً ومجازًا عن صفة العدل، وما قد يستشكله الإنسان في حق الله جل في علاه، فقد نزَّه الله نفسه ونفى أن يأخذ العباد بغير ما يستحقونه من العقوبة على حسب الظاهر؛ لأن ذلك ظلم، والله لا يرضى الظلم وحرّمه على نفسه، وجعله بين عباده محرَّمًا. فجاء في جواب المحقق الخليلي: "وقد أخبر الله عن نفسه في غير موضع من كتابه قال تعالى: ﴿ ثَانِيَ عِطْفِهِۦ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُۥ فِي ٱلدُّنْيَا خِزْيٌ ۖ وَنُذِيقُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَذَابَ ٱلْحَرِيقِ (٩) ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ الحج [٩، ١٠]، فأخبر أن العقاب بما قدمته الأيدي من العباد، وأنه لم يعذبهم بغير استحقاق، ولا جازاهم بغير ذنب، وقد بالغ في نفي ذلك عنه بقوله: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ ، فدل بمعناه بما لا يشك فيه عاقل له أدنى معرفة بأسلوب الكلام أن لو عاقب بغير ذنب، كان ذلك ظلمًا، وإلا فلا معنى لذكر الظلم، ونفيه عن نفسه ها هنا البتة" (الخليلي، التمهيد، ٢٠١٠م، ١/٤٨١-٤٨٢).

كما أن من عدل الله جل في علاه ألا يساوي بين المسلمين والمجرمين، وبين الأبرار والفجرة، وبين الأشقياء والسعداء، فقد نفى الله ذلك عن نفسه في مواضع كثيرة. وإن وقع منه سبحانه – تعالى الله – فهو ظلم ينزه الله عنه. وقد تعقب المحقق الخليلي هذا المعتقد وما قد يجره معتقده على نفسه ودينه وفي حق ربه فقال: ".. فإن الآيات متظاهرة، والأحاديث متظافرة على أن التسوية بين المسلم والمجرم والتقي والفاجر والشقي والسعيد، ليست من العدل في شيء، وإن عقوبة المطيع ظلم ينزه الله عنه. كما أن ثواب العاصي والقول به

غرور محض، وأماني نفوس كاذبة يجب تنزيه الله عنها، ففي الحديث: "إن الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني".. وأن الله تعالى لا يكلف العباد غير ما في وسعهم، وأنه لا يجوز عليه عقوبة المطيع، ولا ثواب الكافر؛ لأنه ليس من العدل، وما خرج عن هذا فهو من باب التقدير والتصوير، أن لو كان ذلك، ولكنه بالقطع لا يكون؛ لأن الله قد أخبرنا بهذا عن نفسه. (الخليلي، التمهيد، ٢٠١٠م، ٤٨٢/١-٤٨٣).

ونستنتج مما سبق أن اعتقاد المؤمن بعدل الله وأنه جل في علاه لا يمكن أن يكون ظالمًا أو يكلف عباده فوق طاقتهم يورث لدى المؤمن طمأنينة وقناعة ورضا بقضاء الله وقدره فيتهذّب سلوكه وتترقى أخلاقه، فيكون عادلًا منصفًا لنفسه ومع الناس، كما أن يقينه بعدل الله يجعله حريصًا على سلوك طريق الصلاح، واجتناب طريق الفساد؛ ليقينه أن الله لا يساوي بين البر والفاجر ولا بين المسلم والكافر. فضلًا عن ذلك فإن يقينه بعدل الله يغرس في نفسه أهمية التعامل الأخلاقي مع الله والناس، بل ومراقبة ذلك في كل حركاته وسكناته؛ ليكون مثالًا حيًّا للعدل الإلهي.

إرادة الله في خلقه لعباده واحدة لا جبر فيها.

يؤكد المحقق الخليلي في أجوبته حقيقة إرادة الله في خلقه لعباده، أنها واحدة لا كما يدعيه بعضهم أن الله لما خلق الخلق من أديم الأرض، كان على ترابها الطيب والخبيث والحلو والمر والكدر والصافي والطاهر والقذر، فتنوعت أبنية الخلق بناءً على ما في الأرض، فمن أصاب بنيته من الطين

الخبيث القذر الكدر لم تكن نفسه إلا فاسدة خبيثة شريرة، لا تعمل الخير ولا تقدر عليه، والعكس صحيح.

فمن يعتقد أن الله خلق الخلق على هذه الطريقة؛ فإنه كلما وقع في الذنب أو المحظور أو ساءت أخلاقه، ردَّ ذلك إلى الله وأن الله جبره على فعل ذلك؛ لأنه قدَّر خلقه بهذه الطريقة. وهو اعتقاد باطل له أثره على النفس وعلى المجتمع. وقد ساق المحقق الخليلي جملة من البراهين والأدلة العقلية التي تبطل هذا المعتقد في إرادة الله إن كان يراد بها المعنى الحقيقي، فقال: "هي باطلة من وجهين:

أحدهما: أنها قول بالجبر صريح، فإنها إن كانت لا تستطيع فعل الخير لأصـــل الخلقة فتكليفها باطل، وخطابها به عبث، والله حكيم، ولا يكلف نفسها إلا وسعها، وبهذا القول تنهدم أصول الشرائع كلها، فلا وجه لإنزال الكتب وإرسال الرسل إلى من خلقه الله تعالى على حالة يعلم أنه لا يستطيع تركها.

ثانيها: أن هذا القول معلوم بالمشاهدة بطلانه، وقد يسلم المشرك بعد بلوغ الغاية منه في أفعال الشر، ومقاتلة الإسلام، وإيذاء الرسل، والجراءة على الله تعالى بما لا يحصى، فيحسن بعد ذلك إسلامه، والخلقة واحدة، والنفس هي النفس الأولى.

وقد عمر سحرة فرعون في الشرك، وما بين إسلامهم ودخول الجنة إلا قدر ساعة من النهار، فأين تلك النفوس والشهوات والإرادات الخبيثة التي كانت فيهم من أصل الخلقة والتكوين، أليس هذا نوع من الهذيان ما لهم عليه من سلطان، أيقولون على الله ما لا يعلمون؟ بل هم قوم يجهلون،

وتعالى الله عما يقولون، وتعالى عما يقول المبطلون علوًّا كبيرًا ﴿ تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ الإسراء [٤٤]. (الخليلي، التمهيد، ٢٠١٠م، (١٢٢/٢)

ولا يخفى على عاقل أن الاعتقاد أن الله خلق عباده على طبيعة خبيثة أو طيبة له أثر، وآثار على سلوك الإنسان وأخلاقه، منها شعوره باليأس والاستسلام التام كلما وقع في الذنب؛ مما يطلق لنفسه العنان أن تعود في أوحال الرذائل والمعاصي؛ لاعتقاده أن الله جبره بهذه الأفعال إذ خلقه عليها ﴿ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ ﴾ فيترك التوبة، ويضعف الوازع الأخلاقي والديني في نفسه، فضلًا عن ذلك فإن هذا المعتقد فيه اتهام لله تعالى بالظلم وأنه تعمَّدَ خلق بعض خلقه بأن أجبرهم على فعل المحرّمات ثم يعاقبهم عليها، وهذا ينافي عدل الله سبحانه في خلقه.

خاتمة:

إن التراث الموسوعي الذي خلفه المحقق الخليلي لا يتسع له المقام لسبر أغواه عبر هذا البحث، لكن حاولت تتبع ما يمكن بيانه عن فكرته حول صلة الأخلاق بالعقيدة عبر بعض النماذج المهمة التي أرجو أن تكون قد وصلت

لغايتها المرادة. وفيما يأتي أذكر بعض النتائج التي أفدت من خلالها في هذا البحث، وهي على النحو الآتي:

- العقيدة الإسلامية لا يمكن حصرها في نطاق المناظرات والحجاج الفكري فحسب، بل هي منظومة متكاملة ومنبع مهم للأخلاق والسلوك الإنساني.
- الرقي في الأخلاق وعظمة سموها منبعه معتقد صحيح وإيمان راسخ.
- الأخلاق والعقيدة متلازمان مترابطان، فعندما تنحرف العقيدة فإن مصير الأخلاق في انحدار وارتكاس، والعكس صحيح، والأخلاق نتاج لدرجة الإيمان في القلوب.
- أظهر المحقق الخليلي، من خلال تعرضه لمسائل العقيدة في تراثه الموسوعي، ضرورة ربطها بالأخلاق وما ينتج عنه من علاقة رفيعة بالنفس الإنسانية والتعامل مع الناس ومع الخالق.
- عند تناوله القضايا العقدية الكبرى – كالعدل الإلهي وإرادة الله في خلقه – جعل للأخلاق حضورًا ملازمًا عند طرحه لمثل هذه القضايا؛ نظرًا إلى أثرها المتوقع في سلوك المسلم.

المصادر والمراجع:

- الخليلي، سعيد بن خلفان، تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان، مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير التنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، د ط، ١٩٨٦م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د ط، ١٣٧٥هـ
- جلال الدين محمد صالح، "الصلة بين الأخلاق والعقيدة." مجلة، البيان، رمضان - فبراير, ١٤١٥-١٩٩٥، الإصدار ٨٥.
- سيد قطب. في ظلال القرآن، دار الشروق، الطبعة الأربعين، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٢م.
- صالح بن درباش الزهراني. "صلة الأخلاق بالعقيدة". مجلة البيان، ٢٠١٧، الإصدار ٣٥٩.
- علي عزت جيوفيتش. الإسلام بين الشرق والغرب. ترجمة محمد يوسف عدس. مؤسسة بافاريا، بلا تاريخ.

- فتح الله كولن. "الوعي الجمعي." مجلة حراء، ٢٠١١.
- فتح الله كولن، طرق الإرشاد في الفكر والحياة. المجلد ٤. دار النيل، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.
- فهد بن علي السعدي. معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية (قسم المشرق). مكتبة الجيل الواعد، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧.
- محمد الناصر. "أثر العقيدة في توجيه السلوك والأخلاق." مجلة البيان، صفر -أغسطس, ١٤١٢ -١٩٩١م.
- محمد بن أحمد السفاريني. لوامع الأنوار البهية. المجلد ٢. دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- محمد عبد الله دراز. دستور الأخلاق في القرآن. ترجمة عبد الصبور شاهين. المجلد ٤. مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- محمد فتح الله كولن. أساسيات الاعتقاد. بلا تاريخ.
- محمد قطب. جاهلية القرن العشرين. بلا تاريخ.
- مقداد يالجن، الاتجاه الأخلاقي في الإسلام. بلا تاريخ.
- مقداد يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية. بلا تاريخ.
- نور الدين السالمي. تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان. مكتبة الاستقامة، بلا تاريخ.

الفكـــر الأخـــلاقي

في كتاب خلاصة الآثار للعلامة الحمسعيدي

دراســـــة تحـــليـــــلية



بقلم

سليمان بن جابر بن حمدان السيابي

ملخص البحث

أنتجتْ الممارساتُ البشرية أفعالًا عُدَّت أخلاقًا سامية وأخرى دنية، وجاءت الشريعة الإسلامية داعية للأخلاق ومتممة مكارمها، وانعكس ذلك سلوكًا واقعًا في مجتمعات المسلمين؛ ومنها المجتمع العماني الذي اتصف بالخلق الحسن قبل إسلامه بشهادة الرسول ﷺ، فازداد بإسلامه خلقًا على خلق، وفي سبيل تأصيل الأخلاق وترسيخها عند العمانيين يأتينا كتاب "خلاصة الآثار" للعلامة سالم بن عبدالله بن راشد الحمسعيدي (ق ١١هـ) مؤصلًا للأخلاق بأدلة شرعية من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ومعززًا بآثار الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وقد تناول الكتاب جوانب مختلفة من الأخلاق والآداب والمواعظ والحكم، منها ما هو من خلق الإنسان مع ربه، وما هو من خلقه في نفسه، وما هو من خلقه مع غيره، سواء كان حاكمًا أو محكومًا، كان كسبًا أو تركًا. وتهدف هذه الدراسة إلى بحث تناول علماء عمان لعلم الأخلاق ببيان أصولها ودلائلها ونماذج من الحكمة المودعة في هذا الفن حسب ما جاء في هذا الكتاب، والدراسة ساعية لإبراز جهات غرس الخلق الحميد في النفس المؤمنة، وسبل اجتثاث مذموم الخلق، مع بيان قدر من تفاوت مراتب درجات الخلق الواحد ظهورًا وخفوتًا، كان ذلك مما يتصف به الإنسان سجية أو مما يتصف به معاناة ومحاولة، حكم به العقلاء أو مما ألزمه الشرع. ولأن الكتاب المذكور معتمد على الأثر في غالب مادته وقليل فيه

المناقشة والمباحثة فإن الباحث سينتهج في هذه الدراسة منهج الاستقراء الوصفي مع منهج التحليل، متتبعًا في ذلك إشارات النصوص وخبايا تسلسل الأفكار. ويتوقع الباحث أن تعود الدراسة بنتائج تكشف بعض جوانب الفكر الأخلاقي عند العالم العماني الحمسعيدي، وتظهر تأثير النهج الإسلامي في الأوصاف الخلقية.

كلمات مفتاحية: خلاصة الآثار، الأخلاق الإسلامية، الأخلاق العمانية، الفكر الأخلاقي، الحمسعيدي.

Abstract

Human practices have produced actions regarded as noble morals and others as ignoble. Islamic Sharia came as a call to virtues and a perfection of noble morals, a message that was reflected in the conduct of Muslim societies. Among these was Omani society, which had been known for good character even before embracing Islam, as testified by the Prophet (peace be upon him). With the advent of Islam, their moral conduct grew even further in nobility.

In the effort to consolidate and reinforce ethical values among Omanis, the book Kholasat al-Āthār by al-ʿAllāmah Salim bin ʿAbdullah bin Rashid al-Hamsaʿidi (١١th century AH) presents a systematic foundation of ethics based on scriptural evidence from the Qur'an and the Sunnah of the Prophet (peace be upon him), supported by reports from the Companions, the Successors, and later generations. The book addresses diverse aspects of ethics, etiquettes, exhortations, and wisdom, encompassing human conduct with God, with oneself, and with others—whether rulers or the ruled, in both active engagement and abstention.

The purpose of this study is to examine how Omani scholars approached the science of ethics, by outlining its foundations, evidences, and representative models of

wisdom contained in this work. It seeks to highlight the various means by which good morals are instilled in the believing soul, and how blameworthy traits may be uprooted, while also clarifying the differences in degrees of a given moral quality in its manifestation or decline—whether innate, acquired through effort, governed by reason, or mandated by Sharia.

As the book primarily relies on transmitted reports, with limited engagement in critical debate or dialectic, this research adopts a descriptive inductive method, complemented by analytical inquiry, in order to trace textual references and the underlying sequence of ideas. It is anticipated that the study will reveal significant dimensions of ethical thought in the works of the Omani scholar al-Hamsaʿidi, and demonstrate the influence of the Islamic paradigm on moral attributes.

Keywords: Kholasat al-Āthār — Islamic Ethics — Omani Ethics — Ethical Thought — al-Hamsaʿidi.

مقدمة

إنَّ السلوكَ الأخلاقيَّ لبنةٌ أساسية في البناء الإنساني؛ إذ شكّل منذ القدم محورًا جوهريًّا في توجيه السلوك البشري وتكييفِ علاقاتهم الاجتماعية. والناظر في الممارساتِ الإنسانية عبر التاريخ يلحظُ أنماطًا متباينةً من الممارسات التي منها ما يرتقي بالإنسان إلى منازل الرِّفعة والعلوّ، ومنها ما يهوي به إلى مسالكِ الدناءة والانحطاط، وقد تجلَّت الأخلاق في الإسلام في مكانةٍ تليق بها، حتى عُدَّ الإسلام قاصدًا لإتمام الأخلاق، بل مكارمها، وغدت التوجيهاتُ الإسلاميَّة في تهذيب الأخلاق أمرًا جذريًّا في تكوين الشخصية المسلمة على الصعيد الفردي والجماعي.

وفي السياق العماني تجَّلت عُمان على أنَّها رمز للأخلاق الرفيعة والكريمة؛ فها هو النبي ﷺ يشهد لأهلها بحسن الخُلُق ورفعته قبل إسلامهم، وما إن دخلوا في الإسلام حتى زادوا بها رسوخًا وكمالًا.

ورغم ما تقدَّم لم يبرح العلماء العمانيون يرسخون القيم الأخلاقية في مجتمعاتهم، بل ظهر الفكر الأخلاقي في مؤلفاتهم شاهدًا على ما عُرِف عنهم من أدب وخلُقٍ كريم، ومن هنا جاء هذا البحث المعنون بـ"**الفكر الأخلاقي في كتاب "خلاصة الآثار" للعلامة الحمسعيدي: دراسة تحليلية**"؛ ليبيّن معالم الفكر

الأخلاقي عند العلامة الحمسعيدي[1]؛ مما يعين على تعزيز تكوين الرؤية الأخلاقية العُمانية.

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في سؤال رئيس: ما ملامح الفكر الأخلاقي في كتاب خلاصة الآثار للعلامة الحمسعيدي؟ وكيف أسهم في تأصيل القيم الإسلامية وترسيخها في المجتمع العُماني؟

وينبثق من هذا السؤال أسئلة متعددة، منها:

١- ما الأسس الشرعية والفكرية التي اعتمد عليها الحمسعيدي في بناء رؤيته الأخلاقية؟

٢- ما أبرز القيم والآداب التي تطرَّق إليها المؤلف في علاقات الإنسان المتعددة (مع ربه، مع نفسه، مع غيره)؟

٣- كيف يُسهم هذا الكتاب في إبراز ملامح الفكر الأخلاقي العُماني عبر العصور؟

---

١ سالم بن عبدالله بن راشد الحمسعيدي النزوي (ق ١٢ هـ/ ١٨ م)، فقيه زاهد، عاش في القرن الثاني عشر الهجري؛ من العقر من ولاية نزوى، من آثاره العلمية: كتاب "خلاصة الآثار"، توجد نسخة منه بمكتبة وزارة التراث، والناسخ هو سليمان بن عامر النزوي، نسخه لأخيه عبدالله بن سالم بن عبدالله بن راشد العقري النزوي، ولعل المنسوخ له هو ابن المؤلف، وقد طبع الكتاب باسم "الأخبار والآثار"، وهو كتاب في الزهد والمواعظ، قسّمه مؤلفه إلى أبواب، وجعل كلّ باب قسمين: قسم للأخبار المروية عن الرسول في الباب، وقسم ثان في الآثار الواردة فيه. البطاشي؛ إتحاف الأعيان ٢٣١/٣. والخروصي؛ المكتبة العمانية ص٥٣. الخليلي وآخرون؛ كشف بأسماء المخطوطات الفقهية والأصولية، رقم ١٦٢.

٤- ما الخصائص المنهجية التي اتسم بها عرض الحمسعيدي لموضوعات الأخلاق؟

أهداف البحث

يهدف هذا البحث إلى:

١. تحليل بعض معالم الفكر الأخلاقي كما ورد في كتاب خلاصة الآثار.

٢. بيان مفهوم الأخلاق وأصولها عند الحمسعيدي.

٣. استجلاء أبرز القيم الأخلاقية التي تناولها المؤلف في علاقات المسلم المتعددة.

٤. توضيح المنهجية التي اعتمدها المؤلف في معالجة موضوعاته الأخلاقية.

٥. تقديم قراءة علمية تسهم في تعزيز الدراسات المتخصصة في التراث الأخلاقي العُماني.

منهج البحث

سيعتمد البحث على المنهج الاستقرائي الوصفي في جمع النصوص المتعلقة بالأخلاق في كتاب خلاصة الآثار وتصنيفها بحسب موضوعاتها، إضافة إلى المنهج التحليلي الذي يتتبع دلالات النصوص، ويكشف عن ترابط الأفكار وتسلسلها، مع ربطها بالسياق الفكري والاجتماعي لعُمان في تلك الحقبة.

خطة البحث

سيقسم الباحث بحثه إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

في المقدمة سيتحدث الباحث عن الإطار العام للبحث من حيث بيان مشكلة البحث وأسئلته وأهميته والدراسات السابقة ومنهج البحث وخطته.

وفي **المبحث الأول** سيركز على أخلاق الإنسان مع نفسه عند العلامة الحمسعيدي.

وفي **المبحث الثاني** سيتحدث عن أخلاق الإنسان مع ربه عند العلامة الحمسعيدي.

وفي **المبحث الثالث** سيتحدث عن أخلاق الإنسان مع غيره عند العلامة الحمسعيدي.

وسيظهر في الخاتمة أبرز نتائج البحث وتوصياته.

المبحث الأول: أخلاق الإنســـان مع نفســـه عند العلامة الحمسعيدي

المطلب الأول: تزكية النفس ومجاهدتها

أولًا: مركزية القلب في البناء الأخلاقي: ترتكز المبادئ التربوية في الإسلام على أنَّ جوهر الأخلاق مرتبط بسلامة الباطن قبل مظاهر السلوك الخارجي؛ إذ القلب هو المحرّك الرئيس الذي يوجّه الإنسان في أقواله وأفعاله، وقد دلّ على هذه المبادئ القرآن الكريم حيث قال: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٨-٨٩]؛ فجعل سلامة القلب من العلل والآفات معيار النجاة عند الله يوم القيامة، لا مجرد امتلاك الأموال والبنيين أو كثرة الأعمال الظاهرة، وهذا تأكيد على أن معيار القيمة الحقيقية للإنسان ينبع من صفاء سريرته ونقاء نيته.

وجاء في السنة النبوية ما يرسّخ هذا المبدأ؛ إذ يقول النبي ﷺ: "**ألا وإنَّ في الجَسَدِ مُضْغَةً، إذا صَلَحَتْ، صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وإذا فَسَدَتْ، فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، ألا وهي القَلْبُ**" (مسلم)، والحديث يبيّن بجلاء أن استقامة السلوك الظاهر مرهونة بصلاح القلب، وأن الفساد الباطني ينعكس لا محالة على العمل الخارجي، ومن هنا يمكن القول إن التربية الإسلامية لا تنظر إلى الأخلاق على أنَّها قشور شكلية، بل هي عملية داخلية عميقة تبدأ من تهذيب النفس وإخلاص النية، ثم تتجلّى آثارها في سلوك الإنسان الظاهر ومعاملاته.

وقد شدّد الحمسعيدي على مركزية القلب باعتباره محل النية ومنطلق السلوك، حيث يقول بادئ ذي بدء: "فابدأ بإصلاح قلبك فإنه إذا صلح القلب صلح به الجسد، وإذا فسد القلب فسد به الجسد، وإذا فسد الجسد فسد العمل".

وهذا النصُّ عميقُ البنية والدلالة؛ إذ يكوّن منهجًا تربويًّا متكاملًا يبدأ من الداخل الخفي إلى الخارج الظاهر، وقد استعمل الحمسعيدي فعل الأمر "**فابدأ**" للدلالة على أنّ مركز البدء ومحور الانطلاق في تقويم السلوك هو إصلاح القلب؛ إذ هو الأصل الذي تتفرع عنه سائر الجوارح، وصلاحه ينعكس مباشرة على استقامة الجسد، بينما فساده يقود إلى فساد الظاهر، والحمسعيدي في هذا النص يرسّخ حقيقة أنَّ الأخلاق الظاهرة ليست سوى انعكاس لجوهر خفي يكمُن في باطن الإنسان.

ثم يقدّم النصُّ بناءً سببيًّا متدرجًا يوضح فيه مسلك الفساد والإصلاح: فإذا فسد القلب فسد الجسد، وإذا فسد الجسد فسد العمل، وهو ما يكشف أن الخلل في العمل لا يبدأ من الفعل الظاهر وإنما من اعتلال الباطن، وبهذا يبرز البعد العميق للفكر التربوي، حيث يجعل القلب مركزًا للتقويم والإصلاح، ويؤكد أن قيمة العمل لا تُقاس بشكله الخارجي ما لم يكن نابعًا من سريرة صافية ونية خالصة.

ثانيًا: أهمية المجاهدة والمقاومة: إنّ النفس بطبعها ميّالة إلى الهوى والانفلات، وتنفر من الالتزام والثبات؛ ولهذا أعظم الله سبحانه وتعالى جائزة

مجاهدتها ومكابرتها، يقول تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: ٤٠-٤١]؛ نلاحظ أنَّ كبح جماح النفس عن الهوى في القرآن قرن بالفوز بالجنة، وهو أمر يدل على أنَّ ضبط النفس ليس تقييدًا لحريتها، بل هو صيانة لها من الانحراف، وتوجيه لها نحو الغاية الكبرى، وهي النجاة الأخروية.

وقد أدرك الحمسعيدي هذا الجهاد، وصوره على أنَّه جهادٌ بين الإنسان من جهة، والشياطين والجن والإنس من جهة أخرى، يقول: "**واحذر الشياطين على دينك ووساوسهم، وشرهم وشر الجن والإنس أجمعين**"؛ أي أنَّه جهادٌ بين كفتين غير متساويتين؛ مما يستلزم أن يتبع فيه الإنسان حذرًا أكبر كما تدل عليه لفظة "**واحذر**" بصيغة الأمر. ثم يقول الحمسعيدي: "**والزم لسانك الصمت ولا تتكلم إلا بالحق**"، وهنا ترسيخ لمبدأ تربوي بضبط به الإنسان سلوكه اليومي، ولا سيما اللسان الذي يُعدّ مرآةً للقلب، والصمت الواعي وتربية النفس على الكلمة الطيبة وسيلة لترسيخ المراقبة الداخلية، وصوغ شخصية متزنة ترتقي من الانفعال العاطفي إلى الرشد الأخلاقي والحكمة العملية.

ورغم أنَّ اجتناب الشر وسيلة من وسائل مجاهدة النفس وتزكيتها إلا أنَّه لا بد من حصانة داخلية تحمي النفس عن مسالك الوساوس والهوى، يظهر في قول الحمسعيدي في السياق نفسه: "**وعليك بالمواظبة على طاعة الله تعالى**"، وهذا المبدأ عميق من حيث ضرورة شغل النفس بطاعة الله، وإلا

اشتغلت بالسفاسف والردى، يقول ابن القيم (١٩٩٩): "فهي النفس إن لم تشغلها بالحق شغلتك بالباطل، وهو القلب إن لم تسكنه محبة الله عز وجل سكنه محبة المخلوقين ولا بد، وهو اللسان إن لم تشغله بالذكر شغلك باللغو وما هو عليك ولا بد، فاختر لنفسك إحدى الخطتين، وأنزلها في إحدى المنزلتين".

ويرسخ الحمسعيدي هذا المبدأ مرة في قوله: "**وجاهد نفسك، وواظب على فعل الطاعات حتى يأتي أجلك، ولا تكن مرة هكذا ومرة هكذا**". ومن هنا نستنتج أنَّ مجاهدة النفس عند الحمسعيدي مرتبطة بشغل النفس بطاعة الله، وقد أورد الحمسعيدي الأثر القائل: "**من اشتغل بما لا يعنيه فاته ما يعنيه**"، والأثر: "**عليك نفسك إن لم تشغلها شغلتك**".

المطلب الثاني: محاسبة النفس وكشف عيوبها

أولًا: قيمة المحاسبة؛ شدد الحمسعيدي على أهمية محاسبة النفس ومراجعتها؛ حتى لا يغفل عن تقصيرها، وقد أورد آثارًا كثيرة للتأكيد على مبدأ المحاسبة، من ذلك ما روي: "الكَيِّس مَنْ دَانَ نَفْسَهُ، وَعَمِلَ لِما بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَه هَواهَا، وتمَنَّى عَلَى اللَّهِ"، وفسَّر قوله تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُ﴾؛ وربط بين محاسبة النفس والمراقبة الربانية؛ حيث يقول: "**من راقب ربه حاسب نفسه وتزود لمعاده**".

ومما سبق يتبين لنا أنَّ المحاسبة عند الحمسعيدي ليست نقدًا دنيويًّا ذاتيًّا، بل هي عبادة قلبية تجعل الإنسان يعيش في وعي دائم بحضرة الله؛ فيضبط أفعاله وأقواله، بل وأفكاره.

ثانيًا: العلم بعيوب النفس: إنَّ من أركان محاسبة النفس العلم بعيوبها؛ فيرى الحمسعيدي أنَّ أكبر عيب يعتري النفس أنَّها تظن أن لا عيب فيها، وهو يركز أيَّما تركيز على أنَّ النفس لا تنسب إليها العيوب، يقول: "**وعيوب النفس تمني المغفرة من غير أن يتوب من الذنوب والفترة في القيام بالحقوق، وأكبر منه عيبًا من لا يهتم بتقصيره وفترته، ثم أكبر منه عيبًا من يظن أنه متوقر لفضيلة...مع فترته وتقصيره**".

إنَّ النصَّ أعلاه بليغ الدلالة في شرح مراحل انحراف النفس، يبدأ النصُّ ببيان بأدنى المراتب وهو الركون إلى الأماني الباطلة؛ إذ يتمنى المرء المغفرة دون توبة ولا رجوع إلى ربه، فيغدو الرجاء وهمًا بلا عمل، ثم ينتقل إلى الفتور في أداء الحقوق، وهو تقصير عملي يضعف صلة العبد بربه وبالناس، إلا أنَّ المصيبة الأعظم في أن تفقد النفس إحساسها بالتقصير؛ فلا تتألم لضعف ولا تلتفت إلى خلل وتقصير، وهنا يختل ركن أصيل من أركان المحاسبة.

ويبلغ عيب النفس ذروته حين تظنُّ أنَّها قائمةٌ على فضيلة ومرتبة رفيعة، وهي في الحقيقة غارقة في التقصير؛ فتغتر بصورة موهومة تعميها عن حقيقتها.

وهكذا يصف الحمسعيدي سلَّمًا متدرجًا لانحراف النفس؛ من الأماني الكاذبة إلى الفتور، ومن الغفلة عن التقصير إلى الغرور بالفضيلة، حتى ينتهي

بالشلل الروحي؛ مما يرسخ مبدًا أصيلًا في التربية، وهو أنَّ المصيبة ليست في الذنب فحسب، بل في الرضا به والاطمئنان إلى حالٍ فاسدة تُغلق أبواب التوبة والإصلاح.

هذا، وقد استطرد الحمسعيدي في كشف عيوب النفس وبيان مساوئها؛ لئلا يظن الإنسان أنَّه خال من العيوب.

المبحث الثاني: أخلاق الإنســـان مع ربه عند العلامة الحمسعيدي

المطلب الأول: تذكير الإنسان بحقيقته

أورد الحمسعيدي آثارًا تذكر الإنسان بأنَّ الله عني عنه؛ مؤكدًا على أنَّ الإنسان هو محتاج إلى ربه، يقول: "**من خطبة لعلي بن أبي طلب: أما بعد: فإن الله سبحانه خلق الخلق غنيًّا عن طاعتهم، وآمنًا من معصيتهم؛ لأنه لا يضره معصية من عصاه ولا تنفعه طاعة من أطاعه**"، وقد أورد أثرًا يؤكد أنَّ الإنسان لا بد له من أن يعظم خالقه ليهون عنده غيره، يقول: "**عظم الخالق عندك يصغر المخلوق في عينك**".

والنص الذي أورده الحمسعيدي عن خطبة لعلي بن أبي طالب يقرر حقيقة جذرية في العقيدة والتربية معًا؛ فالله جلّ وعلا كامل في ذاته، لا يزيد ملكه بطاعة ولا ينقص بمعصية، والمعنى التربوي هنا أن العبد حين يعي هذا يستيقن أن العبادة عائدة عليه هو؛ من حيث هي إصلاح لقلبه وتهذيب لسلوكه، لا لحاجة الله إليها، ومن ثم فإن الطاعة ليست مدعاة للغرور ولا للتفاخر، بل هي فضل من الله على العبد أن وفّقه إليها.

أما الأثر الآخر الذي أورده الحمسعيدي فيرسم لنا قاعدة نفسية راسخة؛ إذ كلما امتلأ القلب بعظمة الله تعالى، تضاءلت هيبة الخلق في نظر الإنسان، وانكسرت قيود الخوف منهم أو التعلق بهم، وبهذا يصبح تعظيم الله طريقًا للتحرر من الخضوع للناس والأهواء، فينشأ لدى الإنسان وعيٌ بالكرامة والعزة

المبنية على العبودية لله وحده، وهو معنى تربوي عميق؛ إذ يربط بين التربية الإيمانية والتحرر النفسي والاجتماعي.

ويجمع الحمسعيدي بين هذين النصين ليؤسس رؤية متكاملة: وعي العبد بفقره أمام غنى الله يحفظه من الغرور بالطاعة ويزرع فيه الخشوع، وتعظيم الله في قلبه يحرره من أسر المخلوقين ويثبته على الحق، وبهذا يكون التذكير بحقيقة الإنسان أداة تربوية بالغة الأثر؛ فهي تنشئ شخصية متوازنة، تعرف مقام ربها، وتدرك ضعفها، وتستمد قوتها وعزتها من خضوعها للخالق لا من رضا المخلوق.

ويزيد الحمسعيدي الأمر توضيحًا حين ينبه الإنسان على أن اسم الله لا يذكر إلا بحق، تأكيدًا لقداسة الذكر وخطورة الابتذال في مواطن الحديث واليمين، يقول: "**وعظم اسم الله أن تذكره إلا على حق**".

المطلب الثاني: فناء الدنيا

يربط الحمسعيدي كثيرًا في ثنايا كتابه بين فناء الدنيا وصلاح النفس، ولا يفتأ أن يذكر بهذه الحقيقة، وأن يجعلها طريقة لتزكية النفس، فها هو يقول: "**وإياك أن ينزل بك ملك الموت وأنت آبق من ربك في طلب الدنيا**"، ويقول: "**وأكثر ذكر الموت وما بعد الموت، ولا تتمنَّ الموت إلا بشرط وثيق**"، ويورد قول علي: "**يا بني، أكثر من ذكر الموت، وذكر ما تهجم عليه، وتقضي بعد الموت**

عليه حتى يأتيك وقد أخذت من حذرك، وشددت له أزرك، ولا يأتيك بغتة فيبهرك".

إنَّ تعظيم الآخرة والموت من حسن خلق الإنسان مع ربه؛ إذ يدرك منزلته الفانية أمام الله الباقي، والنصوص التي أوردها الحمسعيدي عن فناء الدنيا واستحضار الموت تكشف عن منهج تربوي بالغ العمق؛ إذ يجعل من تذكر الآخرة وسيلة لتزكية النفس وردعها عن الغفلة، كما تتضمن النصوص تحذيرًا صارمًا من الانغماس في الدنيا على حساب الاستعداد للآخرة؛ فالإنسان قد يغتر بمتع الحياة ويهرب من تكاليف الطاعة، غير أن الموت قاطع للطريق، يأتي بغتة ليوقف مسيرته، فيجعل الغفلة أشد خطرًا، وهنا يرسخ الحمسعيدي لمبدأ تربوي بأنَّ استحضار الموت باستمرار يزرع في النفس يقظة دائمة، ويجعلها أكثر وعيًا بمسؤوليتها الأخروية.

والإكثار من ذكر الموت مطلوب لتربية القلب على الخشية والتهيؤ، لكن لا ينبغي أن يتحول إلى يأس أو هروب من التكليف، ولذلك قرنه بشرط "**وثيق**"، وهو الاستعداد الكامل بلقاء الله بالعمل الصالح، فذكر الموت هنا ليس دعوة للتشاؤم، بل وسيلة لشحذ الإرادة وضبط السلوك؛ ليبقى الإنسان بين خوف ورجاء، عاملًا للحياة بوعي المصير.

أما ذكر الحمسعيدي لأثر علي بن أبي طالب ففيه تصوير بليغ للموت كضيف مباغت لا يقبل استئذانًا؛ مما يستنتج منه أنَّ كثرة ذكر الموت تبني شخصية متأهبة، قد شدّت أزرها بالأعمال الصالحة، وأخذت حذرها

بالاستعداد المبكر، فلا تفاجئها ساعة الرحيل، وهكذا يوظف الحمسعيدي ذكر الموت ليعيد الإنسان إلى حقيقته الفانية، ويجعل من وعيه بالمآل الأخروي قوةً دافعة للإصلاح الذاتي والجدّ في العمل.

ويواصل الحمسعيدي على تأكيد هذه الحقيقة فيقول: "اعلم أن المنهمك في الدنيا المنكب على غرورها المحب لشهواتها يغفل قبله لا محالة عن ذكر الموت فلا يذكره"، ويؤكد على أهمية ذكر الموت بقوله: "وقربك من الله ومنزلتك عنده على قدر حبك الموت وذكرك له، فإذا سكن ذكر الموت قلبك واستولى أنتج لك ذلك رفض الشهوات البهيمية".

وهنا يؤكد الحمسعيدي أن التعلق بالدنيا والانغماس في شهواتها يفضي بالضرورة إلى غفلة عن ذكر الموت، والغفلة هنا ليست عرضًا عابرًا، بل أثر حتمي يضعف القلب ويُميت وعيه، أمَّا من أكثر من ذكر الموت حتى سكن قلبه وملك عليه شعوره؛ ارتقى في مقامه عند الله، إذ ينشأ عن ذلك رفضٌ للشهوات الدنيئة، وزهدٌ فيما يفني، وإقبالٌ صادق على ما يبقى، وبذلك يجعل الحمسعيدي من ذكر الموت ميزانًا للتربية الإيمانية وركيزةً أساسية في تهذيب النفس وصونها من الانحدار.

المبحث الثالث: أخلاق الإنســـان مع الآخرين عند العلامة الحمسعيدي

المطلب الأول: حســـن الخلق مع الآخرين عنـد العلامـة الحمسعيدي

يؤكد الحمسعيدي على أهمية حسن الخلق؛ مؤكدًا ذلك بآثار كثيرة، وقد فسَّر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾؛ أي دين عظيم، وأورد أثرًا عن الواسطي يقول فيه: "**وصفه بالخلق العظيم؛ لأنه جاد بالكونين واكتفى بالله**"، ثم أورد آثارًا كثيرة في حسن الخلق.

والنص الذي يورده الحمسعيدي في بيان مكانة **حسن الخلق** يكشف عن عمق تصوره للتربية الإيمانية والأخلاقية، فهو يفسر قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ بأن المقصود به "دين عظيم"؛ أي أن حسن الخلق ليس مجرد سلوك دنيوي راقٍ، بل هو الدين بعينه، وبه يتحقق كمال العبودية لله، ثم يعضد هذا التفسير بما روي عن الواسطي الذي يدل على أنَّ عظمة خُلق النبي ﷺ إنما كانت في زُهده بكل ما سواه، وامتلاء قلبه بالله وحده، وهذا المعنى يبين أن الأخلاق عند الحمسعيدي ليست شكلًا اجتماعيًّا فحسب، بل هي ثمرة التعلق بالله والاكتفاء به، فلا يطلب المرء شيئًا من الدنيا ولا من الخلق، وإنما يجعل الله غايته ومقصده.

ومن هنا يكثر الحمسعيدي من إيراد الآثار التي تحث على حسن الخلق، ليرسّخ في النفس أن الأخلاق ليست ترفًا أو اختيارًا ثانويًّا، بل هي جوهر الدين

ومقياس حقيقته، فالخلق الحسن يختزل التزكية كلها، صدقًا في القول، وأمانة في المعاملة، وزهدًا فيما يفنى، وإقبالًا على الله فيما يبقى، والبعد التربوي هنا أنَّ حسن الخلق هو الصورة العملية للتدين الحق؛ إذ يجسد العقيدة في سلوك، والإيمان في واقع معاش؛ ليكون الإنسان متوازنًا في باطنه وظاهره، مستمسكًا بالدين من أعمق أبوابه.

المطلب الثاني: آداب الإنســـان مع الآخرين عند العلامة الحمسعيدي

لقد استطرد الحمسعيدي في بيان الآداب التي ينبغي أن يتصف بها الإنسان مع الآخرين، ولم يقتصر على الآداب المأثورة، بل تجاوزها إلى بيان ما ينبغي أن يتحلى به المرء من آداب العرب وأخلاقهم، وسأضع بين أيديكم آدابًا متفرقةً؛ لنكوِن صورة عامة عن منهج الحمسعيدي في رؤيته للآداب:

- يقول: "وليقنع باليسير من المطعم والملبس والمسكن، وإلا ألجأه التوسع إلى الناس".
- يقول: "اعلم أن العفو أجمل لباس يتزين به الرجل".
- يقول: "اعلم أن شواهد الفضل ودلائل الكرم؛ المروءة التي هي حلية النفوس وزينة الهمم".
- يقول: "المزاح يأكل الهيبة كما تأكل النار الحطب".

- يقول: "في الضحك ثماني آفات...".
- يقول: "من كان الطمع له مركبًا كان الفقر له صاحبًا".

وكثيرة هي النصوص المتفرقة والمتنوعة التي يمتلئ الكتاب بها، وقد حثَّ الحمسعيدي إلى تعلم الأدب، وأورد نصوصًا كثيرة تحث إلى تعلمه، منها: "الأدب أكرم الجواهر طبيعة، وأنفسها قيمة، يرفع الأحساب الوضيعة، ويفيد الرغاء الجليلة"، كما أكد على ضرورة تعليم الصغار الأدب، يقول: "من أدب ولده صغيرًا سره كبيرًا".

ونستخلص مما سبق ذكره بعض الرؤى التي تكوِّن نظرة الحمسعيدي للآداب:

- **شمولية الأدب وتداخله مع العقيدة**

العلامة الحمسعيدي لا ينظر إلى الأدب على أنَّه سلوك اجتماعي منفصل، بل يربطه بجوهر الدين والعبودية لله، فالأدب عنده ثمرة للإيمان، يترجم صدق العقيدة إلى تعامل كريم مع النفس والناس؛ لذلك جاءت نصوصه ممتدة من آداب المظهر والمعاش، إلى آداب القول والخلق، إلى عمق المروءة والوقار.

- **الجمع بين الموروث الديني والعرف العربي**

لم يقتصر على الآداب المأثورة عن النبي ﷺ والسلف، بل ضم إليها ما استحسنه العقل السليم وما توارثه العرب من أخلاق الشهامة والمروءة،

والكرم وضبط المزاح والضحك، وهذا يعكس رؤيته التوفيقية التي ترى في الأدب إطارًا حضاريًّا شاملًا، ينهل من الدين ويستفيد من العرف.

- **مركزية القيم الضابطة للشهوة والهوى**

الأدب عند الحمسعيدي ليس مجرد حسن تعامل، بل هو تربية للنفس على الانضباط أمام رغباتها وغرائزها؛ ولذا نجد -مثلًا- أنه ربط الأدب بالتحرر من الطمع، والبعد عن الإفراط في المزاح، وحفظ الوقار.

- **اعتبار الأدب رأس مال اجتماعي**

يرى الحمسعيدي أن الأدب قيمة ترفع مكانة الإنسان أكثر من النسب أو المال؛ إذ هو عنده رأس مال معنوي يمنح صاحبه المهابة والقبول، وهو معيار التفاضل الحقيقي بين الناس.

- **التربية على الأدب تبدأ من الطفولة**

يؤكد أن الأدب لا يُكتسب دفعة واحدة، وإنما يُغرس منذ الصغر؛ ولذا يربط صلاح الكبار بإحسان التربية في الصغر؛ مما يكشف عن بعده التربوي العملي الذي يولي أهمية لبناء الشخصية منذ المراحل الأولى.

الخاتمة

نستخلص من التحليل السابق لبعض النصوص الأخلاقية عند العلامة الحمسعيدي:

- جعل الحمسعيدي الأدب وثيق الصلة بالعقيدة؛ إذ لا يعدّه سلوكًا عارضًا، بل ثمرةً من ثمار الإيمان وترجمةً صادقةً لحقيقة الدين.
- قدّم رؤية توفيقية جامعة؛ تمزج بين الموروث الشرعي والخصال العربية الأصيلة، لتصوغ للأدب إطارًا حضاريًّا شاملًا.
- اعتبر الأدب مدرسة لضبط النفس وقمع الهوى، وأداة لتطهير الباطن قبل أن يكون تزيينًا للظاهر أو تحسينًا للمظهر.
- رفع الأدب إلى منزلة يعلو فيها على المال والنسب، ويمنح صاحبه المهابة في العيون والقبول في القلوب.
- ربط غرس الأدب بمراحل الطفولة الأولى، مؤكدًا أن التربية المبكرة هي التي تُنبت في النفس جذور المروءة والوقار.

التوصيات

يوصي هذا البحث بضرورة إبراز مكانة الحمسعيدي في الفكر الأخلاقي الإسلامي، والاستفادة من منهجه التوفيقي الذي جمع بين النصوص الشرعية

والقيم العربية الأصيلة في صياغة التربية المعاصرة، مع العناية بتراثه تحقيقًا ونشرًا ودراسةً؛ ليبقى معينًا ثريًّا للباحثين في مجال الأخلاق والآداب.

المراجع والمصادر

- البخاري، إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، ١٤٢٢.
- البطاشي، سيف بن حمود، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، ط٤، ٢٠١٦م.
- ابن قيم، محمد بن أبي بكر، الوابل الصيب من الكلم الطيب، ت: سيد إبراهيم، دار الحديث، القاهرة، ط٣، ١٩٩٩م.
- النزوي، سالم بن عبد الله، **الأخبار والآثار**، ت: محمد الصليبي، وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٥-١٩٨٥م.

صلة الأخلاق بالفقه والفتوى
لدى الشيخ المحقق سعيد بن خلفان الخليلي



بقلم
د. صالح بوشلاغم

الملخص

صلة المنظومة الأخلاقية بالفقه والفتوى قضية جوهرية تعكس مدى انسجام المنظومة الفكرية تشريعيًّا وأخلاقيًّا؛ من هنا كان التفتيش عن التأثير والتأثر إيجابًا وسلبًا عن هذه الصلة من شأنه بيان الفلسفة الأخلاقية الكامنة وراء الفهم الفقه والاجتهاد والفتوى؛ فالمنظومة الأخلاقية تنضبط وتتأثر بالنظرة الإيمانية والتصورات الكونية التي يُنطلق منها، كما أن الأخلاق لها دور محوري في الجانب الفقهي؛ إذ تعمل على اتجاهين، فإن كانت مستقرة مستمدة من مبادئ العدل والصلاح فإنها تضبط الأحكام التشريعية، فلا تحيد عن إطارها الأخلاقي والقيمي السامي، أما إن كانت تلك القيم غائبة عن الاجتهاد التشريعي فإنه يكون أداة مناقضة للقيم والصلاح الإنساني. والمحقق الخليلي اشتهر بتحقيقه وموسوعيته، وهذا ما جعل الباحث يتلمس ملامح كثيرة في المنظومة الدعوية والمعرفية للمحقق الخليلي تكشف عن انضباط أخلاقي كبير في الجانب التشريعي؛ مما يقود للبحث والتساؤل عن منطلقات ذلك وصلته بالاجتهاد الفقهي، وهو ما تسعى هذه الورقة للكشف عنه من خلال تراث الإمام المحقق سعيد بن خلفان الخليلي. وسيعتمد الباحث مقاربة تقوم على جمع نماذج من تراث الشيخ، ورصد ملامح العلاقة بين الفقه والفتوى والأخلاق، ثم تحليلها والخروج بنتائج في الموضوع. وسيتم تقسيم الورقة إلى أربعة محاور: المحور الأول تمهيدي في بيان مفهوم الأخلاق وسيرة موجزة عن المحقق الخليلي، وفي المحور الثاني بيان عن مدى ارتباط الأخلاق بالتشريع عامة، وفي المحور الثالث عن ارتباط المنظومة الأخلاقية لدى المحقق الخليلي بالتشريع، وفي المحور الأخير عرض نماذج لنصوص وفتاوى من تراث

الشيخ تتناول حضور البعد الأخلاقي في الاجتهاد والفتوى. وقد خلص الباحث إلى أن المحقق الخليلي يمتلك أداة اجتهادية عميقة ترقب الأبعاد الأخلاقية في الفقه عامة، ومن أمثلة ذلك: حديثه عن البعد الأخلاقي في بعض المعاملات، وأحكام الأسرة والحقوق، وقد تم تحليل خمسة نماذج منها.

كلمات مفتاحية: الخليلي، أخلاق، فقه، فتوى، تراث.

أولًا. مدخل مفاهيمي عن الأخلاق، وموجز تعريفي عن الشيخ المحقق.

أ. موجز في مفهوم الأخلاق:

جذر "خلق" في اللغة يعود لمعنيين "أحدهما تقدير الشيء" (ابن فارس، ٢١٣/٢)، ومن ذلك النصيب، أي: المقدار المحدد للشخص، ومنه قوله تعالى: ﴿مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ [سورة البقرة: ١٠٢، ٢٠٠]، ومن ذلك الخُلُق، وهو ما قدر عليه الإنسان فردًا أو مجموعًا، فصار سجية وطبعًا فيه تصدر منه أفعال وأقوال تتناسب معها، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [سورة القلم:٤] (ابن فارس، ٢١٣/٢).

والخَلْق الكذب، "تقول العرب: حدثنا فلان بأحاديث الخَلْق، وهي الخرافات المفتعلة، ويقال له: اختلاق بصيغة الافتعال الدالة على التكلف والاختراع، قال تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ [سورة ص: ٧]، وذلك أن الكاذب يخلق خبرًا لم يقع". (ابن عاشور، التحرير، ١٧٣/١٩)، فالتزييف في تقدير الشيء على غير الحقيقة هو الخلْق والكذب، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾ [سورة الشعراء: ١٣٧]

فالخلُق جمعه أخلاق، وهي سجايا وطبائع باعثة نحو الخير والشر من النوايا والأفعال والأقوال، فقد تكون أخلاق خير أو أخلاق سوء، ويتحدد ذلك بما تضاف إليه أو توصف به، وعند الإطلاق تشير إلى الخلق الحسن. ابن عاشور، التحرير، ١٧١/١٩).

وتتميز الأخلاق أنها تصدر بناء عليها التصرفات بسهولة دون تكلف، فإن كانت متكلفة فليست خلقًا، قال الرازي: "الخلق ملكة نفسانية يسهل على

المتصف بها الإتيان بالأفعال الجميلة... فالحالة التي باعتبارها تحصل تلك السهولة هي الخلق، ويدخل في حسن الخلق التحرز من الشح والبخل والغضب" (الرازي، ٣٠/٦٠١).

ويضيف الجرجاني بعدًا آخر مهمًّا لِتُعَدَّ الصفة خلقًا، وهي الرسوخ، أي: أن تكون راسخة في النفس، وليست أمرًا عارضًا: "الخُلق: عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية... وإنما قلنا: إنه هيئة راسخة؛ لأن من يصدر منه بذل المال على الندور بحالة عارضة لا يقال: خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه، وكذلك من تكلف السكوت عند الغضب بجهد أو روية لا يقال: خلقه الحلم، وليس الخلق عبارة عن الفعل، فرب شخصٍ خلقه السخاء ولا يبذل، إما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل وهو يبذل، لباعث أو رياء" (الجرجاني، ص١٠١)، فالخلق ينبني على الباعث ورسوخه لا على ذات الفعل، وبهذا تتحدد للخلق خاصتان أساسيتان: الرسوخ والتلقائية، أي: عدم التكلف. (الجابري، ص٣٣)

ب. نبذة تعريفية موجزة عن المحقق الخليلي

هو الشيخ سعيد بن خلفان بن أحمد الخليلي، ينتهي نسبه إلى الإمام الخليل بن شاذان الخروصي، أحد أبرز أعلام عمان وعلمائها. عاش في الفترة (١٢٣١هـ- ١٢٨٧هـ) على خلاف في سنة مولده بين ١٢٣١، و١٢٣٦ و١٣٢٦ (الخليلي ٢٠١٠).

نشأ يتيمًا في كنف جده الشيخ أحمد بن صالح، ويذكر المؤرخون أنه تتلمذ على مشايخ، منهم الشيخ سعيد بن عامر الطيواني، والشيخ حماد بن محمد بن سالم البسط، والشيخ العلامة ناصر بن أبي نبهان الذي تبحر على يديه في

علوم الشريعة، ونجده ينقل فتاواه ومسائل عنه كثيرة في تراثه عامة، وفي كتاب تمهيد قواعد الإيمان خاصة. وكان موطن أجداده وادي بوشر، وتعود أصولهم إلى بلدة بهلا بداخلية عمان.

حظي الشيخ المحقق سعيد بن خلفان الخليلي بمكانة سامقة؛ لِمَا حققه من تمكن علمي وقيادة مبكرة، فكانت المراسلات تصله من خارج عمان تستفتيه في المسائل وتنهل من علمه، وكان يتناول المسائل العلمية بتحقيق وتمحيص فريد، فيعتني بدقائق المسائل وشوارد الأحكام، ويضبطها جميعًا بمنظام علمي محكم؛ لذا لقب بالمحقق الخليلي؛ لاعتنائه بتحقيق المسائل وتدقيقها.

كما كان شاعرًا فذًّا، ترك ديوانًا من الشعر ينم عن نبوغه في اللسان العربي وسمو بيانه، وقد حاز تراثه الشعري اهتمامًا كبيرًا من عالم الشعراء أبي مسلم البهلاني، فخمَّس بعض قصائده، ومنها القصيدة المشتهرة بعنوان "هو الله فاعرفه"، وهي قصيدة راقية في السلوك.

ومن علامات نبوغه المبكر تأليفه في سن السادسة عشرة كتاب مقاليد التصريف، وهو كتاب زاخر في علم الصرف، كما ترك تراثًا فقهيًّا وعلميًّا يجمع بين جودة التدقيق والتحقيق والموسوعية في التأليف، فقد جمع بين الأمرين بكل جدارة واقتدار، فأطال النفس في تحقيق المسائل وتدقيقها، ولم يكن مجرد ناقل لتراث السابقين. وله كتب عديدة ورسائل وأجوبة في اللغة وأصول الدين وأصول الفقه والفقه وفي علم السلوك والتزكية (الخليلي ٢٠١٠).

ومن أبرز مصنفاته كتاب تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد الأحكام والأديان، وهو موسوعة عقدية فقهية تتألف من ثلاثة عشر جزءًا. طبع

طبعتين الأولى سنة ١٩٨٦ من دون تحقيق، ثم اعتنى الفاضل الشيخ حارث بن محمد بن شامس البطاشي فحققه وأصدره في ثلاثة عشر مجلدًا سنة ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، وضم سبعة وستين بابًا ورسالتين في حدود ما يقرب من ٦٠٠٠ صفحة. وفي الجزء الثاني عشر منه باب في الإمامة وأحكامها، وباب في الجهاد وأحكامه، وباب في محاربة أهل الشرك والبغي، وباب في الحدود. (الخليلي، التمهيد، ١/١٧-٨٢).

ثانيًا. الأخلاق والتشريع الإسلامي

لقد ارتبط تكريم الجنس البشري بلحظة خلق الإنسان الأول آدم (عليه السلام)، وإسجاد الملائكة له تعظيمًا ورفعةً من شأنه، ونص القرآن الكريم على قصد الخالق لتكريم بني آدم، فقال عز وجل: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ [سورة الإسراء: ٧٠]، فذلك التكريم الإلهي شامل لخلق الإنسان في صورته وشكله، وفي ظروف عيشه وطرائقه. من هنا جاء التشريع الإلهي متسقًا مع هذا التكريم، فخصه بفرائض وإرشادات؛ حتى لا يخرج عن حيز الكرامة في معاشه؛ فمنعه من الرذائل وجعلها محرمات، وألزمه بالضروريات التي تحقق كرامته وفرضها عليه، وهذا المنظور الكلي للأخلاق يوجزه النبي ﷺ في قوله: ﴿إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق﴾. فالرسالة الإسلامية كلها تصب في منحى مكارم الأخلاق، مع الخالق، ومع النفس، ومع بني جنسه من البشر، ومع الكون كله. ﴿ تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ﴾ [سورة القصص: ٨٣].

ويظهر ذلك التكريم واضحًا جليًّا عند النظر في الأحكام التحسينية التي لا تتعلق بضرورة الحفاظ على وجود الجنس البشري أو رفع العسر والمشقة عنه، وذلك كوجوب الطهارة وستر العورة، وآداب الأكل والشرب، وتحريم الخنزير والخمر، وكتحريم بيع النجاسات والمفسدات. يقول الشاطبي: "وأما التحسينات، فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق" (الشاطبي، ٢٢/٢). فمن مدخل التحسينات في علم المقاصد تحديدًا يمكن القول إن المصالح كلها سواء كانت ضروريات أو حاجيات أو تحسينات، يجمعها مفهوم الخير من حيث الوجود، أي: إيجابًا بإيجاده، ومن حيث العدم، أي: سلبًا بمنع حصول الشر وما ليس بخير، وقد جاء الأمر بذلك بمنطوقه بالأمر بفعل الخير وبمفهومه بمنع فعل الشر أو وجوده: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا وَاعْبُدُوا رَبَّكُمْ وَافْعَلُوا الْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة الحج: ٧٧]، فأخلاق الخير تدفع لفعل المصالح، بينما أخلاق السوء تبعث على المفاسد، وهذا يتصل اتصالًا وثيقًا بالمبحث الثالث للفلسفة (الأكسيولوجيا): فلسفة القيم، وبالتحديد فلسفة الخير، التي تُشَكِّلُ السمو في التصرفات من الأفعال والأقوال في مقابل الحق والجمال التي تشكل السمو في المعرفة (علم المنطق)، والسمو في الذوق (علم الوجدان)، بينما يهتم علم الأخلاق بدراسة قيمة الخير. (صليبيا، ٢١٣/٢-٢١٥).

مما سبق يتبين أن الخير والشر أمران نسبيان لدى البشر؛ يخضعان لتصورات أخرى تحددها المواقف من الوجود والتصور الكلي للكون والله والإنسان، فبناء على المعايير القيمية الوجودية تتحدد القيم الأخلاقية،

فالاعتقاد بأن أمرًا ما من كمالات السمو البشري يجعل الأفعال والتصرفات لتحقيقه في منظور الفاعل مصلحة يحرص على تحقيقها، بينما تصنيفه ضمن الرذائل والمفاسد يدفعه لمنع وجودها والسعي لاجتثاثها. وقد يكون الفعل الواحد فسادًا في موضع وظروف ما، مصلحةً في ظروف ومحالَّ أخرى، فعلى سبيل المثال: القتل في أصله شنيع؛ لما يجلبه من فساد إذا كان بغير حق، بينما القتل بحق مأمور به وجوبًا، ومثال ذلك: تطبيق القصاص من أجل الذود عن الحرمات ورد العدوان إن تعين بالقتل؛ فالفعل الواحد يختلف فيه الحكم بالنظر إلى المعيار القيمي، بين كونه خيرًا ومصلحةً وشرًّا ومفسدةً حسب مواضعه وأحواله. ومثالاً على ذلك: يشير الشيخ الخليلي إلى أن التغليظ ورد مأمورًا به ومنهيًّا عنه حسب السياق وعلى من يقع، فورد منهيًّا عنه في قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٩]، وورد مأمورًا به في موضعين في القرآن الكريم بصيغة واحدة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة التوبة: ٧٣، سورة التحريم: ٩]، فالإغلاظ تصرف يأخذ حكمه تبعًا للجانب الأخلاقي المناسب، فـ"مراتب الناس قد تختلف، فمن وقع في شيء بجهل فالنصيحة كافية في حقه، كالمصلي يعبث في صلاته، أو يقع فيما تفسد به عليه، فمثل هذا محتاج إلى التعليم، إلَّا أن يعرف بقلة المبالاة والتهاون بفرائض الله فليغلظ عليه بالقول والزجر". (الخليلي، إغاثة الملهوف، ص١٣٩).

وتتجلى بوضوح معاني الصراع بين الصلاح والفساد في هذا محالَّ تعيين المصالح والمفاسد ومواطن وجودهما، وتمايز الخير والشر؛ فدعاة الباطل

يدعون لباطلهم ويدافعون عنه ويزعمونه خيرًا وصلاحًا، بينما هو عند الله فساد: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ [سورة البقرة: ١١-١٢]، وفي هذا السياق أيضًا يأتي التزيين الشيطاني بتصوير الفساد صلاحًا: ﴿ أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا ﴾ [سورة فاطر: ٨].

بناء على ما سبق، تتجلى أهمية الوحي الإلهي والتشريع الرباني في بيان الحق والمصلحة والفساد عند الله خالق الكون؛ فإن الإنسان قاصر بعقله ومداركه التي تنتابها النوزاع والشهوات عن إدراك حقائق الصلاح والفساد، وتظهر رحمة الله للإنسان بالوحي الذي جاء ليضبط توجه الإنسان في سلوكاته وتصرفاته فيما يأتيه وما يذره، ويؤسس لمعيار الصلاح الحق الذي يشكل الصواب والخير والحق، فقد يناصر أحدهم قيمة الحرية ويرفع من شأنها بدافع أخلاقي ينهج نحو التسامح وترك الإنسان مطلقًا من أي قيود؛ فيدفعه ذلك لتأييد الملكية المطلقة، والإباحية الجنسية، وغيرها من التمظهرات التي تجسد مفهومه للحرية، وليس ذلك بدافع شرير، بل بدافع المحبة للجنس البشري وابتغاء الخير له، وما قاده لذلك سوى النظرة الجزئية التي لم ترقب قيمة الحرية في مستوياتها الكلية ومداياتها الزمنية وما تنتجه عند إطلاقها من القيود من شرور لا يختلف فيها اثنان. فالرحمة الإلهية بالوحي المنزل اختصرت للإنسان هذا التيه، ومنعت عنه الضلال وفاتورة التجريب الميداني التي تكلفه أجيالًا من البشر يعيشون المآسي ويقاسون أضرار تلك الأنظار البشرية المحدودة.

والتشريع الإسلامي لم يخرج عن هذا الإطار من الوحي الإلهي، وقد وقف الفقهاء والأصوليون على هذه المعاني، ورقبوها في اجتهاداتهم، واستنتجوا خلاصات غاية في الأهمية في ارتباط منظومة التشريع كلها بالأخلاق، يقول الشاطبي: "كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية" (الشاطبي، ٣٧/١). وفي الفقه لا تجد خلقًا دنيئًا مرغبًا فيه فقهًا أو مأمورًا به، ولا تجد خلقًا حسنًا محرمًا فقهًا أو منهيًّا عنه، وهذا مما يدخل في قوله تعالى عن وظيفة الرسول ﷺ والوحي: ﴿ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ﴾ [سورة الأعراف: ١٥٧].

فالأخلاق الحسنة هي من الطيبات، والأخلاق السيئة من الخبائث، ومن وجه آخر فالأخلاق الطيبة هي من المعروف، والأخلاق السيئة من المنكر. ويقول أيضًا: "والشريعة كلها إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه السلام: **"بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"** (الشاطبي، ١٢٤/٢). فالفقيه يصنف التصرفات والأشياء إلى حلال وحرام، بينما هي نفسها في الميزان الأخلاقي خير أو شر؛ فكل خير جائز وقد يكون واجبًا، وكل شر حرام ومحظور. (بلمودن، ص٢٢٠).

ثالثًا. الأحكام التشـــريعية والمنظومة الأخلاقية لدى المحقق الخليلي:

يرجع الشيخ سعيد بن خلفان أحكام الشريعة إلى قيمتين قرآنيتين جامعتين: العدل، والإحسان، فالحد الأخلاقي الأدنى هو العدل، والحد الأسمى هو الإحسان؛ فكل واجب وكل محرم يدخل في دائرة العدل؛ لذلك وجب إقامة الواجب ومنع المحرم، أما الإحسان فهو السعي لإقامة كل مندوب ومنع كل مكروه، يقول الشيخ سعيد بن خلفان: "والأصل الجامع في ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [سورة النحل: ٩٠]. فالعدل عبارة عن فعل يلزم العقاب على تركه، وذلك شامل لكل فريضة، من صلاة، وزكاة، وصيام، وحج، وجهاد، وغير ذلك من واجبات الشريعة والحقيقة جميعًا. والإحسان عبارة عن الوسائل التي في القيام بها نيل الثواب، وما على تاركها شيء من العقاب، وما بين الطرفين محل السنن والآداب... **وهكذا القول في المنكر، فإنه على نوعين أيضًا: أحدهما واجب الترك، وإنه لعلى قسمين: كبائر وصغائر... والأصل في ذلك قوله تعالى:** ﴿ وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة النحل: ٩٠]... وإذا ثبت أن كل ما ينكره القلب السليم فهو المنكر، فلفظة المنكر تشمل كل مكروه، وشبهة، ومشكوك، فيكون النهي واجبًا في موضع وجوبه، ومندوبًا إليه في غير موضع الوجوب... وبهذا قد يستدل على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو البحر لا ساحل له ولا قعر، فإنه شامل لجميع أنواع الشريعة والحقيقة بالإجماع، من توحيد، وعبادات، وعادات، ومهلكات، ومنجيات، وأحكام، وحدود في نفس أو مال." (الخليلي، إغاثة الملهوف، ص١٢٠). فالشريعة كلها مردها إلى أمر بمعروف أو نهي عن منكر،

إما على سبيل الحتم والوجوب والإلزام، وذلك يشكل الحد الأخلاقي الأدنى، وهو العدل، وإما على سبيل التفضيل والحض والترغيب، وذلك يشكل السمو الأخلاقي الذي هو الإحسان. فأحكام الشريعة تدور بين قيمتي العدل والإحسان، وذلك ما يتجلى في المنظومة الأخلاقية الإسلامية.

وإشارة إلى ذلك ينبه الشيخ الخليلي إلى عطف الخاص والعام في معاني العدل؛ للدلالة على خطر بعض التصرفات وأهميتها في تجسيد العدل والإحسان، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ﴾ الذي جاء معطوفًا على قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ ﴾، فيقول الشيخ الخليلي عن حكمة ذلك العطف: "تعظيمًا لحق القربى والرحم، وتفهيمًا لدفع التنافر والتشاجر، وترغيبًا في إصلاح ذات البين، واستبقاءً للمودة والألفة؛ لما يترتب على ذلك من عظيم المصالح" (الخليلي، إغاثة الملهوف، ص١٢٢). فتلك الصفات الأخلاقية من نبذ التنافر والتشاجر ورعاية حق القربى والرحم وإصلاح ذات البين جاءت معطوفة على العدل والإحسان؛ بيانًا لهما، ورفعًا من شأنهما، وتنويهًا بخطرها على المجتمع.

وفي سياق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشير الشيخ الخليلي إلى أهمية المنظومة الأخلاقية الشخصية؛ لأن التصرفات والسلوكات تصدر عنها، فيقول: "إن نفس المرء لهي أقرب إليه من كل أحد مطلقًا، فالابتداء بها واجب، فهي أول مأمور ومنهي، وليس لأحد تضييع نفسه لإصلاح غيره قطعًا. وفي هذا المقام خاصة يجب البحث عن الاعتقاد، والنية؛ لثبوت التكليف للباطن والظاهر كليهما، فلا يغفل امرؤ عن مهلكات الأخلاق، من شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب بالنفس، وغل، وحسد، وحقد، وكبر، وقنوط، ودقائق الشرك

الخفي، من الرياء، وحب السمعة، والثناء، والجاه، والدنيا في أخواتهن من أمراض القلوب. كما لا بد له من التحلي بأضدادهن من الدواء؛ لعلاج ما به من الداء، فهي: كالنصيحة، والتواضع، وحسن النية، والرجاء، والخوف، والخشية، والزهد، والتقوى، والقناعة، والإخلاص، واحتقار النفس، واستقلال العمل، وحب الدار الآخرة، ودوام الفكر وحسن العبرة، ومحبة الله تعالى، وما يشابه ذلك من المنجيات. فكل واحد منها يجب الأمر بها على المرء في خاصة نفسه، كما يجب النهي عليه لنفسه عن أضدادها من المهلكات". (الخليلي، إغاثة الملهوف، ص١٢٤).

رابعًا. نماذج لحضور الجانب الأخلاقي في الأجوبة الفقهية للمحقق الخليلي

نعرض فيما يأتي بعض النماذج التي وقفنا عليها في آراء المحقق الخليلي من خلال أجوبته، مع إقرارنا بعدم استفراغ الوسع في تتبع مؤلفاته أو حتى أجوبته، فمن المؤكد وجود نماذج كثيرة أخرى يقود جمعها وتمحيصها لبناء التصور الأخلاقي للمحقق الخليلي في الجانب الفقهي، وهذا المؤمل من تطوير هذه الورقة بحول الله، وفيما يأتي خمس نماذج فقهية تتجلى فيها أبعاد أخلاقية من أجوبة المحقق الخليلي.

١. الفقر والاحتيال والظلم مسؤولية أخلاقية بأبعاد متعددة

يأخذ المحقق الخليلي في فتاواه اعتبار أحوال الناس وبواعثهم وما قد يدعوهم لفعل المحرمات، أو ترك الواجبات، كما يرقب تلك البواعث في التصرفات، فيبين وجه الظلم فيها وينهى عنه، وهذا بعد أخلاقي مهم جدًّا في

الفتوى؛ فحري بالمفتي أن يستجلي حالة السائل، ويأخذ في الحسبان ما قد يكون من بواعث ومقاصد قد لا تكون مشروعة، كما يرقب استعمال المشروعات لبلوغ غايات محظورة فيسدها على السائل. وإن كان قول المفتي غير ملزم؛ لكن تحقيق مناط الواقع يقتضي اعتبار تفاصيل الواقع ومتغيراته في الفتوى. وفي هذا النص يشير المحقق الخليلي إلى أسلوب احتيالي قد يستبيح به بعض الناس أموال الآخرين، فيستدين مع عدم القدرة على الوفاء، وكذا يشير إلى جانب مهم في كفاية الحاجات العامة من ولي الأمر؛ فالفقر قد يقود إلى الاحتيال على أموال الناس وجحدها أو المماطلة فيها بغير حق، وذلك يدخل في مسؤولية ولي الأمر في إعادة توزيع الثروة وفق الأنظمة الشرعية والاجتماعية المتاحة من زكاة وكفارات وصدقات وغيرها؛ حتى يرتفع خط الفقر فوق توفير الحاجات الضرورية التي بها قوام الأود. فهذه المسألة لها اتجاهان أخلاقيان: الأول متجه نحو ولي الأمر في منع الفقر ومحاربته، والثاني متجه للفقير في الامتناع عن الوصول لأموال الناس بالظلم. يقول المحقق الخليلي: "الفقير المعيل تلجئه الضرورة إلى الاحتيال على أموال الناس بالدين في الظاهر، لكن من حيث لا يرجو وفاءه لسبب يعلمه، وربما ألح عليه الغريم، فكان سببًا للمطل أو الجحد، وذلك في غير موضع جوازه ظلم للعباد" (الخليلي، التمهيد، ٤٧/٣).

٢. التسعير ضابطه أخلاقي عند تعلقه بالضرر العام

اختلفت آراء الفقهاء في مشروعية التسعير إلى آراء عدة؛ وسبب الخلاف وجود نصوص تمنع التسعير عامة وخاصة فيه، ووجود مصلحة للتسعير في

أحوال محددة، وفي هذا الصدد يرى المحقق الخليلي عدم جواز التسعير في الأصل، وقد يجوز استثناء عندما يستعمل لرفع الضرر فيما هو من ضرورات الناس في معاشهم، ويتخذ المعيار في السعر عند التسعير هو العدل، ومنع تحكم الباعة في ضرورات الناس، فيقول: "والتسعير غير جائز في الأصل، ولا أعلم رخصة أن يتحكم أحد على الناس أن لا يبيعوا إلا بسعر معروف، فدعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض؛ إلا ما كان في موضع الضرر، كالمحتاج إلى ماء ليحيي به نفسه، فلم يجده إلا بمبلغ من الثمن كبير مضارة له، فيرد إلى عدل القيمة، ولو اشتراه لأجل الضرورة بما يتحكم صاحبه عليه فليس عليه أكثر من قيمته بنظر العدول، وكذا في الأثر، والطعام كذلك إذا احتكر ولم يوجد إلا بأضعاف ثمنه فيجوز أن يحكم بيعه، ويرد إلى قيمة العدل إذا تعينت الضرورة إليه "(الخليلي، التمهيد، ١٢٠/٨). وهذا المنحى الاجتهادي مبني على بعد أخلاقي، وهو مراعاة حاجات الناس الضرورية، وعدم إتاحة استغلال الباعة لتلك الحاجة للتكسب بطريقة غير إنسانية، أما عندما يتعلق الأمر بغير الضرورات والحاجيات مما يدخل الناس في العسر والمشقة فإن الأصل عدم التسعير.

٣. خلط البضاعة الرديئة بالجيدة، وضابطه الأخلاقي

جاء في السنة النبوية النهي عن خلط الرديء من الطعام بالجيد عند نية حمل بعضه على بعض لبيعه. وهنا يلتفت الشيخ الخليلي إلى النية من الخلط وتجنب الغش، فيقول: "في خلط اللقاط[١] من تمر الباطنة في الهماد منه[٢]...

---

[١] ما يلتقط من التمر من الأرض.

[٢] قال الخليل: "وتَمَرَةٌ هامدةٌ، إذا اسْوَدَّت وعَفِنَتْ" الخليل، العين، ٣١/٤.

فالذي عندي في مثل هذا أنه يكون تبعًا للنية، فإن كان خلطه ليحمل بعضه بعضًا للبيع فهذا يشبه الغش، وله حكم على ما ظهر في مثله من دلائل الأثر، وإن كان لنية أخرى صالحة فله حكمها، ولا بأس به... فإن كان في دخوله على نية أخرى صالحة فبالإعلام يؤمر، وإن كان لا يلزمه دينًا فيما كان منه ظاهرًا للعيان أو متعارفًا ما لم ينو كتمانه غشًّا فيأثم أو يسأل عنه فيحرم عليه كتمانه... ومن النية الصالحة في خلطه أن يكون لحاجة وإطعام دوابه أو غير هذا من المعاني المباحة في الأصل" (الخليلي، التمهيد، ١٢٨/٨-١٢٩). ويضع الشيخ المسؤولية على الفاعل إن كان يكتم الغش فهو خديعة تستلزم الإثم، كما جعل من حق المشتري عدم التدليس إن سأل عن جودة المبيع وخلطه فلا يجوز له كتمانه، فالنية الصالحة وراء الخلط لا بأس بها كإطعام دوابه، ويلزمه إعلام غيره في حال البيع.

٤. النهي من التزويج بغير الكفء؛ لكونه خيانة أمانة.

دور الولي في عقد النكاح ذو أهمية قصوى في حفظ حقوق المرأة والسعي لارتباطها بالكفء الذي يناسبها ويحقق لها زواجًا ناجحًا يحقق مقاصد الشريعة من السكينة وبناء البيت المسلم. من هنا كان دور الولي منوطًا ومحدودًا بمراعاة المصلحة، فهو أخبر بمعادن الرجال ومخالطتهم؛ فليست سلطته على الزواج مطلقة، ولا قبوله ورضاه من غير قيود؛ بل هو مقيد بالتصرف بناء على المصلحة والعدل، فليس له أن يزوج الحرة العفيفة من الفاسق الفاجر، وليس له أن يزوج موليته ممن لا يظن ظنًّا غالبًا حصول التكافؤ من هذا الزواج. هذا الحكم له بعد أخلاقي لا يتعلق بالتأسيس لدور الولي من جانب إسناد المهمة له، بل من جانب أخلاقي؛ إذ هذا الحق مؤسس

على أمانته، لذا لا يمكن أن يكون الولي فاجرًا غير مؤتمن على الأبضاع، وهذا الذي ينبه إليه الشيخ الخليلي في قوله: "إن كان ينهى عن تزويج الفسقة بالعفائف من أهل الصلاح كما في الأثر: من زوج حرمته بفاسق فقد عقها وظلمها حقها، وهذا إذا ألقت إليه زمامها وملكته أمرها. فليس هذا النهي لأنه غير كفء لها، وإنما هو لمعنى آخر، وهو أنها في يده أمانة، فلا بد أن يضعها حيث يأمن عليها، وإلا كان ذلك منه خيانة" (الخليلي، التمهيد، ٥٢/١٠). وهذا المنظور الأخلاقي لدور الولي في عقد النكاح يجعله مخاطبًا بنصوص حفظ الأمانات وأدائها: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا**) [سورة النساء: ٥٨].

٥. الرفق بالحيوان، ووجوب التوبة عند الإضرار به

لا ينحصر الجانب الأخلاقي في التشريع في تعامل الإنسان مع ذاته والمجتمع من حوله؛ بل يشمل سائر الموجودات: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [سورة البقرة: ٢٠٥] ﴿ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص: ٧٧]، وفي السنة النبوية أحاديث عديدة تحض على الرفق بالحيوان والإحسان إليه.

وهنا يرد سؤال إلى المحقق الخليلي: "ما تقول في الدابة إذا كان في ظهرها جرح كبير أو صغير، أيسع صاحب الدابة أن يحمل عليها أم لا؟ ويجوز ضرب الدابة إذا كانت لا تكثر المشي إلا بالضرب؟ وإذا ضرب هذه الدابة حتى أثر فيها، ما على صاحب الدابة التوبة أم لا؟ الجواب: من في يده هذه الدابة متعبد بالنظر لها، فإن رأى عليها ضررًا من الحمل أو غيره بسبب الجرح أو غيره وجب

عليه صرف الضرر عنها، ولم يجز له تكليفها فوق طاقتها. وأما ضرب الدابة لسوء طباعها تأديبًا أو لسرعة مشيها في وقت الحاجة إليه إذا كان مما لا يبلغ إلى تكليفها فوق الطاقة، ولا يخرجها عن حد الوسع فلا يضيق على صاحبها، وربما كان ذلك أحسن لسيرها وأجود لطباعها، فإن بلغ بها إلى الجهد والخروج عن حد الوسع لم يجز، فإن ضربها ضربًا مؤثرًا لا يستباح مثله في تأديبها كان ذلك ظلمًا منه لها، وعليه التوبة" (الخليلي، التمهيد، ٦٧/٦). فأوجب التوبة على من حمل على الحيوان فوق طاقته وكلفه فوق وسعه، أو سعى في تأديبه بغير الوجه المشروع، وفي هذا من صور الرفق بالحيوان ما لا مزيد عليه؛ مما يعكس سمو التشريع الإسلامي وأخلاقه حتى مع الحيوانات العجماء.

خاتمة

إن البحث في تراث المحقق الخليلي الشاسع غزير النفع والفائدة، ويتطلب وقتًا وتأنيًا في تتبع عباراته ومكنوناتها، وما تختزنه من علم وأبعاد فكرية وأخلاقية، وقد حاول الباحث في هذه الورقة تلمس ملامح البعد الأخلاقي في بعض التراث الفقهي للشيخ المحقق الخليلي. وفيما يأتي أهم النتائج التي توصل إليها الباحث:

- البعد الأخلاقي في المنظومة التشريعية الإسلامية عامة تجد أساسها وسندها القوي في كتاب الله تعالى، في آيات عديدة تبين مدى التكريم، والذي منحه الله للعنصر البشري، ولا أدل على ذلك اقتران خلقه بإسجاد الملائكة له، والنص على تكريم بني آدم، لذا جاءت الأحكام التشريعية متسقة متناسقة مع ذلك، وأكد النبي محمد ﷺ ذلك في أحاديثه الشريفة.

- ترتبط المنظومة الأخلاقية للمحقق الخليلي بتصور متكامل عن الله تعالى والكون والإنسان؛ جعل نظرته الأخلاقية متزنة متناسقة حاضرة بأبعادها الكلية والتفصيلية في اجتهاداته الفقهية.

- كان البعد الأخلاقي حاضرًا بوضوح في فتاوى الشيخ المحقق الخليلي، ومن أمثلة ذلك إشارته للبعد الأخلاقي في مشكلة الفقر، وتلميحه للواجب الأخلاقي الواقع على ولاة الأمر، وكذا ما ينتج عن الفقر من آفات أخلاقية، تشكل ظلمًا للحقوق واعتداءً على الأموال.

- تعد الجوانب الأخلاقية أحد أهم معايير النظر الفقهي لدى المحقق الخليلي، ومن ذلك على سبيل المثال اعتماده عليه في وضع الضابط للتسعير في الأسواق.

- يوجه المحقق الخليلي المفتين إلى الجوانب الأخلاقية في المسائل الفقهية، بما يجعل المسألة الفقهية مرتبطة لدى المستفتي بالمنظومة الأخلاقية العامة، ومن ذلك تنبيهه السائل في تزويج المرأة بالكفء أن ذلك ليس فقط لوجود النهي، بل لأن الالتزام به من أداء الأمانات.

- استوعبت المنظومة الأخلاقية في فكر الشيخ المحقق الخليلي الموجودات عامة، فلم يغفل حتى عن حقوق الحيوان، ووجوب معاملته بأخلاقية.

في الختام، فإن هذا الجهد المقل محاولة لتسليط الضوء على البعد الأخلاقي في الاجتهاد الفقهي والفتوى. ويأمل الباحث أن يتم تطوير الورقة في المستقبل لتجمع نماذج أكثر، وتستقرئ تراث الشيخ المحقق؛ لتقديم نظرة أكثر شمولًا بعد اتضاح معالم الأبعاد الأخلاقية لدى المحقق. والله الموفق لكل خير.

المصادر والمراجع:

- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال، دط، دت.
- الخليلي سعيد بن خلفان، تمهيد قواعد الإيمان وتقييد شوارد مسائل الأحكام والأديان، مكتبة الشيخ محمد بن شامس البطاشي، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.
- بلمودن، فؤاد، أثر الأخلاق في الفقه الإسلامي، نماذج من التعليل والترجيح الفقهي للأحكام الشرعية بالأخلاق، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة، جامعة شعيب الدكالي، العدد٢٢، ٢٠٢١.
- الخليلي، سعيد بن خلفان، إغاثة الملهوف بالسيف المذكر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، دط، ١٩٨٢.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الفقه، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- الجابري، محمد عابد، العقل الأخلاقي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط٣، ٢٠٠٩م.
- الجرجاني، محمد بن علي، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

— الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

— ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير التنوير، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

— ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء، مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

التأصيل الأخلاقي لدى المؤرخ العُماني

الإمـــام الســـالمي أنمـــوذجًا



بقلم
د. عادل بن حمد بن سعيد الرشيدي

الملخص

الإمام السالمي من أشهر المؤرخين العمانيين، واشتهر بكتابه تحفة الأعيان في سيرة أهل عُمان. ولقد اعتنى مؤلفه بضبطه وفق منهج خاص حصره فيما يتعلق بعُمان وأهلها دون أن يتعرض لعلاقة عُمان بغيرها من روابط. ولفرادة هذا الكتاب نجد أن الإمام السالمي قد التزم بأسلوب أخلاقي رفيع رسم فيه النسق الأخلاقي للمؤرخ حال تناوله الأحداث التاريخية، بحيث يكون في محل الناقد والناصح وعرضه للروايات أو الإشكالات التاريخية مع التزام الحيادية في العرض والممارسة النقدية.

المطلع على كتاب تحفة الأعيان يجد أن منهج الإمام نور الدين السالمي في قبول الروايات، سواء المكتوبة أو الشفهية، يتراوح بين الحشر المتتابع ثم الفرز، أي: النقد لتلك الروايات مع ترجيح أصحها وفق المعيار الذي يراه والتزم به، ولا ريب أن طرح المسألة الأخلاقية أو تسنم المؤرخ الأحكام الأخلاقية حول ملاءمة الحدث التاريخي للمرتكزات الأخلاقية فيه نظر بين الأمانة التاريخية أو تجاوز المؤرخ لفكرة النقل المجرد وإخضاع الأحداث لميزان ما ينقله، بحيث تتعرض النزاهة التاريخية لديه لمقياس ما أغفله مما يخالفه أو طرحه لما يوافق أحكامه الأخلاقية، بحيث يكون الحدث التاريخي الآخر محتملًا؛ مظنة التغييب.

الإمام السالمي بخلاف كونه مؤرخًا فإن له النصيب الوافر في علوم العقيدة والفقه واللغة، وبالتالي فإن النسق الأخلاقي أو القاعدة الأخلاقية التي التزم بها في كتابه التاريخي تحفة الأعيان تكاد تعتبر معيارًا، سواء للمؤرخ العُماني أو كل مؤرخ أراد البحث التاريخي، وهذه الورقة البحثية ستبحث باقتضاب تمهيدًا للسيرة الذاتية للإمام السالمي مع اختصار لمؤلفه كتاب تحفة الأعيان، وبعدها ستؤسس مبحثين يتعلق الأول بالقاعدة الأخلاقية لتعامل المؤرخ السالمي مع الحدث التاريخي من حيث الحكم والترجيح فيما تعلق بالمصدر المحلي [المطلب الأول] أو الأجنبي [المطلب الثاني]، وينصرف المبحث الثاني إلى إعمال القاعدة الأخلاقية في النصح والإرشاد [المطلب الأول] والتماس العذر للجهل أو احتمالية الأمر [المطلب الثاني]، مع خاتمة تشمل نتائج أهم ما تناولته الورقة البحثية.

كلمات مفتاحية [دالة]: أخلاق، مؤرخ، السالمي، عُمان، تحفة.

تمهيد

يُمهد الإمام السالمي في مقدمة كتابه (تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان): فيقول: ".. وقد كنت عزمت أن أجمع سيرة تجمع أحوال أهل المذهب، وذكر أهله أينما كانوا من الحجاز والعراق وعمان واليمن والمغرب وخراسان وغيرها من عهد الصحابة إلى عصرنا هذا، ثم رأيت أن ذلك شيء يطول، وخشيت معاجلة الأيام قبل تمام المأمول، فعجلت للناس السيرة العمانية، وإن كان في الأجل فسحة جمعت، إن شاء الله، باقي السير على حسب ما ذكرت"[1]، بذلك حصر المؤرخ السالمي محتوى كتابه ومراده، إلا أن هذا السفر التاريخي لم يكن نقل مرويات ووصف أحداث فقط، بل كان تأصيلاً أخلاقيًّا اتصف به علماء عُمان، والمتأمل في ذلك يختلج في كنانة نفسه أن نصب الراية الأخلاقية ضمن محتشد ما لا بد أن يتساوق ضمن محددات خاصة يُعزى لها تحديد ذلك الوصف، وبما أن البحث يتعلق بمجال عانق فيه المؤرخ الإمام السالمي مرتبة المؤرخ المتقن لمادته، المتمكن من تفاصيل مشروعه، والذي استنفر كافة موارده لأجل إنهائه بالصورة التي رسمها تخصيصًا، وما عالج ذلك في كتابه إلا بمؤيدات نهضت بتلك الروح العظيمة فكانت سيرته تسطر سيرة

---

[1] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، ط٤، مكتبة الاستقامة، مسقط، سلطنة عُمان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، ج ١، ص٤.

أهل عُمان، وأدبيات كتابته التاريخية تنضح بالفضيلة الأخلاقية سبكًا وتطريزًا.

ومؤرخنا هو عبد الله بن حميد بن سلوم بن عبيد بن خلفان بن خميس السالمي[١]، ولد ببلدة الحوقين[٢] بولاية الرستاق[٣] من عُمان، واشتهر بلقب "نور الدين"، وهو الذي عُرف به الإمام السالمي، ولم يطلق عليه إلا بعد وفاته[٤]، ولقد اضطربت المصادر في تحديد سنة ميلاده. وجل المصادر تذهب إلى أن مولده كان بسنة ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م[٥]، وهناك من يرى أرجحية أن مولده كان ما بين (١٢٨٣هـ/١٢٨٤هـ)[٦]. انتقل إلى الرفيق الأعلى في ليلة الخامس من

---

[١] السالمي، محمد بن عبد الله، **نهضة الأعيان بحرية عُمان**، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٨٩.

[٢] الحوقين أو نيابة الحوقين، قرية تابعة لولاية الرستاق من محافظة جنوب الباطنة من سلطنة عُمان، بها واد دائم الجريان في أحباسه العليا وتنحدر منه شلالات. لمزيد تفصيل: **الموسوعة العُمانية**، مجموعة من المؤلفين، سلطنة عُمان، مسقط، مج: ٤، ص١٥٣٠.

[٣] الرستاق، ولاية عُمانية تتبع إداريًا محافظة جنوب الباطنة من سلطنة عُمان، كانت عاصمة دولة اليعاربة قديمًا، وبها الكثير من القلاع والحصون. لمزيد تفصيل: الموسوعة العُمانية، مرجع نفسه، مج: ٤، ص١٥٣٠.

[٤] شريقي، مصطفى بن محمد، **الشيخ نور الدين السالمي – مجدد أمة، ومحي إمامة**، ط١، جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص ٨٤.

[٥] شريقي، مصطفى بن محمد، **الشيخ نور الدين السالمي مجدد أمة ومحيي إمامة**، مرجع نفسه، ص٨٧، ولقد أفاض في سرد كافة الآراء المختلفة حول بيان تاريخ مولده.

[٦] الحجري، محسن بن عامر، **الإمام أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي ومنهجه في الأصول من خلال كتابه طلعة الشمس، رسالة لنيل شهاد الماجستير في – الفقه وأصوله -**، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية، ٢٠٠٢م/٢٠٠٣م، ص ٥٣.

شهر ربيع الأول سنة ١٣٣٢هـ[١]، ولقد كف بصره وهو في الثانية عشرة من العمر على أرجح الأقوال[٢].

تتلمذ الشيخ السالمي، رحمه الله، بداية على يد والده ثم بعد ذلك على جملة من المشايخ والعلماء ممن شُهد لهم بحسن السيرة وغزارة العلم، وأسس مدرسة تخرج فيها الكثير من العلماء. وهب الله الشيخ السالمي فطنة وشدة ذكاء وسعيًا دؤوبًا في تحصيل مختلف العلوم، مما كان له الأثر البالغ في تحصيله العلمي، بدأ التأليف في سن مبكرة؛ إذ نظم أرجوزة في علم اللغة سماها "بلوغ الأمل في نظم الجمل"، وسالت قريحته العلمية بزخم كبير من المؤلفات أحاطت بعلوم كثيرة[٣].

ومن العلوم التي برع فيها الإمام نور الدين السالمي التأريخ، إذ قام بتأليف كتابه الموسوم **تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان**: ويعرف أيضًا بـ " السيرة العُمانية "، وهي التسمية التي أشار إليها المؤلف في مقدمة كتابه إذ قال

---

[١] الكيومي، سليمان بن سعيد، **مصادر الشيخ السالمي ومنهجه في الكتابة التاريخية**، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، سلطنة عُمان، ٢٠٢٢م، ص ٢٢.

[٢] تذهب بعض المصادر إلى أنه كف بصره وعمره (١٠) سنوات، وتذهب أخرى إلى أنه كف بصره وعمره (١٨) سنة. ينظر: شريفي، **الشيخ نورالدين السالمي مجدد أمة ومحيي إمامة**، مرجع سابق، ص ٩٦.

[٣] لمزيد الاطلاع ينظر: الشيباني، سلطان بن مبارك، **مفتاح الباحث إلى ذخائر التراث الفكري العماني**، ط١، ذاكرة عُمان، مسقط، سلطنة عُمان، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، ص ٢٤-٢٨.

".. فعجلت للناس السيرة العُمانية"[1]، وبهذا الكتاب اعتبر الإمام السالمي أحد ثلاثة علماء أوائل من أبناء عُمان الذين بدأوا تناول كتابة التاريخ العماني الشامل، بعد أن كانت كتابة التاريخ في عُمان قبلهم لا تعدو سيرًا متفرقة لفترات التاريخ العماني، والعلماء الثلاثة هم:

١- سرحان بن سعيد مؤلف كتاب "كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة"، وقد عالج فيه التاريخ العماني من بدايته وحتى عام ١٧٢٨ (١١٤١هـ)، وكان له بذلك فضل السبق في كتابة هذا النوع من التاريخ الشامل، وكان بذلك المرجع الذي أخذ عنه ابن رزيق ثم الشيخ عبد الله السالمي من بعده.

٢- حميد بن محمد بن رزيق مؤلف كتاب "الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين"، وهو ينتهي بالتاريخ العماني في عام ١٨٥٦ (١٢٧٣هـ)، وله فضل تسجيل التاريخ العماني ابتداء من الفترة التي توقف عندها سرحان بن سعيد في عام ١٧٢٨م، ويكمل قصة التاريخ العُماني حتى عام ١٨٥٦م.

٣- وثالثهم عبد الله بن حميد السالمي في كتابه: "تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان"، وهو يكمل قصة التاريخ العماني بين عام ١٨٥٦ (١٢٧٣هـ) وحتى عام

---

[1] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ص ٥.

١٩١٣ (١٣٣٢هـ)[١]، وصنفه أحد الباحثين بأنه أهم ما سطر عن التاريخ العماني على مر عصوره[٢].

وبما أن كتابة التاريخ ليست بالأمر الهين، الذي يرومه كل شخص، بخلاف الكتابة الموسوعية، لا بد من التحرز من ثلاثة عوامل مهمة في أسباب تطرق الوهم والخطأ والكذب غير المقصود في التاريخ، وهي:

أولاً: الذهول عن المقاصد: فينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه، بينما يكون المقصود مما شاهده أو سمعه شيئًا آخر.

ثانيًا: توهم الصدق: وإنما يأتي غالبًا من جهة الثقة بالناقلين، وهذا يرجع إلى الجرح والتعديل، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع؛ لأجل ما قد يداخل الوقائع من التلبس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها، وهي إنما كانت بالتصنع على غير الحق في نفسه.. وهذه نقطة فائقة الأهمية، وقليلًا ما يتنبه إليها المؤرخون ونقاد التاريخ، ولا سيما فيما يتعلق بأخبار وسير القادة والملوك والزعماء الدينيين وأصحاب المواقع[٣].

---

[١] محمد موسى عبدالله، ابن رزيق المؤرخ العماني، مجلة التاريخ العربي، مج (١)، ص ٩٩٥، https://ketabonline.com/ar/books/١١٧٧٨/read?page=٩٩٥&part=١#p-١١٧٧٨-٩٩٥-٢.

[٢] شريفي، **الشيخ نورالدين السالمي مجدد أمة ومحيي إمامة**، مرجع سابق، ص ٢٠٨.

[٣] عبد الحميد، صائب، **علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ط٢، مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع**، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨، ص ٦٠.

هذه العوامل جل أن يسلم من أحداها مؤرخ، فإن لم تكن مجتمعة حال الإهمال، فإن تسرب شذرة منها وارد مع المستوعب الضخم للأحداث التاريخية المتفرقة.

وبما أن القاعدة الأخلاقية تلازم العالم عند كتابته لما يرنو إليه، فإن المؤرخ وهو يفند الوقائع والأحداث التاريخية ويضعها ضمن مصفوفة اختيارية ورقابة صارمة لتناول ما يراه الأصح أو انتهاج التراكمية والحشر وإلقاء المؤاخذة على الراوي بالإحالة إليه، فإن الإمام السالمي في كتابه تحفة الأعيان استصحب القاعدة الأخلاقية التي يرشح بها مؤلفه، ويستبان ذلك بالقراءة المتأنية حال معالجته للأحداث وتعقبه للروايات وسرده عدة روايات لواقعة واحدة، ولا شك أن تنزيل جل القواعد الأخلاقية التي يستشفها المتتبع لكتاب الإمام السالمي فإن المراد يطول والإحاطة متطلب مأمول، إلا أن عجالة الأمر توهن غاية الوصول، ولذلك فإن البحث سيقتصر على تأصيل الإمام السالمي للقاعدة الأخلاقية من حيث المصدر وإعماله للقاعدة الأخلاقية على تلك المرويات، وسيكون ذلك في مبحثين:

المبحث الأول: التعامل مع الحدث التاريخي من حيث المصدر.

بالتمعن في المنهج الذي اتخذه الإمام السالمي في كتابه تحفة الأعيان، نجد أنه أرسى قاعدة أخلاقية تعامل بها مع الحدث التاريخي من حيث مصدره المحلي [العماني] أو الأجنبي، وذلك حال التمكن وامتلاك الأداة المؤهلة، لذلك كان تارة يقوم بالترجيح حال تعدد الروايات، وتارة نراه يطلق الحكم على المسألة وفق اجتهاده دون أن يكون في ترجيحه أو حكمه ما يستشف منه التجريح أو الاتهام، بحيث نجد أنه يوجه المطلع على كتابه نحو مسار حري بالمؤرخ أو القارئ الأخذ به حال وقوفه على حدث ما، ونستظهر ذلك ببعض ما أورده من عبارات حال تناوله بعض الأحداث التاريخية والمسائل، والتي يستقرئ منها تلك القاعدة الأخلاقية.

ويذهب بعض أهل هذه الصناعة إلى حشر أغلب الروايات الظنية، ويترك الحكم لمن له اطلاع أوسع، مع التنبيه إلى أنه لا ينسب لنفسه الأمر، وإنما هو ناقل "ما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجهًا في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدي إلينا"[1]،

---

[1] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الطبري – تاريخ الرسل والملوك**، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، ١٩٦٧م، ج (١)، ص٨.

وبالتالي تكون المصادر عرضة للنقد ممن يمتلك مكنة النقد، إلا أن القاعدة الأخلاقية فرضت على الكاتب أن يؤسس لما أسس به سفره التاريخي من مبادئ تزحزح عنه مظنة الكذب أو التلفيق، ويتعامل الإمام السالمي مع تلك المصادر من ناحية أخلاقية بحتة حال تعرضه لما نقلته من وقائع ولا يختلف في ذلك من حيث المصدر المحلي أو الأجنبي.

المطلب الأول: المصدر المحلي.

لا شك أن من أهم المصادر التي استقى منها الإمام السالمي مادة كتابه هي المصادر المحلية، سواء المكتوبة أو الشفوية، ولقد ظهر بما تيسر من تعقب تلك المادة التي سطرها الإمام السالمي أنه تعامل معها بشيء من التحرز حال ترجيح الحكم أو ترجيح الصحة، والمراد بترجيح الحكم، وهو الفقيه البارع، أن الإمام السالمي يحاول جاهدًا الوصول إلى مرمى اجتهادات بعض أهل الحل والعقد حال نصب الأئمة، أو ينتقي بعض الدرر الواردة في مخاطبات العلماء لبعض الأئمة، أو تتبع مسار الجيوش، أو بعض الأحكام السياسية التي أملتها طبيعة الوقائع والأحداث، بحيث يكون ناقلًا للحدث وناقدًا لملابسات الحدث بما يمكنه من الإفصاح عن عنصره الخالص ونفسه في تسويغ الحدث أو الواقعة للمطلع عليها فيما بعد.

والمصدر المحلي له خصوصية عند الإمام السالمي ومكانة سامية؛ بدلالة ما لمسناه حال الاختلاف مع المصادر الأجنبية بالقول: ".. وهذا حاصل قصة

دبا من الكتب العمانية، وهم أعرف بحالهم وبما عليه أوائلهم"[١]، وفي موضع آخر: ".. وفيه مناقضة لما أرخ أصحابنا، وهم أعرف بحال بلادهم"[٢]، ونظيره ".. ولم نجده مأثورًا عن غيره؛ فالله أعلم بصحته، ولا يرضون الكذب"[٣]، إلا أنه لم يكن في منأى عن إعمال القاعدة الأخلاقية التي ينبغي السير عليها، إذ نجده يعقب على المؤرخ العماني ابن رزيق[٤]: ".. هذا كلام ابن رزيق.. ولم نجده مأثورًا عن غيره؛ فالله أعلم بصحته، ولا يرضون الكذب، وإنما نخاف التساهل في النقل، فقد رأينا بعض الناس يأخذ بالأخبار من لسان العامة ثقة بهم،

---

[١] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج١، ص ٦٩.

[٢] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، المرجع نفسه، ج١، ص ٢٩٥.

[٣] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، المرجع نفسه، ج١، ص ١٦٩.

[٤] ابن رزيق: حميد بن محمد بن رزيق بن بخيت العبيداني النخلي، واشتهر بـ ابن رزيق، [و١١٩٨هـ-١٧٨٤م/ ت ١٢٩١هـ-١٨٧٤م]. مؤرخ أديب وشاعر بليغ عاش في القرن الثالث عشر الهجري من ولاية نخل، له العديد من المصنفات، أشهرها ديوان شعر سلك الفريد، والصحيفة القحطانية، والفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين. ينظر: السعدي، فهد بن علي بن هاشل، **معجم شعراء الإباضية –قسم المشرق-**، ط١، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، سلطنة عمان، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م، ج١، ص ٦٩.

ولسنا ممن يثق بالعامة؛ فإن غالبهم ليس ضابطًا، أو أكثرهم لا يحسن النقل. والله أعلم بحقيقة الأمر"[1].

المطلب الثاني: المصدر الأجنبي.

نادرًا ما استعان الإمام السالمي بالمصادر الأجنبية حال كتابته للتاريخ العُماني؛ وذلك لما رآه بأن أهل عُمان هم أعلم ببلادهم وتاريخهم، وإن كان قد صرح في مقدمة كتابه بأن هناك إهمالاً غير متعمد من أهل عُمان في كتابة تاريخهم، ومع ذلك نجد بعض المصادر الأجنبية التي رجع إليها الإمام السالمي ونقل منها، وكان المصدر الأجنبي مكشوفًا للقاعدة الأخلاقية التي مضى عليها الإمام السالمي، ومع ذلك نجد تحرزه الشديد في القدح بمؤلف المصدر الذي ينقل منه، وإنما يسلط القاعدة الأخلاقية حال تموضعها قرين الرواية العُمانية أو حال عدم وجودها في المصادر العُمانية، وذلك أدب اتسم به أهل عُمان وعلماء عُمان، وهذا هو الأدب الرفيع، حيث لا يشنع على مخالفيه، ولا يتهمهم بالكذب، بل يفوض العلم إلى الله تعالى، مع الشجاعة في التصريح برأيه

---

[1] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج٢، ص ١٦٩.

العلمي[١]، فنجد حال تعقيبه بما نقله عن الأندلسي الشريشي[٢]: ".. وكون عُمان ثلاثين فرسخًا فيه نظر، بل هي أكثر من ذلك بأضعاف مضاعفة، والأرز لا يوجد فيها، وإنما جلب إليها من الهند، اللهم إلا أن يكون قد زرع في أيام الأئمة، ثم انقطع بانقطاع ذلك الخير"[٣]. وقوله في واقعة نقلها من كتاب الكامل لابن الأثير[٤]: ".. هذا كلامه. والله أعلم بصحته"[٥]، وكذلك تعقبه

---

[١] المعمري، عبدالله بن سعيد بن خلفان، **ارتباط القيم الخلقية بالدعوة عند العُمانيين**، ندوة القيم العُمانية ودور المواطن في التنمية، ط١، سلطنة عُمان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م، ص ٥٨.

[٢] هو أحمد بن عبد المؤمن بن موسى، أبو العباس القيسي الشَّرِيشي، ٦١٩ - ٥٥٧هـ = ١١٨١ - ١٢٢٣ م، والشريشي نسبة إلى مدينة (شريش) بالأندلس. اشتهر بشرحه لمقامات الحريري، ينظر: مقدمة كتاب شرح مقامات الحريري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩٩- ١٩٩٨م، ج١، ص٦.

[٣] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج١، ص ٨.

[٤] ابن الأثير، أبو الحسن عز الدين علي بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيبانيّ الجزري، (٥٥٥ – ٦٣٠هـ = ١١٦٠-١٢٣٣م). مؤرخ، من العلماء بالنسب والأدب. ولد ونشأ في جزيرة ابن عمر، وسكن الموصل، وتجوّل في البلدان، وعاد إلى الموصل، وتوفي بها. من أشهر تصانيفه الكامل في التاريخ، وكتاب أسد الغابة في معرفة الصحابة، وكتاب اللباب. ينظر: الأعلام، الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد، **الأعلام**، ط٥، دار العلم للملاين، بيروت، لبنان، ٢٠٢٠م، ج ٤، ص ٣٣١.

[٥] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج١، ص ٢٨٧.

لبعض الإشارات التي أوردها ابن بطوطة[١] عندما زار عُمان: ".. أما تسميتهم له قامع الفتنة فلم نسمعها إلا من كلام ابن بطوطة هذا"[٢]، ويتولى معالجته لمشاهدات ابن بطوطة: ".. وأما الحكاية التي أشار إليها، فإن كانت حقًّا فهي نادرة وقعت من امرأة فاجرة بتسليط سلطان الجور، ولا يحكم بالفرد على الجملة، ولا يقاس العفيف بغير العفيف"[٣].

المبحث الثاني: إعمال القاعدة الأخلاقية.

الإمام السالمي لا يخرج حال كتابته التاريخية عن الأطر التي حددها الإسلام، من حيث إحسان الظن، وعدم نشر وقائع الباطل وأعمال الكفار والفجرة أو تفخيمها، وهذا كان دأب من تجشم كتابة الوقائع التاريخية في العصور الإسلامية الأولى؛ إذ نجد في أرجوزة تاريخ الخلفاء[٤]:

---

[١] ابن بطوطة هو محمد بن عبد الله اللواتي، ١٣٧٨ - ١٣٠٤، رحالة من المغرب ولد في طنجة، قضى ٢٨ سنة في السفر والترحال، له كتابه المشهور "**تحفة النظاروغرائب الأمصار**". نال الكتاب شهرة كبيرة. ينظر: الأعلام، الزركلي، مرجع سابق، ج٦، ص ٢٣٥.

[٢] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج١، ص ٣٧٠.

[٣] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، المرجع نفسه، ج١، ص ٣٧٠.

[٤] أرجوزة تاريخ الخلفاء أو [المحبرة في التاريخ] لعلي بن الجهم، يرى البعض بأنها من أقدم ما دُوِّنَ في التاريخ، إذ جاء فيها أحداث التاريخ منذ بدء الخلق إلى العصر الذي عاش فيه الشاعر، وهو القرن الثالث الهجري [ت٢٤٩ هـ].

والفـــرس والـــروم لهـــم أيام يمنع من تفخيمـــــها

الإســـلام[١]

ولا ريب أن من كتب في التاريخ من أهل عُمان لهم خصوصية يلحظها المطلع على مؤلفاتهم التاريخية، ويرجع البعض إلى هذه الخصوصية من حيث التحرز وإعمال الخلق القويم في الكتابة التاريخية؛ وذلك "بسبب تدين العمانيين، وتأثرهم بمبدأ تدقيق الرواية مثلما فعل المسلمون الأوائل في جمع حديث رسول الله ﷺ، ومثلما فعل رجال المذهب الأوائل، وبسبب تدين العلماء الذين تعرضوا لكتابة السير العمانية.."[٢]، ويؤكد الإمام السالمي ذلك، إلا أنه يلتمس لنفسه الاستثناء مع التعليل بالقول: ".. وإنما أهملوا ذكر الجبابرة؛ لأنهم عندهم أحقر من ذلك وأهون عليهم من أن يعتنوا بذكرهم في كتبهم، وإنما كتبنا طرفًا من ذلك؛ لما رأينا من تشوق الأواخر إلى الاطلاع على أخبار الأوائل"[٣]. ومن منطلق ذلك فإن مؤرخنا السالمي بتتبع كتابه "تحفة الأعيان" نجد أنه أعمل القاعدة الأخلاقية في كتابه حال التعرض لبعض الوقائع، فتارة

---

[١] الجهم، علي بن الجهم بن بدر بن مسعود بن أسيد القرشي، **أرجوزة في تاريخ الخلفاء**، ت: يوسف السناري، طبعة أولى إلكترونية، ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية، رقم البيت [٢٠٧].

[٢] محمد موسى عبدالله، ابن رزيق المؤرخ العماني، مجلة التاريخ العربي، مج (١)، ص ١٠٠٤، https://ketabonline.com/ar/books/١١٧٧٨/read?page=٩٩٥&part=١#p-١١٧٧٨-٩٩٥-٢

[٣] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج٢، ص ٢٩٥.

نجده يحاور الراوي بالنصح والإرشاد، وتارة يلتمس له العذر، ولذلك سينقسم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: النصح والإرشاد

يستشف القارئ لكتاب تحفة الأعيان أن الإمام السالمي يشاطر القارئ النصح والإرشاد، وكأنه يقول: إن ذكر هذه الوقائع إنما هي للعبرة والتفكر والاتعاظ من الأمم السابقة، أو يذيل بعض الحوادث بما يفهم أنها محل اعتبار وتنبيه، ومن ذلك قوله: ".. وفي ذلك عبرة لمن اعتبر، وعظة لمن اتعظ"[١]، وقوله: "فتفطن لهذا المقام؛ فإنه مزلة الأقدام ومظنة الأفهام. والله ولي التوفيق"[٢]، وقوله في موضع آخر: "وناهيك أنه قد باع نفسه، وحسبك ثناء العلماء عليه"[٣]، وهو بذلك يستجلب ذهن المطلع على الكتاب، ويلتمس منه التفكر والاعتبار.

وفي موضع آخر، نجده يضع القاعدة الأخلاقية في مجالها الأوسع من حيث أن يلتزم المطلع على كتب التاريخ وما فيها من وقائع وأحاديث نقلها الغير

---

[١] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج١، ص ٣٤.

[٢] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، المرجع نفسه، ج١، ص ١٥٥.

[٣] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، المرجع نفسه، ج١، ص ٣٠١.

بأن يحملها محمل الظن الحسن، وأن يقلبها على أحسن الوجوه، فإن أعيته الوسيلة فلا بد أن يدلي بما يخالف ما ذكره الغير، ويجتهد في تصويبه ويوضح الصواب، فنجده حال تعرضه لما أورده ابن بطوطة في كتابه عن أهل عمان يتعقبه بالقول: ".. وكنت قبل هذا أوجه، أما هذا فكذب صريح، وكنت قبل هذا أوجه كلامه على أحسن وجوهه، وألتمس له العذر وأطبق قوله على وجه الصدق ما أمكنني حتى سمعت منه هذا الكذب، وإذا لم تكن الغيرة عند أهل عمان فعند من توجد؟! وإذا لم تكن العفة في نسائهم فعند من تكون؟!"[1]، فالإمام السالمي حال تتبعه لما يورده الغير من وقائع وأحداث، وإن اتسمت بشيء من الغرابة أو جنوح في سردية الأحداث، فإنه يتمسك بزمام التحوط، ويحاول قدر الاستطاعة حمل الأمر على وجوه عدة، إلا أنه لا يضع الأمر على إطلاقه؛ فما راه خطأ أوضحه وأظهر الصواب وعقب عليه بما يراه الأصح والأنسب، وأن ما ذكره الراوي مخالف للحقيقة.

المطلب الثاني: التماس العذر

بما أن عمدة كل من ينبري لكتابة التاريخ، فيما تعلق بالأزمنة الغابرة، أنه لن تكون مشاهدته هي أساس تلك الكتابة، بل العمدة ستكون مؤلفات من سبقه ونقولات من عاصر تلك المشاهد، وبالتالي فإن إطلاق الصحة لكل

---

[1] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج١، ص ٣٧٠.

المرويات مسألة غاية في الصعوبة، تستلزمها المقابلة لكافة السرديات المتعلقة بتلك الواقعة، مع تعدد المعاصرة والنقول حولها، والإمام السالمي حال إعماله لمكنة النقل التاريخي يتوقف عديد المرات لإعمال قاعدة أخلاقية مهمة، وهي التماس العذر لناقل الخبر عندما يتعلق الأمر بما يراه مظنة الصحة، فنجده يرجع ذلك للجهل (فقرة أولى) أو احتمالية الأمر (فقرة ثانية).

الفقرة الأولى: الجهل والغلط أو الشك.

يُعتبر جهل المؤرخ أو الكاتب التاريخي لبعض العناصر المهمة في الواقعة يوقعه في مغالطة كبرى، ولعل مرد هذا الجهل عدم التحري أو قلة الاطلاع، أو محاولة من الكاتب لسبر كافة الأحداث التاريخية حتى وإن لم يطلع عليها، والإمام السالمي حال نقله من بعض المصادر يجد أن هناك وقائع أشار إليها البعض، ولقد تلقفها وسطرها لجهله، وكذلك تحرز عن ذكر بعض الوقائع للشك في صحتها، وهذا الإعمال الأخلاقي فيه توجيه مهم للمطلع، وهو أنه لا بد من التحرز واليقظة، فمن ذلك ما أورده الإمام السالمي: ".. وعندي أن هذا غلط من قائله أو من كاتبه"[1]، وفي موضع آخر: ".. أخبارًا هائلة أعرضنا عن ذكرها للشك في صحتها"[2]، ".. كذا وجدته في سيرة متقطعة من أولها، ولا تخلو

---

[1] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع سابق، ج٢، ص ٥٠.

[2] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع نفسه، ج٢، ص ١٠٢.

من تخليط. والصحيح الذي يشهد له ظاهر الحال"[١]، ".. فالله أعلم بصحته، ولا يرضون الكذب، وإنما نخاف التساهل في النقل"[٢]، لذلك نجد التنبيه على المطلع وما يكرمه الله بأدوات الكتابة أو الدخول في غمار الكتابة التاريخية، أن يتحرى فيما ينقله فإن صادف ما يراه مظنة الجهل أو التحريف، أو الغلط فلينبه الغير لذلك، وليعذر الناقل حال تثبته بأنه لم يتعمد ذلك بقرائن الصناعة".

الفقرة الثانية: احتمالية الأمر.

يؤسس الإمام السالمي حال إعماله للقاعدة الأخلاقية تعاملًا خاصًا مع ناقل الواقعة، بما يمكن القول بأنه يضع الناقل والواقعة في قالب واحد، بحيث إن كانت الواقعة غريبة، فإن الناقل إما التبس عليه الأمر أو أن الواقعة متسمة بالغرابة مع احتمالية وقوعها، ويرى أنه لا تثريب إن ثبت ذلك، فمن ذلك قوله: ".. ولا لؤم على غريب؛ فربما ذكر له ذلك دليله الذي جاءه من بعض هذه البلدان"[٣]، وقوله في موضع آخر: ".. قلت: والله أعلم بصحة هذه

---

[١] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع نفسه، ج٢، ص ١٧٩.

[٢] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع نفسه، ج٢، ص ١٦٩.

[٣] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع نفسه، ج١، ص ٣٧٠.

الحكاية، ولئن صحت فليست بغريبة.. فليس ما حكاه عنهم بغريب إن صح"[1]، وفي موضع آخر: ".. مع أنهم أخذوا أخبار ذلك من بعض أجناد الظلمة القادمين على حرب المسلمين، فيحتمل أن يكون قد اختلط عليهم الأمر"[2]، ومجمل ذلك أنه وإن عرضت للمطلع أو الباحث في أسفار التاريخ بعض الوقائع التي يراها تتسم بالغرائبية فإنه مطالب بإعمال أدوات النقد أو البحث المقابل، وقياس الواقعة بمشاهدة المؤرخ وأدوات صناعته آنذاك، فلا يتهجم عليه أو يتهمه بالسوء، بل يضع الأمر في احتمال الوقوع، وإن سبقت الدهشة أو مخالفة الواقع المعاش للمطلع لفيصل الحدث التاريخي وقطب رحاه وقتئذ.



[1] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع نفسه، ج١، ص ٣٧٠.

[2] السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، مرجع نفسه، ج٢، ص ٢٩٥.

الخاتمة

إن التأصيل الأخلاقي للمؤرخ العُماني ليس وليد الإمام السالمي، وإنما كان السبق للأوائل بمحكم أخلاق الإسلام، مضاف لذلك ما تأصل في أهل عُمان من خصوصية مباركة خلدها الرسول المصطفى ﷺ، فما كان فيهم منقبة في التعامل مع أنفسهم وغيرهم فهو واقع سبكوه وطرزوه علمًا وأدبًا في كتبهم على اختلاف مصنفاتهم، وبما أن التاريخ مظنة الوهم والزيادة فإنهم عالجوا ذلك بقواعد تعاقب خلفهم إثر سلفهم على بلورتها، والأخذ بها، كاشفة تجليات ناصعة تنأى بالمؤرخ العُماني عن طائلة الجرح المشين أو التعديل المتحيز، لذلك نجد تقعيد الإمام السالمي لأخلاق المؤرخ ظاهرًا في كتابه تحفة الأعيان، يأخذ بسنام الخلق الرفيع، ويرتفع بأهداب النقد البديع؛ ولذلك خلص البحث إلى بعض النتائج، أهمها:

- الإمام السالمي مؤرخ عُماني موسوعي متأخر، حاول لملمة شتات التاريخ العُماني وفق ضوابط من سبقه من أهل عمان وفضلائها في كتابة التاريخ.
- سلك الإمام السالمي قرين منهجه الخاص إعمال أخلاق المسلم في نقله للروايات والأخبار، وتحري الدقة ما استطاع إلى ذلك سبيلًا.
- لم يتعصب الإمام السالمي للمصادر المحلية [الكتب العمانية] بقدر ما تميزت به حال المقارنة في السردية عن أحداث عُمان عالجتها المصادر

الأجنبية، ومع ذلك لم يكن للكتب العمانية حصانة في الجرح والتعديل والنقد والتصريح بما سيخالف العقل والمنطق أو الرواية الأصح.

- تحرز الإمام السالمي عن التجريح لمن خالف أو نقل ما لا يصح عن أهل عُمان، وإنما تعامل مع ذلك بأدب رفيع يرشح به كتابه تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان.

- أورد الإمام السالمي جل ما كتبه الغير تجريدًا دون تحريف، ثم تعقبه بما يليق من أدب المشاكلة والرد ونفي التعارض وإيضاح الصحيح بأسلوب يستشف من المطلع على فسحة من قبول الغير ونقده.

- يحيل الإمام السالمي لما ورد عند الغير من مغالطة أو سوء فهم أو تقدير مبالغ فيه إلى جهل الكاتب بأحوال عُمان أو اللبس الحاصل؛ جراء اعتماده على الرواة غير الثقات أو التحريف المتعمد من نقلة الأخبار لذلك الكاتب.

- دأب المؤرخ العماني على عدم الإسهاب في ذكر أهل الفجور والمعاصي والطغاة والانصراف، وذاك حال كل مسلم، لا يعظم أحوال الفاجر، وتزهو في عين المتأخر من أبناء الإسلام، ومع ذلك أوجد الإمام السالمي لنفسه استثناءً لذكر بعض أخبارهم تعليلًا منه لتشوق الأواخر لأخبار الأوائل، والعبرة مما آلت إليه الأحوال في الأزمنة الغابرة.

المصادر

- الجهم، علي بن الجهم بن بدر بن مسعود بن أسيد القرشي، **أرجوزة في تاريخ الخلفاء**، ت: يوسف السناري، طبعة أولى إلكترونية، ١٤٣٩هـ- ٢٠١٨م، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد المخطوطات العربية.
- الحجري، محسن بن عامر، **الإمام أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي ومنهجه في الأصول من خلال كتابه طلعة الشمس، رسالة لنيل شهاد الماجستير في – الفقه وأصوله** -، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، جامعة آل البيت، المملكة الأردنية، ٢٠٠٢م/٢٠٠٣م.
- الزركلي: خير الدين بن محمود بن محمد، **الأعلام**، ط٥، دار العلم للملاين، بيروت، لبنان، ٢٠٢٠م.
- السالمي، محمد بن عبد الله، **نهضة الأعيان بحرية عُمان**، ط١، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- السالمي، نور الدين عبد الله بن حميد، **تحفة الأعيان بسيرة أهل عُمان**، ط٤، مكتبة الاستقامة، مسقط، سلطنة عُمان، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
- السعدي، فهد بن علي بن هاشل، **معجم شعراء الإباضية –قسم المشرق-** ، ط١، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، سلطنة عمان، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

- الشريشي الأندلسي، أحمد بن عبد المؤمن بن موسى، شرح مقامات الحريري، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩٩-١٩٩٨م.
- شريقي، مصطفى بن محمد، **الشيخ نورالدين السالمي – مجدد أمة، ومحي إمامة**، ط١، جمعية التراث، القرارة، غرداية، الجزائر، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.
- الشيباني، سلطان بن مبارك، **مفتاح الباحث إلى ذخائر التراث الفكري العماني**، ط١، ذاكرة عُمان، مسقط، سلطنة عُمان، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الطبري – تاريخ الرسل والملوك**، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف، جمهورية مصر العربية، ١٩٦٧م.
- عبد الحميد، صائب، **علم التاريخ ومناهج المؤرخين، ط٢، مركز الغدير للدراسات والنشروالتوزيع**، بيروت، لبنان، ٢٠٠٨.
- الكيومي، سليمان بن سعيد، **مصادر الشيخ السالمي ومنهجه في الكتابة التاريخية**، الجمعية العمانية للكتاب والأدباء، سلطنة عُمان، ٢٠٢٢م.
- محمد موسى عبدالله، ابن رزيق المؤرخ العماني، مجلة التاريخ العربي، مج (١)، ص ٩٩٥، https://ketabonline.com/ar/books/١١٧٧٨/read?page=٩٩٥&part=٢&p-١١٧٧٨-٩٩٥=١#

- المعمري، عبد الله بن سعيد بن خلفان، **ارتباط القيم الخلقية بالدعوة عند العُمانيين**، ندوة القيم العُمانية ودور المواطن في التنمية، ط١، سلطنة عُمان، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

حِجاجيّة القِيم والمواضع في كتـــاب الاهتـــــداء

لأبي بكر أحمد بن عبدالله الكندي



بقلم
عبد الرحمن بن سعيد المسكري

مدخـــل عـــام:

تمثّل حادثة انعزال الصّلت بن مالك الخروصيّ (ت: ٢٧٥) عن الإمامة عام ٢٧٢ هـ حدثًا مركزيًّا في تاريخ عُمان الفكريّ، فقد أفرزت -إلى جانب التداعيات السياسيّة والعسكرية - انقسامًا في الفكر الإباضي العُمانيّ امتدّ قرونًا من الزَّمن، بين طائفتين هُما: الرستاقيّة والنزوانية؛ فتشكلت إثر ذلك مدوّنة كلاميّة واسعة في التراث العُماني، انبنت على اختلافٍ وتبايُنٍ في التّأصيل والتأسيس.

ويعدّ كتاب الاهتداء، لأبي بكر أحمد بن عبدالله الكندي (ت: ٥٥٧ هـ) نصًّا حجاجيًّا بليغًا، وازنَ فيه مؤلفه بين آراء الطائفتين، واضعًا عبر كتابه "أورغانونًا" خاصًّا، توسَّل به للاهتداء إلى ما أسماه "اليقين" في هذه القضيّة التي شغلت العقل العُماني، وكان لها انعكاساتُها في مسارات السياسة والاجتماع في عُمان ردحا طويلًا من الزمن.

اتخذ الكنديّ في كتابه نموذجًا بُرهانيًّا/ حجاجيًا؛ سَلَك فيه بناء المعنى مسارًا تآزرت فيه وسائل الاستدلال والنظر والإقناع؛ في إطار خُطّةٍ يُتوخى منها الانتصار للطائفة الرستاقية. فإلى جانب الوسائل العقليّة الصوريّة في الاستدلال والنظر؛ عَمَد خطاب الكنديّ إلى استثمار المُشتركات القيميّة والأخلاقية بوصفها تعتمد "الحسّ المشترك" لمجموعة لسانيّة معيّنة، الذي يعبر عن جِماع معتقداتها، ومناط موافقاتها، ومحل قبولها.

ولما كانت المواضع (Topics) والقيم (Values) مخازن للحِجج، يسترفدها الخطاب لبلوغ غاياته، فإنها - من جهة أخرى- تحيل إلى الخصائص الرّاسخة في الوجدان الجمعيّ وهوية الجماعة الفكرية، باعتبارها القاسم المشترك من التقاليد والمبادئ والقيم والأخلاق التي تجمع الأمة الواحدة.

يسعى هذا البحث إلى دراسة حجاجيّةِ القيم والمواضع في كتاب الاهتداء للكندي، بوصفها عنصرًا مُضمرًا، ثاويًا في أنساغ الخطاب العُماني، لا يقصدها الخطاب لذاتها، وإنما يتوسّلها ويحتكم إليها بوصفها عنصرًا أساسيًّا في بناء الحُجّة وتوجيه الفكر؛ خاصةً في لحظات التحوّل والتجاذب السياسي والفكري. ذلك أنّ البحث في المواضع بوصفها حججًا مشتركة ومقبولة اجتماعيًا، لا يقتصر على الكشف عن آليات الاستدلال في الخطاب، بل يتيح لنا أيضًا النفاذ إلى البنية الذهنية التي تُؤطِّر الخطاب في سياقاته التاريخية والثقافية.

ولاختبار فرضيّة الدراسة ومعالجة سؤالها، يقتضي الأمر أن نفتح بابًا ندلف من خلاله أوّلًا إلى الحادثة التاريخيّة التي مثّلت شرارة هذا الانقسام، وهي حادثة انعزال الإمام الصلت بن مالك الخروصي، ثمّ نتوجّه إلى التعريف بالمدونة المدروسة ومؤلفها. ولتحديد الإطار المفاهيميّ لهذا الخطاب، تسبق التطبيقَ توطئةٌ نظريّةٌ تُبيّن مفهومي "المواضع" و"القيم" في البلاغة والحِجاج، تمهيدًا لتحليل النصّ واستكشاف أنساقه ودلالاته على البنية الذهنية للجماعة في سياقها التاريخي.

مـــدلفٌ تاريخيٌّ:

ترتبطُ المدونةُ المدروسةُ بحادثة انعزال الإمامِ الصَّلت بن مالك الخروصي عن الحكم سنة ٢٧٢هـ، وهي الحادثةُ التي شكَّل خروجُه فيها من مؤسسةِ الحكم منعطفًا فكريًّا وسياسيًّا عاصفًا، تفجّرت إثره سلسلةٌ من التبعاتِ السياسية والعسكرية والفكرية، امتدَّ أثرُها أكثر من سبعة قرون متطاولة في الوعي العُماني بحسب إشارة السالمي، التي تنص على أنَّ جذور الخلافِ بين الطائفتين الرستاقية والنزوانية، ظلت قائمةً حتى قيام إمامة الإمامِ ناصرِ بن مرشد سنةَ ١٠٣٤هـ[١]، ما يستلزم أنَّ تلك الحادثةَ تركت أثرًا فكريًّا وثقافيًّا عميقًا ومتجذّرًا في المدوّنة الفكرية والسياسية في عُمان.

ولأهميّة الإشارة إلى الحدثِ التاريخيّ قبلَ الولوجِ إلى مقاربة مدوّنة كتاب الاهتداء، أتوقّف ـ بإيجاز واختصار ـ عند ملامح تلك المرحلة، التي مثّلت المناخ الذي نشأت فيه القضيّة، وما أعقبها من تحولات على الصعيدين الفكريّ والسياسيّ.

تشير المصادر التاريخية إلى أنّ الإمام الصلت بن مالك الخروصي تولّى مقاليد الإمامة في عُمان، بعد وفاة الإمام المهنا بن جيفر (ت ٢٣٧هـ)، وذلك يوم الجمعة ١٦ ربيع الثاني ٢٣٧ هـ، بموجب بيعة عُقدت له بوصفه إمامًا

---

[١] السالمي، عبدالله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة الاستقامة، د.ت. ص٢١٣،٢١٢.

شاريًا، بحسب ما تقتضيه تقاليد الإمامة الإباضية، وقد حضر البيعة جمعٌ من كبار علماء عُمان آنذاك، من بينهم محمد بن محبوب بن الرحيل، وبشير بن المنذر، والمعلى بن منير، وعبد الله بن الحكم، ومحمد بن علي القاضي، وسليمان بن الحكم، والوضاح بن عقبة، وزياد بن الوضاح، والصلت بن خميس الخروصي.

اجتمعت في الصلت بن مالك عددٌ من الصّفات التي أهلته لكي يحظى بثقة أهل الحل والعقد من علماء عُمان آنذاك؛ إذ تنقل المصادر بأنه كان عالمًا "بقيًّا من أشياخ المسلمين وفقهائهم"[1]، إلى جانب كونه قويًّا حازمًا، خبيرًا بأمور السياسة والإدارة، خبرة اكتسبها من طول مصاحبته لمجالس العلم والحكم[2].

قضى الصلت بن مالك في الإمامة مدّة طويلة استمرت ٣٥ عامًا، بسط خلالها أسباب الازدهار والمنعة في البلاد، حيث يتواتر في المصادر التاريخية أن عهده الممتدّ زمنيًّا تميّز بالقوّة والاستقرار؛ "فكان عصره "عصر عدل ورخاء، وسار بالحق في عُمان"[3]. كما ينقل أبو قحطان الهجاري ذلك في سيرته

---

[1] السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تح: سيدة إسماعيل كاشف، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ١٩٨٦. ص. ١١٦.

[2] الريامي، علي بن سعيد، قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، بيت الغشام للنشر والترجمة، مسقط، ٢٠١٥. ص٣٣،٣٢.

[3] السير والجوابات، مرجع سابق، ص. ١١٦.

المعروفة. وقد وصف ابن رزيق مدة حكمه بأنها مرحلة فاض فيها العدل، ولم تألف فيها عُمان الخراب[1]، أو كما يقول:

وفاض العـــــدلُ منه في عُمان وما أَلِفَتْ بســـــيرته الخرابا

فـــــعمّر في الإمـــامة وهو عدلٌ ولم يحدث إليـــــه الفعل عابا

غير أنه مع تقدمه في العمُر بدت عليه علامات الكِبر والضعف، إلا أن ضعفه لم يكن إلا "من قبل الرِّجلين، فأما السمع والبصر والعقل واللسان، فلم نعلم أنه ضاع منه شيء ولا نقص منه شيء"[2]. في هذه المرحلة ظهرت حركةٌ سياسية معارضة لإمامة الصلت، تطالب بعزله وتنحيته، يتزعمهم موسى بن موسى بن علي، الذي كان المحرّض والداعي إلى ذلك، فظل يعمل على ذلك: "يتكلم بلسان فصيح، ويهتف في مجالسه ويصيح، مرة يطعن في الإمام والقاضي، ومرة يطعن في الولاة والشراة، ومرة يطعن في غيرهم ممن يقوم بأمر الدولة"[3]، فلم يزل كذلك حتى جمع الناس للخروج إلى دار الإمام يريدون تنحيته، وكان ممن سار معه: عبيد الله بن سعيد الفجحي، والحواري بن عبد

---

[1] ابن رزيق، حميد بن محمد، الشـــعاع الشـــائع باللمعان في ذكر أئمة عمان، تح: عبد المنعم عامر، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ١٩٨٤، ص٤٨-٥١.

[2] السير والجوابات، ج١، مرجع سابق، ص١١٨.

[3] السير والجوابات، ج١، مرجع سابق ص.١١٩.

الله الحداني، وفهم بن وارث الكلبي، والوليد بن مخلد الكندي، فأقاموا معسكرهم في فرق نزوى[1].

في ظل ذلك، آثر الإمام الصلت بن مالك الخروج من دار الإمامة؛ حقنًا للدماء، ودرءًا للفتنة، لاجئًا إلى بيت ابنه شاذان كما تقول الرواية التاريخية، وما إن خرج الصّلت من دار الإمامة في نزوى حتى عقد موسى بن موسى بن علي ومن معه الإمامة لراشد بن النظر. ويؤرخ السالميُّ خروج الإمام الصلت بن مالك عن الإمامة بتاريخ: يوم الخميس ٣ ذي الحجة ٢٧٢ هـ، وتنصيب راشد بن النظر في اليوم نفسه[2]. وفي ذلك يقول ابن رزيق[3]:

وفي رجليـــه لمـــا ابتثَّ ضـــعفٌ ولم يسْطِع إلى السّيف اجتـــذابا

فعن بيت الإمـــامة، ليس عنها تخلّى، فهي كـــانت عنه قـــابا

فمـــات بغير عـــزلٍ من شيوخ وشبَّان لهـــم أعـــلوا جنـــابا

---

[1] السالمي، تحفة الأعيان، مرجع سابق.ص١٩٥.

[2] السالمي، تحفة الأعيان، مرجع سابق، ١٩٦.

[3] ابن رزيق، الشعاع الشائع، مرجع سابق، ص.٤٨-٥١.

وجلّت بعـــــــده فتنٌ أثـــــارتْ قتامًا غـــــيمُه تُزري السَّحـــــابا

يذكر السالمي الأسباب التي دفعت موسى ومن معه إلى الخروج على الصلت بن مالك، لكنه لم يزد على أن ذَكَر حجج الفريقين، الموافقين والمعارضين، من آثارهم المروية عنهم، فالذين يوافقون صنيع موسى بن موسى (المتولون له) يرون أن الصلت بن مالك صار إلى حدّ الضعف والزمانة والعجز عن القيام بالإمامة، وخاف المسلمون مع ذلك الحال ذهاب دولتهم وزوال نعمتهم، كما أنهم ينعون على الصلت استعانته بعدد من الولاة الذين لا يحظون بالثقة والقبول، ويرون أن صنيع موسى بن موسى ومن معه إنما هو من قبيل الإصلاح والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. أما الذين يعارضون خروجه على الإمام الصلت (المتبرئون من موسى ومن معه) فيرون أن دافع موسى ومن معه هو الطمع في الحكم والاستئثار بالسلطة[1]، وهو ما يمكن أن يلخصه قول أبي قحطان الهجاري: "حتى كبر ونشأ في الدولة شبابٌ وناسٌ يتخشّعون من غير ورع، يظهرون الدنيا، ويأكلون الدنيا بالدين"[2].

أشعلت هذه الحادثة أسباب الفرقة السياسيّة في عُمان، إذ يصفها الأزكوي بقوله: "ثم وقعت الفتنة في عُمان، وكبرت المحنة، واختلفوا في دينهم،

---

[1] السالمي، تحفة الأعيان، مرجع سابق، ص.١٩٦ - ٢١٢.

[2] الهجاري، السيرة والجوابات، ص١٢٤

وتفرّق رأيهم، ووقعت بينهم البراءات، وعظمت الإحن، واشتدت العداوات، وكثرت بينهم السير والأقوال، وعظم القيل والقال، واشتدّ بهم القتال"[1].

أفضت هذه الحادثة إلى حروب أهلية واضطرابات سياسية، تطاول أثرها مدة طويلة في الواقع السياسي والفكري في عُمان، فحدثت حروبٌ أهليّة بين المختلفين أنفسهم كمثل واقعة الروضة عام ٢٧٥هـ، ومعركة نزوى ٢٧٧هـ، وموقعة الطباقة في الرستاق، وموقعة إزكي ٢٧٨، واجتماع سوني ٤٤٣ هـ، كما فتح هذا الانقسام مدخلًا للتدخل الخارجي من قبل بعض الحملات، مثل: حملة محمد بن نور على عمان ٢٨٠هـ، وحكم أسرة بني وجيه، ومحاولات القرامطة للاستيلاء على عمان، والنفوذ البويهي في عمان[2].

---

[1] الإزكوي، سـرحان بن سـعيد، كشـف الغمة الجامع لأخبار الأمة، ج٣، ط٢، وزارة التراث والثقافة، عُمان، ٢٠١٣. ص.١٢٧-١٢٨.

[2] ينظر السـالمي، تحفة الأعيان، مرجع سـابق ص، والريامي، قضـية عزل الصـلت بن مالك الخروصي، مرجع سابق، ص.

المـــــدونة والمؤلف:

تشير كتب التراجم[1] إلى أنّ أبا بكر أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي (ت: ٥٥٧هـ) نشأ وترعرع في سمد من أعمال مدينة نزوى، وعاش في الفترة الممتدة من أواخر القرن الخامس حتى منتصف القرن السادس، وتعلم على عدد من علماء عصره، من بينهم أحمد بن محمد الغلافقي، ومحمد بن أبي غسان، ومحمد بن إبراهيم الكندي. وتحيل سيرة أبي بكر الكندي إلى شخصية تتبوأ مكانة علمية رفيعة في عصره؛ فقد كان عالمًا موسوعيًّا واسعَ الأثر في الحياة العلميّة والسياسيّة، فبالإضافة إلى رسوخه في العلم والمعرفة التي أبانت عنها مؤلفاته ومصنفاته؛ لم يكن أيضا بعيدًا عن دوائر الحكم والقرار السياسي في زمانه، فقد شارك في الحياة السياسية وعاصر عددًا من الأئمة، كمحمد بن أبي غسان، الذي كان على رأس مبايعيه، وكتب رسالة "سيرة البررة" في إثبات إمامته والدفاع عنه، كما أنه أدرك إمامة موسى بن أبي المعالي، وإلى جانب ذلك يُذكر أن الكندي عقدَ البيعة للإمام محمد بن خنبش في

---

[1] ينظر: البطاشـي، سـيف بن حمود بن حامد، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض أعلام عمان ، ج١، ط٤، مكتب المسـتشـار الخاص لجلالة السـلطان للشـؤون الدينية والتاريخية، مسـقط، ٢٠١٦.ص٢٢٦ – ٢٣٦. السـعدي، فهد بن علي بن هاشـل، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضـية، ج١، و٢، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ٢٠٠٧،ص٣٧، ٣٨.

العوابي سنة ٥٥٦هـ، ومكث معه ٦ أشهر، لتدبير أمور الدولة وشؤون الحكم، حتى عرض له مرضٌ دفعه إلى العودة إلى مدينة نزوى، وبقي فيها عشرة أيام، حتى توفي عشية يوم الإثنين ١٥ ربيع الثاني ٥٥٧هـ.

ترك الكندي، إلى جانب كتاب الاهتداء، عددًا من المؤلّفات؛ أشهرها المصنف، وهو كتاب جامع في علوم الشريعة يقع في واحد وأربعين جزءًا، إلى جانب كتب أخرى كالتخصيص في الولاية والبراءة، والتسهيل في علم الفرائض، والتيسير في علم النحو، والتقريب في النحو أيضًا، والجوهريُّ المقتصر، وغيرها.

أدرك الكنديُّ اختلاف أهل عُمان وانقسام رأيهم في حكم حادثة الصلت بن مالك، فالجدلُ في تلك القضية لم يُحسم بعدُ آنذاك، فقد نشأ كما يقول: "في زمان وجدتُ أهله من أهل عُمان، ممن يتسمى بالإباضية نِحلة الإيمان، مختلفين في حكم حادثةٍ قد اتفقوا على صفتها، ومتنازعين في اسمها، على إجماع منهم على صحتها"[١]. هذه الحال، كانت دافعَه إلى مقاربة هذه القضية؛ فأخذ "في دراسة آثارهم، وتأمّلِ سيرهم وأخبارهم، ونظرِ مذاهبهم

[١] الكندي، أبو بكر أحمد بن عبدالله بن موسى، الاهتداء والمنتخب من سير الرسول (عليه الصلاة والسلام) وأئمة وعلماء عمان ، تح: سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ١٩٨٥. ص

وأقاويلهم"[1]. فرجع إلى مقولات الطائفتين التي بثَّها أصحابُها في عدد من الكتب والرسائل؛ حتى يوازن بينها بالقسط، ويقابل بينها للتصحيح، "بعد أن جعلتُ محلّها من قِبلي بالسّوى، وجانبتُ في مواقعها التقليد والهوى"[2]، لذا نجد الكندي يحيل إلى عددٍ من الكتب والرسائل والجوابات، التي راح يجمع مقولاتها، مستندًا عليها، أو داحضًا ومفنّدا لها، ومن بين مصادره تلك: كتاب محمد بن محبوب إلى أهل حضرموت، وسيرة المُحاربة لأبي المنذر بشير بن محمد بن محبوب، والسيرة المنسوبة إلى أبي جابر محمد بن جعفر الإزكوي، وولده الأزهر، وأبي الفضل بن الحواري، وسيرة هلال بن عطية الخراساني، وسيرة محمد بن روح، وسيرة أبي قحطان خالد بن قحطان، وجواب القاضي أبي بكر أحمد بن عمر المنحي، وبشير بن محمد بن محبوب، وسيرة أبي الحسن، وكتابي الأحداث والصفات، والبيان والبرهان لأبي المؤثر الصلت بن خميس، وينقل من آثار أبي سعيد محمد بن سعيد الكدمي، وابن بركة، وغيرهم.

حتى إذا استقرّ الكنديّ إلى نتيجة يقينيّة، بعد طول نظر وتأمل وتمحيص، عمد إلى بيانها عبر هذا الكتاب، إذ يقول: "فلمّا أن اتضح لي الحقُّ المبين، وأخرجني الله من الشك إلى اليقين، وابلولج لي سبيل المنهاج، واستقام

---

[1] الكندي، الاهتداء، ص.٢٤، ٢٥.

[2] الكندي، الاهتداء.ص.٢٥، ٢٤.

اعتقادي بعد الزيغوغة والاعوجاج، تاقت نفسي إلى شرحه للإخوان، وإيضاحه لمن ينصح لنفسه في السر والإعلان؛ رجاء بأن يهتدي به أحد من ضعفاء المسلمين، ومن هو مثلي من الإخوة المتعلمين ..... وأنا تائب إلى الله تعالى من كل مخالفة للحق والصواب، وراجع عنه إلى هذه الجملة التي ذكرتها في هذا الكتاب في الاختلاف الواقع بين أهل عمان، وإليها أدعو من استرشد من الإخوان"[1].

وقد جاء كتاب الاهتداء في اثنين وعشرين بابًا؛ بُنيت على نحوٍ يجعل كل باب يُسلِم قارئه إلى الباب الذي يليه، وفق مبدأ يمكن أن نسمّيه تقليص الاحتمالات، فالكندي لا يعلن النتيجة - موقفه في قضية الصلت بن مالك، وانتصاره لأي من الطائفتين - في مفتتح كتابه أو أبواب الكتاب الأولى، وإنما بدأ بالكليّات والعموميّات التي تُشكّل الأساس النظريّ الجامع لهذه القضية، بدءًا بوضع التعريفاتِ والحدود، ثم تدرج في مناقشة التفصيلات والجزئيات على نحوٍ منهجيٍّ متتابع ومتصاعد. هذا المسار أتاح للنصّ أن يعرض مختلف الصّور والفرضيات المُمكنة، ثم أعَمَل آلية الاستبعاد والترجيح؛ لإقصاء ما يتعارض مع القواعد العقليّة أو يخالف الأحكام والمواضع والقيم المستقرة في الوجدان الجمعيّ، وبذلك ضيّق مجال الاحتمالات شيئًا فشيئًا حتى استقرّت

[1] . الكندي، الاهتداء، ص٢٥، ٢٦.

الحجةُ على نتيجةٍ واحدةٍ قدَّمها الكندي بوصفها يقينية أو راجحة، وهو انتصاره لموقف الطائفة الرستاقية.

إن هذا المسار الاستدلاليّ، الذي ينطلق من الكليّ إلى الجزئيّ، ومن الاحتمال المتعدد إلى الرأي الواحد، أعطى الخطابَ قوّةً برهانيّةً، وعزّز بعده الإقناعي، إذ منح المخاطَب أو القارئ شعورًا أن النتيجة لم تُفرض عليه ابتداءً، بحيث لم تكن مصادرة على المطلوب، وإنما هي ثمرة مسارٍ استدلاليٍّ متدرّج، وكأنها حاصلُ تفكيرٍ مشترك مع القارئ، نسجَه النصّ مع قارئه مرحلةً مرحلةً، حتى استقرّ على الحُكم الحاسم، أو النتيجة اللازمة.

والمتأمل في كتاب الاهتداء سيُلاحظ أن الكنديّ شيّد معمار كتابه وفق استراتيجية بلاغيّة مُحكَمة، تتضافر فيها وسائل الاستدلال والإقناع وتتكامل، فإلى جانب الاستدلال البرهانيّ العقليّ، الذي يقوم على الوسائل الصورية المتمثلة في القياس والاستقراء واستدعاء المقدمات للتوصل إلى نتائج لازمة أو يقينية، فإنه يعزّز خطابه بالاستدلال الجدليّ الذي يعتمد على المشهورات والمقبولات التي تنتمي إلى ما توافق العقل الجمعي عليه، وما استقر في أذهان المتخاطبين من آراء عامة، حيث تُستثمر فيه "المواضع" الحجاجية التي تتيح للخطاب أن ينفتح على الحسّ المشترك للجماعة. وإلى جانب ذلك، يوظّف الاستدلال الخطابي القائم على استثارة القيم الأخلاقية والاحتكام إلى الأعراف الدينية والاجتماعية، مستندًا إلى شواهد التاريخ والسّلطة المرجعيّة

لكبار العلماء والأئمة، بحيث يتقاطع البُعد العقليُّ الصّارم مع البعد القيمي الإقناعي في خطة واحدة. ومن ثمّ؛ يمكن القول إن خطاب الكنديّ يقوم على مزجٍ مقصودٍ بين أنماط الاستدلال الثلاثة: البرهانيُّ الذي يمنح الحجّة قوّتها المنطقية، والجدليُّ الذي يضمن قبولها لدى المخاطَب، والخطابيّ الذي يضفي عليها أثرها الإقناعي.

والحقيقة، أنّ تبيُّن أنماط الاستدلال في كتاب الاهتداء، يستوجبُ دراساتٍ موسّعة معمّقة، يضيق عنها مقام هذه الدراسة؛ إذ إنّها تتوخّى وجهًا مخصوصًا في هذا الباب، وهو الوقوف على حجاجيّة القيم والمواضع، بما هي شكل من أشكال الدلالة على بنية ذهنيّة للخطاب العُماني زمن تأليف الكتاب؛ وهو ما يستدعي ـ بحسب خطة هذه الدراسة ـ أن نمهّد لها أوّلًا بإطارٍ نظريّ يتناول مفهوم المواضع، من حيث جذوره الفلسفية في التراث الأرسطي، وتجديد حضوره في البلاغة الجديدة، وما ينهض به من دور في تنظيم مسالك الاستدلال وتوجيهها، كما يقتضي التوقّف عند مفهوم القيم، بوصفها مرتكزًا إقناعيًّا يُحيل إلى الحسّ المشترك، ويستدعي المعيارية الأخلاقيّة والاجتماعيّة في الخطاب.

توطئـــة منهجية:

المواضـع:

تعود الجذور الأولى لمفهوم "الموضع" إلى البلاغة الأرسطية؛ فقد وضع أرسطو هذا المفهوم باعتباره مسارًا منهجيًّا لتوليد الحجج، وخزَّانًا للمقدمات المقبولة التي يستند إليها المتكلم في بناء استدلالاته، وبخاصة في سياق الجدل والخطابة؛ ذلك أن هذا المفهوم مرتبطٌ في أساسه بالتنظيرات المتعلّقة بالاستدلالات التي تقعُ خارجَ دائرة الاستدلال البرهانيّ. فأرسطو، حين فرّق بين الاستدلال البرهاني (الذي يُبنى على مقدمات يقينية) وبين الاستدلالات الأخرى التي لا تبلغ درجة الضرورة، ابتكر إطارًا للتفكير يعتمد على المواضع باعتبارها منطلقات مشتركة أو مسلّمات شائعة ذهنيًّا يمكن أن تُتَّخذ أساسًا للجدلِ والخطابة؛ بما يجعلها أدواتٍ لتوليد الحُجج وتنظيم النقاش في ميادين الرأي والاحتمال.

وقد بسط أرسطو الحديث عن المواضع في كتابين يُعدّان من أعمدة "الأورغانون الأرسطي": أولهما كتاب "الجدل"، أو المواضع كما يترجمه بعضهم، حيث خصّصه لمعالجة هذا المفهوم، حيث يقول: "إن قصْدَنا في هذا الكتاب أن نستنبط طريقًا يتهيأ لنا به أن نعمل من مقدمات ذائعة، قياسًا في كلّ مسألة تُقصد، وأن نكون – إذا أجبنا جوابًا – لم نأتِ فيه بشيءٍ مضادّ. فينبغي أن نقول أولًا: ما هو القياس؟ وما هي أصنافه؟ حتى يحصل لنا القياس

الجدليّ"[1]، وأما الكتاب الثاني فهو "الخطابة"، حيث أعاد أرسطو إدراج المواضع في صلب الفنّ الخطابي، مميّزًا بين المواضع العامة التي تصلح لبناء الحجج في شتى المجالات، والمواضع الخاصة التي تختص بميدان بعينه كالسياسة أو القضاء، أو خلافهما.

وتستنتد الموضعيّة، بالمفهوم الأرسطي، إلى الأفكار المشهورة والممكنة، باعتبارها، منطلق العمليّة الحجاجية وقاعدتها، فالمنهج الذي يسعى أرسطو إلى الكشف عنه في كتاب المواضع يُستعمل في الأعمال الجدليّة التي تتكون من مقدمات/ قضايا مشهورة، أو ذائعة، فـ"القياس الجدلي هو الذي ينتج من مقدمات ذائعة"[2]، والمشهور عند أرسطو هو ما يبدو صادقًا، سواء للناس قاطبة، أو للأغلبية منهم أو للعقلاء من الناس، أو لطائفة من هؤلاء العقلاء، أو لمن ذاع صيته، أو لمن حظي أكثر من غيره بالتصديق والاحترام، فما هو مشهور وقابل للتحقق ينهض على الاتفاق الكونيّ وعلى الحسّ المشترك. والآراء المشهورة هي تلك الآراء التي نتبناها، وليس للعقل دور في فرضها علينا، إنها الأشياء التي نعتقد صدقها، ولكنها لا تتصف بالبداهة والضرورة[3].

---

[1] أرسـطو، منطق أرسـطو، تح: عبد الرحمن بدوي، ج.٢، وكالة المطبوعات- الكويت، ودار القلم، بيروت، ١٩٨٠. ص٤٨٩.

[2] أرسطو، منطق أرسطو، مرجع سابق، ص٤٨٩.

[3] عبيد، حاتم، نظرية المواضع عند أرسطو من خلال كتاب الطوبيقا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، د.ت. ص٩.

انتقل مفهوم الموضع إلى الفلسفة العربية الإسلامية عبر حركة الترجمة والشروح منذ القرن الثالث الهجري، فتناوله الفارابي وابن سينا وابن رشد ضمن مباحث المنطق، وعدّوه من أدوات القياس الجدلي التي تُستخرج منها المقدمات الظنية والمشهورات في بناء الحجة الإقناعية. ثم أعاد السكاكي في مفتاح العلوم تنظيم هذا المبدأ في إطارٍ منطقي/ بلاغي، فجعل المشهورات والمقبولات والعرفيات[1] مواردَ لتوليد القياس الجدلي والخطابي، وربط صدق القضايا بمقامها ودرجة قبولها في الذهن أو في العرف، لا بضرورتها البرهانية، وبذلك نقل المواضع من كونها مصادر عقلية للبرهان إلى كونها مقامات تداولية يتحدّد فيها معنى الخطاب وفاعليته. أمّا حازم القرطاجني فقد تجاوز هذا التصور المنطقي، وأعاد في منهاج البلغاء وسراج الأدباء صياغة جوهر المواضع الأرسطية في أفقٍ بلاغيٍّ وجماليٍّ جديد، فربطها بالتأثير والتخييل والإقناع[2]، وعدّ القول البليغ قائمًا على المعاني المتقرّرة في النفوس والمألوفة للعقول والمتواطأ عليها بين الأمم، أي: على ما يتأسس في الحسّ المشترك والوجدان الجمعي. وهكذا تحوّل الموضع في الفكر البلاغي من بنية استدلالية عقلية إلى

[1] ينظر مثلًا: السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، ضبطه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢ ، ١٩٨٧، ص٤٧٣.

[2] ينظر مثلا: القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج البلغاء، تح: محمد الحبيب خوجة، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ١٩٨٦. ص٦٢-٦٥.

بنية ثقافية وقيمية تُستمدّ منها الحجج، وتُبنى عليها فاعلية القول في إقناع العقول وتحريك النفوس.

في العصر الحديث؛ استثمرت البلاغةُ الجديدة منتصف القرن العشرين مفهوم "الموضع"، منذ أعمال شاييم بيرلمان ولوسي أولبريخت تيتيكا، لا سيما في كتابهما المحوريّ: المصنّف في الحجاج: الخطابة الجديدة؛ فقد نظرا إلى المواضع، بوصفها شكلًا من أشكال نقاط الاتفاق التي ينطلق منها القول الحجاجيّ، أو المقدماتِ التي تشكّل أساس بناء الخطاب الجدليّ، باعتبارها تأخذ في الحسبان قبول المتلقي وموافقته ابتداءً، ومن ثمّ تكشف المواضع عن الحسّ المشترك والتوافق داخل خطاب مجموعة اجتماعية محددة، وتغدو بالنتيجة مدخلًا رئيسًا لفهم آليات الإقناع ومنطلقاته.

والحسّ المُشترك يكمن في سلسلة من الاعتقادات المسلم بها داخل مجتمع محدد، وفي كون أعضائه يفترضون أنها متقاسمة بين كل الكائنات العاقلة. إلا أنه إلى جانب هذه الاعتقادات توجد اتفاقات خاصة بالمشتغلين في حقل معرفي خاص، سواء كان من طبيعة علمية أم تقنية أم قانونية أم لاهوتية[1]. وبحسب بيرلمان وتيتكا، فإن المواضع تشكل: "المقدمات الأشد

[1] . بيرلمان، شـــاييم، وتيتكا، لوســـي أولبرخت، المصـــنف في الحجاج، الخطابة الجديدة، تر. محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ٢٠٢٣. ص٢٠٣.

عمومية، وتكون في الكثير مضمرةً، وهي تدخل لتبرير أغلب اختياراتنا"[1]، وهي إلى قسمين أساسيين، هما مواضع الكم، وهي: المواضع المشتركة التي تثبت أن شيئًا ما أحسن من آخر لأسباب كمية. أما مواضع الكيف فهي التي تقبل الإحاطة بها بسهولة، وتظهر في الحجاج حين الاعتراض على جدوى العدد.

إن مقتضى العموميّة، الذي تتصف بها (المقدمات/ المواضع) يعني أن اشتغال هذا الموضع أو ذاك في التأليفات الحجاجية لا يتميز بالصرامة الصورية الموجودة في الأقيسة الاستنباطية؛ لأن الحجاج في حقيقته - كما يشير إلى ذلك موشلر - لا يحتكم إلى معايير تحدد بشكل صارم ما يجب فعله وما يجب عدم فعله، ولكنه بالمقابل ليس إبداعًا فرديًّا متحررًا بشكل عام من الرأي العام، والصواب أن الحجاج يحتل موقعًا وسطًا بين الحالتين[2].

إن هذه الخاصية العامة والنسبية للمواضع لها أهمية خاصة، فهي التي تمكن الاستدلال من التغلغل عميقًا في تفاصيل الحياة اليومية التي يجري فيها الفكر جريانًا مرنًا متخففًا من الأعباء التي تستلزمها الممارسة الفكرية العالِمة، التي تميل إلى الالتزام بالصورية القائمة على أعلى درجات القطع واليقين، لذلك فإن هذه المواضع بمعناها الخطابي العام ترد أكثر ما ترد في المرافعات القضائية بالمحاكم أو المحاورات الفكرية المتنوعة أو الخطب

---

[1] . المصنف في الحجاج، مرجع سابق، ص.١٨٤.

[2] الراضي، رشيد، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى اللسانيات الحجاجية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠١٤. ص١٩٨.

السياسية، أو المجادلات المذهبية ... وبسبب هذه الطبيعة العامة الظنية للمواضع تبقى على الدوام مفتوحة على الاعتراض والدحض[1].

وإذا كان مفهومُ الموضع، كما أخذ به توجه الحجاجيات اللسانية، مقترضًا من نظيره في الجدل الأرسطي؛ فإن هذا المفهوم لم يبقَ ثابتًا على صورته الأولى؛ فقد حظيَ بتنظيرات تتمايز وزوايا النظر التي اقترب بها والباحثون، ذلك أن ما تنبغي الإشارة إليه هو أن مفهوم الموضع وفق هذا التوجه "أخذ منحى مغايرًا بعض الشيء لأصله الأرسطي، فهو يتخفف كثيرًا من التدقيقات التقنية التي نجدها عند أرسطو، مبقيًا على الفكرة النواة، المتمثلة في التأكيد أن جريان كل خطاب يكون دائما محكومًا بمجموعة من المبادئ العامة، وهذه المبادئ تؤدي دور المسوّغ والمعلّل للنقلة التي تتم من المقدمات إلى النتائج، وهو ما جعل انسكومبر يشبهها بالمسلمات التي ينبني عليها النَسَق الصوري، ما دامت المواضع تؤدي في الحركية الخطابية الدور المماثل لذلك الذي تلعبه المسلمات في هذا النسق الصوري[2].

وبصيغة أخرى، يمكن القول إنه مثلما أن الاستدلالات الاستنباطية الصّورية تتخذ من الصورة الصحيحة للقاعدة المنطقية الضرورية أساسًا يوجب الانتقال فيها من المقدمات إلى النتائج؛ فإن الاستدلالات الحجاجية

---

[1] رشيد الراضي، مرجع سابق، ١٩٩.

[2] رشيد الراضي، مرجع سابق، ص١٩٠.

تتخذ من الطبيعة المقبولة للموضع والمستمدة من ارتباطه بالآراء المشتركة، أساسًا يجيز الانتقال من المقدمات إلى النتائج[1]، فلقد استعاد ديكرو المصطلح الأرسطي "الموضع" وأعاد تحديده، بحيث يتعلق الأمر هنا، بمفهوم لساني يسمح بوصف التسلسلات الحجاجية؛ فما يقصده ديكرو بهذا المفهوم هو أنه مبدأ حجاجي يقوم عليه تسلسل لمتغيرين حجاجين اثنين: "ح" و "م"؛ حيث يبدو أحدهما حجة تبرر الآخر بوصفه نتيجة. وبعبارة أخرى: إنه الضامن للتسلسل الحجاجي[2].

إن فكرة إدماج المواضع في الوصف الحجاجي، التي هي أساس الصيغة الجديدة للنظرية، مرتبطة بفرضيّة ترى أن الحجاجَ تحكمُه مبادئ عامة، تكون خاصيتها الأساسية التميّز من مبادئ الاستدلال المنطقي؛ فحسب ديكرو، يشكل الموضع مبدأ حجاجيًا يسمح بالعمليّة التي بموجبها يتم الانتقال من الحجة إلى النتيجة، ولهذا الانتقال وجود قبليٌّ عن التلفظ، كما يشرح ذلك ديكرو: "لقد حاولت - من خلال هذا المفهوم أن أصف شعورًا، صعبٌ نفيه وشرحه، يهمّ العلاقة القائمة بين الحجة والنتيجة في الاستدلالات، من أشدها ضبابية إلى أشدها صرامة. يتعلق الأمر - في البداية - بفكرة غير محدثة لحظة الكلام نفسه، ولكنها تسبقه وجودًا، فالكلام لا يعمل إلا على استثمار علاقة

---

[1] . رشيد الراضي، مرجع سابق، ١٩٩.

[2] العزاوي، أبوبكر، الحجاج في اللغة، تر: محمد القالي، مجلة فصــول، العدد١٠١، خريف ٢٠١٧. ص٤٢٨.

معروفة سلفًا. وإذا كان الحجاج يتقدم بوصفه ملزمًا، فذلك راجع، تحديدًا، إلى استناده إلى مبادئ مسلم بها سلفًا"[1].

القـــيم:

يتطلّب الخطابُ الحجاجيّ الاعتمادَ على استدعاء القِيم، بوصفها مُشترَكات يتفق عليها أطراف العمليّة التخاطبيّة، ومن هذا الاتفاق تكتسب القيمُ قوّة حثٍّ نافذة تدفع المتلقي إلى الإذعان والاقتناع؛ ولذلك فإنها كما يقول بيرلمان وتيتكا، تتدخل في كل القضايا باعتبارها أساس الحجاج، وهي إذ تُستحضر في الخطاب الحجاجي فذلك "لأجل إشراك المستمع في القيام ببعض الاختيارات دون غيرها، وعلى وجه الخصوص تبريرها؛ لجعلها مقبولةً ومصادقًا عليها عند الآخرين"[2].

إن الخطاب إذ يستدعي حُجَجًا قيميَّة، فإنه لا ينتقيها بوصفها تقود إلى النتيجة التي يتغيا إثباتها، أو دحضها وحسب، وهذا بدهيٌّ، وإنما لأنها أيضًا تمثل موضعَ قبولٍ عند المتلقي، فـ"الاتفاق بصدد قيمةٍ ما، هو قبول أن شيئًا أو كائنًا أو مثالًا ينبغي أن يمارس على الفعلِ والاستعداداتِ للفعل تأثيرًا محددًا، ذلك التأثير الذي يمكن استعماله في الحجاج"[3]، فالمقولات المشتركة،

---

[1] أبو بكر العزاوي، مرجع سابق، ص٤٢٧، - ٤٢٨.

[2] بيرلمان، وتيتكا، المصنف في الحجاج، مرجع سابق. ص.١٧٣.

[3] بيرلمان، وتيتكا، المصنف في الحجاج، مرجع سابق، ص١٧٢.

بما فيها القيم، تصبح من الإثباتات الرّاجحة، في القضايا المحتملة التي تتعدد فيها الآراء.

تحقق القيم أهداف الخطاب الحجاجي اعتمادًا على شحنتها التقويمية، فهي تعمل على توجيه المخاطب توجيهًا مقصودًا نحو خدمة نتائج دون أخرى، والتأثير فيه تأثيرًا مخصوصًا، وذلك بفضل استنادها إلى المواضع الحجاجية التي تضمن لها تلك النقلة الحجاجية من الشحنة التي تحملها إلى ما هو مرغوب فعله من المتلقي، فهذه المواضع تمثل رافدًا للقيم وهرميتها، عند عملية الإقناع التي يروم الخطيب تحقيقها؛ لأن استنادها إلى المشترك من التقاليد والمنظومات والأفكار والمبادئ بين أفراد الأمة الواحدة، يجعلها ذات سلطة دامغة تجعل المتلقي يذعن ويسلم بما في الخطاب[1].

وبحسب بيرلمان وتيتكا، فالقيم نوعان أساسيان؛ مجردة: كالعدل، والشجاعة والكرم، والشرف، وغيرها. ومحسوسة: كالوطن، والمدرسة والمسجد، والبيت. وتخضع هذه القيم لتراتبيّة هرميّة يمثل احترامها والوعي بها من قبل المحاجج عاملين فاعلين في تحقيق الخطاب فاعليته ونفاذه. ويستند الخطاب الحجاجي تبعًا للظروف، تارة إلى القيم المجردة، وطورًا آخر إلى القيم الملموسة، وعلى الرغم من أنهما يشيران إلى صعوبة إدراك الفرق بين الأدوار

---

[1] الزماني، كمال، حجاجية القيم في خطبة الوداع، مجلة أبوليوس، العدد ١، جامعة سوق أهراس، الجزائر، ٢٠١٩. ص٨٢.

التي تؤديها القيم المجردة والقيم المحسوسة في الخطاب، إلا أنهما يتفقان أن ثمة "قيمًا مهيمنةً" في وسط ثقافي ما، لا يمكن للأذهان أن تتفادى دعمها أو التسليم بها.

والقيم من زاوية أخرى، هي: صورة المرغوب والمفضّل، وبناء عليها تقوّم الآراء وتتوجه السلوكات، ولذلك فالقيم تمثّل "كيانًا مشتركًا يكوّن أسس الثقافة، ويحدد الطرق التي تشمل أعضاء جماعة معينة"[1]، ففي ظل تعدّد الجماعات البشرية واختلاف مشاربها، لا بد من اللجوء إلى القيم التي تكون محلّ اتفاقهم من أجل تحقيق الإقناع.

وتتساند المواضع والقيم في بناء الحجاج، بوصفهما امتدادًا فعّالًا لمفهوم (الحس المشترك/ الدوكسا - Doxa)، بما تنطوي عليه من آراء سابقة، ورواسب ثقافية، ومخيالات اجتماعية، تظلّ مكوّنًا جوهريًّا في إنتاج الخطاب؛ بل هي وجود سابق على زمن التلفظ، فالحس المشترك/ الدوكسا كما تقول روث آموسي: "تخترق الذات المتكلمة وكذلك الملفوظ نفسه"، وهذا المبدأ يجعل مقولة تحليل الدوكسا يتجاوز الحيّز الخطابي إلى حيز الأيديولوجيا والفكر عامّة. فالأفكار لها منابت حضارية واجتماعية وثقافية وفكرية،

---

[1] برطون، فيليب، الحجاج في التواصل، تر. محمد مشبال، وعبد الواحد التهامي، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١٣. ص٩٢.

تتسلط على العقل البشري تسلطًا فاعلًا"[1]، ولذلك فإنها تكشف من جهة أخرى عن المشترك بما يحمله من قيمٍ وأفكار وأيديولوجياتٍ مُكرَّسة؛ لارتباطها الوثيق بالذاكرة الفردية والجماعية. ومن ثمّ، فإن تحليل الحس المشترك/ الدوكسا لا يقف عند حدود اللساني أو الخطابي، بل يتجاوزهما إلى الحقل الثقافي والحضاري والفكري، حيث تسري في المجتمعات وتعمّر ذاكرة الأمم والشعوب، وتتجلّى في صورة بنية ذهنية توجّه الوجدانَ الجمعي.

إن هذه المواضع والقيم، بوصفها مقومات حجاجية، لا يعنينا هنا الوقوف عليها فحسب، وإنما البحث في جريانها في خطاب الكندي، بوصفه خطابًا يروم إثبات وجهة نظر إزاء القضية من وجهة، ومن وجهة أخرى يكشف هذا الخطاب عن مقام ثقافي/ اجتماعي، تروم الدراسة الوقوف عليه؛ للكشف عن بنية ذهنية زمن إنتاج الخطاب.

تطبيق نصّيٌّ:

يعتمد الكنديُّ في كتاب الاهتداء خُطّةً جدليّة مُحكَمةً تقوم على إحكام الإمساك بالمواضع المشتركة التي يتواطأ الفريقان/ الطائفتان على قبولها، ثم يَجعلُها منطلقًا لنقض حجج الطائفة النزوانية؛ إذ لا يذهب

---

[1] الشـــعبان، علي، الحجاج في الخطاب، الحجاج وقضـــاياه من خلال مؤلف روث آموســـي "الحجاج في الخطاب، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج١، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١٠. ص٦٤٥.

مباشرة إلى نسفِ أقوال المخالفين من خارج منظومتهم الفكرية والثقافيّة، بل يحرص أولًا على الوقوف على الأصول والمشتركات التي تتفق الطائفتان على صحَّتها، ثم يتّجه إلى تحديد مكمن الاختلاف الجوهريّ بين مقالات الطائفتين، فإذا استقام له ذلك، راح ينقض استدلالات الطائفة النزوانية، بوصفها تُفضي إلى نتائج لا تستقيم مع الأصول والمشتركات المتفق عليها تأسيسًا. وبعبارة أخرى؛ يُمارس الكنديّ الحجاج على الطريقة الأرسطية في الاحتكامِ إلى المُشترك؛ إذ يحوّل ما هو ثابتٌ ومتّفقٌ عليه إلى أداةٍ لتفكيك ما هو مُختلفٌ فيه، مستثمرًا في ذلك قوة "المواضع" بوصفها مسالكَ ذهنية وجدليّة لا يستطيع الخصم إنكارها؛ لأنها راسخة في البنية الفقهيّة والعقديّة للطائفتين.

وهدف هذا الفصل من الدراسة هو الكشف عن أهم تلك المواضع والقيم الحجاجية، بوصفها مؤشّرات على البنية الذهنيّة للخطاب، وعلامات دالّة على ما كان يعتمل في وجدان الجماعة العُمانية من معتقدات قيمية وتمثلات أخلاقيّة، تؤثر في مسارات السياسة والاجتماع في عُمان زمن إنتاج الخطاب. وإذا كانت المواضع ـ كما أوضحنا في الفصل السابق ـ تمثل إطارًا مولِّدًا للحجج ومخزنًا للمقدمات المشتركة، فإن ذلك يقتضي وضع مسار منهجي للوقوف على المواضع والقيم في النص، وتحليل دلالاتها. لذا؛ سأبدأ أولًا بتحديد جوهر الخلاف الذي يشكّل محور الكتاب ويطبع أبوابه، ثم أعرض حجج كلّ فريق

على حدة، قبل أن أنتقل إلى تحليل المواضع والقيم الحجاجية التي يعتمدها الكندي، مبيّنًا ما تكشف عنه من حسّ جماعيٍّ مُشترك أتوخّى إبراز معالمه.

- **أصل الخلاف، وآراء الطائفتين:**

مع أن الكنديّ يقف على مسائل الاختلاف بين الطائفتين جميعِها، فيعرض مقولاتهما وحججهما في كلّ مسألة من المسائل؛ إلا أنه يُرجع أصل الخلاف وجوهره في هذه القضيّة كلّها إلى مسألتين رئيستين نصّ عليهما في الباب العاشر من الكتاب؛ وتشكّل هاتان المسألتان مدارَ التنازُع، وإليهما تعود جميع فروع الخلاف، ومسائله المتعددة؛ وبمعرفة حكمهما "يُعرف المحق من المبطل"، ويعرف حكم الحدث ما إذا كان "بدعةً أو دعوى". وهاتان المسألتان هما:

أولًا: في جواز تقديم إمامٍ قبل اشتهار سبب زوال إمامة الإمام القائم بالشهرة العامّة:

تتعلق هذه المسألة بما إذا كان يجوز للعلماء إذا تبيّن لهم أنّ إمامة الإمام قد زالت بأي سببٍ من الأسباب الموجبة لزوال إمامة الإمام، أن يقدّموا غيره للإمامة قبل أن يكون هذا السبب ظاهرا معلومًا عند العامّة والخاصّة، "بالشهرة التي يستوي فيها الخاص والعام من الرعيّة".

ثانيًا: في دلالة التسمّي بالإمامة في الظاهر:

تتمحور هذه القضية حول دلالة التسمّي بالإمامة: هل يدلّ الادعاء بتولي الإمامة ظاهرًا على استحلالها دينًا، أم لا يكون ذلك إلا بالتصريح باللّسان؟ بمعنى هل الإقدام على (نصب إمام جديد) هو استحلال للفعل؟ أم أنه اجتهاد يحتمل الخطأ والصواب، ودعوى تحتمل الصدق والكذب؟

بموجب هاتين المسألتين؛ يتّضح أنّ الخلاف بين الطائفتين لم يكن في أصل تعريف "البدعة" أو "الدعوى"، ولا في الأحكام العامّة للولاية والبراءة، ولا في حرمة تنصيب إمام في ظل وجود إمام آخر، بل في تنزيل هذه القواعد على حادثةٍ بعينها. فالنزوانية وسّعت من دائرة الاحتمال لتستوعب فعل موسى وراشد، ورأت أنّه يدخل في باب الدعاوى التي تحتمل الحق والباطل، بينما الرستاقية ضيّقت هذا الباب، وحصرت الواقعة في وصف البدعة التي لا تقبل التأويل. وقد لخّص الكنديّ هذا الفارق بدقّة حين قال: إنّ الاختلاف إنما هو في كون الحدث "خارجًا مخرج صفة البدعة" أو "مخرج صفة الدعوى المحتملة".

وتوضيحا لفحوى الخلاف، أستعرض هنا احتجاج الفريقين، بإيجاز واختصار:

ترى النزوانية أن فعل موسى بن موسى في تقديمه راشد بن النظر إمامًا فعلًا محتملا للصواب والخطأ، ينهض هذا الاحتمال على إمكان صدق الدعوى التي أقاماها على الصلت بن مالك؛ فقد زعم موسى بن علي وراشد بن النظر ومن معهم أن الصلت بن مالك سلّم الأمر للمسلمين وبرئ من الإمامة إليهم، وهو أمر ممكنٌ في ذاته، لم يثبت في حينه ما ينفيه يقينًا، لا من الإمام نفسه ولا من العلماء المعتبرين. وما دام صدقُ دعواهما محتملًا، كان صواب فعلهما محتملًا أيضًا، لاسيما أن الإمامة ممكنة الزوال بأسباب شتى اتفاقًا، وقد شاع القول، كما ينقل النزوانية، أن الصلت قد تقدم في السن وضعف حتى عجز عن الذّود عن الدولة وفُقدت في عهده سقطرى. ومن ثمّ، إذا كان زوال الإمامة ممكنًا على هذا الوجه، ولم يُجمع الأعلام على نكير دعواهما، بقي احتمالُ صوابهما بوجه من الوجوه قائمًا، و"ما احتمل الحق بوجه من الوجوه فليس بدعة"، باتفاق. كما أنّ موسى نفسه ومن معه هم من علماء المسلمين، والعلماء هم شهود الأمّة، و"وحجّة على الأنام". وعلى هذا الأساس فإن شهادة موسى ومن معه، كانت كافية لتقوية دعواه وتبرير فعله.

وزاد النزوانية في حجتهم أن ثمة قرائن تؤيّد دعوى التسليم والاعتزال، منها ما رُوي من أن الصلت أنفذ إليهم الخاتم والكمة ومفاتيح السجن، ومنها أنهم لم يظهرا تكفيرًا له، بل جَرَيا على بعض آثاره وأبقيا عُمّاله؛ مما يعضد احتمال صدقهم في القول بأنه اعتزل. ثم استندوا إلى قاعدة مُشتركة مفادها

أن كلّ ما احتمل الحق بوجه من الوجوه فليس ببدعة، إذ لو كانا كاذبين لوجب على العلماء الإنكار، فلما لم يثبت نكير مُجتمَعٌ على فعلهما، كان ذلك قرينة على احتمال صدقهما. ومع هذا، لم يذهب النزوانية إلى القطع في المسألة، ووضعوها في دائرة الاحتمال الذي لا يوجب البراءة ولا القطع بالصواب؛ لذلك فهو أمر يسوغ فيه التوقف أو البراءة أو الولاية.

أما الرّستاقية فترى أن تقديم موسى بن موسى لراشد بن النظر على الصلت بن مالك قبل ظهور السبب الموجب لزوال إمامته بالشهرة العامة بدعةٌ محرّمةٌ لا تحتمل الحقّ بحالٍ من الأحوال. فالإمامة عندهم لا تبطل إلا إذا ظهر للخاصة والعامة ما يوجب زوالها، بحيث يشتهر السبب في عموم مملكته. وأما أن يُقدَّم إمام جديد قبل أن يتحقق هذا الشرط، فهو خروج صريحٌ عن الدين، وركوب للمحرّم، وبغيٌ على الإمام القائم. حتى على افتراض أن موسى وراشدًا اطّلعا على ما يوجب زوال إمامة الصلت، فإن مجرد إقدامهما على عقد الإمامة دون الشهرة العامة لزوال إمامة الصلت يوقعهما في البِدعة؛ لأن عقد الإمامة في الظاهر دالٌّ على الاستحلال، ومن ثمّ فإن تقديمهما باطل في ذاته. ولذلك رأت الطائفة الرستاقية أن ترك الإمام النكير على الباغين عليه لا يسوّغ فعلهم، بل هو إن وقع مع قدرته عليه يستتاب منه؛ إذ لا يجوز أن يُفهم سكوت الإمام على أنه تصويب للمبطلين.

كما عارضت الرّستاقيّة حجج النّزوانية المستندة إلى دعوى تسليم الصلت مفاتيح الحكم أو الخاتم والكمة، أو سكوت الأعلام عن النكير؛ لأن هذه القرائن وقعت بعد العقد، والعقد إذا وقع في غير موضعه فهو باطل، وما يطرأ بعده لا أثر له. فمجرّد ادعاء موسى وراشد أن الصلت سلّم الأمر أو اعتزل لا يكفي؛ إذ الدعوى تحتمل الصدق والكذب، ولكن فعلهما في التقديم لا يحتمل إلا البطلان. ومن أقوى حججهم ما استندوا إليه من الحديث النبوي: "إذا ظهر إمامان فاضربوا عنق أحدهما"، لذا رأوا بأن الصلت كان إمامًا بإجماع الأمة في الظاهر، حتى أقدم موسى على عقد البيعة لراشد، فصار راشد هو الداخل في معنى الحديث والمستحق للبراءة والقتل. وعلى هذا الأساس انتهت الرستاقية إلى أن موسى وراشد لم يكونا مجرد مدّعيين على الصلت، بل مبتدعَين في تقدّمهما عليه؛ ذلك أن تقديم راشد على الصّلت قبل تحقق شرط الشهرة بدعةٌ محضةٌ لا شبهةَ فيها، وأن كل ما جاء بعد العقد من سكوت أو تسليم لا يغيّر من أصل البطلان شيئًا.

- **منهج الترجيح بين المدرستين: الاحتكام إلى المشترك.**

يشيِّد أبو بكر الكندي آليةَ ترجيحيّة، تقوم على بناء أساسٍ متينٍ من "الأصول" التي أقامها بمثابة مواضع مشتركة، يلتقي عندها الفريقان ولا يجدان سبيلًا إلى إنكارها، فقد عَمَد كما يقول إلى أن يقدم: "أصولًا تجتمع هاتان الطائفتان عليها، ولا يتنازعون في أحكام معانيها ... لتكون شاهدةً يُرجع

إليها، وقاعدةً يُعوَّل عليها". لا ينطلق الكندي من حجج خارجةٍ عن المنظومة الفكرية التي ينتمي إليها الفريقان، بل يحرص أوّلًا على تثبيت مرجعيّات متفق عليها بمثابة مقدّمات للقضية؛ ذلك أنه: « إذا رتّب أصل تتفق الطائفتان عليه ... وجب ردّ هذا الاختلاف إليه"، ولذلك هو يجعل هذه المقدمات/ المواضع، أداةً معياريّة لحسم مناطق النزاع، ثم يخلص إلى النتائج النهائية الحاسمة.

إنّ ما يسلكه الكندي بلغة البلاغة الأرسطية، وهو تثبيت "المواضع المشتركة" وجعلها عصبَ الحجاج، أو الأداة المعياريّة، بحيث تتكفّل هذه المواضع بتقويض المقولات التي لا تستقيم نتائجها مع الأصول المقررة. وسأقتصر هنا على بيان استدلالات الكندي في بعض المسائل الجوهرية التي مثّلت مدار الخلاف بين المدرستين، وهي: "تقديم إمام دون اشتهار سبب زوال إمامة الإمام القائم" و"دلالة التسمّي بالإمامة" و"ودلالة ترك النكير"، كما أشرنا إليها في احتجاجات الفريقين؛ وذلك توضيحًا لمنهجه في الاحتجاج بالأصول والمواضع التي يتفق عليها الفريقان، وجعلها مرجعًا للحسم الحجاجي.

القضـــية الأولى: حكم تقديم راشـــد بن النظر إمامًا قبل اشتهار سبب زوال إمامة الصلت بن مالك بالشهرة العامّة:

ويمكن توضيح البنية الحجاجية للكندي في هذه القضية على النحو الآتي:

م١: كل حدثٍ ظهرت فيه الصفة التي عُلّق الحكم ببطلانه عليها، فهو باطل لا يحتمل الحق: "وأما الباطل الذي لا يحتمل الحق، فهو كل حدث ظهرت فيه الصفة المعلَّق حكم باطله بها، وحقيقته: كل حدث لا يجوز لراكبه فعله في الظاهر ولو كان صادقًا في حكم السرائر".

م٢: كل حدثٍ خفيت صفتُه المعلق حكم حق وباطله بها، فهو حدثٌ يحتمل الحق: "وأما الحدث المحتمل للحق، فهو ما خفيت صفته المعلق حكم حقه وباطله بها، وحقيقته كل حدث يجوز ركوبه في الظاهر إذا كان راكبه محقًّا في السرائر".

م٣: تقديم إمام على إمام قبل الشهرة صفةٌ ظاهرة تدل على الباطل؛ لأنه فعل محظور في الظاهر: "إن تقديم إمام على إمام قبل ظهور ما تزول به إمامته بالشهرة... حرام بالدين".

م٤: موسى قدّم راشدًا قبل الشهرة التي يستوي فيها العامة والخاصة: "فلما اختلف المشاهدون... علمنا أنهما تقدما عليه قبل الشهرة التي تقوم بها الحجّة".

ن: تقديم موسى لراشد وقع على صفةٍ ظاهرةٍ تُعلَّق بها أحكام الباطل، فصار باطلًا لا يحتمل الحق. ويجعل الكنديّ الواقعة/ الحدث داخلةً في باب "الباطل الذي لا يحتمل الحق"، لا في دائرة الدعاوى التي تحتمل الصواب والخطأ. وهذا توظيف مباشر لموضعٍ مشتركٍ: أنّ ما ظهر فيه موجب التحريم يُحكم عليه بالبطلان قَطعًا، فتنصيب إمام قبل شهرة زوال إمامة الإمام القائم صفةٌ بيّنة في الظاهر، ينتفي معها أثر الحديث عن النوايا أو الاحتمالات.

ويغلق الكندي الباب على حجّة النزوانية التي تتذرع بـ"الاحتمال"، فالأمر لم يعد دعوى محتملة، بل باطلٌ محض لا يحتمل الحق. وهذا اللفظ "لا يحتمل الحق" هو في ذاته قيمة؛ لأنه يُشير إلى أن القبول بالاحتمال هنا يُهدد وحدة الجماعة ويُفسد نظام الحكم.

القضية الثانية: التسمّي بالإمامة استحلال ظاهر للمحرّم.

م١: كل استحلال للحرام بالدين أو تحريم حلال بالدين فهو بدعة: "البدعة استحلالُ الحرام بالدين"

م٢: التسمّي بالإمامة في الظاهر استحلالٌ لموجباتها، ولا يمكن أن يتسمّى بها من يُحرّمها: "نفس التسمّي بالإمامة يدلّ على الاستحلال والتدين به... ومحال أن يتسمّى به محرّم له في حكم الظاهر"، و"التسمي بالإمامة لا يصدر إلا من مدّع للقيام بدين الله".

م٣: موسى وراشد كانا مستحلين لحدثهما، اتفاقًا: "قد صحّ بالاتفاق على أنّهم اتفقوا أنّهما كانا مستحلّين لحدثهما".

م٤: موسى وراشد تسمّيا بالإمامة في حياة الصلت، وإمامته ثابتة لم تزُل بشهرة عامة.

النتيجة: مجرد تسمية راشد إمامًا هو استحلال لمحرّم، وفعل موسى وراشد بدعة.

يميز الكندي بدقة بين "الانتهاك" و"البدعة"؛ فالانتهاك هو أن يرتكب الإنسان محرّمًا وهو يعلم أنه محرّم؛ أما البدعة فهي أن يستحلّ المحرّم بموجب دينيّ. والنزوانية حاولوا إدخال فعل موسى وراشد في خانة الانتهاك أو

الاجتهاد الخاطئ، لكن الكندي قطع الطريق عليهم بالموضع المشترك: التسمّي بالإمامة استحلالٌ ظاهر. وهذا يعني أن الفعل لم يكن اجتهادًا خاطئًا، بل الفعل يدلّ على الإعلان باستحلال محرّمٍ دينًا. فأن يدّعي رجل الإمامة، فقد استحلّ موجباتها، من طاعةٍ وانقيادٍ وولاية، وهو ما لا يجوز في وجود إمام ثابت الإمامة. إذن، كل من موسى وراشد مبتدعان باستحلالهما المحرّم، وبعبارة أخرى: هما ليسا مجرّد مخالِفين أو منتهكين لمحرّم، بل هما مبتدعان، ومن صوّبهما أو والاهما داخل في حكمهما.

القضـــيـة الثـالثـة: ترك النكير لا يفيـد حجّـة ولا يُعـدّ تسليمًا للإمامة.

م١: كل حدث لا يجوز لراكبه فعله في الظاهر ولو كان صادقا في السرائر باطلٌ: (الحكم على الأفعال في باب الإمامة معقود بصفاتها الظاهرة): "وأما الباطل الذي لا يحتمل الحق فهو كل حدث ظهرت فيه الصفة المعلق حكم باطله بها، وحقيقته كل حدث لا يجوز لراكبه فعله في الظاهر ولو كان صادقًا في حكم السرائر" (الباب الثاني).

م٢: تقديم إمام على إمام قبل شهرة زوال الأول محرّمٌ بالدين: "كل من قدّم إمامًا في مملكة إمام قبل أن يُشهر في مملكته يوجب زوال إمامته... فقد ركبوا المحرّم وهم بغاة على الإمام، أظهر الإمام النكير عليهم أو لم يظهره".

م ٣: المعصية محّرمة، أنكرت أو لم تنكر: "وإن كان معصية في حكم الظاهر، فاحتجاجهم باطل؛ لأن المعصية معصية، أنكرت أو لم تنكر"

النتيجة: إذن سكوت الصلت عن إنكار عقد موسى وراشد لا يُفيد احتمال صوابهما، ولا يُعدّ تسليمًا منه بالإمامة، بل يبقى العقد في حكمه: بدعة باطلة لا تحتمل الحق.

تقوم حجّة الطائفة النزوانية على أن ترك الصلت للنكير دليل على أنه أقرّ فعلًا بتسليم الإمامة، أو على الأقل أوجد "احتمالًا" لصحة ما فعله موسى وراشد، غير أن الكِندي يفكك هذه الحجة عبر سلسلة من المواضع المشتركة، فيقرر أولًا أن الحكم ببطلان الفعل قد انعقد بالصفة الظاهرة (تقديم إمام على إمام قبل شهرة زوال إمامة الأول)، وهذه الصفة تكفي للحكم عليه بالبدعة. والبطلان الموصوف في الظاهر لا يتغيّر بالإنكار أو تركه، فسواء أنكر الصلت أو سكت لا يتغير الحكم؛ لأن المعيار هو صفة الفعل، لا الردّ أو الإقرار. ثم يبين ثانيًا أن ترك النكير لا ينشئ حجّة شرعية؛ فحتى لو سلّمنا أنه نوع من الإقرار الضمني، فإن الإمامة ليست من المواطن التي ينعقد حكمها

بالإقرار الفردي، بل لا تُثبت ولا تُزال إلا بالشهود والعلنية والإجماع. ثم يعمد إلى قلب حجة الخصم إلى ضدّها: فترك النكير مع القدرة لا يرفع الإثم عن موسى وراشد، بل يحمّل الصلت نفسه مؤاخذةً؛ لأنه ترك واجب الإنكار، وقد يوجب استتابته. وبهذا يصبح السكوت قرينةً على احتمالية خطأ الصلت لا على حجة الخارجين عليه.

وبالنظر إلى مجمل المواضع والقيم التي يستند إليها الكنديّ في بناء منطقه الحِجَاجي، يظهر بجلاء أنّها تنتظم ضمن إطارٍ أوسع يعكس نسقًا مترسّبًا في الوعيّ الجماعيّ للجماعة العُمانية في تلك الحقبة؛ فالمواضع والقيم التي تتحرك في الإطار الحجاجيّ ليست مجرد مقدمات استدلالية آنية ووظيفية تخدم مسارات الاستدلال في لحظة القول فحسب، وإنما هي، أيضًا، محمولة على منظومة قيميّة كبرى، تَكثّفت عبر التقاليد الشرعيّة والسياسيّة والاجتماعية، لتُشكّل ما يمكن وصفه بـ"البنية الثقافية الأوسع" التي تَوجِّه مجموع الحجج وتضبط مساراتها. ومن هذا المنظور، فإن الخطاب الحِجَاجي للكندي يكشف عن "اعتقاد جماعي/ دوكسا" أو عقل جمعيّ مضمَر، يتبدّى في عدد من المرتكزات القيمية أو المعيارية، من بينها: "تأطير السياسة بالشريعة" و"المكانة المحورية للعلماء في الميدان السياسي والاجتماعي"، و"حفظ نظام الجماعة، وحماية وحدتها" و"مرجعية الأسلاف". إننا أمام نسق ذهني موجود سلفًا قبل لحظة القول، يتوارى خلف الحُجج الظاهرة، إلا أنه

يمنحها قبولها ويضمن فاعليتها داخل المجال التداولي، وهذا هو ما يمهّد لنا الانتقال إلى استخلاص خصائص الوجدان الجماعي كما تتجلى في كتاب الاهتداء، بما هو مرآة تكشف عن الوعي الثقافي والاجتماعي في زمنها، وتعيد إنتاج المنطق الجماعي في صورة حجج تقود إلى أحكام.

تأطير السياسة بالشريعة: أحكام الدين مرجعيّة الفعل السياسي.

ينقل كتاب الاهتداء صورةً ذهنيّةً ترى في السياسة امتدادًا للشريعة، فلا يُتصوَّر الفعل السياسي خارج المرجعيّة الدينية، حيث إن القرارات السياسية الكبرى، في المُتصوّر الجمعي، كعزل الإمام أو البيعة له، ليست إلا شكلًا من أشكال تطبيق السياسة الشرعية المستمدة من النص الديني، بحسب تأويلات الجماعة، بل إن هذه القرارات تُدرج في سلمٍ معياري فقهي صارم، يجعلها إمّا حقًّا مشروعًا موافقًا لتأويلات الجماعة للنص الديني، أو باطلًا مردودًا، أو بدعة وانتهاكًا يستوجب الرفض، بل والمحاربة إن استوجب الأمر.

يقرّر خطاب الكندي منذ الأبواب الأولى من الكتاب أن الأحداث (وهو هنا يؤسس الحديث عن حدث سياسي هو عزل الصلت وإقامة راشد إمامًا) يمكن أن تكون من قبيل "الحدث الباطل الذي لا يحتمل الحق"؛ وهو عنده

ينقسم إلى "شرك ونفاق"؛ فهذا التصنيف الذي يضع السياسة في خانة الشرك أو النفاق أو البدعة يُظهر بوضوح أن المجال السياسيَّ جزءٌ من ميزان الحقّ والباطل الديني، لا ساحة نفوذ وتدافع بشري وفق الظرفيات التاريخية بمعزل عن مقتضيات الشريعة الدينية وتطبيقاتها السياسية.

يزداد هذا التصوّر وضوحًا في مسألة التسمّي بالإمامة، حيث يقرر الكندي أن مجرد ادعاء الإمامة هو فعل ذو دلالة دينيّة كاشفة عن "الاستحلال"، الذي لا يمكن عزله عن معنى البدعة أو الانتهاك: "قول القائل هذا إمام الدعوة يقتضي أن طاعته واجبة ومعصيته محرمة، وما هذا سبيله فأي استحلال أوضح منه؟!". وفي موضع آخر، يُبطل الكندي محاولة الاستناد إلى ترك النكير كأصلٍ شرعي يبرّر استمرار إمامة الصلت بن مالك، إذ يقول: "المعصية معصية أنكرت أو لم تُنكر"، أي: إن الصمت أو عدم الاعتراض لا يُنشئ شرعيّة سياسية؛ بل المعيار هو حكم الشّرع وحده، لا ما يسكت عنه الناس أو يغضّون الطرف عنه.

كما أنّ القرارات السياسية العَمليّة، كالمحاربة والقتال، ليست سائغة إلا وفق مقبولات شرعية: "وأجمعوا على محاربة من حارب معه بعد الشهرة وقتلهم على ذلك". وهنا يتضح أن الحرب نفسها، باعتبارها أداة سياسية، مشروطة بالشهرة العامة التي تُقيم الحجة الدينية، وإلا عُدّ القتال خروجًا على الحق الديني. إن السمة المركزية التي تكشف عنها هذه النصوص هي أن

الدين هو المرجعية الحاكمة للفعل السياسي، فكل فعل سياسيّ في هذا الوعي الجمعي يُقاس بميزان الشريعة، ويُصنّف وفق ثنائيات صارمة: حق/ باطل، بدعة/ انتهاك.

المكانة المحورية للعلماء بوصـــفهم المرجع الأعلى للفعل السياسي.

يتبدَّى من خلال كتاب الاهتداء أنّ العلماء يشكّلون مرجعيّة محوريّة في القضايا الكبرى، سواء تعلّق الأمر بتوصيف الأحداث أو الحكم على الأشخاص أو تقرير بطلان الإمامة وثبوتها. فالحدث لا يُعرّف ابتداءً من ذاته ولا من نوايا أصحابه، بل من خلال قيام الحجّة التي يقيمها العلماء، وفقًا لتأويلاتهم الشرعية للنص الديني، النص يكرر هذا المبدأ مرارًا، فيقول مثلًا: «فعليه البراءة من محدثه، ولا يسعه الشك ... والحجّة جماعة المسلمين الذين ليس له ردّ قولهم». فالمعيار الحاسم هو ما يقرّره الأعلام الذين تنعقد بهم الحجة. هذه الرؤية تجعل العلم سلطة جماعية محصورة في فئة مخصوصة، تضبط بها الجماعة أفعالها ومواقفها، وتبني على أساسها مساراتها العمليّة، حيث إن الرعية يلزمهم "الانقياد للأعلام فيمن قدّموه من الأئمة".

ومن خلال ذلك، يتضح أن العلماء ليسوا طرفًا معرفيًّا، أو شورويًا فحسب، وإنما هم صانعو الشرعية ذاتها، يقرر خطاب الاهتداء ذلك بوضوح، حيث إن الإمامة لا تثبت إلا بإجماع الأعلام: "أما السبب الموجب لثبوت إمامة

الإمام ... فهم جماعة أهل العدل من أعلام المسلمين ... بإجماعهم على تفويض مشترك أدائهم إلى واحد منهم". وهذا يعني أنّ الإمام نفسه لا يملك مشروعيّة خارج هذا الإجماع؛ إذ إن العلماء هم الذين يختارونه، وهم الذين ينزعون عنه الشرعية إذا انقضت تلك شروط اختياره. بذلك يغدو العلماء المرجع الأعلى الذي تُحسم عنده أي نزاعات تتعلق بالإمامة ومصيرها.

كما يبرز حضور العلماء في آلية العزل، فالإمامة لا تزول بوقوع الخلافات أو بانتشار الدعاوى، وإنما تحتاج إلى تأكيدٍ وإقرارٍ من العلماء، وإلا بقيت ثابتة في حكم الظاهر، «لما أن كان بالعالميْن تثبت الإمامة وجب أن تكون بهما يثبت العزل". وهذا التصور يعكس أن الفعل السياسي، حتى في لحظات الاضطراب أو التمرّد، لا يجد شرعيته إلا إذا مرّ عبر بوابة العلماء، فالعلماء هم من يُعطي للإمامة وجودها، وهم أنفسهم من ينزع عنها المشروعية، لا غيرهم، ذلك أن الله "جعل إقامة الحجة على الخاصّة بالتخصيص والتعيين، وعلى العامّة بالشهرة الماثلة للعيان في علم اليقين، ولم يجعلها سواءً؛ لاختلافهما في القدرة وتباين معانيهما في نظر العقل والعبرة".

إلى جانب ذلك، فإنّ سلطة العلماء تنعكس مباشرة على العامة من الناس، فالعامة "متعبدون" بما يقرره الأعلام (العلماء)، سواء تعلق الأمر بطاعة الإمام أو البراءة منه. ويقرّر خطاب الاهتداء ذلك بوضوح: «اتفق الطائفتان جميعًا على أن الإمام واجب على رعيته الدينونة لله بطاعته ما كان

ثابت الإمامة عندهم بإجماع». فالعلماء هم الذين يقرّرون ثبوت الإمامة التي تستوجب طاعة الرعية أو بطلانها.

ومن ثم، فإن مكانة العلماء في الوجدان الجمعي ليست امتيازًا اجتماعيًّا أو معرفيًّا، بل هي وظيفة تحفظ انتظام النظام الرمزي والسياسي معًا، فهم الضامن لاستمرار الإمامة في مسارها الصحيح، وهم الحاجز الذي يمنع انهيار الشرعية أو تشتتها؛ لذلك تبدو صورة العلماء في كتاب الاهتداء بمثابة الورثة الشرعيين للنبوة، ليس من حيث نقل العلم وحده، بل من حيث اضطلاعهم بمسؤولية الحكم على الناس والإمام في آن: "ورثة أنبيائه الذين جعلهم الله حكامًا على عباده عند عدم أنبيائه، وهم جماعة أهل العدل من أعلام المسلمين الشاهر لهم ما صاروا به حجّة على من سواهم"، وهذه الصورة تكشف عن نسق ذهني وثقافي راسخ، يجعل العلماء قطب الرحى في الوعي السياسي والديني معًا.

بل إن موسى بن موسى نفسه - بحسب النص - لم يكن من عموم الناس، بل كان من الأعلام، أي: من العلماء الذين يُحتجّ بأقوالهم، فقد احتجّ النزوانية بأن "موسى كان من أعلام المسلمين في ذلك العصر، والأعلام بإجماع حجة على الإمام وحكام عليه". هذه الحجة تُظهر أن النزاع في أصله نزاع بين العلماء: فعالم من الأعلام أقدم على الفعل السياسي (عزل الصلت وتقديم راشد)، ففريق من العلماء صوّبه، وفريق آخر برئ منه. وعليه فإن ما بدا نزاعًا

سياسيًّا هو في جانب اختلاف في إنزال الحكم الشرعي على الحادثة بين مرجعيّات علمية متباينة. بل يمكن القول إن ما انقسمت عليه الأمة لاحقًا لم يكن إلا انعكاسًا لاختلاف العلماء أنفسهم: فمنح موسى – بصفته عالِمًا – الفعلَ مشروعيةً في نظر طائفة، بينما سحب علماء آخرون تلك المشروعية وحكموا عليه بالبدعة. وهذا يعكس محورية العلماء في السياق العُماني آنذاك، فالفعل السياسي هم من يصنعه، ويبرره، وينزعه في الآن نفسه.

حفظ نظام الجماعة، وحماية وحدتها:

يتضح من خلال خطاب الطائفتين واحتجاجاتهما، أن هاجس (حفظ نظام الجماعة = السياسة الشرعية وفقًا للمذهب الإباضي) أصلٌ من الأصول المضمرة الذي تُبنى عليه الأحكام، وأن الخطر الأكبر الذي يخشاه الخطاب ليس وقوع البدعة أو الباطل المرتبط بالحدث الفرديّ، بل ما قد يفضي إليه ذلك من تمزُّقٍ في الجماعة وانقسامها، أو تخلخل في نظامها الضامن للوحدة والاستقرار. ولهذا جرى تأطير كلِّ رأيٍ ضمن قواعد شرعيّة تتسم بالحدّة والصرامة؛ لضمان بقاء الجماعة في إطار حكمٍ موحّد، حتى لو ترتّبت على ذلك أحكام جوهرية: كالبراءة، والتكفير، والتبديع، أو حتى محاربة المخالف.

يتأكد هذا المعنى أكثر، حين يلخّص الكندي أن الاختلاف كلّه يعود إلى مسألتين جوهريتين: هل يجوز تنصيب إمام قبل شهرة زوال الإمامة السابقة؟ وهل التسمّي بالإمامة يدل على الاستحلال؟ كلا المسألتين، وإن بدتا في إطار

فقهي، إلا أن جوهرهما سياسي. اجتماعي: هل يبقى الناس على جماعة واحدة تحت إمامهم القائم، أم تنقسم جماعتُهم بخروج فريق يبايع إمامًا آخر؟ فالغرض من الإشهار ليس للإثبات والإشهاد وحسب، وإنما أيضا هي الوسيلة لضمان أن الأمة كلها على صعيد واحد، أو في ذمّة بيعة واحدة؛ حيث إنه إذا لم يعلم عموم الناس بزوال إمامة الصلت بن مالك، فإنهم متعبدون بطاعته، ومن ثم فإن تقديم راشد بن النظر قبل شهرة زوال الإمامة الأولى تمزيقٌ للجماعة وجرّها إلى ازدواجيّة في الطاعة؛ "لأن العلة المانعة من ذلك هو وجوب الدينونة بإمامته وطاعته على الرعيّة، ولا يجوز خلعه إلا بعد الحجة عليهم في سقوط إمامته؛ لأنهم في حال التعبد بالدينونة بإمامته وطاعته متعبدون بالبراءة ممن خلعه أو خرج عليه، وترك الدينونة بإمامته وطاعته محرّم عليهم حتى يعلموا ما يُزيلها"، فالحرمة، كما ينقلها النص، مرتبطة بضمان وحدة الجماعة/ الرعية، في طاعتهم وبيعتهم للإمام القائم.

وعند إمعان النّظر في خطاب الطائفتين يمكن أن يتبين أن هاجس حفظ الجماعة هو القاسم المشترك الذي انطلقت منه مواقفهما المتباينة؛ فالطائفة النزوانية حين وسّعت الاحتمال في حدثِ موسى وراشد؛ كانت ترى فيه احتمالًا لصدق نيّتهما في المحافظة على تجاوز حالة الضعف والعجز التي أصابت الإمام الصلت بن مالك، وتحصين الجماعة من الفراغ السياسي؛ "علّتهم في ذلك احتمال صدقهم فيما ادّعوه على الصلت من التسليم

للمسلمين والتبرؤ من الإمامة إليهم... فإذا احتمل صدق ادعائهما بإجماع احتمل صواب فعلهما... لأنّا لا ندري لعلهما لم يتقدما عليه إلا بعد علمهما بزوال إمامته"؛ ويعضدون هذا بمنطوق المصلحة الجماعية: "وقد قيل إنه كان قد ضعُف وعجز عن القيام بالدولة ونكاية العدو حتى أخذت منه سقطرى"؛ ويستأنسون بقرائن تُفهم بوصفها علامات لتسليم الأمر: "وقد قيل إنه أنفذ إليهم الكُمّة والخاتم ومفاتيح السجن"؛ ثم يقرّرون قاعدة مشتركة: "وما احتمل فيه الحق بوجهٍ من الوجوه فليس ببدعة بإجماع". ويمكن أن يُفهم من هذا كلّه أن توسيعهم للاحتمال لتمرير انتقالٍ سياسيٍّ يُقدَّر أنه يحفظ الجماعة من الفراغ والضعف؛ ومن هنا جاءت استعانتهم بمكانة موسى بن موسى نفسه: «موسى كان من أعلام المسلمين في ذلك العصر، وقالوا: "والأعلام بإجماع حجّة على الإمام وحكّام عليه"؛ أي إن أداة الانتقال السياسي ذاتها مُسنَدة إلى مكانة علميّة مقبولة في المُشترك الاجتماعي.

ومن زاوية النظر الأخرى، فإن موقف الرستاقيّة المتشدد إزاء الحدث أو الواقعة، يمكن أن يقرأ من باب سد الذرائع؛ أي: قطع الطريق على كل سابقة قد تفتح الباب مستقبلًا للخروج على الإمام القائم قبل اكتمال شروط "الشهرة، والإجماع"، وإقفال كلّ بابٍ يمكن أن يُفضي إلى ازدواج الإمامة وتمزّق ظرفيات الطاعة؛ لذلك يرون بأن "حكم تقديم موسى لراشد... حُكم البدع لا يحتمل الحق بوجهٍ من الوجوه"، وأن "كل من قدّم إمامًا في مملكة

إمام قبل أن يشهر في مملكته ما يوجب زوال إمامته من عالمين أو أكثر فقد ركبوا المحرّم وهم بغاة على الإمام، أظهر الإمام النكير عليهم أو لم يظهره"؛ ويستدعون الحديث تأسيسًا لمنع الازدواج الذي ينسف الجماعة: "إذا ظهر إمامان فاضربوا عنق أحدهما"، بل ويُسمّونه: «فراشد بن النظر هو المستحق لضرب العنق؛ لأن الصلت إمام بإجماع في حكم الظاهر إلى أن عقد موسى لراشد»؛ ثم يغلقون منفذ "دعوى التسليم" حتى لو صَدقت: «فإنه إن احتمل صدق قولهما في التسليم، فغير محتمل حقّ فعلهما في التقديم، فهما في قولهما إنه سلّم... مدّعيان، وفي تقدّمهما عليه مبتدعان"؛ ويؤكدون قاعدة إجرائية لحماية النسق: «العقد للإمامة لا يُوقع موقوفًا على التسليم والإتمام كغيره من العقود، ولا يجوز إيقاعه إلا حُجّةً على مخالفه ومنكره". هذا التشديد هو لمنع سابقةٍ تُفتح بها أبواب الخروج عن استقرار الجماعة ووحدتها أو خلخلة الآلية التي تجعل الجماعة كلّها على صعيدٍ واحد.

مرجعية الأسلاف: السِّير والآثار بوصفها حجّة.

يشفُّ كتاب الاهتداء عن نسقٍ مُضمَرٍ يستبطنه خطاب كتاب الاهتداء، ويُعيد إنتاجه باستمرار، وهو الرجوع إلى آثار السلف والسِّير بوصفها مرجعيّة ضابطة لمسارات الاستدلال وصوابية الأحكام. فالحُجّة تتقوّى وتتعيّن بما استقرّ في ذاكرة الجماعة من أخبارٍ شاهرةٍ وسِيَرٍ ظاهرة، لذا يستند الكنديّ في ركائز جدله إلى "استفاضة" مُستدعاة من مأثور

الأسلاف: «فهذه الأربعة الأركان لا أعلم أحدًا... يجترئ على دفع شيءٍ منها لاستفاضتها بينهم من الأخبار الشاهرة والسير الظاهرة". فالاستفاضة هنا هي آلةُ معيارية تجعل المأثور حجّةً مُنشِئة للشرعيّة والقبول. فالمقبول من الحجج هو ما رسّخه الأسلاف، "وأما الآثار الحديثة، فلا يلتفت إليها إلا ما كانت موافقة لآثار المسلمين".

ويتقوّى هذا النسق بطريقتين متلازمتين: أولاهما الإحالةُ الصريحة إلى أعلام السلف ونصوص سيرهم باعتبارها مرجعًا مُلزِمًا في توصيف الواقعة وإنزال الحكم. فيحتجّ خطاب النزوانية مثلًا بسيرة هلال بن عطيّة الخراساني: «فلما رأى المسلمون ما نزل بعثمان من المعاصي، والمسلمون نظّارون في كل زمان شهودًا لله في الأرض"، ويضيف من السير نفسها: "وعن مشورة جميع من شهد من المسلمين كان قبله". وعلى هذا المنوال يستند الكندي إلى أقوال علماء بأسمائهم: «وقد يوجد عند الشيخ أبي المنذر بشير بن محمد بن محبوب... أنه يسعه ما لم يعلم أنه كفر حتى تقوم عليه الحجة... وأكثر ما عرفنا في هذا من آثار المسلمين أن عليه السؤال». فالإلزام هنا ليس بالبرهنة والإثبات وحدهما، بل أيضا الاستئناس بما تواطأ عليه أثرُ السلف وجرى به عملهم. والطريق الثانية هي الصيغةُ الإجرائية التي يُكرّرها الكندي بما يعبر عن رسوخ مرجعية الأسلاف: «لا أعلم في ذلك اختلافًا»، و«على ما وجدنا»؛ وهي صيغٌ تُحوّل

مواقف الأسلاف الجماعية إلى دليل مُتحقِّق؛ ومن ثمّ يغدو الاستدلال بالسير والآثار وظيفةً معيارية.

مختتمًا:

سعت هذه الدراسة إلى استنطاق المواضع والقيم الحجاجية بما هي دالة على البنية الذهنية للخطاب العماني زمن إنتاج القول، من خلال تحليل كتاب الاهتداء للكندي، بوصفه نصًّا يمثل الوعي الجماعيّ في لحظة من لحظات التحوّل الفكري والسياسي في عُمان.

وقد أظهرت الدراسة أن هذه البنية الذهنية تتجلى في منظومةٍ من المواضع والقيم التي حكمت إنتاج الخطاب ووجهت آلياته في الحجاج والإقناع. غير أن هذه النتائج تظلّ مرتبطةً بنصٍّ واحد؛ مما يقتضي في المراحل اللاحقة توسيع القراءة ليشمل نصوصًا أخرى من السير والرسائل والمصنفات، أو الآثار الدالة على تلك المرحلة بمختلف أشكالها وطرائقها التعبيرية؛ حتى يمكن الوصول إلى رؤية أكثر شمولًا للبنية الذهنية والحسّ الجماعي المشترك الذي كان يؤطر التفكير العُماني في تلك الحقبة.

لقد سعى هذا البحث إلى إيضاح أن النصوص هي ذاكرةٌ أمينة لتمثّلات الناس وأفكارهم ومعتقداتهم، وأنها تحفظ في طيّاتها أثر الجماعة بما تنطوي عليه من تفضيلات وهاجسٍ أخلاقيٍّ وسياسيٍّ وثقافيٍّ مشترك. لذا، تبرز الحاجة إلى تطوير أدوات القراءة والتحليل، بما يسمح بفهم النصوص التراثية بوصفها حقولًا للوعي الاجتماعي والثقافي.

كما سعت الدراسة إلى فتح أفقٍ أوسع نحو إعادة قراءة التراث العُماني من منظور «تاريخ الذهنيات»؛ إذ إنّ هذه المدوّنة التراثية الغنية تمثّل كنزًا معرفيًّا يمكن أن يكشف عن تحولات الوعي الجمعي، ومسارات الفكر، ومنطق الاجتماع السياسي والأخلاقي في عُمان. وهذا يقتضي من الباحثين تطوير أدوات تحليل تجمع بين علوم الخطاب، والسوسيولوجيا، والتاريخ الثقافي؛ حتى يتسنى كتابة تاريخ "الذهنيات" في عُمان.

المراجع والمصادر:

- أرسطو، منطق أرسطو، تح. عبد الرحمن بدوي، ج.٢، وكالة المطبوعات- الكويت، ودار القلم، بيروت، ١٩٨٠.
- الإزكوي، سرحان بن سعيد، كشف الغمة الجامع لأخبار الأمة، ج٣، ط٢، وزارة التراث والثقافة، عُمان، ٢٠١٣.
- برطون، فيليب، الحجاج في التواصل، تر. محمد مشبال، وعبد الواحد التهامي، المركز القومي للترجمة، مصر، ٢٠١٣.
- البطاشي، سيف بن حمود بن حامد، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض أعلام عمان، ج١، ط٤، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، مسقط، ٢٠١٦.
- ابن رزيق، حميد بن محمد، الشعاع الشائع باللمعان في ذكر أئمة عمان، تح. عبد المنعم عامر، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان.
- بيرلمان، شاييم، وتيتكا، لوسي أولبرخت، المصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة، تر. محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ٢٠٢٣.
- الراضي، رشيد، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى اللسانيات الحجاجية، المركز الثقافي العربي، المغرب، ٢٠١٤.
- الريامي، علي بن سعيد، قضية عزل الإمام الصلت بن مالك الخروصي، بيت الغشام للنشر والترجمة، مسقط، ٢٠١٥.

- الزماني، كمال، حجاجية القيم في خطبة الوداع، مجلة أبوليوس، العدد ١، جامعة سوق أهراس، الجزائر، ٢٠١٩.
- السالمي، عبد الله بن حميد، تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان، مكتبة الاستقامة، د.ت
- السير والجوابات لعلماء وأئمة عمان، تح. سيده إسماعيل كاشف، ج١، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ١٩٨٦.
- السعدي، فهد بن علي بن هاشل، معجم الفقهاء والمتكلمين الإباضية، ج١، و٢، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ٢٠٠٧.
- السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر، مفتاح العلوم، ضبطه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.
- الشعبان، علي، الحجاج في الخطاب، الحجاج وقضاياه من خلال مؤلف روث آموسي" الحجاج في الخطاب، ضمن كتاب الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، ج١، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١٠.
- عبيد، حاتم، نظرية المواضع عند أرسطو من خلال كتاب الطوبيقا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، د.ت.
- العزاوي، أبوبكر، الحجاج في اللغة، تر. محمد القالي، مجلة فصول، العدد١٠١، خريف ٢٠١٧.

- القرطاجني، حازم، منهاج البلغاء وسراج البلغاء، تح. محمد الحبيب خوجة، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ١٩٨٦.
- الكندي، أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى، الاهتداء والمنتخب من سير الرسول (عليه الصلاة والسلام) وأئمة وعلماء عمان، تح. سيدة إسماعيل كاشف، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ١٩٨٥.

مكانة العدالة في التاريخ
والروايات وسيرة أئمة الإباضية



بقلم
د. علي أكبر ضيائي

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

أشكركم جزيل الشكر على دعوتي إلى هذا الاجتماع حول مكانة العدالة عند المذهب الإباضي. لطالما كان السعي إلى العدالة من أهم الشعارات الإنسانية عبر التاريخ، وخاصة عند المذاهب الإسلامية.

إن العدل بقدر ما درسته في هذا المذهب، فقد وضع الإباضيون خمسة شروط لعدالة الشخص:

أولًا: أن يكون الإنسان أمينًا في المحافظة على الأمانة.

ثانيًا: أن لا يعرف عنه بالتحيز.

ثالثًا: أن يكون مستندًا إلى ﴿ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ﴾.(سورة البقرة، آية ١٤٨).

يقول الله تعالى في هذه الآية الكريمة: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا ۖ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾.

رابعًا: أن يبتعد عن الشبهات.

خامسًا: أن يكون صادقا في الشهادة.

لقد وضع الإباضيون هذه الشروط الخمسة للعدالة، في بعض هذه الشروط جانب ديني، وفي بعضها الآخر جانب اجتماعي أو سياسي.

القضية الأولى التي يجب أن أشير إليها حول الإباضية هو أن بحثنا حول مذهب الإباضية كمذهب مستقل عن الخوارج، وقد قامت الإباضية في القرون الأولى للإسلام بفصل نفسها عن الخوارج.

وهنا نشير إلى نظرة الإباضية لمكانة العدل في الروايات. يعتقد الإباضية أن رواة الحديث يجب أن يكونوا عادلين حتى يمكن قبول ما ينقلونه عن النبي ﷺ. يذكر الإباضيون خمسة شروط لصحة الحديث:

أولًا: ربط السند. لكن العديد من الروايات المذكورة في مؤلفاتهم مثل مسند الربيع بن حبيب الفراهيدي وكتب الرجال الأخرى هي في الغالب أسانيد غير متصلة، وتنتهي بجابر بن زيد الأزدي، وينقلها هو عن الرسول الأكرم، فهي جزء من مراسيل التابعين؛ لأن جابر بن زيد كان تابعيًّا.

ثانيًا: عدالة الراوي، أي: أن تكون عدالتهم واضحة ولم تطعن بها.

ثالثًا: ألا يكون الراوي من أهل النسيان وقليلي التركيز.

رابعًا: السلامة من الشذوذ، أي ما يرويه لم يتعارض مع روايات الآخرين. وبتعبير آخر: أن لا يتعارض فحوى الحديث مع مفاهيم المتفق عليها في الروايات الأخرى.

خامسًا: سلامة العلة، أي: ألا يكون في الحديث ضعف أو جرح.

الحديث المرسل هو الحديث الذي يرويه الصحابي أو التابعي دون أن يسمعه من النبي الأكرم ﷺ بشكل مباشر. على سبيل المثال" يروي جابر بن زيد الازدي عن النبي مباشرة. ومن المعلوم أن مراسيل الصحابة كابن عباس وابن عمر وابن الزبير والإمام الحسن عليه السلام مقبولة؛ لأنهم من الثقاة، لذلك إذا كانت الرواية غير متصلة ولكن تمت روايتها من هؤلاء الصحابة فإنها مقبولة،

وتعتبر من الروايات الصحيحة، في حين يعتقد البعض منهم أنه لا يمكن الاستشهاد بمراسيل التابعين؛ لأن التابعين يروون رواية عن الرسول الأكرم، ولكن ليس واضحًا هل هؤلاء التابعون عادلون أو لا؟ ليس من الواضح ما إذا كانت عدالتهم قد تحققت ام لا؟ أي أن شرط صحة الرواية هو عدالة كل الرواة في سلسلة رجال الحديث، وفي الحديث المرسل لا يعرف من هو الوسيط بين التابعي والنبي؛ لذلك لا يمكننا قبول الحديث المرسل تلقائيًّا.

لكن البعض الآخر يرى قبول مراسيل التابعين بشرطين:

الأول: أن يكون التابعي مشهورًا بنقل الحديث من أهل الثقة؛ لذلك إذا قام بنقل حديث عن النبي الأكرم ﷺ مباشرة فيمكننا القول بثقة إنه قام بنقله من صحابي عادل حتمًا.

ثانيًا: أن لا يتعارض فحوى ومضمون الحديث مع الكتاب والسنة.

مبحث في: قضية العدالة في الفقه السياسي للإباضية.

يرجع الاباضية في تنصيبهم للإمام الشرعي إلى أهل الحل والعقد. ووفقًا للباحث الإباضي من الجزائر المسمى بأطفيش يطلق على هذا المجلس اسم أهل الدين أو أهل العدل أيضًا. ويعتقد هؤلاء في تعيينهم للإمام (حسب عقيدة الإباضية) والخليفة (حسب عقيدة أهل السنة) على البيعة حسب سيرة الخليفة الأول والثاني. ويعتبرون وجود ستة أشخاص شرطًا للبيعة؛ لذلك يرون من الضروري وجود ستة اشخاص لإبرام البيعة؛ لأنه يقال في حالة اختيار أبي بكر وعمر أنه كان هناك ستة اشخاص في سقيفة بني ساعدة؛ لذلك يعتبرون وجود ستة أشخاص شرطًا لذلك، إلا أن أحد كتاب الإباضية القدماء، واسمه سلمة بن مسلم، ذكر في كتابه الضياء: اذا حضر رجلان

عادلان وحران وعالمان ومتقيان تنعقد البيعة. لكن هذا ليس رأي الإباضية جميعًا، طبعًا لا؛ لأن معظم مفكري الإباضية يعتبرون وجود ستة أشخاص شرطًا للبيعة.

وقد حصر الإباضية عددًا من المؤهلات للإمام، فإذا لم تكن عنده لا يمكنه تولي الإمامة، وتعتبر هذه المؤهلات شروطًا أصيلةً للإمامة، وهي: التقوى، والعدل، والورع، والصبر، والحلم، والإخلاص للعهد، وعدم الكذب، وعدم الحسد، والصحة الجسدية.

وتعتبر إمامة الإمام شرعيةً ما دام ملتزمًا بقوانين والأحكام، ويعمل على أساس الحق والعدالة، ويكون الخروج على طاعة الإمام العادل حرام أيضًا.

وإذا كان الإمام، حسب العقيدة الإباضية، ملوثًا بالمعصية، فيجب أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، وإذا اصر على المعصية يتم عزله، كذلك إذا أنكر الإمام إحدى ضرورات الدين فيتم عزله أيضًا، وكذلك إذا عانى الإمام من إعاقة عقلية أو ذهنية؛ لأن هذا يعني زوال عقله، وكذا إن أصيب بالجنون والتوهم، في هذه الحالة يعزل من الإمامة بالإجماع، أما إن أصيب بإعاقة جسدية يمكن للإباضية الاستمرار في إمامته أو اختيار شخص سليم بدلًا عنه، خلافًا للخوارج، أما إذا أتى الإمام الجائر ببدعة في الدين أو تسبب في قتل مسلم فتجوز الثورة عليه.

من النقاط المثيرة للاهتمام في الفقه السياسي الإباضي إقامة العدالة الاجتماعية والسياسية، ففي قليل من المذاهب الإسلامية تم شرح هذه القضية بهذا الشكل المتطور. والنقطة المميزة هي أن ترسيخ العدالة الاجتماعية والسياسية في المجتمع شرط بقاء الإمام في منصب الإمامة. فإذا

كان للإمام كل صفات الشخص الصالح، مثل: العدالة الفردية والتقوى، والورع والحلم والعلم، ولكن تفشى الفساد الاجتماعي والديني والأخلاقي والسياسي في المجتمع، هذا التفشي يشير بوضوح إلى عدم كفاءة الإمام في إدارة شؤون المجتمع، وفي هذه الحالة يجب على علماء ونخب الإباضية أن ينصحوا الإمام لإزالة هذه العيوب والمشاكل الاجتماعية، وتعويض المجتمع عن الخسائر والأضرار المترتبة على هيبة المجتمع اقتصاديًّا وثقافيًّا واجتماعيًّا. وإذا لم يستمع الإمام إلى النصائح الخيرة لإصلاح شؤون المجتمع يجب على شخص كفء الثورة عليه كإمام الدفاع. وتتشكل إمامة الدفاع بعد إمامة الظهور، فإذا لم يستطع إمام الدفاع إزاحة وهزيمة الإمام غير الكفء، فيتم تشكيل إمامة الكتمان، وإذا لم تستطع إمامة الكتمان أن تفعل شيئًا لإزاحة الإمام غير الكفء وإقامة العدل في المجتمع فتظهر إمامة الشراة أو الثورة بالسيف. وما يقوله البعض من أن الإباضية يحرمون التمرد المسلح على الإمام غير صحيح؛ لأنهم يعتبرون التمرد المسلح في مرحلة إمام الشراة أمرًا جائزًا. ويفضلون الكفاح المدني والتعليم والأمر بالمعروف والنهي المنكر ويبنون عليه بدلًا من استخدام السلاح خلال مرحلة إمامة الشراة.

لذلك فإن الإمام في المذهب الإباضي في حال انتشار الفساد الاجتماعي لا يستطيع تحميل مسؤوليتها على عاتق أعوانه ومساعديه، ويقول: إنني هديتهم إلى الصراط المستقيم، ولكنهم للأسف لم يؤدوا واجباتهم. هذه الاعذار غير مقبولة في المذهب الإباضي؛ لأنهم يعتقدون أن الاختيار الصحيح للوكيل العادل والصالح لإصلاح الشؤون المادية والمعنوية للناس هو من مسؤولية الإمام نفسه، وإذا ساد فساد اجتماعي أو ظلم في المجتمع يجب نصيحة الإمام

لإصلاح الأمور، وإذا لم يتبع نصيحة الكبار والنخب فسيتم عزله من منصبه، ولو كان هذا الإمام يتمتع بالعلم والتقوى والحلم والعمل بأحكام الدين والشجاعة وباقي الصفات الحميدة ما دام لم يتمكن من إقامة العدالة الاجتماعية في المجتمع عن طريق توظيف مديرين أكفاء، ولم يتمكن من قطع أيادي الأوغاد العابثين ببيت المال وأموال المسلمين، وبعدها يتم تشكيل مجلس الحل والعقد، وفي حال استنكاف الإمام عن قبول نصائح النخب الإباضية لإقامة العدالة يعزل من منصبه، لذلك إذا كانت جميع شروط الإمامة متجلية في الإمام مثلًا، يصلي ويصوم وشجاع وعالم، وتمت البيعة على إمامته بالإجماع، إلا أنه اتسعت مظاهر الفساد في المجتمع، فهذا يعني وجود مشكلة في رأس الهرم أدت إلى فشلها في إدارة المجتمع، وتسببت في انتشار الفساد في الطبقات الدنيا من المجتمع، فإما أن تكون الخطيئة قد ازدادت أو أن الفساد الاجتماعي قد ازداد بطريقة ما. تقول الإباضية: إن واجبها أمر الإمام بالمعروف ونهيه عن المنكر، يعني أن يؤكدوا له بصراحة على ضرورة تغيير أسلوبه، وأن يقوم بتغيير من هم غير أكفاء، وإصلاح المجتمع، فإذا لم يتصرف الإمام في هذا الإطار سيتم تنحيته مباشرة من الإمامة، أي: أنها لا تحتاج إلى مجلس الحل والعقد في ذلك.

وقد وصل الإباضية في تأكيدهم على العدالة إلى حد القول: ولا بد من مراعاة مبادئ العدالة بحق المؤمن والفاجر. يكتب السيد راشد بن سعيد اليحمدي في رسالته عن الفجار والمذنبين والعصاة والظالمين: أما من سلبوا حق الناس فيجب إعادة حق الناس إليهم حتى ولو كانت بالقوة، ويجب الفصل بين الظالمين وسالبي حقوق الناس من المجرمين العاديين. إحدى الواجبات

المهمة للإمام هو إعادة أموال التي استولى عليها الظالمون بالقوة، وإحدى الواجبات المهمة للإمام أيضًا هو التحقيق في المظالم، ورد الأموال إلى أصحابها الأصليين، والدفاع عن حقوق المسلمين أمام غزاة أرض الناس وسالبي ممتلكاتهم. وهنا أرى أن من الواجب التطرق إلى العدالة في سيرة أئمة الإباضية: ولا بد أن أذكر أنه قبل الحكم على أي وجهة نظر يجب أن ينظر بإنصاف إلى وثائقهم المعتمدة من قبلهم. وسنكمل بحثنا حول العدالة بالنظر إلى سيرة أئمة الإباضية في منطقتي شمال أفريقيا والمشرق العربي.

في الجزء الأول سأتحدث عن العدالة في سيرة الإباضية في المغرب. أحد كبار الإباضية في شمال أفريقيا رجل اسمه عبد الرحمن بن حبيب الإباضي، كان قد تولى ولاية أفريقيا نيابة عن بني العباس، وكممثل لأبي العباس السفاح، ولكن بعدما رأى ظلم بني عباس لم ير السكوت أمام ذلك جائزًا، وضحى بحياته دفاعًا عن العدالة ضد نظام بني العباس، وخاطر بنفسه أمام هذا المجرم. إن عبد الرحمن بن حبيب الفهري يعلن رأيه حول منصور الخليفة العباسي بهذا الشكل: أنا ظننت أن هذا الظالم (أبا جعفر المنصور) دعا الى الحق وعمل به، لكنه تصرف بعكس ما بايعته عليه، وهو إقامة الحق والعدل. وأنا الآن أخلعه كما أخلع حذائي.

فبهذا العمل الشجاع شكل عبد الرحمن بن حبيب الإباضي أول نقطة فاصلة للسلطة السياسية للإباضيين في شمال أفريقيا خلال فترة حكم بني العباس. بعد هذه الرسالة اندلعت حروب بين الإباضية وبني العباس، لكن الإباضيين، وعلى الرغم من الضغوطات التي كانت تمارس ضدهم من قبل بني العباس، ظلوا هناك ودافعوا عن مواقفهم.

كان رويفع بن ثابت الأنصاري أول من هاجر من الحجاز إلى تونس في عام ٤٧ من الهجرة، وجاء بالإسلام إلى جربة. ربما نحتاج اليوم أيضًا إلى نصائحه لاصلاح النظام الإداري في الحكومات الدينية.

هو يقول: أيها الناس، إني لا أقول لكم الا ما سمعته عن رسول الله **صلى الله عليه وآله** يوم فتح خيبر، قام فينا خطيبًا فقال: **«لا يحلّ لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يركب دابة من فيء المسلمين حتى اذا أعجفها ردّها فيه، ولا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يلبس ثوبًا من فيء المسلمين حتى إذا أخلقه ردّه فيه».**

هذه النصيحة مفيدة أيضًا في عصرنا الحديث، أي: أنه لا يجوز استخدام المركبات الحكومية لأغراض شخصية؛ لأنه عندما تستخدم لفترة من الزمن من قبل شخص ما ثم تعاد إلى بيت المال قد ترجع تالفة. وتعتبر المواقع التي نستلمها من الحكومة أمانة إلهية، ولا نستطيع أن نقوم بعد استنزاف دائرة أو مؤسسة إدارية القول إننا سنرجع هذا المقام إلى أصحابه؛ لأن كل العوامل التي كانت تحت سيطرة هذا الإنسان اللامبالي أصبحت مستهلكة، وتم إتلاف أو استنزاف الإمكانات البشرية والمالية بسبب سوء إدارته.

لقد أدت سياسات هؤلاء الأشخاص المؤثرين في المذهب الإباضي إلى نشر الإسلام في جربه، ودخول المزيد من الناس إلى الإسلام، وكما نرى فإن التأكيد على العدالة عند علماء الإباضية في شمال أفريقيا كان من أهم عوامل انتشار الإسلام فيها. ففي هذه الحالة نحن لا نرى مناظرات فقهية وكلامية بين أنصار الإباضية ومعارضيهم، لكن نوعية إقامة النظام العادل بين الناس هي التي اعتبرت مهمة. إن الذين كانوا سباقين في إرساء السلام والعدالة في المجتمع

وفَّرُوا الأرضية لاعتناق مذهبهم، وبعد ذلك نحن نرى المناقشات الكلامية والفقهية بين المذاهب. كانت قضية شعار العدل والنضال ضد جور الظالمين أهم سبب للدخول في الإسلام وفي مذهب الإباضية في كل من جربة وجبل النفوسة ووادي ميزاب في الجزائر. ويوجد هناك الكثير من الأدلة التاريخية لدعم هذا الادعاء في المصادر التاريخية.

درغوث هو أحد الإباضيين، وكان من الثوار الذين ثاروا ضد العثمانيين. كان للعثمانية نفوذ كبير في شمال أفريقيا. فعندما يثور درغوث تلتحق به جموع غفيرة من شعوب شمال أفريقيا ويصبحون من مؤيديه. فقد كانت قضية العدالة الاجتماعية أهم وسيلة ومنفذ لدخول الإسلام إلى جميع أنحاء العالم.

إن الجزء الثاني من خطابي حول حياة أئمة وسلاطين عمان في العدالة الاجتماعية والسياسية. يقول راشد بن الوليد، وهو من أهم أئمة الإباضية: للبيعة ركنان: الإجماع على الفضل، والعلم. أي: أن يتفقوا على فضل وعلم الشخص وعدالته. العدالة هي القضية الثانية في الشروط المهمة لبيعة الإمام. والإمام ناصر بن مرشد اليعربي هو من ثقاة الإباضية، فيذكر من سيرته أن معاملته العادلة لأهل مدينة منح في عمان سببت له زيادة في القوة والمجد والنفوذ في عمان، أي: أن معاملته العادلة التي شملت أيضًا خصومه وأعداءه، في بعض الأحيان، تسببت في إجماع حول قوة الإمام ونفوذه في جميع أنحاء عمان.

الإمام سيف بن سلطان هو الآخر من أئمة الإباضية، وقد اشتهر بإقامة العدل، ونزع حق الضعيف من القوي؛ ولهذا يحظى بشعبية وثقة بين الإباضية.

فإن عمان يحكم بنظام قبلي، وبنو نعيم وبنو ياس هم من القبائل التي ساندت كثيرًا الإمام محمد بن ناصر في حروبه، فيما كانت بنو ياس من حماة أئمة الإباضية دائمًا، وهم من البدو الرحل الذين يسكنون الصحراء، لم يتقيدوا كثيرًا بأحكام الشريعة، فقاموا مرة بتدمير مزرعة التبغ لأحد معارضيهم في منطقة طوى، فقام صاحب المزرعة بالذهاب عند الإمام محمد بن ناصر، ويقول له: لديَّ شكوى على أنصارك الذين قاموا بتدمير مزرعتي،

فيرد عليه الإمام بأنه سيدفع مائتي محمدي، ثلاثمائة محمدي، أربعمائة محمدي، ولكن يرد عليه المشتكي: لا، لا أريد ذلك.

لقد كان هذا المبلغ طائلًا، يقول: أنا أريد القصاص، فيُذكر أن محمد بن ناصر قام بمعاقبة شيوخ القبائل بالعصا. لقد كانت معاقبة الشيوخ أمرًا ثقيلًا؛ مما أدى إلى جلب رضا الشخص.

في ثقافة القبيلة يصعب معاقبة زعماء العشائر بهذه الطريقة، وتأتي هذه العقوبة بثمن باهض على أبناء العشيرة، وإذا أردنا فهم أهمية هذه الأعمال الشجاعة في يومنا هذا يجب تشبيه ذلك بقيام رئيس الجمهورية بتنفيذ الحد على وزيره وأمام الجمهور؛ بسبب خطأ قام به.

ومن بين سلاطين عمان السيد سالم بن ثويني، الذي فقد قام في عام ١٢٨٢هـ بإطلاق النار على أبيه وهو نائم، وقد تسببت هذه الحادثة في موجة سيئة جدًّا بين العمانيين. وقدم الابن تبريرًا مثيرًا لتبرئة نفسه، فهو يقول: إنني قتلت والدي من أجل إقامة العدل في عمان، ليطرح مرة أخرى قضية العدل؛ وكأنه يقول: قتلت والدي، وضحيت بنفسي من أجل إنقاذ الناس من ظلم والدي[١].

ومن مشاهير أئمة الإباضية، والذي تمتع بحسن الشهرة، عزان بن قيس من عائلة البوسعيدي. فعزان بن قيس قد قام بمحاربة سلطان بن أحمد من

[١] علي أكبر ضيائي، تاريخ إباضية عمان، ج١، ص ٢٨٣.

آل البوسعيد. ففي مناظرة تمت بين ممثل عزان وممثل السلطان يؤكد أنه لم ينهض من أجل المال أو الثروة، بل يحارب من أجل العدالة. ونرى في سيرة عزان بن قيس أنه يقول: تعلمون أن منطقة شمال غرب عمان تقع فيها منطقة البريمي، ومنطقة البريمي هي منطقة تحالفت قبائلها مع الملك عبد العزيز آل سعود، وقد دخلت الحركة الوهابية من منطقة البريمي إلى منطقة عمان، وهي منطقة تخضع لسيطرة آل ناعم وآل أبوعلي. هاتان القبيلتان كانتا تتعاونان مع الوهابية، فقد قام عزان بمهاجمة حصن البريمي الذي تحصن به الأعداء، وقد سيطر عليه، وقام بإعادة أموال الناس إليهم، فيما عامل أعداءه أيضا بالعدل والإنصاف، وهذا ما يذكر عن سيرة الأئمة.

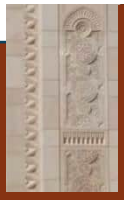
أما الشيخ صالح بن علي الذي كان من كبار المشايخ ومجاهدي الإباضية في فترة الإمام محمد بن عبد الله الخليلي، فقد كان يعتبر شيخًا مجاهدًا، وكانا في خصام مع سلطان تلك الفترة، وهو من البوسعيديين. كان السلطان (آنذاك) السيد تركي بن سعيد، وهو من اسلاف السلطان قابوس، يقول مبعوث السلطان السيد تركي بن سعيد: قد جهزنا ستة آلاف قرش مقابل عدم هجومكم على منطقة مطرح، لكن الشيخ صالح بن علي قال ردًّا على مبعوث السلطان: اتقوا الله؛ نحن لم نأتِ للمال، بل جئنا لتحقيق العدالة وإصلاح أمور شؤون البلاد[1].

[1]. نفس المصدر، ج١، ص٣١٣.

منطقة المطرح هي منطقة ساحلية ذات أهمية استراتيجية عالية، ولها قلاع قوية جدًّا. ومن يسيطر على مطرح لا يمكن إخراجه من هناك بسهولة. وقد عُرِفَ سعود ابن السيد عزان بن قيس بمعاملته العادلة لشعب عمان أيضًا.

سأنهى حديثي بكلمة السلطان الراحل قابوس وتركيزه على العدالة في السياسة. صرح السلطان قابوس في خطابه الأول في ٦ نوفمبر ٢٠٠٧ أن أحد مبادئ السياسة الخارجية لسلطنة عمان، وهو السلام والتعايش والحوار البناء مع الدول الأخرى؛ لتتكرر مرة أخرى قضية العدالة والسلوك السلمي والتعايش مع جميع الجيران، وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للآخرين كجزء من مبادئه.

الشيخ درويش بن جمعة المحروقي
(ت ١٠٨٦هـ) ومنهجه في تعزيز الأخلاق الاجتماعية:
قراءة تحليلية في الباب الثامن والعشرين من كتابه (الـــدلائل على اللـوازم والوســائل)



بقلم
د. ماجد بن محمد بن سالم الكندي

مقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه أجمعين.

حظيت الأخلاق الاجتماعية بمكانة مركزية في البناء الحضاري للمجتمعات والأمم، ولا سيما في الإسلام؛ إذ ارتبطت العقيدة والعبادة والسلوك بمنظومة خلقية شاملة شكلت ضمير الفرد، وضبطت سلوك الجماعة، ولارتباط الشخصية العمانية بالإسلام اعتقادًا وسلوكًا منذ أربعة عشر قرنًا كانت الأخلاق أساسًا فيها عبر العصور المختلفة منذ أن أكرمهم الله بالإسلام، وحسبهم فضلًا ودليلًا على تجذّر السلوك الخلقي في بنيتهم ما رواه أبو برزة الأسلمي: بعث رسول الله ﷺ رجلًا إلى حيٍّ من أحياء العرب، فسبّوه وضربوه، فجاء إلى رسول الله ﷺ فأخبره، فقال رسول الله ﷺ: **«لو أنَّ أهل عمان أتيت، ما سبوك ولا ضربوك»**[1]، وقد ظهر تعزيز الأخلاق في تراث عمان العلمي، وتعليمها الديني، وتقاليدها الاجتماعية.

ولم يكن هذا التميز نابعًا من الإطار النظري فحسب، بل ارتبط بممارسةٍ فعليةٍ جسدها العلماء في سلوكهم، وغرسوها في طلابهم وبيئاتهم الاجتماعية، ومن أولئك الأعلام الذين جمعوا بين العلم والعمل، والفقه والتربية، الشيخ العلامة درويش بن جمعة بن عمر المحروقي (١٠٢٠-١٠٨٦هـ/ ١٦١١ – ١٦٧٦ م)، الذي كان من أبرز فقهاء القرن الحادي عشر الهجري أيام نهضة حضارية

---

(١) مسلم بن الحجاج، الجامع الصحيح، كتاب: الفضائل، باب: فضل أهل عمان (٢٥٤٤)، ج٤، ص١٩٧١.

كبيرة في دولة اليعاربة، وقد خلد أثره التربوي في كتب متعددة، أشهرها حضورًا في المجتمع العماني الكتاب النفيس: "الدلائل على اللوازم والوسائل".

يمثل هذا الكتاب نموذجًا تطبيقيًّا لفقه الأخلاق الاجتماعية، حيث يعرض الشيخ من خلال أبوابه المختلفة منظومة من القيم والممارسات التي ينبغي أن يتحلى بها المسلم في عباداته وعلاقاته ومعاملاته، ومن أبرز هذه الأبواب الباب الثامن والعشرون، الذي عرض فيه الشيخ -رحمه الله- صفة الأدب للإنسان وفي نومه ويقظته، كما عرض للحقوق الاجتماعية مع المحيطين به ومن يتعامل معهم، وغير ذلك من الأخلاق الاجتماعية[1].

تهدف هذه الورقة إلى إبراز المنهج الأخلاقي التربوي الذي اعتمده الشيخ درويش المحروقي في هذا الباب، وتحليل مضامينه ووسائله وأثره، من خلال مبحثين: يقدم المبحث الأول سيرة الشيخ وتعريفًا بالكتاب، أما المبحث الثاني فيتناول تحليل المنهج الأخلاقي في غرس الأخلاق الاجتماعية كما ورد في الباب الثامن والعشرين.

(1) المحروقي، درويش بن جمعة، الدلائل على اللوازم والوسائل، تحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم، الطبعة الرابعة، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م، مكتبة الضامري، مسقط، ص ص٢٠١-٢٢٢.

المبحث الأول: الشـــيخ درويش المحروقي وكتابه (الدلائل على اللوازم والوسائل)

المطلـب الأول: التعريف بـالشـــيخ درويش بن جمعـة المحروقي

أولًا: النشأة والبيئة التاريخية

وُلِد الشيخ درويش بن جمعة بن عمر بن جمعة المحروقي في بلدة الروغة من ولاية أدم في داخلية عُمان سنة ١٠٢٠هـ/١٦١١م[١]، ونشأ في أسرة كريمة معروفة بالصلاح والديانة، وهو ما انعكس على شخصيته لاحقًا في جانبَي العلم والزهد، وتميزت الحقبة الزمنية التي ولد فيها بخصوصية تاريخية؛ إذ تزامنت مع العصر اليعربي الذي مثّل نقطة تحول مهمة في تاريخ عُمان، فقد أُسِّست الإمامة على يد الإمام ناصر بن مرشد اليعربي (ت. ١٠٥٠هـ)، الذي وحّد البلاد بعد سنوات من الانقسام، ثم جاء بعده الإمام سلطان بن سيف اليعربي الذي واصل مشروع الإصلاح الداخلي والجهاد ضد الاحتلال البرتغالي.

وهذه الأوضاع السياسية والاجتماعية المستقرة نسبيًّا أسهمت في إحياء الحركة العلمية في عُمان، وتنامي دور القضاء والإفتاء، وانتشار حلقات العلم في المساجد والقرى، وقد انعكست هذه البيئة على شخصية الشيخ درويش، إذ شبَّ في محيط يؤسس للعلم والعدل والورع، ويمكن القول إن نشأته في بلدة أدم -العريقة في العلم والفقه—قد وفرت له قاعدة معرفية وروحية

---

(١) البطاشي، سيف بن حمود، إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عمان، الطبعة الثانية، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ج٣، ص١٦٩.

أهَّلته لأن يكون واحدًا من أعلام المذهب الإباضي في القرن الحادي عشر الهجري[١].

ثانيًا: الهمة في طلب العلم

شبَّ الشيخ درويش المحروقي على همة عالية في تحصيل العلوم الشرعية، وتدل الشواهد على أنه كان محبًّا للكتب والمطالعة منذ صغره، ومن أبرز الأدلة على ذلك قيامه بنسخ شيء من كتاب بيان الشرع بخط يده، وهو على رأس الموسوعات الفقهية العُمانية، ويقع في ٧٣ جزءًا، وهذه المهمة الشاقة لا يُقدم عليها إلا طالب علمٍ جادٌّ؛ إذ تتطلب صبرًا طويلًا ودقة كبيرة، وقد صرّح في نهاية النسخة أنه كتبها لنفسه لا لغرض مادي، وهو ما يؤكد دافعه الذاتي الخالص في طلب العلم.

وتروي المصادر قصصًا عن حرصه على القراءة في أشدّ الظروف؛ فقد كان يعمل على زجر الثور لسقي مزرعته، ويضع الكتاب في أسفل الخب (وهو البئر أو مجرى الماء)، فإذا نزل الدلو إلى قعر البئر، استغل دقائق الانتظار لفتح الكتاب وقراءة أسطر، قال الشيخ البطاشي: "وإذا كان هذا عمله أثناء الزجر من البئر فما ظنك به في وقت الفراغ"[٢]، وهذه القصة تعكس صورة فريدة لطالب علم يزاوج بين العمل اليدوي الضروري وبين استثمار اللحظات الصغيرة للعلم، وهو ما يعبر عن روح الاجتهاد الدائم التي تميز بها.

ثالثًا: الزهد والورع الدقيق

---

(١) السعدي، قاموس الشريعة، ج٨، ص٤٠٩.

(٢) البطاشي، إتحاف الأعيان، ج٣، ص١٦٩.

عرف الشيخ درويش بين علماء عصره وعامتهم ومن جاء بعدهم بـ(الزاهد)، حتى أصبح ذلك لصيقًا باسمه في كتب التراجم، والزهد عنده لم يكن ادِّعاءً، بل سلوكًا حيًّا مشهودًا، ومن أبلغ الدلائل على ذلك قصته المشهورة حين ابتاع قمحًا، فوجد بين إصبعه وخاتمه حبة واحدة لم يعلم أهي من نصيبه أم من نصيب البائع، فسارع إلى ردها[1]، وهذا الموقف الصغير ظاهريًّا يُظهر دقة ورعه، وحرصه على صيانة الذمة، وإدراكه أن الدين لا يقوم إلا على الأمانة في الصغير والكبير.

قال الشيخ عامر العبادي: "وهذا الطارئ من الاختلاف كأنه الجاري في بقية من بقي من حملة العلم، وأئمة هذا المذهب عمن سبقهم من أسلافهم؛ وهو الشيخ العالم العامل صالح بن سعيد بن زامل النزوي، والشيخ راشد بن خلف المنحي، والشيخ الفقيه خميس بن سعيد الشقصي الرستاقي، والشيخ الزاهد درويش بن جمعة المحروقي الأدمي، فهؤلاء في ذلك الزمان والعصر والأوان بمصر عمان دعائم هذا المذهب وسواريه"[2].

وإن قورن هذا الورع بما عُرف عن بعض أقرانه من العلماء الزهاد في عُمان، مثل: الشيخ مسعود بن رمضان النبهاني أو الشيخ خميس بن سعيد الشقصي فسنجد المدرسة العُمانية في القرن الحادي عشر الهجري كانت شديدة العناية بالجمع بين الفقه والزهد، وأن قدر العالم يُقاس بقدر زهده المقرون بعلمه، ومن هنا نفهم لماذا التصق لقب "الزاهد" بالشيخ درويش حتى صار عنوانًا لتعريفه.

---

(1) المحروقي، الدلائل، ص٩.

(2) السعدي، قاموس الشريعة، ج١٩، ص١٩٠.

رابعًا: دوره الإصلاحي والقضائي

شغل الشيخ درويش منصب القضاء في ولايته، ويبدو أن هذا الدور مكّنه من القيام بإصلاحات اجتماعية مؤثرة، فالقضاء في المجتمع العُماني لم يكن وظيفة شكلية، بل كان محورًا للحياة العامة؛ لأن القاضي هو المرجع في الخصومات، والموجّه للأخلاق العامة، وقد برع الشيخ في هذا الميدان؛ فقد حفظت لنا المصادر عدة رسائل إصلاحية كتبها إلى جماعاتٍ حصل بينهم نزاع، ومن أبرزها رسالته لأهل الخضراء[1]، وقد اتسمت هذه الرسالة بأسلوب رقيق يبتدئ بالثناء على محاسن القوم، ثم ينتقل إلى النصح بآيات وأحاديث وشواهد؛ ليبين مغبة الافتراق وخطر الشقاق على الدين والدنيا.

إن دور الشيخ الإصلاحي يُظهر بُعدًا اجتماعيًّا في شخصية الفقيه الإباضي؛ فهو لا يكتفي بالحكم الفقهي المجرد، بل يسعى إلى معالجة النفوس، وجمع الكلمة، وبناء جسور الثقة بين المختلفين، وهذا ما جعل أثره يتجاوز الأحكام القضائية إلى صناعة السلم الاجتماعي.

خامسًا: صلاته وعلاقاته العلمية

لم يكن الشيخ درويش منعزلًا، بل كان جزءًا من شبكة العلماء الذين أسهموا في إحياء العلوم في عصر اليعاربة، فقد أخذ عن الشيخ صالح بن سعيد الزاملي النزوي، وكان كثير السؤال له، كما أخذ عن الشيخ مسعود بن رمضان النبهاني، والشيخ خميس بن سعيد الشقصي صاحب منهج

---

(١) الهاشمي، سعيد بن محمد، حياة الشيخ درويش بن جمعة المحروقي، ص١٦٠ (ضمن: قراءات في فكر الشيخ درويش بن جمعة المحروقي). ندوة أقامها المنتدى الأدبي مع مركز الخليل بن أحمد الفراهيدي للدراسات العربية بجامعة نزوى، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

الطالبين[1]، وذكر أ.د. سعيد الهاشمي أن شيوخ الشيخ درويش الذين تواصل معهم وأخذ منهم خمسة وعشرين عالمًا[2]، ويدل هذه التنوع في الأخذ من كل أركان المرجعية العلمية المعتمدة في عمان على تأسيس علمي رصين، سيثمر شخصية علمية مستقلة، لذا لم يكن مجرد ناقل للعلم، بل كان مشاركًا في حوارات علمية واسعة؛ مما يعكس حياة متدفقة بالعطاء في المدرسة العلمية العُمانية في ذلك العصر.

ويشهد بذلك أيضًا ما ورد في قاموس الشريعة وكتب السير من ذكره بين أعلام المذهب الذين عُدّوا دعائم الدين في زمانهم، إلى جانب القضاة والأئمة والولاة[3]، وهذا يعني أن مكانته لم تكن محلية فحسب، بل كانت ضمن منظومة العلماء الذين اعتمد عليهم المجتمع في الفتوى والإرشاد.

سادسًا: مؤلفاته العلمية

ترك الشيخ المحروقي مؤلفات عديدة تدل على تنوع اهتماماته:

١. **الدلائل على اللوازم والوسائل**: كتاب فقهي وعظي يجمع بين العقيدة والفقه الإسلامي بكل مباحثه، والآداب الاجتماعية، بأسلوب موجّه لعامة الناس، وقد كُتِب له القبول والانتشار في عُمان وخارجها.

---

(١) محمد ناصر، والشيباني، معجم أعلام الإباضية (قسم المشرق)، ص١٣٨.

(٢) البوسعيدي، سالم بن سعيد، الشيخ العلامة الزاهد درويش بن جمعة المحروقي عصره وحياته وشخصيته، ص٩٩، والهاشمي، حياة الشيخ درويش بن جمعة المحروقي، ص١٦٠.

(٣) السعدي، قاموس الشريعة، ج٨، ص٤٠٩.

٢. **الدرر الفاخرة في كشف علوم الآخرة**: عمل وعظي تربوي يصوّر رحلة الإنسان بعد الموت، من القبر إلى الحساب والجزاء، ويعرض مشاهد الجنة والنار بطريقة مؤثرة، معززًا بالنصوص الشرعية والأشعار.

٣. **جامع التبيان الجامع للأحكام والأديان**: موسوعة فقهية جامعة لفتاوى العلماء في عصره وما قبله، بدءًا من باب العلم والعقيدة إلى بقية أبواب الفقه، وهو مصدر مهم لحفظ تراث الفقهاء العمانيين.

٤. **الفكر والاعتبار**: من أندر الكتب العُمانية في موضوعه؛ إذ يدعو إلى التفكر في مخلوقات الله، من الإنسان إلى الكون، مع الاعتبار بما وقع للأمم السابقة، وهو عمل يجمع بين العلم الشرعي والتأمل الفلسفي والتربوي[١].

هذه المؤلفات تؤكد أن الشيخ درويش لم يكن فقيهًا نظريًّا فحسب، بل كان واعظًا ومربّيًا، يجمع بين التأصيل الفقهي والتوجيه الأخلاقي، وفي هذا يظهر جانب التجديد في مشروعه؛ إذ ربط الأحكام الشرعية بالسلوك اليومي لعامة الناس.

سابعًا: وفاته ورثاؤه

توفي الشيخ درويش بن جمعة المحروقي في السادس عشر من ذي الحجة سنة ١٠٨٦هـ، ودُفن في المقبرة الشرقية من بلدته أدم، وقبره معروف إلى اليوم[٢]، وقد رثاه الشاعر بشير بن عامر الإزكوي بقصيدة طويلة، أظهر فيها مكانته العلمية والزهدية، ونعاه بأنه كان مصباحًا من مصابيح العلم والهدى، وأن القلوب احترقت لفقده، حتى إن الوحش والطيور شاركت البشر في حزنه،

---

(١) محمد ناصر، والشيباني، معجم أعلام الإباضية (قسم المشرق)، ص١٣٨.

(٢) البطاشي، إتحاف الأعيان، ج٣، ص١٧١.

وليس هذا الرثاء عاطفة مجرَّدة عابرة، بل وثيقة تُظهر أثر الشيخ في نفوس أهل عصره.

ثامنًا: مكانته العلمية في عصره

للشيخ درويش منزلة رفيعة بين علماء عُمان في القرن الحادي عشر الهجري، حتى عدّه بعض المؤرخين من "دعائم المذهب الإباضي وسواريه"[1]، وقد تميز بدمج الفقه بالزهد، وبالجمع بين القضاء والتأليف والإصلاح، ويرى بعض الباحثين أنه تقلَّد منصب الولاية في أدم، وشارك في إدارة شؤون ظفار بأمر الإمام سلطان بن سيف اليعربي؛ مما يثبت ثقة أوليت له من قِبل السلطة الشرعية في زمانه الذي كان عصرًا ذهبيًّا في عمان، بل كان من أكثر عصور عمان قوة ورخاء لقوة الدولة اليعربية الحاكمة.

خلاصة المطلب

من الترجمة يمكن القول إن شخصية الشيخ درويش المحروقي تمثل نموذجًا متكاملًا للعالم العُماني:

- وُلد في بيئة صالحة، في زمن نهضة سياسية وعلمية.
- تميز بهمة عالية في طلب العلم، وزهد راسخ في السلوك.
- جمع بين القضاء والإصلاح الاجتماعي.
- انفتح على شبكة العلماء، وتفاعل مع قضايا عصره.
- ترك مؤلفات رائدة تمزج بين الفقه والتربية.
- حظي بمكانة رفيعة انعكست في رثاء الشعراء له وتقدير العلماء لمقامه.

---

(1) السعدي، قاموس الشريعة، ج١٩، ص١٩٠.

وهذه الصفات تفسّر لنا المنهج التربوي الذي اتبعه في كتبه، ولا سيما في الدلائل، حيث يتجلّى الجمع بين الأحكام الفقهية والتوجيه الأخلاقي، وهو ما يجعل دراسته ذات قيمة بالغة لفهم تاريخ الفكر التربوي والفقهي في عُمان.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب (الدلائل على اللوازم والوسائل)

أولًا: عنوان الكتاب ودلالته

جاء عنوان الكتاب بصيغة لافتة: (الدلائل على اللوازم والوسائل)، وهذه التسمية ليست عرضية، بل تعبّر عن رؤية المؤلف في التأليف؛ إذ أراد أن يجعل كتابه دلائل شرعية تهدي القارئ إلى ما يلزمه من واجبات شرعية سماها (اللوازم)، وما يندب إليه من غير الواجبات التي سمَّاها: (الوسائل)[1]، وبذلك يفصح المؤلف منذ البدء أنّ كتابه يتجاوز مجرد الأحكام الفقهية إلى بناء منهج متكامل يربط بين الفقه والعمل والتربية.

ثانيًا: سياق تأليف الكتاب

أُلِّف الكتاب في زمن الدولة اليعربية (القرن الحادي عشر الهجري/السابع عشر الميلادي)، وهي مرحلة شهدت نهضة علمية في عُمان لاستقرار الأوضاع السياسية نسبيًّا بعد توحيد البلاد على يد الإمام ناصر بن مرشد، وتواصل هذا الاستقرار في عهد الإمام سلطان بن سيف، وفي هذا المناخ نشط العلماء في التأليف والفتوى والإصلاح الاجتماعي، وكان المجتمع في حاجة إلى كتب تجمع بين بيان الأحكام وتهذيب النفوس؛ إذ لم تكن التحديات مقتصرة على

---

(1) شاع في الفقه الإباضي إطلاق مصطلح (الوسائل) على غير الواجبات من الأعمال. الكدمي، أبو سعيد، الاستقامة، ج٣، ص٢٥٧.

المسائل الفقهية النظرية، بل شملت ضعفًا في الالتزام الخلقي، وانتشار بعض العادات المخالفة، فجاء كتاب الدلائل استجابة لهذه الحاجة، فكان كتابًا جامعًا يُخاطب عامة الناس بلغة يفهمونها، ويُذكّرهم بأصول الدين، ويُرشدهم إلى دقائق الأدب.

ثالثًا: بنية الكتاب و أبو ابه

هيكل الشيخُ كتاب الدلائلَ على أربعة وستين بابًا مرتبة ترتيبًا تربويًّا يبدأ بالعقيدة والعبادة وينتهي بالآداب والإصلاح، ويمكن تقسيم الأبواب إلى أربعة محاور رئيسة:

١. **أبواب العقيدة والعبادة**: تناول المؤلف أصول التوحيد، والتحذير من الاعتراض على أقدار الله، ثم أبواب الطهارة والصلاة والصيام والزكاة والحج.

٢. **أبواب المعاملات**: عرض أحكام البيع والشراء، والربا، والإجارة، والنكاح، والوصايا.

٣. **أبواب الأخلاق والآداب**: آداب النوم واليقظة، والأكل والشرب، واللباس، والمعاشرة، وبر الوالدين، وصلة الأرحام، وحقوق الجار.

٤. **أبواب الإصلاح الاجتماعي**: الحث على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتحذير من الفرقة والنزاع، والدعوة إلى الألفة والتعاون.

هذا البناء يُشبه في شموله بعض الموسوعات الفقهية كجامع بيان الشرع، لكنه يمتاز عنها بصرف العناية إلى البعد التربوي الوعظي.

أمثلة من الأبواب:

- في باب الأدب في النوم واليقظة، يوصيك أن تقلل النوم، وألا تنام بعد الفجر أو العصر، وأن تنام على شقك الأيمن مستقبل القبلة، وعلى طهارة وذكر.
- في باب الأكل والشرب، يحثك على الاقتصاد، وصِغَر اللقمة، وتجنب الجمع بين الأطعمة المضرة، والشرب على ثلاثة أنفاس.
- في باب حقوق الوالدين، يذكّرك بتعب الأم في حملك ورضاعك، ويستشهد بآيات البر كقول الله تعالى: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الإسراء: ٢٣].
- في باب صلة الأرحام، يوصيك أن تصلهم ولو قطعوك، وأن تعتني بالفقير منهم بالمال، وبالغني بالنفس.
- في باب حقوق الجيران، يذكّرك بحديث النبي ﷺ: **«ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورّثه»**، ويحثك على مشاركتهم في الطعام وكفّ الأذى عنهم.

هذه الأمثلة تكشف عن منهج تدريجي يربط بين العبادات والمعاملات والأخلاق؛ ليكوّن صورة المسلم الصالح في ذاته ومجتمعه.

رابعًا: منهج المؤلف وأسلوبه

-المخاطبة المباشرة

أبرز سمات الكتاب مخاطبة القارئ مباشرة بضمير الخطاب: «يا أخي»، «اعلم رحمك الله»، «إياك أن». هذه الصيغة تجعل النص حيًّا، كأنه خطاب شفهي في مجلس علم، وتُشعر القارئ بمسؤولية شخصية.

الجمع بين الفقه والتربية

لا يكتفي المؤلف بذكر الحكم الفقهي، بل يتبعه ببيان أثره التربوي والاجتماعي، فإذا نهى عن الإسراف في الطعام بيّن أثره الصحي والاجتماعي، وإذا أوصى ببر الوالدين ذكّرك بعاطفة الأم وعرق الأب، وربط ذلك بالآيات القرآنية.

التوازن بين الترغيب والترهيب

يستعمل الشيخ أسلوب المزاوجة بين ذكر النعيم والعذاب، فيقول مثلًا: «قلّل نومك؛ فإن أمامك نومًا طويلًا في القبر»، فيربط عادة النوم بمصير الآخرة، وهذا الأسلوب يجعل القارئ يعيش بين جناحي الخوف والرجاء.

اللغة الوعظية السهلة

لغة الكتاب قريبة من عامة الناس، تخلو من التعقيد الاصطلاحي، وتتميز بالوضوح والانسياب، وهذا مقصود من المؤلف؛ إذ كان يريد أن يكون الكتاب مفيدًا لعامة المسلمين، لا للعالم المتخصص وحده كما صرَّح في أول كتابه[1].

النص على القول المعمول به

الخلاف في الكتب الفقهية كثير، ولا يليق المنهج التربوي الوعظي مع ذكر الخلافات الفقهية؛ ولذلك تجد الشيخ في كتابه مقتصرًا على الرأي المفتى به فحسب.

خامسًا: القيمة العلمية والتربوية

يمثل الدلائل نموذجًا لكتب الفقه العُماني التي جمعت بين الجانب الفقهي التحقيقي والبعد التربوي الإصلاحي، فهو من جهة مصدرٌ في الأحكام

---

(1) المحروقي، الدلائل، ص١١.

الشرعية يعكس اجتهادات عالم من علماء القرن الحادي عشر الهجري، ومن جهة أخرى خطابٌ وعظي يُصلح سلوك العامة.

وقد أسهم الكتاب في نشر قيم العدل والورع في المجتمع العُماني، وترك أثرًا واضحًا في التوجيه الخلقي؛ إذ أصبح مرجعًا للوعاظ والخطباء وطلاب العلم. وانتشار ما فيه من نصوص في موسوعات كبيرة ومراجع مختلفة دليل على إقبال الناس عليه، وحرصهم على الاستفادة منه.

سادسًا: انعكاس شخصية المؤلف في الكتاب

يتضح من أسلوب الكتاب أنه مرآة لشخصية مؤلفه، فالشيخ درويش كان زاهدًا ورعًا، مصلحًا في مجتمعه، وهذه الصفات كلها انعكست في كتابه، فهو يربط العبادات بالورع، والمعاملات بالعدل، والأخلاق بالزهد، وبذلك يكون الكتاب تجسيدًا لرؤيته في الجمع بين الفقه والخلق، وبين العلم والعمل.

خلاصة المطلب

كتاب الدلائل على اللوازم والوسائل موسوعة تربوية فقهية شاملة، كُتبت بلغة وعظية مؤثرة، تهدف إلى غرس الأخلاق الاجتماعية وربطها بالعبادة والمعاملة، وقد جمع المؤلف فيه بين بيان الأحكام الشرعية والتوجيه العملي بأسلوب يخاطب القلوب والعقول معًا، وهو شاهد على مرحلة من النهضة العلمية العُمانية، ومثال لمنهج يجمع بين البيان الفقهي والإصلاح الخلقي.

المبحث الثاني: المنهج التربوي في غرس الأخلاق الاجتماعية عند الشيخ درويش المحروقي (قراءة تحليلية في الباب الثامن والعشرين من كتاب الدلائل)

تمهيد

إمعان النظر في الباب الثامن والعشرين من كتاب الدلائل على اللوازم والوسائل يجعل صاحبه أمام خطابٍ حيّ، ليس مؤلفًا جامدًا، بل حديث مربٍّ إلى متربٍّ، وحديث ناصحٍ إلى مناصَح، يخاطبك الشيخ درويش بصيغة "يا أخي"، ويقول لك: "عليك بالأدب، وإيّاك أن تكون كالبهيمة". كأنك تسمعه الآن يُناديك في مسجدٍ أو مجلس علم، يضع يده على قلبك، ويذكّرك بأن الأدب هو زينة الإنسان ولباسه، وأنه الباب الذي تدخل منه إلى عبادة الله ومعاملة الناس.

هذا الباب من الكتاب لم يُصغ ليكون نصًا مجرّدًا، وإنما بُني ليكون منهاجًا يوميًّا يلازم المسلم في يقظته ونومه، في طعامه وشرابه، في قيامه وقعوده، في بيته وفي مجتمعه، ولذلك فإن دراسته تكشف عن منهج تربوي متكامل في غرس الأخلاق الاجتماعية، يقوم على التدرّج من الأدب مع الله إلى الأدب مع النفس، ثم إلى الأدب مع الناس على اختلاف طبقاتهم ودوائرهم: الوالدان، الأولاد، الأرحام، الجيران، الخدم.

وفي هذا المبحث سعي نحو الكشف عن هذا المنهج من خلال ستة مطالب، تبرز الأسس العقدية والروحية، ثم الوسائل العملية، ثم دوائر الحقوق الاجتماعية، ثم الرقابة الباطنية، وصولًا إلى السمات المنهجية التي تميز معالجة الشيخ درويش للأخلاق، مع مزجٍ في العرض بين التحليل العلمي

وبين الاستحضار الوجداني لخطابه المباشر؛ لأجل الحفاظ على روحه التربوية كما وردت في النص.

المطلب الأول: التأصيل العقدي والروحي للأدب الاجتماعي

يبدأ الشيخ درويش من القاعدة الأولى: الأدب مع الله. يقول لك: "ليس الأدب فيما بينك وبين الله إلا بامتثال أمره والانتهاء عن نهيه". فالأدب عنده ليس مجرد سلوك اجتماعي، وإنما هو موقف عقدي وروحي قبل كل شيء[1].

إنه يعلّمك أن تبدأ من التسليم لله، وألا تعترض على قضائه وقدره، مستشهدًا بقوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]، ثم ينهى عن الأسئلة الاعتراضية التي يكثر الناس من ترديدها: "لِمَ خُلِق هذا فقيرًا وذاك غنيًّا؟ ولماذا مرض هذا وسَلِم ذاك؟ ولماذا مات فلان؟ ولماذا ارتفعت الأسعار؟". هذه الأسئلة عنده ليست من قبيل التفكّر النافع، وإنما هي اعتراضٌ على حكمة الله.

هنا يظهر المنهج التربوي في ربط الأخلاق بالعبادة: فإذا سلّمتَ لله في أمره وقدره، كان ذلك أساسًا للرضا، ومن الرضا ينبع الصبر، ومن الصبر ينبع حسن الخلق مع الناس. فالذي يسلّم لله لا يحسد أخاه، ولا يسخط على رزق غيره، ولا يطعن في عدل ربه.

ثم يذكّرك الشيخ: "انظر إلى كثرة فضل الله عليك من أوّلك إلى آخرك"[2]. هنا ينتقل بك من النظر العقلي إلى النظر الوجداني: عدّد نعم الله في سمعك

---

(١) المحروقي، الدلائل، ص٢٠١.

(٢) المحروقي، الدلائل، ص٢٠١.

وبصرك، في صحتك وعيالك، في طعامك وشرابك، في أمنك وبيتك. ثم قارن: لو فعل لك والدك أو صديقك بعض هذا، لامتلأ قلبك شكرًا له، فكيف بفضل الله عليك في كل شيء؟!

إن هذا المنهج في التأسيس العقدي يربطك مباشرة بالله، ثم يبني على ذلك كل سلوك لاحق: أدب النوم، أدب الأكل، أدب المعاشرة، حقوق الوالدين والجيران، كلّها عنده فروعٌ عن أصلٍ واحد هو الأدب مع الله.

المطلب الثاني: تحويل القيم إلى عادات يومية (منهج التقعيد السلوكي)

يمضي الشيخ درويش من التأصيل العقدي إلى التنزيل العملي؛ فهو لا يكتفي بأن يقول لك: «كن صبورًا»، أو «كن شاكرًا»، بل يترجم هذه القيم إلى عادات يومية مفصّلة، وكأنّه يضع لك "مدوّنة سلوك" تنظم حياتك في النوم واليقظة، في الأكل والشرب، في الجلوس والقيام، حتى تصير الأخلاق الاجتماعية جزءًا من ممارساتك اليومية، لا مجرد نظريات.

أولًا: أدب النوم واليقظة

ينصحك الشيخ: «قلّل من النوم ما استطعتَ، فإن أمامك نومًا طويلًا في القبر»[1]، هنا يذكّرك بالآخرة وأنت على سريرك، فيحوّل أبسط عادة يومية إلى تذكرة بالمصير، ويحدّد لك أوقات النوم: لا تنم بعد الفجر، ولا بعد العصر، ولا بعد المغرب حتى تصلّي العشاء، هذا التحديد ليس مجرد تنظيم وقت، بل هو ربط للزمن بالعبادة؛ لأن هذه الأوقات مظنة الغفلة.

---

(1) المحروقي، الدلائل، ص٢٠٢.

ثم يرسم لك هيئة النوم: على الشق الأيمن مستقبل القبلة، وعلى طهارة، ومع ذكر الله أو قراءة شيء من القرآن. كل ذلك يجعل من النوم عبادةً وأدبًا، لا عادةً بهيمية.

ثانيًا: أدب الأكل

يقول لك: «اقتصِد في الأكل؛ لا تأكل إلا بعد جوع، ولا تأكل إلا حلالًا طيبًا». إنه يضع قاعدة ذهبية: الاقتصاد والاعتدال. يحذّرك من الترفه في المطعم والملبس، ويحثك على صِغَر اللقمة، وعلى البسملة عند البدء، والحمد عند الانتهاء. ثم يذكّرك بالآخرين: كم من جائع لا يجد لقمة، وكم من مريض لا يشتهي طعامًا. فإذا تذكّرتَ هذا، خرج الأكل من أنانيته ليصير وسيلة للتراحم الاجتماعي.

ولا يكتفي بالتحذير من الإسراف، بل يدخل حتى في تفاصيل الطب: لا تجمع بين طعامين يضرّان، ولا تفرط في البرودة أو الحرارة، ولا تشرب الماء دفعة واحدة بل على ثلاث أنفاس. وهنا يظهر المنهج الواقعي الذي يزاوج بين الشرع والتجربة الحسية.

ثالثًا: أدب الشرب والجلوس والقيام

يوصيك: لا تشرب إلا بعد عطش، ولا تشرب إلا ماءً صافيًا، على ثلاث أنفاس، ثم ينتقل إلى آداب المجلس: قلة الالتفات، ترك فضول الحديث، غضّ الطرف عن المحرّمات، ترك السخرية والاستهزاء، كلها قواعد تحفظ كرامة المجلس وتصون العلاقات من التصدّع.

رابعًا: أدب النظافة والهيئة

يذكّرك الشيخ بالنظافة: قصّ الأظفار، حلق الشعر، غسل الجسد والثياب، دهن العينين، لبس ما يليق بلا ترف ولا إهمال. وكأنّه يريد أن يقول لك: «لا ينفصل الأدب الاجتماعي عن طهارة الظاهر والباطن معًا». فكما تنظّف ثوبك لتجلس بين الناس، عليك أن تنقّي قلبك من الحسد والضغينة.

تحليل تربوي

في هذا المطلب تتجلّى سمة أساسية من سمات منهج الشيخ درويش: تحويل القيم الكبرى إلى تفاصيل معيشة، فالقيمة عنده ليست مجرّدة، بل تُترجم إلى حركة يومية: نومك، أكلك، شربك، نظافتك. وهنا يتّضح أثره الاجتماعي: فإذا تخلّق الأفراد بهذه العادات، نشأ مجتمع متوازن، لا يعرف الإفراط ولا التفريط، ولا الانحراف في العادات.

المطلب الثالث: أخلاق المعاشرة وضبط اللسان واليد

بعد أن علّم الشيخ كيف تُهذِّب النفس في النوم والأكل والشرب، ينتقل إلى دائرة أوسع: العلاقة مع الناس، فالمجتمع لا يقوم على العبادات الفردية وحدها، بل حاجته إلى أخلاق تضبط الألسنة والأيدي، وتحفظ الكرامات، وهنا يظهر المنهج الاجتماعي واضحًا في خطاب الشيخ.

أولًا: كفّ الأذى

يقول لك: لا تقل ما لا فائدة فيه، ولا تضحك من الناس، ولا تستهزئ بهم، وهو بذلك يؤكد أن الأذى لا يكون باليد فقط، بل باللسان أيضًا، ويستند الشيخ درويش في ضبط أخلاق المعاشرة إلى أصلٍ نبويٍّ جامعٍ يعرِّف حقيقة الانتماء للإسلام بالسِّلم الاجتماعي؛ إذ جاء في الحديث عن عبد الله بن عمرو

أن النبي ﷺ قال: «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده»[1]، وهذا التعريف للمسلم يُحوِّل الأخلاق من زينةٍ هامشية إلى حدٍّ فاصل بين صورة التدين وحقيقته؛ فحيث يسلم الناس من الأذى قولًا وفعلًا، تستقيم دوائر الحقوق التي قرَّرها الشيخ من آداب المجلس وضبط اللسان والمزاح إلى صيانة الكرامات، ويُصان بذلك السِّلم الأهلي ورأس المال الاجتماعي للمجتمع، وبذلك يتبين أن كفّ الأذى ليس فضيلة اختيارية، بل هو حدٌّ فاصل بين حقيقة الإسلام وصورة زائفة قد يتصنعها أفراد، ومن هنا يربط الشيخ بين الأدب الاجتماعي والأصل العقدي.

ثانيًا: آداب المجلس والضيافة

إذا جلستَ مع الناس، فلا تبدأ الأكل قبل ضيفك، ولا تحدّق في لقمة غيرك، ولا تعبه إن أكل كثيرًا أو قليلًا. وإذا سبقتَهم إلى الانتهاء من الطعام، فقم بعذرٍ وأدب. وإذا فرغتَ، فاحمد الله واشكره، واذكر من حُرم الطعام أو الشهوة، إن هذه التوجيهات تبدو صغيرة، لكنها تصنع أرضية من الاحترام والطمأنينة بين الناس، فلا يشعر أحد بالحرج ولا بالانتقاص.

ثالثًا: سياسة الصحبة

يحذّر الشيخ من صحبة أكثر الناس؛ لأن كثيرًا منهم لا يقبل العذر، ولا يستر الزلة، ولا يغفر الهفوة، بل قد يغتاب في الغيبة، ويتملّق في الحضور، وهو هنا ينصح بالاقتصاد في الخلطة، واختيار الأصحاب بعناية، وربما اللجوء إلى الوَحدة المنضبطة إن كانت الصحبة مفسدة، هذا التوازن بين

---

(1) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الإيمان، باب: المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده (١٠)، ج١، ص١١.

المخالطة والعزلة هو لبّ المنهج التربوي: ليس الانعزال المطلق، ولا الانغماس في صحبةٍ تُضيع الدين، بل هو ميزان العاقل.

رابعًا: ضبط المزاح وحدوده

ينهى الشيخ عن الإفراط في المزاح، ويقصره على ما هو جائز مع الإخوان؛ لأن المزاح إذا تجاوز حده أفسد المودة، وفتح باب السخرية، وكأنه يقول لك: امزح بقدر ما يشرح الصدر، وحاذر القدر الذي يُسقط الهيبة.

تحليل تربوي

في هذا المطلب تظهر قيمة الوسطية الاجتماعية:

- لا قطيعة تامة، ولا مخالطة ضارة.
- لا جدية قاتمة، ولا مزاح منفلت.
- لا مجلس فارغ من الأدب، ولا مجلس مثقل بالتصنّع.

وبهذا يربط الشيخ بين الفرد ومجتمعه: فإذا ضبط الفرد لسانه ويده، وأحسن مجلسه وصحبته، كان لبنة صالحة في بناء الجماعة، وبذلك يتضح أثر الأخلاق في حماية المجتمع من الغيبة والعداوة، وحفظه من الانقسام الداخلي.

المطلب الرابع: دوائر الحقوق الاجتماعية الخاصة

من خصائص منهج الشيخ درويش المحروقي أنه لا يقف عند الأخلاق العامة فحسب، بل ينزل إلى الدوائر الاجتماعية المخصوصة، فيعالج حق كل طرف من أطراف المجتمع: الوالدان، الأولاد، الخدم، الأرحام، الجيران، وهو في ذلك يستعمل خطابًا مباشرًا: «يا أخي، إن رزقك الله والدين»، «إياك أن

تظلم أولادك»، «أحسن إلى مملوكك». وهذا الأسلوب يجعل القارئ يشعر أنّ الخطاب موجّه إليه شخصيًا، فيتحوّل من نصٍّ وعظي إلى تربية حيّة.

أولًا: الوالدان

يناديك الشيخ بحبٍّ وشفقة: «يا أخي، إن رزقك الله والدين أو أحدهما، أو أدركته حيًّا وعشت أنت وإياه في الدنيا فأحسن إليه ما استطعت، واخدمه بيدك وبجميع جسدك، ولو لم يرد منك ذلك، فكيف إذا أراد»[1]، ثم يذكّر بما بذلاه من جهد في طفولة الولد: حمل الأم، ورضاعها، وسهرها، وتنظيفها للقذر، وصبرها على الصراخ، ويذكّر أيضًا بشفقة الأب وإنفاقه.

ويستشهد بالآيات:

- ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: ٨]
- ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا﴾ [الأحقاف: ١٥]
- ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ ...﴾ [الإسراء: ٢٣]

إنه لا يقف عند الأمر بالبر، بل يحذّر من التأفف والعبوس، ويأمر بخفض الجناح لهما، وتقديم رأيهما ما لم يأمرا بمعصية؛ لأنه: (لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق).

تحليل اجتماعي: إن قام كل فرد بحق والديه، ترسّخ الوفاء بين الأجيال، وانقطع عقوق الأبناء الذي يمزّق الأسر، وحُفظت روابط العائلة من الضعف والانهيار.

---

(١) المحروقي، الدلائل، ص٢٠٧.

ثانيًا: الأولاد

يذكّرك الشيخ بحق أولادك، فيقول: إياك أن تُؤثر بعضهم على بعض، أو أن تبطل قسمة الله، ويستشهد بالآية: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ﴾ [النساء: ١١]، ويحذّرك من التمييز بين الذكور والإناث، ويرى أن ذلك ظلمٌ ومخالفةٌ للعدل الإلهي، فالأولاد نعمة، والواجب شكرها برعايتهم بالعدل والإنصاف.

تحليل اجتماعي: العدل بين الأولاد يزرع المودة بينهم، ويمنع التنافس المذموم الذي يولّد القطيعة، وذلك يفضي إلى نتيجة مفادها: إصلاح الأسرة يبدأ من عدل الأب والأم مع أولادهم.

ثالثًا: المماليك (الخدم)

يقول لك: إن منَّ الله عليك بخادم، فاشكر نعمته، ولا تُكلِّفه ما لا يطيق، وذكِّر نفسك أنك قد تكون مكانه لولا فضل الله؛ فليكن تعاملك معه إنسانيًّا رحيمًا، ويُسنِد هذا التوجيه ويُذكِّر به ما جاء في السنة النبوية: **«إخوانكم خَوَلُكم، جعلهم الله تحت أيديكم؛ فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا تكلِّفوهم ما يغلبهم، فإن كلَّفتموهم فأعينوهم»**[1].

تحليل اجتماعي:

بهذا المنهج، ينقل الشيخ الأخلاق إلى مجال العمل والعلاقات الوظيفية، فيجعلها علاقة إنسانية قائمة على الاحترام لا على الاستغلال، وهذا توجيه

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العِتْق، باب: قول النبي ﷺ: «العبيد إخوانكم فأطعِموهم مما تأكلون» (٢٥٤٥)، ج٣، ص١٤٩.

معاصر بامتياز؛ إذ يصلح لكل علاقة عمل بين مديرٍ وعامل، ومعلّمٍ وتلميذ، وربِّ عملٍ وموظف.

رابعًا: صلة الأرحام

يقول: إيّاك أن تقطع رحمك، صِلهم وإن قطعوك، وأحسن إليهم وإن أساؤوا إليك، ويؤكد أن الصلة ليست بالمال وحده، بل قد تكون بالنفس، بالزيارة، بالمواساة في الأفراح والأتراح، ثم يبيّن أن العبرة في الصلة بما هو أنفع للرحم: الغني تنفعه زيارتك ومودتك، والفقير تنفعه مساعدتك بمالك، وهو بذلك يذكر بالآية: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١].

تحليل اجتماعي: صلة الأرحام تحمي العائلة الممتدة من التشرذم، وتبني شبكة دعم اجتماعي متينة، تعوّض ضعف المؤسسات الحديثة في بعض المجتمعات.

خامسًا: الجيران

يوصي الشيخ بأن تُحسن إلى جيرانك، وتُشاركهم من طعامك، وتكفَّ عنهم الأذى، وتصبرَ على جفائه، وهذا المعنى تُسنِده السنّة النبوية؛ إذ ثبت عن النبي ﷺ قوله: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننتُ أنه سيورِّثه»[1].

تحليل اجتماعي: الجيرة أساس الأمن الاجتماعي؛ فإذا أحسن الناس إلى جيرانهم، قلّت المنازعات، وارتفع مستوى الثقة المتبادلة، وتحوّل الحيّ إلى أسرة كبيرة متعاونة.

خلاصة المطلب الرابع

---

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب: الأدب، باب: الوصاة بالجار (٦٠١٤)، ج ٨، ص ١٠.

من خلال هذه الدوائر الخمس يتضح أن الشيخ درويش ينسج شبكة أخلاقية كاملة، تبدأ من علاقة الفرد بوالديه وتنتهي بجيرانه، مرورًا بالأولاد والخدم والأرحام، وبهذا يرسم منهجًا تدرجيًّا يربط بين عبادة الفرد ومسؤوليته الاجتماعية.

المطلب الخامس: الرقابة الأخلاقية وبناء الضمير

من أعمق ما يميز خطاب الشيخ درويش في هذا الباب أنه لا يكتفي بالوصايا العملية، بل يزرع في قلبك شعور المراقبة الدائمة، وكأنّه يريد أن يقول لك: لا يكفي أن تؤدّي ما أُمِرت به أمام الناس، بل عليك أن تراقب نفسك في السرّ والعلن؛ لأن عليك رُقباء لا يغفلون عنك لحظة.

أولًا: استحضار الرقابة الإلهية

ينبهك الشيخ: «لا تنسَ أنّ معك رقيبين كاتبين، يثبتان عليك ما تقول وما تفعل من خير أو شر»، ويذكّرك أن الله لا يغيب عنه شيء، وأن الملائكة شهود على أعمالك، فإذا استحضرت هذا المعنى، استحييت أن تعصي الله في خلواتك، كما تستحي من الناس في مجالسهم.

وهنا يخاطبك مباشرة: «أرأيت لو كان معك رجل فاضل لا يفارقك، أما كنت تتحرج من فعلك وقولك؟ فكيف تفعل ذلك والله مطّلع عليك، والملائكة لا يفارقونك؟!».

ثانيًا: تربية الضمير الحي

يريد الشيخ أن يبني فيك ضميرًا داخليًّا، يردعك عن المعصية ولو غاب الرقيب البشري؛ لذلك يحذّرك من أن تجعل «عرضك وقاية لمالك»، ويحثك أن تجعل «مالك وقاية لعرضك». بهذا يربطك بميزانٍ خلقي: الكرامة الإنسانية

أغلى من المال، والذمّة أنقى من المكاسب، فإذا صلحت الرقابة الباطنية، صلحت الألسنة والأيدي، وأصبح المجتمع محروسًا من الداخل، لا تلزم له سلطةٍ خارجية تضبطه.

ثالثًا: بين الرجاء والخوف

لا يريد الشيخ أن يحملك على اليأس؛ فهو يقول لك: لا تيأس من رحمة الله، فرحمته واسعة، لكنه في الوقت نفسه ينهى عن الأمن من مكر الله، ويذكّر بسرعة تقلب الدنيا، وأنك قد تُصبح صحيحًا وتمسي مريضًا، أو تُصبح غنيًّا وتمسي فقيرًا، فالحياة كلها مظنة ابتلاء، والعبد بين خوفٍ ورجاء.

تحليل تربوي

بهذا المنهج، يجعلك الشيخ تعيش في حالة يقظة روحية دائمة:

- إن هممتَ بالمعصية، تذكّرت الرقيبَيْن.
- وإن أطعتَ، فرحت أن الله كتب لك الطاعة.
- وإن قصّرتَ، رجوتَ عفو الله، وخفتَ عذابه.

وهذا هو جوهر التربية الإيمانية التي تُخرّج إنسانًا مستقيمًا في نفسه، أمينًا في مجتمعه، فالأخلاق الاجتماعية ليست مجرد أعراف، بل هي ثمار لمراقبة الله والحياء منه.

المطلب السادس: سمات المنهج وأثره الاجتماعي

بعد استعراض تفاصيل الباب الثامن والعشرين، يظهر أن الشيخ درويش المحروقي لم يكن يقدّم وصايا متفرقة، بل كان يرسم منهجًا متكاملًا في التربية الأخلاقية والاجتماعية، ويمكن تلخيص سمات هذا المنهج وآثاره فيما يأتي:

أولًا: التدرّج من الباطن إلى الظاهر

ابتدأ الشيخ بالتأصيل العقدي: الأدب مع الله، التسليم لحكمه، شكر نعمه. ثم انتقل إلى تهذيب العادات الفردية (النوم، الأكل، الشرب)، ثم وسّع الدائرة إلى المجتمع: الأبوين، والأولاد، والأرحام، والجيران، وهذا التدرّج يعكس وعيًا بمراتب التربية؛ فصلاح الظاهر فرع عن صلاح الباطن.

ثانيًا: ربط الأخلاق بالعبادة

الأخلاق عنده ليست اختيارًا ثقافيًا أو عادة اجتماعية، بل امتداد للعبادة، فالنوم على وضوء، والأكل بالاقتصاد، والقيام على ذكر الله، كلها عبادات بقدر ما هي عادات، ومن هنا يربط الشيخ بين صلاح الدين وصلاح الدنيا.

ثالثًا: تحويل القيم إلى سلوك يومي

القيمة الكبرى (كالحياء أو الشكر) تتحوّل عنده إلى تفاصيل عملية: صغر اللقمة، عدد أنفاس الشرب، هيئة النوم، كيفية معاملة الضيف، وهذا يجعل الأخلاق قابلة للتطبيق، ويقرّبها من عامة الناس.

رابعًا: المزج بين الترغيب والترهيب

يذكّر الشيخ دائمًا بالجنة والنار، بالثواب والعقاب، بالرحمة والعقوبة، فلا يترك في حال غفلة، بل يضع المكلف بين جناحي الخوف والرجاء، حتى يسير في الطريق باستقامة.

خامسًا: الشمول والواقعية

خطابه يشمل الفرد في ذاته، والأسر في بيوتها، والمجتمع في مؤسساته، وهو لا يكتفي بالمثاليات، بل يتناول التفاصيل الواقعية: كيف تنام؟ ماذا

تأكل؟ كيف تعامل خادمك؟ كيف ترد على جارك؟ كأنه يضع دستورًا للحياة اليومية.

سادسًا: الأثر الاجتماعي

النتيجة المتوخاة من هذا المنهج هي بناء مجتمع متماسك:

- الوالدان مكرمان، والأولاد معدَّلون، والخدم مُكرَّمون.
- الأرحام موصولة، والجيران محسنٌ إليهم.
- المجالس مصونة من الغيبة والسخرية.
- الأفراد محروسون بالرقابة الداخلية قبل أن تُراقبهم العيون الخارجية.

فإذا اجتمعت هذه اللبنات، تشكّل مجتمع صالح متراحم، تُصان فيه الكرامات، وتُحفَظ فيه الحقوق، وتُشيع فيه السكينة.

خاتمة المبحث الثاني

إن قراءة الباب الثامن والعشرين من كتاب الدلائل تكشف عن منهج تربوي أصيل، يجمع بين التأصيل العقدي والتقعيد السلوكي والتوجيه الاجتماعي، ويخاطب الشيخ درويش القارئ بضمير المخاطب: «يا أخي»، «إياك»، «عليك»، «احذر»، فيحوّل النص من كتابٍ جامد إلى درسٍ حيٍّ، ومن موعظة نظرية إلى برنامج عملي.

وبذلك يكون قد أسّس لرؤية في غرس الأخلاق الاجتماعية، تجعل من الأدب مع الله أصلًا، ومن الأدب مع النفس فرعًا، ومن الأدب مع الناس ثمرةً، وهي رؤية تُظهر كيف يمكن للنصوص الخلقية التي في كتب العلماء السابقين

أن تُسهم في معالجة التحديات الاجتماعية المعاصرة، إذا أعيدت قراءتها قراءة تحليلية.

خاتمة فيها أبرز النتائج والتوصيات:

أبرزت هذه الورقة ملامح المنهج التربوي عند الشيخ درويش بن جمعة المحروقي (١٠٢٠–١٠٨٦هـ) في غرس الأخلاق الاجتماعية، من خلال قراءة تحليلية للباب الثامن والعشرين من كتابه: (*الدلائل على اللوازم والوسائل*). وقد انتهت المباحث إلى أن مشروع الشيخ ليس تجميعًا وعظيًّا متناثرًا، بل بناءٌ منهجيّ ينطلق من التأصيل العقدي إلى التقعيد السلوكي، ثم إلى دوائر الحقوق الاجتماعية، فترسيخ الرقابة الداخلية التي تصون الفرد والمجتمع معًا.

أولًا: أبرز النتائج

١. **تكامل الهوية العلمية والتربوية:** يُجسّد الشيخ درويش نموذج العالِم-المُربّي؛ إذ يوحِّد بين التحقيق الفقهي والوظيفة الإصلاحية، فتتجاور عنده مادتا «الحكم» و«التهذيب» في نسق واحد.

٢. **التأصيل العقدي للأدب الاجتماعي:** ينطلق من الأدب مع الله (التسليم، الرضا، الشكر) باعتباره أصلًا يثمر حسن الخلق مع الخلق، ويكبح الاعتراض السلبي على القضاء والقدر.

٣. **تحويل القيم إلى عادات:** يُنزِّل القيم الكبرى (الحياء، الشكر، القناعة) إلى سلوك يومي معتاد (هيئة النوم، اقتصاد الأكل، أنفاس الشرب، نظافة البدن)، ما يجعل الأخلاق قابلة للامتثال وقياس الأثر.

٤. **دوائر الحقوق المتدرجة:** يَنسُج شبكة أخلاق تبدأ بالوالدين، فالأولاد، فالمماليك/الخدم، فالأرحام، فالجيران؛ فيرتفع معيار العدالة والرحمة كلما اتّسعت الدائرة.

٥. **مبدأ الوقاية الاجتماعية:** يكثر من أدب اللسان واليد وآداب المجلس، ويضع «كفّ الأذى» حدًّا فارقًا بين صورة التدين وحقيقته، بما يقي الجماعة أمراض الغيبة والخصومة والتنابز.

٦. **بناء الضمير بالرِّقابة:** يُنمّي حياء السرّ ويستحضر «الرقيبَيْن» ومعية الله؛ فتغدو الأخلاق ثمرة لمشهد إيماني دائم، لا مجرد امتثال خارجي.

٧. **لغة الخطاب الحيّ:** يعتمد نداءات مباشرة («يا أخي...»، «اعلم رحمك الله...») تمزج بين الترغيب والترهيب وتُقارب العامّة ببيان سهل خالٍ من التعقيد.

٨. **واقعيةٌ تربط النصّ بالحياة:** لا يكتفي بالتصور المثالي، بل يلامس تفاصيل المائدة واللباس والمجلس، فيجعل الأخلاق قابلة للتطبيق، لا التمنّي فحسب.

٩. **أثرٌ اجتماعيٌّ تراكمي:** حين تُمارس هذه الآداب على مستوى الأفراد، تتولّد ثقةٌ عامة تُحصّن السلم الاجتماعي وتحدّ من تآكل رأس المال الأخلاقي للجماعة.

١٠. **قيمة معاصرة للفكر التربوي القديم:** يُظهر الشيخ درويش في كتابه: *(الدلائل)* كيف يمكن للمصنفات الفقهية القديمة

أن تمدّ الحقل التربوي اليوم بأُطُر سلوكية أصيلة، إذا قُرئت بمنهج تحليلي يربط «الحكم» بـ«المقصد» و«الأثر».



ثانيًا: التوصيات العملية

١. **إدماج مقتطفات مُختارة** من الباب الثامن والعشرين في مناهج «التربية القيمية» بالمدارس المؤسسات التربوية، مع أنشطة تطبيقية تقيس السلوك (مثل سجلات النوم/الأكل/المجلس).

٢. **دورات تربوية للأسر** تستثمر «دوائر الحقوق» وتحوّلها إلى عقود سلوكية منزلية (برّ الوالدين، العدل بين الأولاد، آداب الجوار).

٣. **مدوّنة سلوك مجتمعية** مستلهمة من كتاب: *(الدلائل)* تُطبّق في الأندية والمجالس، تقيّد السخرية واللَّمز وتعزز الاعتذار وحُسن الضيافة.

٤. **خطابٌ وعظيٌّ مُحدَّث** يحافظ على لغة «يا أخي»، ويستثمر الوسائط الحديثة (مختصرات مرئية/ بطاقات) لتعميم الرسائل الدقيقة.

٥. **قياس الأثر** عبر مؤشرات سهلة متاحة: (انخفاض الشكاوى الجوارية، تحسّن معدلات التطوع، تناقص نزاعات الأسرة) لتثبيت العائد الاجتماعي للأخلاق الممارسة.

ثالثًا: توصيات الدراسة

- **الحدود:** اقتصرت القراءة التحليلية على الباب الثامن والعشرين، مع إشاراتٍ موجزة لبنية الكتاب؛ وتحتاج صورة المنهج الكاملة إلى تتبّع سائر الأبواب.
- **مقارنات منهجية** مع نظريات حديثة: التربية القائمة على القيم (Value-Based Education)، التعلّم الاجتماعي-الوجدان

(SEL)، النمذجة السلوكية (Social Learning/Modeling)، والتربية بالعادات الدقيقة (Habit Formation)

- **دراسات تطبيقية** ترصد أثر توظيف «روتين الأدب» في مؤسسات بعينها (مدارس/مراكز شبابية) على مؤشرات الانضباط والانسجام.
- **مقارنة تاريخية** مع خطابات تربوية عُمانية موازية (أبو نبهان الخروصي، أبو مسلم البهلاني، عامر العبادي، ...)؛ لإبراز فرادة لغة النداء الوجداني في المدرسة العُمانية.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن مفرج، أحمد بن مفرج بن أحمد، **أجوبة ابن مفرج**، تحقيق: حمود بن عامر الصوافي وسعيد بن غالب النعماني، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

- أطفيش، الشيخ الحاج امحمد بن يوسف، **تيسير التفسير**، تحقيق: الشيخ إبراهيم بن محمد طلاي، المطبعة العربية، غرداية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ضبط النص: محمود محمد النصار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٥م.

-البسيوي، أبو الحسن علي بن محمد، **جامع أبي الحسن البسيوي**، دراسة وتحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم بابزيز الوارجلاني وداود بن عمر بابزيز الوارجلاني، د.ط.

- الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م، السالمي، عبد الله بن حميد، **جوابات الإمام السالمي**، مكتبة الإمام السالمي، بدية، د.ط، ٢٠١٠م.

- الخليلي، سعيد بن خلفان، **النواميس الرحمانية**، مخطوط.

- **ديوان أبي الصوفي**، تحقيق حسين نصار، وزارة التراث القومي والثقافة، مسقط، د.ط.

- الرحبي، بد وآخرون، **أجوبة المحقق الخليلي**. مكتبة الجيل الواعد، مسقط ط١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م.

-رسائل الإمام جابر بن زيد الأزدي، ضبط نصها: عمرو خليفة النامي، دار الدعوة، نالوت، ط١، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م.

- السالمي، عبد الله بن حميد، **مدارج الكمال بنظم مختصر الخصال**، مكتبة خزائن الآثار، بركاء، ط١، ١٤٣٧هـ/٢٠١٦م.

- السالمي، عبد الله بن حميد، **تلقين الصبيان ما يلزم الإنسان**، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ط١٦، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٥م

- السالمي، عبد الله بن حميد، **جوهر النظام في علمي الأديان والأحكام**، مكتبة خزائن الآثار، برماء، ط١، ١٤٤٥هـ/٢٠٢٤م.

- السالمي، عبد الله بن حميد، **حل المشكلات**، تحقيق: سالم بن سعيد بن محمد الحارثي، مكتبة المنهل الصافي، وادي المعاول، ط١، ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م.

- السعدي، جميل بن خميس، **قاموس الشريعة**، مكتبة الجيل الواعد، مسقط، ١٤٣٦هـ/١٩٩٥م.

- السكاكي، يوسف بن أبي بكر بن محمد، **مفتاح العلوم**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢،١٤٠٧هـ/١٩٨٧م

- السليمي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن بركة، **التعارف**، تحقيق: بدر بن سيف الراجحي، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤١٣هـ/٢٠١٣م.

- عهد الإمام الصلت بن مالك الخروصي إلى غسان بن خليد واليه على رستاق هجار، تحقيق: أسعد بن حمود المقيمي، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م.

- عهد الإمام الصلت بن مالك إلى جند سقطرى كتبه باسمه الإمام العلامة محمد بن محبوب بن الرحيل، ضبط نصه: سلطان بن مبارك الشيباني، ذاكرة عمان، مسقط، ط١، ١٤٤٦هـ/٢٠٢٥م.

- العوتبي، سلمة بن مسلم، **الضياء**، تحقيق: الحاج سليمان بن إبراهيم بابزيز الوارجلاني وداود بن عمر بابزيز الوارجلاني، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، مسقط، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٥م.

- القشيري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، در الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ٢٠٠٨م

- المحروقي، درويش بن جمعة، **الدلائل في اللوازم والوسائل**، مكتبة الضامري، مسقط، ط٥، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

- **نهضة الأعيان بحرية عمان**، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م

- الورجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم، **كتاب الترتيب في الصحيح من حديث الرسول** ﷺ، صححه وعلق عليه: الشيخ نور الدين عبد الله بن حميد السالمي، مكتبة مسقط، مسقط، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

القيم حضورها ومعالجتها في الشعر العماني

العصـــــر البوسعـــــيدي أنمـــــوذجًا



بقلم
د. محمد بن سعيد بن عامر الحجري

مقدمة:

ظل الشعر في الثقافة العربية مخزنًا للقيم ومبشرًا بها، وواحدًا من وسائل نشرها وتأصيلها، وسواء كان ذلك عبر ما سماه منظرو الأدب بشعر الحكمة، وهو الحكم المباشرة، أو كان ذلك مضمنًا في ثنايا الأغراض الشعرية كالمديح أو الرثاء أو الغزل أو الفخر، فقد بقيت تلك الأبيات الشعرية التي تنقل التجربة القيمية أو تؤصل لها هي الأقدر على السيرورة والانتشار، فتتناقلها كتب الأدب والرواة، ويرددها المنشدون ويخطب بها الخطباء باعتبارها خلاصات مستقرة لتجربة الأديب، في مواجهة طبيعة النفس الإنسانية ونوزعها، وأحوال الحياة وتقلباتها، وهي تعكس رؤيته للحياة والكون والإنسان والعلاقات والطباع، فتسير مسار الأمثال، وتروج حكمًا سيارة، وليس هناك من شك بأن التفاوت في مستوى الإقناع والتأثير والانتشار ترتبط بإمكانات الأديب الشاعر، وحسب مزاج المتلقي كذلك، لكن لا يمكن تجاهل حقيقة أن الشعر العربي كان دائمًا موردًا فياضًا لهذه القيم والشمائل.

وقد احتل المديح في الشعر العربي المساحة الأوسع من العطاء الشعري في العصور الأدبية العربية، خاصة في عصور الازدهار، وهو أمر بدهي ومسلم به، ولكنه مع ذلك كله ظل مصدرًا أساسيًّا لبث القيم والحض عليها وترسيخها في الثقافة العربية، فالممدوح هو تجسيد للقيم العليا ـ سواء تمثلها أم لم يتمثلها ـ ولذلك دارت أبيات الشعر الحاثة على القيم المنهضة للنفوس إلى

معالي الأمور مدار الأمثال، ورددت ترداد الحكم، وساقها المتحدثون في كل موقف بغض النظر عمن قيلت في حقه وموقفه منها، ومع أنها من الناحية القيمية مسألة جديرة بالمناقشة في حد ذاتها، ليس لأنها تخدش شاعرية الشاعر فحسب وتجعله رهنًا لعطاء الممدوح فحسب، بل كذلك لدورها الهائل في تكريس الاستبداد وعبادة الفرد وجعلها ثقافة مقبولة، بل وملتصقة بالشعر الذي يمثل الذات الإنسانية في أرق أحاسيسها، لكن مع ذلك كله بقي شعر المديح هو خزانة القيم في الثقافة العربية؛ إذ هو يقوم على قيم مدحية، وهي في المقام الأول قيمٌ عليا مجردة لا يمكن رفضها، ولكن الشاعر هنا يصلها بالنموذج الإنساني.

ومع أن الشعر العربي عرف بشعر الحكمة، وشعر الزهد والوعظ، ومَثَّلَ ذلك نسبة من إنتاج الشعراء، إلا أن تأثير هذه الأغراض على المتلقي في المستوى القيمي ظل محدودًا؛ بدلالة الانتشار والحضور، وبقي التأثير الأكبر لما أورده شعر المديح في الجانب القيمي، ويعود ذلك أولًا إلى استحواذ شعر المديح على النسبة الأكبر من الشعر في الثقافة العربية، ويعود ثانيًا إلى أن بقاء القيم مجردة دون اتصال بالنموذج الإنساني - أكان حقيقيًّا أم متخيلًا - يبقيها في حدود التنظير فيضعف تأثيرها، بينما يمتلك شعر المديح هذه القدرة على ربطها بنموذج إنساني - بغض النظر عن استحقاقه لها أو عدمه - ويمكن لبعض أنواع من الشعر أن تحمل القدرة ذاتها، ومنها على وجه الخصوص بعد المديح: الرثاء، والفخر، ولعلنا سنلاحظ هنا أنهما نوعان آخران من المدح، فإذا

كان المديح هو الثناء على الأحياء، فإن الرثاء هو الثناء على الأموات، والفخر هو ثناء على الذات، لكن شعر المديح بمعناه المستقر يظل مركزًا مشعًا لنقل القيم، ولذلك اعتبر مصدرًا لها، ومحفزًا عليها، ولعل البيت الشهير لأبي تمام يلخص كيف يدفع الشعر إلى بناء المجد بفضل القيم المبثوثة فيه:

ولولا خلال سنها الشعر ما درى بناة العلا من أين تؤتى المكارم

ولذلك وجدنا أن أكثر ما يشيع على الألسن ويتناقله الرواة، حتى في مقام الحكمة، هو شعر المديح الذي قاله زهير، والمتنبي، وأبو تمام، والمعري وأضرابهم من كبار الشعراء، فأغلب ما يشيع حكمًا وأمثلة هو من قول المتنبي في مقام المديح، دون أن يلتفت المتلقي المردد لها إلى الممدوح من يكون؟ أو يتساءل عن استحقاقه لها؟ ولسنا في حاجة إلى التمثيل لأبيات أبي الطيب التي سارت مسار الأمثال، وكلها أو أغلبها قيلت في مقام المديح.

هذا مع ملاحظة أن شاعر المديح لا يقصد، في المقام الأول، بث القيم، وليست ضمن أهدافه، فخطابه ليس خطابًا قيميًّا مباشرةً، ولكنه يصنع متخيلنا عن النموذج الإنساني الذي يمدحه "باعتباره تجسيدًا للفضائل" يتمثل إدراكًا عميقًا بأن ما يُقَدِّمُ هذا الممدوح إلى مراتب الكمال التي يستحق بها المدح هي قيمه وشمائله، ولذلك قام المدح على الثناء على الأخلاق والصفات الخُلقية، وقلما عرج على الصفات الخِلقية، بينما قام الغزل على الصفات الخِلقية، وقلما عرج على الصفات الخُلقية.

ومع ذلك لا بد من القول إن سَوْق القيم ورصها في سياق القصيدة، سواء كانت مدحًا أم رثاء أم فخرًا، لا يعني بالضرورة الإقناع بها وصناعة التأثير، فذلك يعتمد إلى حد كبير على طريقة المعالجة الفنية التي تشي بقدرة الشاعر من ناحية إبعادها عن أسلوب المباشرة التي تفقد الشعر رواءه وإبهاره، وتنتحي إلى استخدام الصور والأخيلة والاستعارات والتشبيهات والكنايات التي تثير الخيال، وتبعث الدهشة، وتشعر المتلقي بالجدّة، فأسلوب المعالجة الفنية هو الذي يرشح الشعر ليكون ناقلًا نشطًا للقيم، أو ناقلًا خاملًا لها، أو أن تكون القصيدة ميتة المبنى فيموت مع ذلك المعنى مهما كان مثاليًّا، فالشعر فن أخيلة وتصوير، وليس منبر خطيب، فكلما اقترب الشاعر من الأسلوب الخطابي تراجع تأثيره وبهت إقناعه.

وطوال ثلاثة عصور شعرية (النبهاني، واليعربي، والبوسعيدي) كان الشعر في عمان متمثلًا لهذا المعنى محملًا به، فشأنه شأن الشعر في الأقطار العربية الأخرى، غلب عليه المديح إلى حد بعيد، بل امتدت العصور الزاهية للمديح أطول مما امتدت في الدائرة العربية العامة، وسبب ذلك أن تراجع المديح بعد عصور الازدهار يعود إلى كون الحكام ليسوا عربًا يطربون للمديح، أو يكافئون عليه، ولذلك نأى الشعراء عن بلاطات الحكام، فانحسر شعر المديح، بينما ظل شعر المديح ممتدًّا في عمان طوال عصور الشعر؛ لأن الحكام ظلوا عربًا أقحاحًا يطربون للشعر ويكافئون عليه، ويقربون الشعراء من بلاطاتهم، بل إن بعض هؤلاء الحكام، أكانوا أئمة أم سلاطين وملوكًا، هم من

أهل الأدب والشعر، ولذلك استمر مدار الشعر في عمان على المديح مع توسع في بعض العصور إلى مديح العلماء والقضاة وشيوخ القبائل والأصدقاء، وظل شعر المديح مرتبطًا بالقيم المدحية التي تجسد فضائل الممدوح وشمائله، وظلت الأغراض الأخرى محملة بقسطها من القيم بحسب نسبة حضورها وملاءمتها لتحمل القيم، بل إن بعض الشعراء (من غير المداحين) غلب على خطابهم الشعري أنه خطاب قيمي يعتني بالنصح والوعظ، وينشغل بنقد المجتمع، ويحذر من مآلات الخلل الاجتماعي، ولكن تأثيره ظل محدودًا.

وسنحاول خلال المباحث القادمة إضاءة جوانب من هذه المحاميل القيمية والأخلاقية في ثنايا النصوص الشعرية في العصور الثلاثة: النبهاني، واليعربي، مع التركيز على أساليب المعالجة التي انتحاها الشعراء في العصر البوسعيدي، التي أعطت للقيم حضورها المؤثر أو صنعت خلاف ذلك.



شعر المديح في الدائرة العربية العامة بعد عصور الازدهار:

إذا ما ألقينا نظرة سريعة على شعر المديح في العصور الموازية للعصور الشعرية العمانية الثلاثة (النبهاني واليعربي والبوسعيدي) في الدائرة العربية العامة، لا بد من التوقف أمام الحقبة التي تلت القرن الرابع الهجري، فهي التي يسميها مؤرخو الأدب بعصور ما بعد الازدهار؛ إذ يرى مؤرخو الأدب أن شعر المديح شهد تراجعًا نسبيًّا عن صدارة الأغراض الشعرية بعد عصور الازدهار[١]، إلا أنه احتفظ مع ذلك في العصر المملوكي وما تلاه بمساحة واسعة[٢]، إذ لم يقل عطاء الشعراء في هذا الغرض الرئيس من أغراض الشعر كثيرًا، مع ما يقال من تضاؤل الأعطيات وتناقص التقدير من قبل الأمراء.

لقد ساعد على استمرار شعر المديح التقليدي محافظًا على وجوده وعطائه ما شهده العصر المملوكي والعثماني من انتصارات كبرى وفتوحات عسكرية؛ مما أدى إلى توفر مادة لهذا المديح الذي توجه إلى الملوك والسلاطين والأمراء وقادة الجيوش. يقول زغلول سلام في ذلك: "تلا موضوع المديح النبوي وصف المعارك والحروب ذكر الحصون وفتحها؛ وذلك لكثرة المواقع والحروب، وبقيت قصائد جيدة خلدت انتصارات المماليك"[٣].

---

١ - انظر محمد زغلول سلام، الأدب في العصر المملوكي ج٢، ص١١١.

٢ - حول استمرار الوفرة في شعر المديح انظر الفقي، الأدب في العصر المملوكي، ص١٣٤.

٣- سلام، الأدب في العصر المملوكي ج١، ص١١٢. وانظر كذلك، بكري شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص٩١.

لكن هذا الشعر لم يشهد تغييرًا يذكر في القيم التي ينسبها الشعراء إلى الممدوحين ويلصقونها بهم، فظلت هذه المعاني هي ذاتها ترتكز على صفات: الشجاعة والقوة، والكرم والعطاء، والشرف وكرم المحتد إلى ما هنالك من تلك الصفات التقليدية، ويلاحظ ذلك بكري شيخ أمين حيث يقول: "ولو ذهبنا نستعرض المعاني الكبرى الرئيسية في شعر مديح الحاكمين في هذه العصور. وجدنا أنفسنا أمام معان مكرورة، معروفة، متداولة"[١]، وليس ذلك فحسب؛ بل إن الشعراء المداحين في هذا العصر كانوا يسرفون في إرسال الصفات لممدوحيهم، فهي "نعوت ترمى جزافًا، صفات تكال دون حساب، وأقوال تنظم رخيصة وتباع بأبخس الأثمان"[٢] على حد تعبير شيخ أمين، كما مثلت المعاني الدينية عنده على وجه الخصوص محورًا مهمًّا لصفات الممدوحين، وذلك ما نلمسه في قوله: "إن العصر الذي نحن فيه، ونعني عصر الفاطميين، أو الأيوبيين (هو يعمم الحكم على هذين العصرين مع المملوكي والعثماني) يدفع الشعراء إلى بذل النعوت الدينية جزافًا على الممدوحين، سواء أكان الممجدون يستحقونها أو لا، فالبضاعة الرائجة هي هذه، والجو العام لمثل تلك العصور عابق بالمعاني الدينية، إذن فليستغلها الشعراء، وليحشوا بها قصائدهم"[٣]،

١- بكري شيخ أمين، المرجع نفسه، ص٨٦، وانظر كذلك موسى باشا، أدب الدول المتتابعة، ص٤٦٤. وانظر أيضًا ياسين الأيوبي، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي، ص١٠٧.

٢- بكري شيخ أمين، المرجع نفسه، ص٨٧.

٣- المرجع نفسه، ص٩٢.

كما يتوقف أمام ملاحظة مهمة في شعر المدح المملوكي، وهي تماثل شعر المدح وتشابه معانيه مهما اختلف الممدوح واختلفت صفاته، حيث يضرب على ذلك مثالًا بما قاله صفي الدين الحلي في مدح "نجم الدين الأرتقي حاكم ماردين وديار بكر"، ومدائحه للحاكم المملوكي "ابن قلاوون" إذ "لم يزد عما قاله في الأرتقي شيئًا، وكأن هذا مثل ذاك، وشخصية المملوكي بكل ما فيها من عناصر إنسانية واجتماعية وثقافية، ودينية وعرقية وزمانية، ومكانية تتفق كل الاتفاق مع شخصية الأرتقي، على الرغم من تباعد الرجلين في معظم العناصر"[١]، وهو يرى أن تشابه المدح واختلاف الممدوح ونقل معاني المديح ذاتها من ممدوح إلى آخر سمة من سمات شعر المديح في العصر المملوكي؛ غير أن الرافعي في تاريخ آداب العرب يشير إلى أن هذه الظاهرة ليست مختصة بالعصور المتأخرة، وينقل عن ابن رشيق (٣٩٠- ٤٦٣هـ/١٠٠٠-١٠٧١م) أن هذا كان "دأب البحتري، كما فعله أبو تمام في قصائد معدودة" [٢]، وهو يعيد ذلك في المتأخرين إلى ما أسماه "العجز عن الشعر"، أما سببه في المتقدمين فلا يعدو أن يكون إخلاف الأمل بالمثوبة، فيقول قائلهم: هن بنياتي أنكحهن من أشاء"[٣]، وقد أفضى هذا المنهج إلى جعل شعراء العصر جميعًا يتشابهون في

١- المرجع نفسه، ص٩٣، وحول ذات الفكرة (تشابه المديح واختلاف الممدوحين). انظر: ياسين الأيوبي، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي، ص١٠٧ و١٠٨.

٢- الرافعي، تاريخ آداب العرب ج٣، ص٩٩.

٣- المرجع نفسه، ص٩٩.

الصفات التي ينسبونها إلى ممدوحيهم دونما فرق بين شاعر وآخر وممدوح وآخر، حيث يؤكد ياسين الأيوبي: "أن المعاني التي طرقها الشعراء في هذا الباب لا تكاد تختلف بين شاعر وآخر، وإذا ظهر شيء من الاختلاف فبالمغالاة والتكلف اللذين يبدوان في بعض الأحيان صورًا فنية متناهية الجمال والجودة، وفي بعضها الآخر خارجة عن المعقول نابية على الذوق والاحتمال..."[1].

ويتأمل شيخ أمين ظاهرة أخرى تمثلت في رص صفات المدح وتكديسها في الممدوح دون فسحة للتعمق، ويضرب مثالًا لذلك بصفي الدين الحلي أيضًا، وذلك في قصيدته التي يقول في مطلعها:

أسبلن من فوق النهود ذوائبًا فجعلن حبات القلوب ذوائبا

التي عارض بها قصيدة المتنبي الشهيرة:

بأبي الشموس الجانحات اللابسات من الحرير جلاببا

ثم يخلص إلى نتيجة مهمة، يراها ظاهرة في شعر المديح في هذا العصر؛ إذ يقول هنا: "حتى إذا وصل إلى المديح راح يحشر الصفات متلاحقة، والتشبيهات متراكمة، كأنه في زحمة من النعوت... ونحاول ـ جاهدين ـ أن نورد ما جاء في هذه القصيدة من قيم إنسانية وفكرية وجمالية، فلا يستوقف نظرنا شيء، هناك سلسلة من القيم الواردة... رميت رميًا دون أن يتعمقها

١- ياسين الأيوبي، المرجع نفسه، ص١٠٩، وانظر مثاله الذي ساقه ص١١٠.

الشاعر تعبيرًا وتفكيرًا"[1]، وهو يضع في ختام تحقيقه لحالة شعر المديح في العصر المملوكي خلاصة مهمة تلخص تقييمه له؛ فرأى أنه لم يقدم جديدًا، حيث أصبح الشعراء عالة في معانيهم على أسلافهم، فضعف الإبداع وتدهور شعر المديح ليبلغ منتهى الانحدار في أيام العثمانيين[2]، وهذه النتيجة التي يتوصل إليها شيخ أمين يشاركه فيها ـ وإن بعبارات أقل حدة وجزمًا ـ موسى باشا؛ إذ إنه في تحليله للتقليد والتجديد في معاني المديح في عصر "الدول المتتابعة" يرى أن الشاعر استخدم المعاني نفسها التي عرفناها، ولا يعني هذا أن الشعراء لم يأتوا بجديد البتة، "وإنما كانوا يأتون بمعان جديدة من خلال الصور التقليدية المعروفة"[3]، وبديهي أن عبارته الأخيرة لا تغير في المضمون شيئًا كثيرًا؛ إذ إن إحداث تعديل طفيف أو نظرة من زاوية غير مألوفة لصورة فنية مألوفة، لا يحولها فجأة إلى معنى أو صورة مبتكرة وجديدة ومستقلة عن أصلها الأول، فتشبيه الممدوح بالشمس لا يضيف إليه كثيرًا أن تكون الشمس مائلة أو في كبد السماء، ولا يجعل التشبيه جديدًا أن يشير الشاعر إلى شمول ضوئها بديلًا عن سطوعها، وحتى حين حاول بعض الشعراء أن ينطلق في مدحه من تجربته الشعورية الخاصة، منفصلًا عن تلك المعاني التي يلجأ إليها الجميع ويستنسخونها لكل ممدوح، كان شكوى الحال واستجداء الإحسان هو

١- انظر بكري شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص٩٤، وص٩٥.

٢ - انظر المرجع نفسه، ص٩٨.

٣ - انظر موسى باشا، أدب الدول المتتابعة، ص٤٦٥.

الدافع والمؤثر الذي وقعت هذه المحاولة تحت طائلته، ويتحدث ياسين الأيوبي عن هؤلاء فيقول: "هناك قلة من الشعراء الذين نسجوا قصائدهم المدحية على منوال خاص بهم حاكوا عليه معاناتهم الشخصية، ورسموا ظروفهم البيئية والعائلية والنفسية، فغدا المدح من هذه الزاوية وسيلة عيش كادح شبيهة بالأعمال الحرفية المأجورة ومنبرًا لعرض الحال، من دون أن يؤدي ذلك إلى أطر شعرية جديدة أو صيغ فنية غير مألوفة"[1]، ثم يضرب على ذلك أمثلة بشعراء كالبوصيري (ت٦٩٥هـ)، وابن مليك الحموي (ت٩١٧هـ).

إن ما نقلناه آنفًا يوضح أن شعر المديح في صيغته المعتادة لم يستطع أن يتجاوز الحدود المألوفة، ولم تسعفه نزعة العصر الميالة للتقليد والاتباع في الإتيان بجديد غير مسبوق، بل لقد وقع هذا النوع من الشعر في فخ الجمود والعقم، وكانت هذه المظاهر تزداد تجذرًا ووضوحًا كلما تقدم الزمان من العصر المملوكي إلى العصر العثماني، وكلما ابتعد الشعراء عن الأصول التي احتذوها وقلدوها، فعدا عما شهده هذا النوع من الشعر من توسع في استخدامه في اتجاه المديح النبوي، لم يحدث تطور ذو بال في هذا الباب يستحق الذكر والاهتمام، ونتيجة لحالة العقم والجمود في باب المعاني برزت ظواهر المبالغة في إبراز صفات الممدوح، وبرزت القيم الدينية بقوة لترصف مع صفات الممدوحين وإن لم يقتربوا من حقائقها؛ وهذان العنصران: (المبالغة)

---

١ - ياسين الأيوبي، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي، ص١١٢.

و(القيم الدينية في الشعر) هما من سمات الشعر البارزة في عمان في العصر النبهاني، وشخصتا بقوة في العصر اليعربي والبوسعيدي كذلك.

أما الأغراض الشعرية الأخرى (غير المدح والغزل) فقد ظلت تتراوح بين التقليدية في نسيجها العام وبين شيء من التجديد في استخدامها وتوظيفها بحكم تغير الظروف وتحول المجتمعات (على نحو ما رأينا في المديح والغزل)، ولعل من أوضح الأمثلة على ذلك شعر الرثاء ـ وهو شديد الاتصال بالقيم ـ الذي لم يختلف في أساليبه وبناه الداخلية عما كان سائدًا من قبل، وتوسع استخدامه ليتجاوز رثاء الأفراد من أمراء وحكام إلى رثاء الدول والمدن الساقطة في أيدي الأعداء؛ إذ نجد أن الرثاء ظل في هذا العصر على حاله السابق موجهًا لذات الرتب الاجتماعية والسياسية التي اعتاد الشعراء السابقون رثاءها من ملوك وأمراء وقادة، فيندبون في قصائدهم فقدان ذات القيم وغيابها بغياب من يرثون، فلم يختلف بذلك مضمونًا وأسلوبًا، وساند هذا التوجه روح العصر الميالة للتقليد والمجاراة، ولكنه مع وجود هذه الرغبة في الاقتفاء فقد انحط عن مستوى شعر السابقين كما يؤكد شيخ أمين: "إن رثاء الحكام والملوك والأعيان والناس لم يختلف مضمونًا عن رثاء الشعراء السابقين لهذه الفئات من الناس، وزاد عليه قصوره من حيث الشكل عن مستوى شعر الأسلاف، فلم يستطع اللحاق به أو الدوران في فلكه على الرغم

من شدة محاولته في ذلك"[1]، إن هذه السمة التقليدية "الاقتفائية" في الرثاء، والموجودة في المديح وفي الغزل وفي غيرهما ناتجة ـ حسب ما يقول شيخ أمين ـ عن تكرار[2] ذات القيم والصفات والخصائص التي أَلِف الشعراء إلصاقها بموضوع قصيدهم أكان ممدوحًا أو مرثيًّا أو محبوبًا يتغزل به، حتى استهلكت وخلِقت على كثرة الرد والاستخدام، وهذا الاعتماد التام على هذه الصفات من كرم وشجاعة ومروءة وقوة وعزة... إلخ، هو أحد الدواعي الرئيسية للقول بأن شعر هذه المرحلة كان اتباعًا لا إبداع فيه ولا تجديد، فالمسألة لا تتعلق بالقيم ذاتها وبالصفات الخلقية والشمائل التي يفترض أن يتمثلها الممدوح والمرثي، بل بمعالجتها والأساليب الفنية للتعامل معها، وهو ما يتصل بالأداء الشعري في المقام الأول.

ولنا أن نتساءل معتذرين لشعراء هذه المرحلة ومن تلاهم إلى العصر الحديث: ما البديل إذن؟!، إن هذه الصفات والنعوت تمنح صاحبها حميد الذكر وخلوده في المخيال والثقافة العربية، فهل ينبغي أن نطالب شعراء

---

١ - بكري شيخ أمين، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، ص١١٤.

٢ - يقول شيخ أمين متحدثًا عن ذلك: "وهكذا يستمر الشعراء في رثاء حكامهم، لا يعدون في منظوماتهم صفات معينة، عرفها القدماء من الشعراء، وتناقلوها من جيل إلى جيل، حتى وصلت إلى شعراء هذه الحقبة بالية من كثرة التكرار أو الاجترار، وكل ما أضافوه من نعوت إلى عظمائهم لم يزد على وصفهم بأوصاف صوفية، كالبدل والغوث والقطب وما إلى ذلك، ومثل هذه النعوت لا يمكن أن تعد تجديدًا، ولا أن تذكر في مجال ابتكار". المرجع نفسه، ص١١١.

المرحلة ومن تلاهم بابتكار صفات ونعوت أخرى غير مسبوقة أو مكررة ليهربوا من هيمنة التقليد؟ إن هذا الطلب يكاد أن يكون مستحيلًا.

إن المشكلة تكمن ـ حسب رأيي ـ فيما هو أبعد من ذلك، وذلك أن شعر المديح وشعر الرثاء ظل دهرًا طويلًا يتمحور ويعتني بالخارج أكثر من عنايته بالداخل، وما أقصده هنا أن الشاعر يعتني في المقام الأول بإبراز الممدوح والمرثي وتخليده باعتباره بطلًا وتجسيدًا استثنائيًّا لمعانٍ خالدة، وكان حظ العناية بدفقة الشعور المنفعلة بالحدث وبعاطفة الشاعر ونظرته الذاتية للبطل ـ موجودًا أو مفقودًا ـ ضئيلًا، ولذا قلما امتازت هذه القصائد ببصمة ذاتية للشاعر، وخرج الكثير منها صالحًا لأن يمدحَ بها كل زعيم وقائد إلى يومنا هذا، وصالحة لأن يندبَ بها كل مفقود مهما تغيرت حيوات الناس وظروفهم الاجتماعية والسياسية.

القيم وشعر المديح في العصرين النبهاني واليعربي:

يشكل شعر المديح النسبة الكبرى من الشعر العماني في العصور الثلاثة النبهاني واليعربي والبوسعيدي على حد سواء، وهو الغرض الرئيس الأكثر ازدهارًا في العصر النبهاني؛ فقد ظل في مقدمة الأغراض الشعرية في العصر اليعربي فاستحوذ على الإنتاج الكامل لشعراء كالستالي (ق٥-٦هـ/١١-١٢م) والكيذاوي (حي ١٠٢٤هـ/١٦١٥م)[١]، أما في العصر اليعربي فقد نافسته أغراض أخرى بدأت في البروز وأخذ نصيبها من الاهتمام نتيجة لطبيعة النظام السياسي وللظروف الاجتماعية والسياسية المختلفة نسبيًّا في العصر اليعربي، غير أن صورة الممدوح في العصرين ظلت حاملة لنفس القيم العربية المعهودة، فتكاد تصلح لكل ممدوح على اختلاف العصور والبيئات، مع زيادة ملحوظة وتغليب واضح للقيم الدينية في العصر اليعربي.

إن هذه النمطية في تصوير الممدوح وترديد ذات القيم المدحية هي نتيجة واضحة لحالة التنميط الشبيهة بمراسم محددة للقصيدة التي استلهمها الشعراء العمانيون واستجابوا لها في صور شتى، في هيكل بناء القصيدة، وفي بداياتها الطللية، وفي دورانها حول المديح، وهي قادمة مما ألف في الثقافة العربية عامة، ومع ذلك فإننا نجد نماذج أخرى من الشعراء

---

١ - قسمت سعيدة خاطر المديح في العصر النبهاني ثلاثة أقسام: المديح التقليدي، المديح الإخواني، المديح الديني، وقسمت تقسيمات أخرى فرعية بحسب الصدق الذي يحمله المديح. انظر: سعيدة خاطر، العصر الذهبي للشعر في عمان، دولة النباهنة، ص١٥٧.

الفقهاء، وفي مقدمتهم محمد بن مداد الناعبي (حي ٨٧٢هـ/١٤٦٨م) وخميس بن سعيد الشقصي (حي ١٠٧٠هـ/١٦٦٠م) ومحمد بن سعيد القلهاتي (ق٦هـ/١٢م) فإنهم نماذج واضحة على الإفلات من حالة النمطية تلك، ولكن شعرهم من حيث كثافة إنتاجه ومن حيث شهرته وتوفره للدارسين لا يعطي فرصة كبيرة لقلب تلك الصورة التي يتركها شعر الستالي والكيذاوي واللواح عن شعر العصر النبهاني.

وفي العصر النبهاني تظل صورة الممدوح متشبثة بقيم محددة هي: الشجاعة، الكرم، الهيبة، العزم، الشرف، والجمال، وهي قيم ربما يختصرها قول الستالي في قصيدة مهمة في مديح النباهنة[1]:

جود وبأس وأحلام يمانية ... وفطنة وعزيمات وآراء
محاسن هي في عين المحب لهم ... كحل وفي أعين الحساد أقذاء
لآل نبهان أبيات يلاذ بها ... فإنها أجبل للعز شماء
ويستضاء ويستسقى بأوجههم ... أهلة وأكف القوم أنواء
توارثوا كرم الأخلاق واشتبهت ... في الفضل والحسن آباء و أبناء

١ - انظر ديوان الستالي، ص٤.

وطالما كانت صفات الممدوح ثابتة وموحدة فإن التفاضل والقدرة على التأثير تكاد تكون ضعيفة. ثم إن نقل الصفات والقيم المدحية لم يكن في تقديم معانٍ جديدة فهي لا تكاد تتغير، بقدر ما كان في أداء وتقديم هذه الصفات وفي الإقناع بها في صور جديدة ومبتكرة، وهنا تفوق شاعر كبير يمتلك قدرات فذة كالستالي، وتجنب في أغلب الأحيان ببراعة واضحة السقوط في هوة النمطية وسرد قائمة الصفات، حين استخدم تقنيات من قبيل التركيز على صفات معينة لا ترد كثيرًا في مدائح الشعراء، ومن ذلك حين يضمن مع الصفات التقليدية صفات وقيم أخرى كالتواضع، والزهد، والتدين والعدل في ممدوحه؛ إذ يقول في قصيدة مهمة له[1]:

على الزهادة آت كل مكرمة وفي التواضع نهاض إلى الرتب

ويقول فيها كذلك:

يمسي ويصبح في ثوبي حجىً وتقى موشحًا بصلاح الدين والحسب

أو باستخدام طريقة أخرى في التركيز على جزئيات من الصورة الكاملة وتضخيمها، أو حين يصف شجاعة الممدوح فيؤثر أن يضيء زاوية قصية من

---

١ - وهي قصيدة مهمة من جهة أنه قالها في مرحلة متأخرة من حياته كما تشي القصيدة بذلك، وكأن هذه القيم الدينية التي نالت قسطًا من اهتمامه تشير إلى تغير قيمي في شخصية الشاعر كذلك. انظر: المرجع نفسه، ص٢٩، ٤٦.

المشهد، فيستفز الخيال ويدفعه إلى مزيد من التصديق كما يقول مثلاً في ممدوحه[1]:

بيض الملابس يغشى لونهم سهك يوم الكـريهة مما يصدأ الزرد

فهو يشير هنا ـ مادحًا بما يشبه الذم ـ إلى ما تتركه الدروع وصدؤها على ألوان النباهنة في يوم الحرب، وهي كناية عن تصميم وشجاعة وعزم ممدوحيه، هذا إضافةً إلى عنصر آخر، وهو استخدام المبالغة في محلها الملائم وتفجيرها لمزيد من التأثير على المتلقي؛ لتنقل التشبيهات العادية المستهلكة بالقمر والأسد إلى مستوى جديد من الأداء المؤثر، فيقول مثلًا في ذات القصيدة التي نقلنا منها البيت السابق[2]:

لولا الملوك بني نبهان خيل لي أنـي بعثـت بدنـيا ما بهـا أحـد
أيقنت أن الورى طرًّا بنو عـمر والأرض قـــاطبة محـتلهم سمـد
فكلها مجلس في صـدره قمـر وكـلـها غابة في بيتـــها أســـد

وما ينطبق على الستالي في الإفلات من حالة النمطية ربما قد ينطبق على الكيذاوي أحيانًا؛ إذ يعتمد الكيذاوي أيضًا على إضاءة جوانب من صورة الممدوح غير تقليدية، كما يقتدر أحيانًا على تقديم صور تخييلية جديدة يقدم

---

١ - المرجع نفسه، ص١٢٥.

٢- المرجع نفسه، ص١٢٥.

بها المعاني القديمة، ومن ذلك مثلاً قيمة الكرم ـ وهي قيمة محورية لديه ـ فيشير مثلاً إلى خزائن ممدوحه، وكيف ينعق فيها غراب البين، وكيف يسلبه الإنفاق أمواله فيمدح بما يشبه الذم فيقول[1]:

لم يجتمع قط شملًا من خزائنه ... كأن فيها غراب البين نعاق

يفـيده الحـمد والعـليا ويسـلبه ... جـزيل أمـواله بـذل و إنفاق

غير أن الكيذاوي مع ذلك أقل بهاءً وإبداعًا في نظري من الحد الذي بلغه الستالي، لا سيما أن تأثيرات التصنع والتكلف كان قد بدأ بعضها في الظهور على شعره؛ إذ يشوب شعر الكيذاوي حضور ملح لقيمة الكرم والعطاء على وجه الخصوص، وتبرز دائمًا في مقدمة صفات الممدوح فيما يشبه الاستجداء الضمني أو الصريح أحيانًا، وهو أمر يهبط بشعره عن مرتبة شعر الستالي بلا شك، كما يعطل الإقناع بالقيم المدحية أو يحد من تأثيرها[2]، فالذي أسعف الستالي في الإفلات من حالة الإتباع وفي بقاء وهج الإبداع في شعره لهجة الصدق التي تشف من شعره الذي "يجعل الممدوح نموذجا أعلى لتجسيد القيم والفضائل" كما تقول سعيدة خاطر.

---

١ - المرجع نفسه، ص١٩٧.

٢ - انظر ديوان الكيذاوي، ص٥٨، ٦٠، ٦٢، كما يظهر ذلك في عتابه لممدوحيه كما في ص٨٧، ١٤٨، ١٥٠، ١٨٦، ١٨٨، ١٩١، وهي قيمة لا تغادر قصائده وتزري بها أحيانًا.

كما تميز شعر المديح في المرحلة النبهانية أيضًا بتلك النبرة الذاتية الواضحة المتمحورة حول الشاعر نفسه، التي تخلف وراءها بصمة قوية واضحة لكل شاعر، وتنشئ له أسلوبًا ومنهجًا خاصًّا ومنفردًا يبعده عن دوائر الاتباع والنمطية ويسلمه إلى حالة ما من الاستقلال والتفرد، فعلى غرار ما نراه عند شعراء العربية الكبار كالمتنبي وأبي تمام وغيرهما نجد أن صورة الممدوح لا تستولي على المشهد برمته ولا تحتكر الظهور، بل تنافسها الذات الشاعرة بقوة، ويأبى الشاعر إلا أن يخص نفسه بنصيب وافر من القصيدة قد يزيد في بعض الأحيان عن نصيب الممدوح، وتظهر هذه الذاتية في المقدمة الطللية أو الغزلية التي تدور حول الشاعر ومحبوبته أو في تصوير موقف الشاعر ومشاعره تجاه ممدوحه، أو تظهر على شكل فخر بالذات أو بالقصيدة نفسها[1].

١ - تقول سعيدة خاطر عن الستالي: "إن الملمح الأساسي لتجربة هذا الشاعر يكاد يتوارى خلف كم الأبيات الهائل الهائلة الموجهة للمديح، لكن الستالي استطاع أن يقتطع أبياتًا ليست قليلة من كل قصيدة ليضمنها البعد النفسي والشعوري في تجربته". انظر سعيدة خاطر، العصر الذهبي للشعر في عمان، دولة النباهنة، ص٩٣، وانظر: ديوان الستالي، ص٢٠٩؛ إذ له قصيدة تمثل بحق البعد الذاتي النفسي والشعوري للشاعر، وتقول عن الكيذاوي: "إن الكيذاوي يتقاسم القصيدة مع ممدوحه بالمناصفة، بل وفي أحيان كثيرة ترتفع نسبة الذات على الغيرية، بحيث تمثل ثلاثة أرباع إلى ربع". انظر: سعيدة خاطر، المرجع نفسه، ص١٦٦-١٦٧، وانظر على سبيل المثال لا الحصر: ديوان الكيذاوي، ص١٩٤، وهي قصيدة مهمة للغاية تبين فيها نبرة الذاتية واضحة مع أنها قصيدة مدح تقليدية.

ولذا ولكل هذه الأسباب والعوامل الآنفة الذكر تجنب شعر المديح في العصر النبهاني أن يقع في حالة النمطية والاتباع الذي يأتي بصورة الممدوح في شكل مجموعة من الصفات المتراصة المتوالية وكأنها في قائمة تلائم كل ممدوح في أي عصر أو مصر، وقدم صورًا للممدوح تقترب إلى حد كبير من نماذج المديح في عصور الازدهار.

أما في العصر اليعربي فإن التساؤل سيكون واجبًا عن صورة الممدوح في العصر اليعربي وعن مدى التغيير الذي حدث فيها، لا سيما وأن بعدًا مهمًّا قد انضاف ولا بد أن يكون مؤثرًا بصورة أو بأخرى، ذلك هو بعد الدولة الموحدة سياسيًّا والتي يقودها إمام ينطوي منصبه على البعدين السياسي والديني.

ولا بد أن نقول هنا إن القيم الدينية لم تبدأ في الظهور في شعر المديح في العصر اليعربي، بل إننا أشرنا قبل قليل إلى أن هذه القيم كانت حاضرة بشكل ما في شعر العصر النبهاني عند بعض شعرائه، ولكنها على كل الأحوال لم تكن صفات مركزية في رسم صورة الممدوح، فالذي حدث أن هذه المعاني والصفات تحولت إلى قيم أساسية في صورة الممدوح في العصر اليعربي، خاصة صفات التقوى والعدل والشجاعة لكن في سياق الجهاد؛ وعلى الرغم من وجود هذا البعد المهم، إلا أن صورة الممدوح في العصر اليعربي كانت أكثر اقترابًا من الصورة النمطية للممدوح وأكثر دنوًّا من خانة الاتباع، وإن لم

تسقط القصيدة بأسرها في هذه الهوة، بمعنى أن القصيدة تشع بقدر من الذاتية والتفرد ابتداء من مطلعها الغزلي أو الطللي أو المطري الذي يعبر عن حالة شاعرية متفردة حتى وإن لم تكن حقيقية وإن أراد الشاعر أن يجري به على سنن الشعراء من قبله، لكنه يقدم نموذجًا ينطوي على قدر من الخصوصية في أغلب الأحيان، غير أن الشاعر فور أن يتخلص من ديباجة الغزل ويدخل بلاط المديح يبدأ في سرد الصفات المتوالية الكثيفة والتشبيهات والاستعارات الداعمة لها فتظهر صورة الممدوح وكأنها قطعة معزولة من القصيدة أو رقعة مميزة داخل نسيجها، ثم يتخلص من ذلك إلى حالة من الذاتية مرة أخرى تظهر في شكل دعاء مسترسل للممدوح، أو على هيئة فخر بالقصيدة واعتداد بها، أو في أبيات من الحكمة تتخلل ذلك كله، ومن طبيعة الأحوال أن يتفاوت الشعراء في الأخذ بهذا النموذج بين شاعر وآخر وبين قصيدة وأخرى، وقد يقتربون أو يبتعدون عنه حتى داخل القصيدة الواحدة أحيانًا[1]، ولكنه ـ على الأقل ـ وصف يصلح لمجمل إنتاج أهم ثلاثة شعراء في العصر اليعربي، وهم الحبسي (حي ١١٥٠هـ/١٧٣٧م) ، والغافري (حي ١١٢٧هـ/١٧١٥م)، والمعولي (حي١١١٤هـ/١٧٠٢م)، على تفاوت ما بينهم من

١ - انظر كمثال على هذه الحالة داخل القصيدة الواحدة قصيدة مديح لخلف بن سنان الغافري. انظر: البطاشي، إيقاظ الوسنان، ص٨٧-٨٩، وقصيدة للحبسي في مدح بلعرب بن سلطان ديوان الحبسي، ص٣٧-٤٠.

قدرات وإمكانات وملكات الشعر، وعلى اختلاف مناسبات القصائد ومدى صدق عاطفة الشاعر التي تدعم أداءه.

فالحبسي مثلاً، وهو أهم شعراء العصر اليعربي، وأقدرهم على الإبداع وتجاوز النماذج الجاهزة، يخونه الأداء أحيانًا فيقدم قطعة من المديح المسترسل الذي تتوالى فيه الصفات لتشكل صورة جامدة للممدوح تتضاءل فيها الحركة والحياة، فيبدو الممدوح مجموعة من الصفات المركبة كما في المقطع الآتي[1]:

سيف سلالة سلطان الذي نسخت بنوره ظلم الدنيا بأضواء
مهذب يضع الأشياء موضعها لعلمه بدواء الناس والداء
عدل كريم حليم عالم وله عدل يؤلف بين الذيب والشاء

أو في قصيدة له في مديح محمد بن ناصر الغافري[2]:

١ - انظر: ديوان الحبسي، ص١٠٩.

٢ - انظر: المرجع نفسه، ص١٣٧ – ١٣٩.

محمدًا الزاكي النجارين والذي ... به أصبحت تسعى إلينا المرابح
كريم تريك الخير بسطة كفه ... ويرهب مَرآه العدو المكافح
وشائعة بين الورى يعرفونها ... فكل بها بين البرية بائح
ضيوف كرام مع سيوف صوارم ... وإخوان صدق والعداة الذبائح
له من سجيات الرجال خيارها ... ستظهرها ملء البلاد مدائح
كريم كرام كاسب الحمد كيس ... كفيل كمي تتقيه الجوائح
ملاذ مجل ملجأ وسع داره ... إذا طوحت بالوافدين الطلائح

فالصورة هنا جامدة إلى حد بعيد، وبدا الحبسي فيها متعبًا لاهث الأنفاس وهو يحاول إتمام الأبيات بأعجاز ضعيفة يراد لها أن تسند وزن الأبيات حتى وإن كانت موهونة المعاني، وهي صورة نمطية ثابتة لم تفلح في تحريكها بعض المحسنات التي زج بها إلى الأبيات، فكرر حرف الكاف أحيانًا ست مرات ليحدث شيئًا من الإيقاع والحركة ولم يجدِ ذلك نفعًا، وبدت الصفات في بعض الأبيات متراصة متراصفة تزيد الصورة جمودًا وضعفًا.

ونلاحظ هذا الجمود في الصورة أيضًا ورصف الصفات حين يقول مادحًا أحد الولاة مع ملاحظة حضور صفة العدل دائمًا في مديح العصر اليعربي[1]:

١- المرجع نفسه، ص٢٠٢، وانظر: ص٣٩، ٤٧، ٥٣، ٥٨ – ٥٩.

سر بنا نقصد الذي إن قصدنا ... ه بلغنا المرجو والمأمولا
سيدًا عادلًا شجاعًا كريماً ... ماجدًا باسلًا قؤولًا فعولا
حـــازمًا عـــازمًا نجـيبًا بصيرًا ... بـــأمور الـــورى نـبيهًا نبيـــلا

ومع ما سبق آنفًا فإننا نقول بثقة: إن هذه الظاهرة ليست طاغية على مديح شاعر كبير كالحبسي، فهو يتخلص منها في أحيان كثيرة ويقدم نماذج متدفقة بالحركة والحيوية، حين ينضاف بعد آخر وهو الحديث عن انتصارات وحروب اليعاربة وملاحمهم مع أعدائهم[1]؛ غير أنا نقول إن مدائحه التي تتجلى فيها صورة الممدوح لا ترقى إلى مصاف قصائده في مطالعها الغزلية، أو في بعض وصفياته للمطر وللسحاب؛ إذ يرسم الحبسي حينها في نماذجه المذهلة لوحة تشكيلية بالكلمات، ومشهد بالغ الثراء والاضطراب والصخب يشبه الشريط السينمائي الموار بالحركة وبالجلبة والتأثير[2].

غير أن هذه الظاهرة بدت أكثر وضوحًا وقوة في إنتاج شعراء آخرين كخلف بن سنان الغافري، الذي كثرت في شعره هذه الصور النمطية التقليدية التي تقدم الممدوح في شكل مجموعة من الصفات والتشبيهات الداعمة الكثيرة الورود والتي تقل فيها حصيلة الإبداع وتتضاءل، فعلى حين

---

١ - انظر على سبيل المثال: المرجع نفسه، ص٨٠، ١٠٤، ١٠٠.

٢ - انظر: المرجع نفسه، ص٤٠-٤٣.

يتألق أداء الغافري أحيانًا في مطلع القصيدة الغزلي وحين يتخلص من ولعه بـ " الجناس" وحين يقدم غزلًا رائقًا يتراوح فيه بين العذرية والتجسيد.وهو أكثر إصرارًا من الحبسي على المقدمات الطللية والمطرية. بينما يتألق في ذلك كله نجد أن مستوى القصيدة يتهاوى حين يلج في المديح ويبدأ في سرد قائمة الصفات التي يتحلى بها ممدوحه. يقول مثلاً في قصيدة في مدح سلطان بن سيف بعد أن يتخلص من البداية الطللية[1]:

فإن يثن سلطان بن سيف عن العلى ... ملام ثنى قلبي ملام اللوائم
إمام علا فوق العلا بمكارم ... كرمًا فيها كرام الأكارم
مليك عظيم الشان ما شان ملكه ... سوى أنه ذخر لدفع العظائم
حميٌّ كبدر التم يحمي تمامه ... بسمر القنا والبيض لا بالتمائم
همام متى ما هام قومًا بنمة ... همت علقًا منهم متون الصوارم
وإن رجم الأعداء ظنًا رماهم ... بجند له تدمي بنان المراجم
كريم نمته للمكارم والعلا ... جدود كرام أكرموا بكرائم
ونفس سبوق نحو كل نفيسة ... تنافس فيها نفس كل ضبارم
جواد متى ما أم مغناه معتف ... حباه بإدراك الغنى والمغانم

وعلى الرغم من محاولة الشاعر سد عجز المعاني المستنفدة بافتعال بعض الإيقاع عبر تكرار الحروف في البيت الواحد إلا أن تلك المحاولة لم تكن

١ - انظر: القصيدة كاملة في البطاشي، إيقاظ الوسنان، ص٨٨، وانظر: أيضًا ص ٧٣.

موفقة، بل كانت وبالًا على القصيدة، ومع أن الشاعر حاول أن يرتفع بمستوى القصيدة قليلًا إلا أنه حشاها بالتشبيهات القديمة ذاتها بالغيث والليث والبحر والبدر، ولم تجد الإشارة إلى جمال الممدوح نفعًا:

فإن قسته بالغيث والليث نائلًا ... وبأسًا فإني في الورى عين ظالم
بدا مثل بدر لاح في جنح ظلمة ... فجلى عن الدنيا ظلام المظالم
وجاء مجيء الغيث أقبل ودقه ... على مستغيث من هجير السمائم
إذا شمته وابنيه في الدست خلتهم ... بدورًا تجلت من خلال العمائم

وعلى حين نرى الشاعر يعاني من حالة الانسداد التي يبدو فيها وكأنه معدم من جديد المعاني والصور والتشبيهات، ويظهر فيها ـ رغم زهوه بقصيدته ـ منهك القدرة على إكمال البيت الشعري فيسارع إلى تعويض ذلك بتكثير الجناسات والتكرار وتفجير المبالغات المستنكرة أحيانًا دون جدوى، فإن الذي يخرج الشاعر من هذه الحالة ويرتفع بمستوى قصيدة الغافري ـ إن توفر فيها ـ ذكر ملاحم وحروب الأئمة الممدوحين، فهو يخلصه نسبيًّا من مدارات التقليد والنمطية الجامدة والتشبيهات العتيقة، فيخرج بقوة من ذلك كله حين ينصرف إلى ذكر حروب الأئمة وأمجادهم ويقدم حينها شيئًا آخر، وتتزاحم المعاني والصور الجديدة؛ إذ يوفر لها هذا البعد مادة جديدة للشعر، وهي كلها في سياق المديح الذي ينضاف إلى الممدوح، لكن في صور حية متحركة ومؤثرة، ففي قصيدة مهمة له وبعد أن سد على نفسه أفق الشعر بتشبيه الممدوح بالبحر والبدر والغيث وبعد مبالغات فاقعة كادت تودي بالمعنى وتنفر من القصيدة المتهاوية، دخل في الحديث عن معارك الإمام، فتحركت القصيدة

للأعلى وتواترت الصور الجزئية التي تركب الصورة الكاملة للممدوح الذي يحرك ذلك كله[1]:

عتادك للأعداء كل مهند ... يرد كليلًا طرف من هو شائمه
وخطية زرق الأسنة وردها ... دما داميات الوجنتين لواطمه
وخالية الأجواف تحشى فتمطر الـ ... أعادي سجيلًا بطانًا حوائمه
تجمع فيها البرق والرعد واكتسى ... بها الحق جونًا ينسخ الضوء فاحمه
وسابقة من نسل أعوج ترتمي ... بكل كمي لا يهب مقاومه
وعزم لو انَّ السيف نال مضاءه ... لما ثلمته في الضراب ثوالمه
وأسود مشقوق اللسان لقد غدت ... تدين له خرصانه ولهاذمه
يكون أرزاق العباد وحتفهم ... بما نفثته في الطروس ملاغمه
ولما أتى الإفرنج يقدمها الردى ... بجيش تصم الخافقين زمازمه
وغرتهم أمنية سولت لهم ... لقاء هزبر لا يؤوب مصادمه
ولم يكفهم ما نلت بالأمس منهم ... من القتل ما كل البرية عالمه
نهضت إليهم في رضى الله نهضة ... فغادرتهم حلمًا تراءاه حالمه

نلاحظ في هذا المقطع من القصيدة الطويلة أن كل بيت تقريبًا لم يخل من صورة شعرية واحدة في الأقل، يصب تأثيرها في مجرى الصورة الكبرى للممدوح، وهي كلها مغموسة في طاقة عاطفية فياضة أعطتها قدرة على التأثير

---

١ - المرجع نفسه، ص٨٤-٨٥، والقصيدة تحوي مبالغات سيئة، كقوله: "يكون أرزاق العباد وحتفهم".

في المتلقي، وهي في كل ذلك مترفعة عن زخرف الجناس والتصنع البديعي؛ إذ لا حاجة بها إليه لسد عوز أو نقص في المعنى أو الإيقاع، ثم انظر إلى حديثه عن المدافع حين وصفها وصفًا غير مسبوق فقال:

وخالية الأجواف تحشى فتمطر الـ أعادي سـجيلًا بطانًا حـوائـمه
تجمع فيها البرق والرعد فاكتسى بها الحق جونًا ينسخ الضوء فاحمه

ويقدم الغافري أمثلة عديدة على هذا المنوال ترتفع قيمتها الفنية مع ذكرها للحروب والملاحم وتفاصيل وقائعها[1].

إن التحليل الآنف الذكر كما ينطبق على الغافري، فهو ينطبق وإن بصورة أقل على المعولي، سواء في بداياته ومطالعه الغزلية القوية والمؤثرة التي تحمل الشحنة الأعلى من الإبداع في القصيدة، ثم تهبط إلى مديحه المسترسل الذي يكوم صفات المديح أو ينظمها، أو في محاولته للخروج من ضعف الأداء بالمبالغات الفاحشة[2] دون أن يوفق، أو بذكر الملاحم والحروب فيجد سعة للحركة ومادة خصبة للشعر، أو في اهتمامه بالقيم الدينية للمديح[3]، أو حين

---

١ - انظر على سبيل المثال: البطاشي، إيقاظ الوسنان، ص٧٩، ٨٠، ٨٦.

٢ - في مبالغاته انظر مثلًا ديوان المعولي، ص١٢١، ١٠٧، ١٢٥، ٢٥١، ٤٢٢، ٤٣٩.

٣ - لملاحظة انطباق هذا التحليل على قصائد المعولي، انظر: على سبيل المثال قصيدته في الديوان، ص١١٤-١١٨، إذ ينطبق هذا التحليل عليها تمامًا من وجهة نظري، وقصيدته ص١١٩ وهي تحمل شيئًا من ذلك، ولكنه لم يبذل جهدًا كافيًا في الخروج عن دائرة التشبيه بالبحر والغيث

يستسلم إلى حالة من التقليد والاجترار والتشبيهات الخلِقة، فتتراكم صفات الممدوح إلى أن تصل إلى ثماني صفات في بيت واحد دون أن تصنع أثرًا، فيقول[1]:

جـــــــواد كريـم أريحي سمـــيذع عفيـــف تـقـــي زاهـد متـــــواضع

فدخل في حالة من الدوران الفارغ الذي لا يسلم إلا إلى مزيد من هبوط القصيدة، فطفق يستخدم تقنيات البديع بكثافة بركاكة فوظف "رد الأعجاز

فلا حالل في الأمر ما هو عاقد ولا فـاتق في الأمر مـا هو و اقع
ولا نافع يومًا لما هو حارم ولا حـارم يـومًـا لمـا هـو نـافـع
ولا قاطع شخصًا له وهو واصل ولا واصـل شـخصًـا له وهو قاطع
ولا مبعد في الخلق ما هو مرتض ولا نـابـذ في الخلق مـا هو شـــارع
نظيرك مفقود وضدك هالك وظلـك ممـدود وسـعـدك طـالـع
وحـوضـك مـورود وجـدك سـامك وكـــفك مـمدود ومـالك نافـــع
وبابك مقصود وذكرك شائع وجودك موجود وقلبك خاشـع
ورأيك محمود وبحرك زاخر وبـيـتـك مصـــمـود وبـرقـك لامـع
وحلمك محسود وراجيك و اثق ونجمك مسـعود وبـأسـك بـاخع

والليث والغمام وإن قلب وجه هذه التشـبيهات، وقدم مبالغات مزعجة، وقصـيدته ص٢٥٩ التي قدم فيها نموذجًا رائعًا في الوقوف والاسـتيقاف على الطلل، ثم قدم مدحًا يحتوي على مبالغات تظهر فيها الأبعاد الدينية لشخصية الإمام.

١ - انظر المرجع نفسه، ص٢٣٧.

إلى الصدور" و"الترصيع" في تسعة أبيات متوالية محاولاً تعويض عجزه عن تقديم ما يلفت النظر أو يحرك الشعور[1]:

إنه محض تقليب للمفردات يربط بينها اتساق الإيقاع الموسيقي دون أن يصل إلى حدود النفس فيثير فيها شيئًا أو يحرك فيها أريحية أو طربًا، ولا تعني أكثر من أن الممدوح كائن جامد مركب من صفات المحامد كما تتركب أجزاء التمثال! وهو حال واهن ومهزول تظهر بها صورة الممدوح؛ ولكنه مع ذلك يقدم في هذه القصيدة بيتًا هو من عيون شعره حين قال:

إذا سار يومًا أو أقام بموضع تحاسدت الأرضون منها المواضع

كما نجد ذات المظاهر التي أشرنا إليها آنفًا في مثل هذا المقطع من قصيدة له في مدح بلعرب بن سلطان يقول فيها[2]:

سريٌّ ماجد معـــط هـــزبر شـجـــاع يقمع الأعداء قمعا
شديد سيد ســـام ســـمي ســـليم مالك خفضًا ورفـــعا
حليم حاكم حـــكم حكـــيم مـــليك مالك بسطًا ومنـعا
صفي مرتضـــــــى والٍ موال حســـام يقطع الأحكام قطعا

١ - ديوان المعولي، ص٢٣٨.

٢ - المرجع نفسه، ص٢٤٤.

وقلما يغادر المعولي هذا النسق من المديح، وهو يقلب المعاني ذاتها ويعتني بقيمة الكرم كثيرًا، فتظهر في شبه استجداء واضح ومكشوف أحيانًا[1]، وفي الحالات القليلة التي خرج فيها على هذا النسق ارتقى مستوى قصيدته أيضًا بحديثه عن حروب الأئمة وغزواتهم فيقول مثلاً في مدح الإمام سلطان بن سيف[2]:

قد طلعتم عليهم طلعة تعرف ... بالبيض واللدان الصعاد
بمساعير في الجلاد خفاف ... مع حلوم تميل بالأطواد
وقسي صفر بأيدي شيوخ ... ليس تخطي متينة الأعواد
وشباب أشد بطشًا من الأسـ ... ـد شداد تخالهم في الجلاد
لا يقرون جنبهم في الحشايا ... يقطفون الزمام بالاجتهاد
في جيوش تموج كالبحر طوفا ... نًا وترمي الأمواج كالأوتاد
بخيول شوازب ضمر قب ... كرام مطهمات جياد
فكأن الجيوش من ريح عاد ... وكأن الأعداء سرب جراد

ويقدم شعراء آخرون من شعراء الدولة اليعربية كالفزاري، أو سعيد بن غانم الإسماعيلي، أو المزاحمي، أو خلف بن أحمد الرقيشي، أو علي بن عبدالله الرستاقي، على سبيل المثال، صورًا لافتةً للممدوح، وهي تعتمد في

---

١ - وما أكثر ذلك في شعره. انظر على سبيل المثال لا الحصر: ديوان المعولي، ص٤١٨.

٢ - انظر القصيدة كاملة في المرجع نفسه، ص١١٦-١١٧، وانظر من جيد مدائحه ص٢٧٨.

المقام الأول على قيمتي الشجاعة والكرم، وترتكز أحيانًا على الحديث عن حروب الأئمة وملاحمهم، فتتجاوز حينها دوائر الاتباع والتقليد، أو تطرح أردية جديدة على المعاني القديمة، والعديد منها صور تستحق الوقوف أمامها واكتشاف قدرة الشاعر فيها على التخييل والتأثير، غير أن ذلك سيؤدي إلى إطالة هذا المبحث إلى أكثر مما تحتمله هذه الدراسة.

هذه هي مجمل الملاحظات حول صورة الممدوح والتحولات التي صاحبتها في الشعر العماني منذ العصر النبهاني وحتى العصر اليعربي، ومن المناسب أن نقول هنا إن البعد الديني والأمجاد الحربية لأئمة اليعاربة كان متوقعًا لهما أن ينفخا الحياة في شعر المديح، وأن يجاوزا به خنادق التقليد وسلطة الاتباع، وقد فعلا ذلك ـ حقًّا ـ حين آثر الشاعر أن يعتمد عليهما ويستمد منهما مادة شعره، ولكنه وفي أكثر الأحيان استسهل الشاعر أن يصك أذن ممدوحه ومتلقيه بتوارد واسترسال صفات المديح المبتوتة عن الحركة والحياة التي لا تصنع إبهارًا من نوع ما، ولقد كان لعامل التكسب بالشعر وطلب الجدوى والعطاء إسهام مهم للغاية في تكثير هذا النوع وفي دفع الشعراء نحو مزيد من حشد الصفات المنظومة التي لا تحتاج لكثير من الجهد والكد ولا تنطلق من تأثر عاطفي عميق أو تجربة منتجة، دون أن يلغي ذلك ما قدمه الشعراء من صور أخرى ناضحة بالحركة، وهي نماذج تحتاج جهدًا كبيرًا في الكشف عنها وتقديمها وشرحها.

حضور القيم في مديح العصر البوسعيدي

شعر المديح في العصر البوسعيدي:

احتل المديح النسبة الأعلى من الحضور أمام الأغراض الشعرية الأخرى، التي مثلت أحيانًا ـ رغم كثافة حضورها ـ أغراضًا عرضية ثانوية، يضمنها الشاعر كمدخل على الغرض الشعري الرئيسي الذي هو المديح؛ ولن يكون الأمر في حاجة لإحصاء من أجل إثبات غلبة المديح على المساحة الأوسع، بدليل أن إنتاج بعض الشعراء كابن عرابة (حي ١٢٧٣هـ/١٨٧٥م) مثلاً اقتصر على ديوان مدحي وحيد هو "جواهر السلوك في مدائح الملوك" رغم أنه تضمن بعض القصائد غير المدحية، بل إن ابن عرابة يصرح بوضوح أنه قسم شعره قسمين بين مديح وغزل فيقول[١]:

قسمتُ نظامي بين ظبيٍ وبين كريمٍ للمواهبِ لابثُ
ففي الظبيِ والأطلالِ حلوِ تغزلي ومدحي لليثٍ بالمناصلِ عابثُ

أما ابن رزيق (ت١٢٩١هـ/١٨٧٤م) فكل دواوينه مخصصة للمدح باعتباره غرضًا أساسيًّا كما رأينا من قبل[٢]، وإن تضمنت أغراضًا ثانوية كالغزل، وكذا الحال عند الشاعر علي بن ناصر النبهاني التنوفي (ت١٢٦٤هـ/١٨٤٨م) الذي وقع الجزء الأكبر من ديوانه في مديح الشيخ

١- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١١٢.

٢- انظر: فهد السعدي، معجم شعراء الإباضي، ج١، ص٧٠.

محسن بن زهران العبري وغيره من مشايخ القبائل، كما أن الشاعر علي بن ثابت الساساني (ق١٣هـ/١٩م) قد جعل ديوانًا من شعره لمديح الشيخ محمد بن ناصر الجبري[١]، على أن المديح الذي يظهر كغرض أساسي في شعر هؤلاء يتضمن في سياقه ـ عادة ـ جزءًا غير يسير من الغزل يقع في استهلالات قصائد المديح؛ ومع أن الأمر لا يخلو من استثناءات على نحو ما نجد عند العبّادي (ق١٣هـ/١٩م) الذي وجه أغلب شعره لأحداث عصره ولمخاطبة إخوانه ولغير ذلك من الأغراض غير التقليدية، وكذلك على نحو ما نجده عند الدرمكي (ت ١٢٢٤هـ/١٨٠٩م) من تنوع في الأغراض وإن أخذ المديح نصيبًا واسعًا، لكن مثل هذه الحالات تبقى استثناءً من السياق العام. وعلّة هذا التمدد الهائل للمديح هو قرب الشعراء من الحكام والأمراء والشيوخ، واحتفاء الأمراء بالشعراء، وإجزال الأعطيات لهم.

ومن أهم ما نلاحظه على شعر المديح العماني في هذا العصر هو توسع دائرة الممدوحين، حيث لم تقتصر على الملوك والأمراء والأئمة، فهؤلاء وإن كان لهم النصيب الأوفر من شعر المديح، لكن انضاف إليهم مديح العلماء والفقهاء، ومديح شيوخ القبائل، ففي هاتين الحالتين أصبح المديح رائجًا أيضًا إلى حد أن وصل الأمر ببعض الشعراء إلى تأليف دواوين كاملة في مديح عالم أو شيخ قبيلة، ولعل واحدًا من أكثر العلماء الذين نالهم نصيب وافر من مديح

١- انظر: الخصيبي، شقائق النعمان، ج١، ص١٧٢.

الشعراء هو الشيخ جاعد بن خميس الخروصي، وابنه الشيخ ناصر، اللذَيْن توالت المدائح في حقهما إلى حد أن جمع خميس بن جاعد ديوانًا كاملاً في مديحهما أسماه "قلائد الجمان في مدح أبي نبهان" جمع فيه قصائد الشعراء: منصور بن ناصر الخروصي، وناصر بن محمد الخروصي، وسعيد بن محمد الغشري، وسعيد بن حسن الخروصي، وسالم بن محمد الدرمكي، وراشد بن سعيد الرواحي، وعلي بن خميس الجبري، وابن رزيق[١]، كما أننا نجد شاعرًا كالدرمكي يكاد يوزع مدائحه بين مديح الأمراء والحكام ومديح الشيخ جاعد في عدد وافر من القصائد[٢]، كما مدح بعض شيوخه من الفقهاء بقصائد من أهم أشعاره وأكثرها ثراء بالصور الشعرية واللمحات المبتكرة[٣]؛ ومن أهم الشيوخ والزعماء الذين نالهم نصيب وافر من المديح: محمد بن ناصر الجبري، ومحسن بن زهران العبري، كما نجده في إنتاج شعراء سبق أن أشرنا إليهم منهم راشد بن سعيد العبسي، وعلي بن ثابت الساساني، وابن رزيق أيضًا الذي ألف في محسن بن زهران ديوان "نور الأعيان وضوء الأذهان"[٤]، وقد تجاوز المديح

١- انظر حول مدائحه ومراثيه: الخصيبي، شقائق النعمان، ج١ ص١٤٨-١٥٤، وفهد السعدي، معجم شعراء الإباضية، ص٤٢.

١٢- انظر: الدرمكي، ديوان الدرمكي، ص٧٤، وص٧٩، وص٨٥، وص١١٢، وص١٢٦، وص٢٢٥، وص٢٢٧، وص٢٢٩، وص٢٣١، وص٢٣٢، وص٢٣٦، وص٢٣٩، وص٢٤٠.

٣- انظر قصيدته في مديح أحد شيوخه واسمه خلفان، المرجع نفسه، ص١٣٣-١٣٤، فهي واحدة من أجمل مدائحه.

٤- انظر: فهد السعدي، معجم شعراء الإباضية، ج١، ص٧٢.

بقصائد مطولة دوائر أصحاب السلطة والجاه أو الحضور الاجتماعي إلى مديح عامة الناس من الأصدقاء والأقارب، ومثال ذلك ما نجده عند الدرمكي الذي جعل صديقه محمد بن سعيد ممدوحًا محوريًّا له أسوة بالحكام والأمراء والعلماء[١]، وكما نجده أيضًا عند ابن عرابة حين يمدح أحد أخواله مثلاً[٢]، أو حين يمدح أحد أصدقائه ببعض أجمل قصائده وأفضلها[٣]، أو حين يمدح أحد الكرماء من عامة الناس[٤].

وتعود أهمية هذا التنوع الواسع في دائرة الممدوحين خاصة في ذلك مديح العلماء ومديح الأصدقاء في أنه يتجاوز بالمديح مقايضات العطاء بالشعر إلى مساحة أوسع من صدق التجربة الشعورية الذي تمليه مشاعر الحب لا نوازع الطمع، كما أنه قد يضيف قيم مدحية جديدة خاصة القيم الدينية منها في سياق مديح العلماء والقضاة.

وقد استبقى شعر العصر البوسعيدي القيم المدحية التقليدية ودار عليها وأسهب في الحديث عنها، خاصة الشجاعة والكرم، وإن كان هناك اهتمام بقيم أخرى كالحكمة وحسن الرأي، والهمة والعزم، وشرف النسب، فهذه

١- انظر: الدرمكي، ديوان الدرمكي، ص٧٨، و٨٨-٩٠، و٧٩، و٩٤، و٩٥، و٩٦، و١٠٤، و١٠٨، و١٠٩، و١٦٨.

٢- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص٩٦-٩٨.

٣- انظر: المرجع نفسه، ص٨٩، وص٩٩، وص١١٣-١١٤.

٤- المرجع نفسه، ص١٤٤.

الصفات والقيم كانت حاضرة أكثر من غيرها في الشعر العماني عبر تقليب أوجهها في كل مقطع وقصيدة، وبالمجمل فإن القيم المدحية في هذه المرحلة ترتكز على ثلاثة أنواع من القيم: القيم الدينية، وقيم المروءة العربية، والقيم الإنسانية العامة.

ـ القيم الدينية

وحضور القيم الدينية في المديح نجده ماثلاً بقوة ليس فقط في مدائح الفقهاء والعلماء فذلك أمر متوقع، ولكن أيضًا في مديح الحكام والأمراء، ولعل الداعي إلى ذلك هو كون الدولة دولة دينية تعتمد نظام الإمامة القائم على الشرعية الدينية خاصة في زمن الإمام أحمد بن سعيد، ولذا وجدنا أن الوصف بالتدين وحسن الإيمان عامة من القيم المدحية الرئيسية التي بثها الشعراء، مع عنايتهم بتفاصيل هذا التدين ولوازمه كالإمامة والعدل، ونجد هذا الحديث عن تدين الممدوحين عند ابن رزيق بوفرة واضحة، خاصة في مناسبات التهنئة بالعيد، التي يتوسع ابن رزيق في وصفها ووصف مشاهد الصلاة التي كان الحكام يعتنون ـ على ما يبدو ـ بمراسم الخروج إليها كما في قوله في قصيدة يهنئ فيها السلطان ثويني بن سعيد بالعيد[1]:

ووقفتَ أنتَ إلى الصلاةِ وقد ... نورٌ عليكَ من الهدى لا يُجحدُ

١- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٣٤١-٣٤٢، وانظر أيضًا ص٤٦١.

لو ينطقُ المحرابُ كان ثناؤُه جهرًا عليكَ به المسامعُ تشهدُ
ولقالَ إنكَ يا ثويني ناسكٌ يرضى بهِ ربُّ السما ومحمدُ

وقوله أيضًا في وصفه مشهد الصلاة في قصيدة أخرى[1]:

ووقفتَ أنتَ إلى الصلاةِ وللهدى نورٌ عليكَ بكلِّ نورٍ يظهرُ

وفي قصيدة أخرى يعتني ابن رزيق بأداء الفرائض من السلطان وصحبه فيقول[2]:

وضياءُ الفروضِ منكَ ومنهم لم يزلْ يتحفُ الشعاعَ

ويعتني ابن عرابة كثيرًا بهذا الجانب ويلح على وصف ممدوحه بحسن التدين مع التفات إلى قيامه بأمر مصالح الدين[3]، ومن ذلك قوله[4]:

لهُ تنصبُ الرايـاتُ في كلِ بقعةٍ بهِ قامَ للإيمانِ اسمٌ وأظهرا
إذا ما استوى في دارِ أعداهُ يحلُّ بها ما حلَّ في العصرِ

ومن أهم الأوصاف المتصلة بالقيم الدينية التي اعتنى بها شعراء المرحلة في مدائحهم الوصف بالإمامة، فالوصف بالإمامة رغم ما يتصل به من سلطة زمنية فإنه يشير كذلك إلى البعد الديني في عمان حينها، فالدرمكي مثلاً في مدائحه للإمام أحمد بن سعيد البوسعيدي لا بد أن يعرج على البعد الديني

١- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٤٥٤.
٢- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
٣- انظر: ابن عرابة، جواهر السلوك، ص٨٣، و٨٧، و١١٨، و١٢٤، و١٣٦، و١٥٨.
٤- المرجع نفسه، ص١٣٨.

للإمامة، فيصفه بإمام الهدى وأنه ظل الله في الأرض، كما في بعض الأمثلة الآتية[1]:

إمامُ الهدى لولاكَ ما عُرف ... وغابَ عن الطلابِ مفتاحُ

إمامُ الهدى سحبُ الندى ... فأمطرْ علينا مزنةً من

وقوله[2]:

ذاكَ الإمامُ الفاضلُ العدلُ ... ملكَ العبادَ ببأسهِ والجودِ

ظلُّ الإلهِ بأرضهِ لعبادهِ ... مولىً أقامَ بطاعةِ المعبودِ

وقوله[3]:

هو البوسعيديُّ إمامُ الهدى ... فتى أرفعُ الناسِ طَوْلاً وطُولا

أما قيمة العدالة باعتبارها من لوازم الإمامة فحاضرة أيضًا كما نجدها عند الشعراء الثلاثة، إذ نجد ذلك عند ابن رزيق كما في قوله[4]:

ملكَ الزمانَ وأهلَهُ إذ عدلهُ ... أبدًا إلى مشكاتهمْ مصباحُ

وقوله[5]:

١- الدرمكي، ديوان الدرمكي، ص١٧٧.

٢- المرجع نفسه، ص٢١٠.

٣- المرجع نفسه، ص٢٩٢.

٤- المرجع نفسه، ج١، ص٣٠٥.

٥- المرجع نفسه، ص٣٤٨.

ملأتَ بلادَ اللهِ عدلاً ولم تزلْ تحدُّ الذي عاداكَ بالصارمِ الحدِّ

كما نجد قيمة العدالة حاضرة بوفرة في مدائح ابن عرابة في السيد سعيد بن سلطان[1]، كما في قوله[2]:

سعيدُ بنُ سلطانِ الذي نارَ عدلُه وقد ماتَ من أحكامِهِ الشركُ والظلمُ

كما نجدها ملتبسة بقدر غير قليل من المبالغة في قوله[3]:

ومن عدلكَ الحيتانُ تمضي إلى الفلا تعانقُها الآرامُ والجؤذرُ الوعرُ

وفي قوله[4]:

سعيدٌ على أملاكِه العدلُ منشرٌ وأملاكُ أعداهُ عليها المظالمُ

- قيم المروءة العربية:

إضافة إلى القيم الدينية التي وصف بها الشعراء ممدوحيهم، فإن هناك مجموعة من القيم الأخرى التي اعتنى بها الشعراء، وهي تنتمي إلى ما تمليه صورة الزعيم والقائد في المخيال العربي، خاصة تلك المرتبطة بالقوة

١- انظر: ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٣٠، و١٣٨، و٢٢٠، و٢٥٣.

٢- المرجع نفسه، ص١٠٧.

٣- المرجع نفسه، ص١٤١.

٤- المرجع نفسه، ص١٧٢.

والمروءة والشهامة، وهي تمثل صورة الكمال في الذهنية العربية، كصفات الكرم والشجاعة وهي الأكثر تداولاً وجريانًا على ألسن الشعراء، ولذلك وجدنا حالة متلازمة من اقتران هاتين القيمتين فيما يمكن أن نسميه ظاهرة "المزاوجة بين الشجاعة والكرم"، فإذا ما نظرنا لشعر المديح عند الشعراء الثلاثة الكبار في العصر البوسعيدي: الدرمكي، وابن رزيق، وابن عرابة، فسنجد أن قيمتي الشجاعة والكرم لا يكاد يخلو منهما مقطع أو قصيدة، فهما قيمتان أساسيتان ومرتبطتان، بل إنهما تجتمعان في كثير من الأحيان في بيت واحد، بطريقة متعمدة واعية توحي بالمفارقة التي يقصدها الشاعر هنا لجعل الممدوح بين ثنائيتي النعمى والبؤسى، وتجعل المتلقي تحت أثر الرغَب والرهَب، وكأن هناك افتراضًا لدى الشاعر بأن اجتماعهما مستحيل إلا في شخص الممدوح، ونلاحظ هذا الجمع في بيت واحد أو في بيتين متلاحقين على نحو ما نجده عند الدرمكي مثلاً كما في قوله مادحًا الإمام أحمد بن سعيد[1]:

فيا طالبَ الجدوى أنخْ تحتَ دارهِ ... ويا خائفَ الأعداءِ لُذْ بجنابهِ

وقوله في مديح هلال بن أحمد[2]:

فحمى وجادَ ببأسهِ ونوالهِ ... عزَّ الذليلُ بهِ وأثرى المعسرُ

١- الدرمكي، ديوان الدرمكي، ص١٧٧.

٢- المرجع نفسه، ص١٣٥.

وقوله في مديحه أيضًا[1]:

فهو ليثٌ في الوغى ذو زئيرٍ وهو غيثٌ لدى الندى ذو هزيمِ

وقوله في مديح طالب بن أحمد[2]:

به أمنتْ كلُّ الرعايا وراضَها سُطاهُ وحلّاها نداهُ وحلمُهُ

كما نجد هذه المزاوجة في بيت واحد بين الشجاعة والكرم كثيرًا عند ابن رزيق[3]، كما في الأمثلة الآتية[4]:

إليك يدٌ في الحربِ يرفضّ جمرُها وتخجلُ يومَ السلمَ منها

وقوله[5]:

إليك البأسُ يا شمسَ المعالي وبحرُ نداكَ ليس هو الخليجُ

وقوله[6]:

أنت الفريدُ ندى أنتَ الفريدُ وغىً ففي الندى والوغى كالجحفلِ

١- المرجع نفسه، ص١٤٦.

٢- المرجع نفسه، ص٢٦٥.

٣- انظر: ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص: ٢٣٩، و٢٦٥، و٢٦٨، و٢٨٤، و٢٧٦، و٢٨٦، و٢٩٣، و٢٩٨، و٢٩٩، و٣٣٢، و٣٤٢، و٣٤٥، و٤٥٦، و٤٥٥، و٤٦٢.

٤- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٢٣١.

٥- المرجع نفسه، ص٢٧٦.

٦- المرجع نفسه، ص٢٤٢.

وقوله[1]:

ولا يصافحه يوم الندى ندمٌ وفي الوغى لا يناجي النفس بالدمِ

وقوله[2]:

فما كفَّ كفًّا عن محبٍّ ببذلهِ ولا كفَّ كفًّا عن عدوٍّ مكافحِ

وقوله[3]:

بالبذلِ مالكَ مُجْهرٌ بصياحهِ وعِدَاك بالقتلِ الذريعِ تصيحُ

ونلاحظ في كل أبيات ابن رزيق الفائتة مقابلته الدائمة في الشطرين بين الشجاعة والكرم، وتوظيف هذه المقابلة في بناء الصورة الشعرية.

ونجد هذا المعنى المزدوج الجامع لقيمتي الشجاعة والكرم مع ابن عرابة أيضًا، كما في قوله[4]:

وتقبضُ يمناهُ قنًا وأعنةً وتبسطها عندَ العطاءِ المكارمُ
أناملهُ يومَ الكفاحِ منيةٌ وإن رُجيتْ يومَ السماحِ غمائمُ

ومن البدهي القول إن هذا التكرار لهاتين القيمتين قد يفضي إلى عقم في تصريف المعاني على الأساليب والألفاظ، وهو أمر يتعلق بقدرة الشاعر على

١- ابن رزيق، سلك الفريد، ج٣، ص٢٠.

٢- المرجع نفسه، ج١، ص٣١٠.

٣- المرجع نفسه، ص٣١٢.

٤- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص٢٥٤، ونجد ذلك أيضًا مع ناصر بن سليمان. انظر: المرجع نفسه، ص٢٤٨.

إضفاء الجِدّة، ولو بقدر يسير، في أدائه لذات المعنى المكرور، ولعلنا لاحظنا مثلاً قدرًا من ذلك عند ابن عرابة في المثال الأخير حين استخدامه للصور الممتدة المركبة وعنايته بالتفاصيل الجزئية وما تنتجه من مفارقات.

وإضافة إلى هذه المزاوجة بين قيمتي الشجاعة والكرم وجدنا قيمًا أخرى تنتمي إلى قيم المروءة العربية، كقيمة الوفاء على سبيل المثال التي ترد عند ابن رزيق[١]، وابن عرابة[٢]، وصفة الهيبة التي استحوذت على اهتمام الشعراء؛ لما لها من اتصال بالرئاسة وقوة النفوذ، حيث يعتني بها ابن رزيق كثيرًا، وهي من لوازم صفات الممدوح[٣]، إذ يعتني بتفاصيل الهيبة وآثارها على الأعداء خصوصًا، مدعمًا فكرته بالمبالغات الشديدة، كما في قوله[٤]:

إذا رأوكَ تفرُّ البيضُ من يدِهم ... فتتركُ الهامَ منهم وهوَ مقدود

وسمرُهم في يديهمْ وهي تطعنُهم ... طعنًا به تتقي الطعنَ الصناديدُ

إذا سألنا فلانًا عنْ فلانِهم ... لنا يقولُ بذعرٍ منكَ: ملحودُ

١- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٣٢٦.

٢- انظر: ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٢٦.

٣- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٣٠٤، و٣٠٧، و٣٢٤، و٣٢٦، و٣٣٠، و٣٤٠، و٣٤٢، و٤٦٠.

٤- المرجع نفسه، ص٣٣٣.

كما يفصل الحديث أيضًا عن لوازم الهيبة وآثارها، مع مبالغة فجة شديدة[1]:

يصعِّدُ من عاداه أنفاسَه إذا ... رأى في يديهِ السيفَ أو صعدةً سمرا

وإن لمسَ الأقلامَ ماتتْ عداتُه ... سطورًا وشيكًا قبلَ أن يكملَ السطرا

يلبي يديه السيفُ في كلِّ ساعةٍ ... فيسمعُه من عنهُ منتزحٌ شهرا

وقد نجد عند ابن عرابة بعض عناية بصفة الهيبة، ولكنها قليلة نادرة كمًّا، وهو يميل عند استخدامها إلى تمديد الصورة والدخول في تفاصيلها، وتوظيف الصور الحركية، كما في قوله[2]:

ولو غربانُ الليلِ يلحظنَ سيفَهُ ... لشابتْ خوافيها وهاماتُها شمطُ

إذا ما استوى فوقَ الجيادِ تطافرتْ ... أسودُ الوغى منهُ إذا همَّ أن يسطو

إذا حامَ في الهيجاءِ يطعنُ في العدا ... يخافُ لقاهُ في الوغى البطلُ المقطُ

وفي صورة أخرى لآثار الهيبة يقول[3]:

إذا أنتَ زرتَ الخصمَ بالسيفِ والقنا ... تناهمتْ النعابُ والسبعُ والنسرُ

١- المرجع نفسه، ص٤٦٦-٤٦٧.

٢- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٧٢.

٣- المرجع نفسه، ص١٤٠.

تدوسُ قرى الأعداءِ بالبلقِ في الضحى قفتْها على آثارِها الكمتُ والشقرُ

مـدرعـةً من فتـكِ سـيفِك هيبـةً وها هي معقودٌ بأعرافِها النصرُ

كما اعتنى الشعراء بصفة علو الهمة عناية لافتة، وكانت مادة للمحات إبداعية عند ابن رزيق[1] وابن عرابة[2] على وجه الخصوص، فقد استخدماها لبناء تلك الصور الممتدة التي يفضلانها عادة، إذ يقول ابن رزيق[3]:

لك اللهُ من ندبٍ على الخيلِ ناشئٍ وليدًا مع التعظيمِ غيرِ وليدِ

يبيتُ سميرَ الطرفِ طرفُك ساهرًا لتنظمَ شملَ الملكِ نظمَ عقودِ

بفكرٍ يخالُ الناسَ والناسُ نومٌ على أنهمْ في الجُنحِ غيرُ رقودِ

ويقول أيضًا[4]:

هاجرتَ في فرضِ القتالِ وسنةِ الجو دِ المنامَ فعنهما لا ترقدُ

وهو ما نجده كذلك عند ابن عرابة[5]:

ولو أن شهبَ الجوِّ من خصمائِه غزاها وطالتْ كُمْتُه غزواتِها

١- انظر: الأمثلة القادمة، وانظر أيضًا: ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٤٦٥.

٢- انظر: ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٢٤، و٢٢٨، و ٢٧٠.

٣- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٣٢٤ (ولعل الصواب والأقرب لسلامة المعنى: يبيت سمير الليل طرفك ساهرًا).

٤- المرجع نفسه، ص٣٤٢.

٥- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٠٧.

وقوله أيضًا[1]:

وهامَ بأبكارِ المعالي علاقةً ولا خطرتْ في قلبِه الغادةُ البكرُ

وقوله أيضًا[2]:

هذا فتىً في ميادينِ العُلا رقَلَتْ به الرماكُ ولم يغلبه ميدانُ

فالشاعران هنا وظفا الصور المتحركة الممتدة في تطوير صورة علو همة الممدوح ليصنعا تأثيرًا أكبر على المتلقي.

كما نجد قيمة مهمة من قيم المروءة العربية التي اهتم بها الشعراء في هذه المرحلة، وهي قيمة الحلم والعفو التي تعبر عن الرحمة والقوة، فابن عرابة[3] وابن رزيق[4] يعتنيان بها، كما نجد في قول ابن رزيق مثلاً في مدح السلطان ثويني[5]:

يهذب بالحلم الكهول وسنه تناظره في شرخ بهجته المردُ

ـ القيم الإنسانية العامة:

١- المرجع نفسه، ص١٣٠.

٢- المرجع نفسه، ص٢٦٢.

٣- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٤٥، و١٩٣، و٣٤٦.

٤- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٢٩٤.

٥- المرجع نفسه، ص٣٤٦.

يحتفي الشعراء في العصر البوسعيدي كذلك بالقيم الإنسانية العامة، ومن بينها: جمال الأخلاق[١]، والبشاشة[٢]، والفهم[٣]، والرحمة[٤]، والحكمة[٥]، والنظافة[٦]، والتواضع[٧]، والعفة[٨]، والشهرة[٩]، لكن بعض الصفات الإنسانية العامة التي عني بها الشعراء لافتة للنظر؛ لكونها في الأساس مستبعدة من قائمة القيم المدحية في القصيدة العربية عادة، وأقرب مثال على ذلك ما نلاحظه من عناية ابن عرابة بصفة العلم والمعرفة التي يصف بها ممدوحه فيقول مثلاً[١٠]:

إذا هوَ في النادي إمامٌ وعالمٌ وعند اللقا في الحربِ عشرونَ عنترا

وقوله في موضع آخر[١١]:

١- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٣٣٠، ابن عرابة، المرجع نفسه، ص٨٧.

٢- ابن رزيق، المرجع نفسه، ص٣٠٧، ابن عرابة، المرجع نفسه، ص١١٨، و١٣٠، و١٤٥.

٣- ابن رزيق، المرجع نفسه، ص٣٠٧.

٤- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٤٥، و١٤٥.

٥- المرجع نفسه، ص ١٣٨.

٦- المرجع نفسه، ص١٣٩.

٧- المرجع نفسه، ص٩٦، و١٢٧، و١٣٠.

٨- المرجع نفسه، ص١٢٧.

٩- المرجع نفسه، ص٨٨، و١١٧

١٠- المرجع نفسه، ص١٣٧، وقد ورد البيت كالآتي: "وفي اللقا في الحرب عشرون عنترا"، وهو منكسر، والصواب ما أثبتناه، ولعله من خطأ النساخ.

١١- المرجع نفسه، ص١٥٨.

فتى همُّهُ في دهرِهِ العلمُ والسخا وها هو للتقوى وللمجدِ لابسُ

وهو يبالغ أحيانًا في التركيز على هذه الصفة فتخال أنه يصف فقيهًا، وليس حاكمًا أو أميرًا فيقول[1]:

هو العيلمُ المخضمُّ والعالمُ الذي ينيرُ الهدى مما يفوهُ من الفتوى

ويقول[2]:

يسامرُ الكتبَ والأفلاكُ ساريةٌ ليلاً وتكتحلُ الأجفانُ بالسهرِ

معالجة القيم في مديح العصر البوسعيدي:

يجد المطالع لشعر المرحلة أن جملة من المعاني والأفكار تدور وتتكرر، وتعود للظهور في كل قصيدة بأشكال عدة، إمّا في الصور الشعرية أو في الأساليب والتشبيهات والاستعارات، أو عبر المعاني الثنائية المتلازمة كالكرم والشجاعة التي أشرنا إلى تلازمهما في شعر المديح، وقد لا يجد الشاعر حرجًا في جريانها في نصوصه حتى مع تعدد الممدوحين، وهو أمر جرّ إليه التركيز على غرض المديح، بل والانصراف إلى ممدوح معين يتمحور حوله شعر الشاعر، وكأن مديح الشاعر لذلك الممدوح بعينه يختزل مشروع الشاعر الشعري بأسره، مع ما يرتبط بهذا التركيز من تكرار للقيم المدحية ذاتها، مع أننا سنلاحظ أن الشعراء

١- المرجع نفسه، ص٢٧٠.

٢- المرجع نفسه، ص١٤٧.

حاولوا محاولات لا بأس بها تجديد الأساليب والأخيلة وتعميق رؤيتهم للأفكار وإن تكررت، إلا أن ظواهر التكرار ولوازمه حالة جديرة بالدراسة والفحص والتمثيل لها، خاصة وأن ذلك يتوازى مع ما وصفت به المرحلة من العقم في المعاني في الحالة العربية العامة.

وكما رأينا محاولات الشعراء في تلازم قيمتي الشجاعة والكرم للإفلات من قبضة الجمود وانطفاء الوهج الشعري فينجحون أحيانًا ويخفقون في أحيان أخرى، نجد أن بعض القيم المدحية عبر عنها كذلك بصور نمطية متكررة، هي نتاج ما ألفته الذائقة العربية عامة من تشبيهات واستعارات وكنايات في معالجة بعض القيم، هذا مع محاولات لإضفاء شيء من الجدّة والابتكار تكسر ذلك التكرار والاجترار، ومن ذلك مثلاً ما نجده عند ابن رزيق من تكرار مقارنته جود الممدوح بالسحاب وعطائه، فهذا المعنى بهذه الصورة مكرور جدًّا عنده[١]، ومن اللوازم المعنوية عند ابن رزيق معنى اشتقاق البرق من سيف الممدوح، أو العلاقة بين السيف والبرق من ناحية، والرمح والنجم من ناحية أخرى، فهذان التشبيهان واردان دائمًا[٢]، وهما متلازمان عادة، كما نجد ذلك في قوله مثلاً[٣]:

١- انظر: ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٢٢٢، و٢٢٣، و٢٢٧.

٢- المرجع نفسه، ج١، ص٢٢١، و٢٢٨، و٢٣٠، و٢٣٣، و٢٣٨، و٢٤٣، و٢٥١، و٢٩٣، و٢٩٤، و٣٠٣، و٣٢٧، و٤٦٥.

٣- المرجع نفسه، ص٣٠٣.

شمسُ الفخارِ لكَ البروقُ صفاحُ ولكَ النجومُ الثاقباتُ رماحُ

لكننا نجد أن ابن رزيق - مع تكرار حضور هذين التشبيهين بكثافة - يضعهما أحيانًا ضمن صور مبتكرة لا تخلو من جدة وطرافة، كما في قوله[1]:

إذا قناكَ حوى نجمًا له ذنبٌ تركتَ رأسَ العدا في ذلك الذنبِ

وفي قوله[2]:

يا تاركَ السيفِ في أذنِ النجومِ لهُ ترنمٌ ولهُ في السحبِ أخدودُ

إذ لا يكاد يظهر أثر للتكرار هنا بسبب جمال الصورة وما فيها من ابتكار، ومن مبالغة أيضًا.

ومن هذه المعاني المتكررة معنى الانصراف عن العتب في الضرب والعطاء[3]، كما في قوله[4]:

فما لكفكَ غيرُ القتلِ من أربٍ وما لكفكِ غيرَ البذلِ من أربِ

ففي الوغى أنتَ لا تصغي إلى عتبٍ وفي الندى أنتَ لا تصغي إلى عتبِ

ولعلنا نلاحظ هنا كيف أن التكرار تجاوز تكرار الفكرة إلى تكرار التعابير والألفاظ، مع أن فكرة الإعراض عن العتاب في الكرم والشجاعة هي

١- المرجع نفسه، ص٢٣٩.

٢- المرجع نفسه، ص٣٣٤.

٣- المرجع نفسه، ص٢٢٣، و٢٢٨، و٢٣٩، و٣١١.

٤- المرجع نفسه، ص٢٣٩.

فكرة غير مستهلكة في الأساس، إلا أن تكرارها في قصائده لافتٌ جدًّا، ويشير إلى استنزاف الأفكار الجديدة وإعادة توظيفها حتى في سياق من تكرار الألفاظ أحيانًا.

ومن المعاني المتكررة أيضًا إشارة الشعراء إلى ارتباط الكرم والعطاء بالشعر، مع ما فيها من تنويه بعطاء الممدوح أو طلب موارب للعطاء؛ لكي يستمر الشعر تبعًا له، ومن ذلك ما نجده عند ابن رزيق خاصة كما في قوله[1]:

علمتني الإفصاحَ منك بنائلٍ فيه الكرامُ إلى الندى ترتاحُ
غردتُ إذ طوقي نداكَ وقد يُرى دوني الذي طوقٌ له ووشاحُ

وهو يوظف الصورة الشعرية لخدمة هذا المعنى فيجيد في ذلك حين يجعل من ذاته الشاعرة غصنًا تحركه رياح جود الممدوح فيقول[2]:

حركتنا بنداكَ حتى خلتُنا نحنُ الغصونُ وجودُك الأرياحُ

وهو يوثق هذا الارتباط جاعلاً ذهب العطاء سببًا وحيدًا لإطلاقه لـ"درّ" الشعر فيقول[3]:

ولو لم تجُد بالتبرِ ما جادَ لي فمٌ بدرٍّ به يشتفُّ عقدُ نشيدي

١- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص ٢٩٨، و٢٨١.

٢- المرجع نفسه، ص٢٩٩.

٣- المرجع نفسه، ص٣٢٦.

وقوله[1]:

أنا من جودكَ المغردُ لما طارَ لي من يمينكَ الدينارُ

وعلى ما في هذا المعنى من تعارض مع روح الشعر ومصداقية الشاعر، خاصة مع تكرار الإشارة إليه، إلا أنه يرد أحيانًا وقد ألبسه صورة جديدة وعميقة مبتكرة فيقول عن هذه العلاقة[2]:

نحن نُثني عليكَ حتى ظننا فيكَ أضحتْ لشعرنا أشعارُ
قدْ لهجنا بهِ إليكَ وهلْ يمـ ـسكُ بالألسنِ الحيا المدرارُ
صارَ وحيًّا أمينهُ جودُك الطهـ ـرُ فأنْبَيْنَنا بهِ الأفكارُ

فهو إلى جانب تفاخره بشعره الذي شبهه بالوحي جعل من جود الممدوح ملكًا موحيًا بالشعر، وجعل الأفكار الناقلة له أنبياء تتلقى وتبشر بشعره، وهذا البيت رغم الجرأة الفنية التي حملها في تشبيهه بالمقدسات إلا أنه جديد الفكرة مبتكر التشبيه، استثمر فيها الشاعر آلية "الاستعارة التمثيلية" التي تمكن من العناية بتفاصيل التشبيه بأطرافها المتعددة؛ لأنها تشبيه حالة مكونة من عدة عناصر بحالة أخرى نظيرة لها مكونة من عناصر مشابهة.

ومع توارد هذا التكرار واتجاه الشعراء لخدمة قيم مدحية معينة لتأكيد تمثل الممدوح لها، أو لأنه لا مفر منها في مديح الملوك، فهي جزء أصيل

١- المرجع نفسه، ص٤٦٥.

٢- المرجع نفسه، ص٤٦٤-٤٥٦.

من قيم الحكم، ومن ثقافة المجتمع والنخبة المتعلمة تجاه أهل الحكم، أو لأي غرض آخر، فإن تساؤلاً لا بد أن يطرح، كيف سيصنع الشعراء لإضفاء حالة من الجدة والحيوية والإدهاش تجاه هذه القيم المدحية المتكررة، وما الأساليب التي وظفوها للإفلات من أثر تكرار توارد القيم ذاتها؟ وأين نجحوا وأين أخفقوا؟

- **المبالغات والتضخيم**

جعل بعض البلاغيين المبالغة مستوىً واحدًا، بينما فرق آخرون بين ثلاثة أنواع منها، وهي: التبليغ، والإغراق، والغلو، فالتبليغ هو ما كان ممكن عقلاً وعادة، والإغراق ما كان ممكن عقلاً مستحيل عادة، والغلو ما كان مستحيل عقلاً مستحيل عادة[1].

ولعل سبب هذه المبالغات يعود إلى الصنعة في الأصل، وهو محاولة لإضفاء الجدّة والإدهاش على المعاني المستهلكة كما يشير إلى ذلك ابن رشيق من الأقدمين فيما نقله عن بعض الحذاق من أن "المبالغة في صناعة الشعر كالاستراحة من الشاعر إذا أعياه إيراد معنى حسن بالغ فيشغل الأسماع بما

١- انظر: بدوي طبانة، معجم البلاغة العربية، ص ٩٠، وص٤٧٢-٤٧٣، وص٤٧٦-٤٨٠.

هو محال، ويهول ذلك على السامعين"[1]؛ ويشير جابر عصفور إلى ذات المعنى حيث يراها أمرًا طبيعيًّا "أنتجه موقف الشاعر المتأخر الذي لم يخرج عن دائرة تقليد المتقدم، متجاهلا خصوصية تجربته وتفرد انفعاله وأصالة مشاعره" فعندما "يتجاهل الشاعر ذاته، ويتقوقع في حدود الموروث المقفلة، فإنه لا سبيل أمامه لتحقيق ما يتغياه من ابتكار وتفوق إلا بالعمل الذهني في المعاني والصور الموروثة، فيولد منها مجموعة من التلفيقات الذهنية التي تغير الصور القديمة بشيء من الإضافة أو التحوير أو التعديل أو التهويل"[2]، وهذه المحاولة قد تنجح وقد تخفق تبعًا لتمكن الشاعر وقدرته التعبيرية.

إن استقراء شعر المرحلة البوسعيدية، خاصة فيما يتعلق بالمعاني والأغراض الشعرية، يؤكد ظاهرة المبالغات التي جنح إليها الشعراء، ومن المؤكد أن هذه المبالغات اتصلت بشعر المديح أكثر من غيره من أنواع الشعر، وهي ترتكز على المبالغة في وصف الممدوح خاصة بالشجاعة والكرم ولوازمهما، وتتفاوت هذه المبالغات بين مبالغات فجة مستنكرة تنفّر من فكرة الشاعر ومعناه المراد حين يشتط الشاعر في المبالغة، وبين مبالغات معتدلة تتخللها لمحات إبداعية جيدة.

١- ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر، ص١٢٧، موقع الوراق http://www.alwaraq.net، وانظر: سعيد العوادي، حركية البديع في الخطاب الشعري، من التحسين إلى التكوين، ص٢٨٠.

٢- جابر عصفور، مقال: قصيدة المبالغة والافتعال، مجلة العربي، العدد ٥١١ - يونيو ٢٠٠١م.

وفي اتصال بالمعنى الذي يشير إليه البلاغيون والنقاد نجد أن الأكثر إيغالاً في الصنعة من شعراء المرحلة، وهو ابن رزيق، هو الشاعر الأكثر مبالغة وشططًا على تفاوت بين موضع وموضع، فقد نجد مبالغات تحمل قدرًا من الإبداع وهو يعالج صورة قديمة جدًّا في تشبيه كرم الممدوح بالسحاب فيقول[1]:

إذا الزلازلُ زلزنَ الديارَ ففي زلزالهنَّ إليكَ السخطُ والغضبُ
وإنما السحبُ يسقين الديارَ إذا رأينَ جودكَ يومًا وهو منسكبُ

وهنا نلاحظ كيف بالغ في البيت الأول حتى جعل الزلازل متصلة بغضب الممدوح وسخطه، وهي مبالغة رديئة رغم ابتكارها وجدتها، ثم ذهب إلى البيت الثاني فجعل جود السحاب ومطره اقتداء بجود الممدوح وانسكابه على الديار، وهي مبالغة معتدلة استخدم فيها ما يشبه "التشبيه المقلوب" فجعل السحاب مشبهًا للممدوح وليس العكس.

كما نجد مبالغة رقيقة لطيفة أخرى في قوله مثلاً[2]:

ما الناسُ إلا في الحقيقةِ كلهم جسمٌ إذا افتخروا وأنتَ الروحُ

١- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٢٢٢، وانظر مثله في معنى "جعل جود السحاب متلاش ووجود الممدوح باق"، المرجع نفسه، ص٢٣٤.

٢- المرجع نفسه، ص٣٠٣.

ونجد مبالغات فجة قائمة على الإسراف في تعظيم الممدوح وإضفاء بمدح همته وعزيمته عليه كما في قوله[1]:

تساوى لديكَ البعدُ والقربُ في فما عازبٌ عن ومضِ عزمكَ عازبُ

وقوله[2]:

فكفى العدا أن الردى لك خادمٌ أنّى لهم عُدموا الكفاح كفاحُ

كما أننا نلاحظ أن مبالغات الشعراء في حديثهم عن صفات الممدوحين وإسرافهم في ذلك، يتجاوز بتلك الصفات إلى عكس ما يريدونه من مدح، فتصبح أقرب للذم، كما نرى في الوصف بالشجاعة التي تتحول بالمبالغة إلى قسوة وغلظة تحيل الممدوح إلى وحشٍ ضارٍ كما في قول ابن رزيق[3]:

أحاديثهُ بذلٌ وقتلٌ فما له سوى البذلِ والقتلِ الذريعِ حديثُ

وقوله[4]:

عبوثٌ بأعمارِ العدا يومَ حربهِ وما هو في سلمِ الحروبِ عبوثُ

وقوله[5]:

١- المرجع نفسه، ص٢٣١.

٢- المرجع نفسه، ص٣٠٣.

٣- المرجع نفسه، ص٢٦٠.

٤- المرجع نفسه، ص٢٦١.

٥- المرجع نفسه، ص ٢٨٢.

أعاديهِ عيدٌ يومَ يلقاكمُ لهُ فعن لحمكمْ أكلا مهندَه ناجي

فهذه الأبيات وأمثالها تجاوزت مستوى المدح إلى الذم بسبب مبالغتها الفادحة، خاصة البيت الثاني منها الذي جعل للممدوح تصرفًا في الأعمار إلى حد العبث بها، ومزج البيت الأول بين قيمتي الشجاعة والعطاء كعادة ابن رزيق التي أشرنا إليها من قبل، لكنه جعل حديث الفتك والقتل أهم ما لدى الممدوح، وهو ما وجدناه في البيت الثالث، حيث إنه جعل من السيف نجيًّا للملك ومناجاتهما عن أكل لحوم الأعداء، والمبالغة كبيرة رغم جدة الصورة وابتكارها، وكأن ابن رزيق لم يفطن إلى أنه يتحدث عن ملك وليس عن رئيس عصابة إجرامية.

كما نجد وجهًا آخر للمبالغة في قدرات الممدوح كما في قوله[1]:

ولأنتَ لو شزرًا نظرتَ لشامخٍ لشكا جراحًا ما حكاه جراحُ

وهي مبالغة تجعل للممدوح تأثيرًا في الكائنات لمجرد نظره الغاضب إليها، وشبيه بمثل هذه المبالغات تلك التي ذهب إليها ابن رزيق، فكانت بالغة الرداءة منفرة؛ لما فيها من تهويل وتقديس للممدوح، نحو قوله في تهنئته بالعيد[2]:

هنَّوا بكَ العيدَ الرضا من عيدوا لما توقدَ نورُكَ المتوقدُ

سجدوا لربهمُ سرورًا إن من يرنوكَ فهو إلى إلهك يسجدُ

١- المرجع نفسه، ص٣٠٣.

٢- المرجع نفسه، ص٣٤١.

ومعلوم أنه لم يقصد تأليه الممدوح في البيت الثاني، ولكنه يريد أن يقول بأن الناس الخارجين للعيد يرونك عيدًا لهم، وأنهم حين يرونك يسجدون لله شكرًا؛ لأنك نعمة من نعمه، ولكن هذه المبالغة ممجوجة وقبيحة وتوهم التقديس والتأليه، وهي لا تخدم الغرض من المديح بل تنفر منه؛ ومثلها في البشاعة والتقديس قوله[1]:

لك المجدُ حرٌ والزمانُ لك اغتدى هو العبدُ فاصنع أنتَ ما شئتَ بالعبدِ

فمَنْ هذا الإنسان الذي يتصرف بالزمان كما يتصرف السيد بعبده؟!، ومثل ذلك في إيلاء الممدوح صفات التصرف في المخلوقات ما نجده في قوله[2]:

للعلى اختارَك المهيمنُ فاصنعْ بالورى أنتِ كلَّ ما تختارُ

إنَّ نفسًا بجسمِها ما إليها من فواقٍ إذا عصتكَ قرارُ

فهو يجعل للممدوح وكالة إلهية في التصرف بالخلق، وكل نفس تعصيه لا تستقر بجسمها لحظة وجيزة، ومثل هذه المبالغات أيضًا ذكره أن طلعته تذكر بالنبي ﷺ[3]، أو مقارنته بذي القرنين الذي لو رأى مجد ممدوحه لتقاصر عن

١- المرجع نفسه، ص٣٤٧

٢- المرجع نفسه، ص٤٦٤.

٣- انظر: المرجع نفسه، ص٢٩٦.

طلب المجد ويئس منه[1]، وغيرها من المبالغات التي تجاوزت حد المعقول والمشروع.

ونجد عند ابن عرابة ما نجده عند ابن رزيق من تهويل وتقديس للممدوح في مبالغاته، وإضفاء صفة التصرف في الخلق، والإطلاق على بعض سماته كما في قوله مثلاً عند حديثه عن قيمة العزة[2]:

فتىً ملكَ الدنيا جميعًا وأهلَها ولم يبقَ ذو روحٍ يقالُ له حرُّ

مليكٌ له نهرُ المجرةِ مجلسٌ وليس سواهُ في الزمانِ له ذكرُ

فلم يملك الممدوح الدنيا فحسب، بل إن المجرة مجلسه، كما أن ملكه شمل الناس جميعًا حتى لم يبق ذو روح إلا وقد ملكه وسلبه حريته، ولم يبق من له ذكر في الدنيا سواه، وهي مبالغات قبيحة يعجب المرء كيف استساغها الممدوحون فضلاً عن الشعراء، فهي تضخم صفات التسلط والقهر إلى حد الإساءة إلى الممدوح، وتجاوز مسلمات العقيدة، وتحيل إلى حالة عادية من العدل والرحمة من ناحية أخرى، كما في هذه المقاطع التي أخذتها من قصائد متنوعة لابن عرابة، في قوله[3]:

تساعده الأقدارُ فيما يرومهُ ويفعلُ ما يهوى على الأرضِ أو يشا

١- المرجع نفسه، ص٢٩٧.

٢- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٣١.

٣- المرجع نفسه، ص١٦٤.

ويختطفُ الأبصارَ ضوءُ جبينهِ وترتجفُ الأبحارُ إن هوَ جيّشا
أرى تربَ نعليهِ دواءً مجربًا لمن حلَّ في عينيه طلسٌ من العشا

وقوله جاعلاً من سيف الممدوح متصرفًا في القضاء[1]:

وليَ القضا يومَ الزحامِ حسامهُ فيقضي بتلْفِ الخصمِ إذ هو

وقد نجد عند ابن عرابة بعض المبالغات التي قد تستساغ في سياقات الشعر المعتادة كما في قوله قاصدًا تأكيد قيمة الشجاعة والعزة في ممدوحه[2]:

ولا ملكٌ في سالفِ الدهرِ مثلهُ إلى الحشرِ لم تنسلْ سواهُ
فتى هزهزَ الدنياء حين انتشى بها ويرجفُ منهُ بدرها والفراقدُ

وبالجملة فإن الإسراف في المبالغات حالة واضحة في شعر المرحلة، وهي تؤكد بحث الشعراء عن مخارج جديدة للمعاني القديمة مستخدمين هذا الأسلوب الذي قلما كان مجديًا أو مؤثرًا من الناحية الفنية.

ـ محاولات تعميق الرؤية:

رغم حالة التكرار واجترار الأفكار وإعادة تدويرها ينجح الشعراء أحيانًا في النظر للفكرة المألوفة من زاوية جديدة، أو في تعميق الرؤية أو في تفصيلها ليضفوا عليها جدة لم تكن متوقعة، ذلك أن المحاولات اللحوحة لطرق قيمة

١- المرجع نفسه، ص٢٥٤.

٢- المرجع نفسه، ص١٢٢.

واحدة (كقيمة الكرم وشجاعة الممدوح مثلاً) لا بد أن تجد منفذًا للمحة جديدة يضيف بها شيئًا للقديم أو يقاربه بوسيلة جديدة على الأقل، وذلك ما نلاحظه مثلاً في محاولات ابن رزيق على كثرتها وتواترها على معنى واحد، فإننا نجد ملامح جديدة ذات طرافة أحيانًا كما في هذه الأبيات من قصيدة له في مديح ثويني بن سعيد وهو يذكر كرمه وشجاعته[1]:

وقالت الخيلُ لما أن ركبتَ كذا ... من شاءَ تحمدهُ خيلٌ إذا ركَبا
عليك يُثني ثويني السيفُ فهو إذا ... ذكرتَه اهتزَّ في أغمادهِ طربا

وقوله:

لقد بهرتَ بإيقاد السُّطا لهبًا ... وقد بهرتَ بتسجامِ الندى سُحبا

وقوله:

لو حاربتك النجومُ الشهبُ ... فمن يحاربُ قطبًا يهرُ الشهبا
تسري بك الخيلُ في الليلِ البهيمِ ... يكن لجفنكَ طيفُ النومِ مصطحبا

وبعض الجدّة هنا تأتي من حداثة المعنى في استئناس الحيوان أو الجماد على نحو جعله الخيل متحدثة تحمد راكبها، أو السيف يثني على الممدوح، أو اهتزازه طربًا لذكر الممدوح له، وإن كانت هذه المعاني مسبوقًا إليها ولكنها غير مبتذلة، وجاء إيرادها بإخراج فيه بعض الجدّة، التي قد تأتي أيضًا

١- المرجع نفسه، ص٢١٤-٢١٧.

من جرس المفردات المستخدمة كما في البيت الثالث الذي استخدم فيه مفردات: بهرت، إيقاد، السطا، لهبا، تسجام، الندى، سحبا، مع ما فيها من طباق أو مقابلة تضفي على المعنى القديم حيوية حادثة، وقد يكون التجديد من تفجيره للمبالغات كما في البيتين الأخيرين التي جعل فيها الممدوح في ثباته واستهداء الناس به كالنجم القطبي، الذي تأفل النجوم والشهب دونه وتُهزم أمامه، أو تصوير همته في تلك اللقطة المتحركة لمسرى الممدوح على ظهور الخيل في الليل البهيم فلم يكن النوم رفيق عينيه في مسراه، ولكنها مبالغات معتدلة سائغة خدمت القيمة المدحية باتزان.

وابن رزيق أيضًا يمد فكرة كرم الممدوح ـ مع ابتذالها وكثرة ورودها ـ إلى آفاق أكثر رحابة وسعة فيقول[1]:

نالتْ بكَ الأجرَ الأنامُ فجودهمْ مما تجودُ ورفدهمْ ما ترفدُ

فهو هنا يصور اتساع جود الممدوح وأثره، جاعلاً إياه سببًا لثواب الأنام، فهم يعطون مما يعطيهم، وهي فكرة تحمل بعض الجدة.

١- المرجع نفسه، ص٣٣٠.

ومع أن فكرة كون الممدوح شجاعًا وكريمًا مستهلكة لا تكاد تخلو منها قصيدة أو مقطع شعري، لكننا نجد أن ابن عرابة يحدّث الفكرة بجعلها على لسان القابلات اللواتي ولد على أيديهن الممدوح فيقول[1]:

قالَ القوابلُ قولاً عندَ مولدِهِ هذا أميرٌ ومطعامٌ ومطعانُ

فصفات الكرم والشجاعة حالة ولد بها وعرفت فيه عند استقبال القوابل له.

وهو يمتلك قدرة أوسع على تجديد الصورة بتعميقها والتوغل في تفاصيلها فيقول[2]:

حاضتْ بيمناهُ الصوارمُ والقنا من وكزِهِ في معركِ الهيجاءِ
والشهبُ تنظرُ فعلهُ فتساقطتْ جزعًا وحلتْ باطنَ الدقعاءِ
الموتُ يصدرُ من شُباةِ سنانِه فتكًا ومن أقلامِهِ الغراءِ

ونلاحظ هنا كيف استخدم الشاعر مفردة "حاضت" للإشارة إلى نزيف السيوف بيديه من دماء الأعداء الذين يطعنهم (من وكزه)، وهو تعبير له غرابة وفرادة إن لم يكن ابتكارًا، أما الأبيات الأخرى فقد جنح فيها إلى المبالغة لتأكيد شجاعة وهيبة ممدوحه، مبينًا أن لموت الأعداء طريقين عند ممدوحه، وهما السيف والقلم.

١- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص٢٦٢.

٢- المرجع نفسه، ص٨٣، وأيضا ص٩٥.

وهو يستخدم ذات الأسلوب في قصيدته "النونية"[1] لتجديد فكرة شجاعة الممدوح عبر المضي في أخيلة وصور متنوعة، تجنح إلى الإقناع عن طريق الاستطراد والتفصيل من خلال رسم سيناريوهات خاطفة متحركة تصنع صورة "البطل المحارب"، وتكديس لوازم شجاعة الممدوح من قبيل: هيبة الأعداء، وادّراع خيله بغبار الحرب، وسحبه لدروع الحديد، وقيادته للأبطال، ونلاحظ قدرة ابن عرابة الكبيرة على إضفاء الجدة والحيوية على المعنى القديم رغم استهلاكه وكثرة تداوله، خاصة عند حديثه عن كرم الممدوح، ويمكننا أن نرصد ذلك بوضوح في الأمثلة الآتية التي استخدم فيها صورًا شعرية سريعة وامضة، مثل قوله[2]:

وراحتُه سحبٌ تديلُ دموعَها على الخلقِ طرًّا قطُّ لا ناشهمْ جدبُ

قوله[3]:

وأقلامُهُ غربانُ بينٍ تصيح في خزائنهُ لمْ يبقَ فيها لهُ وفرُ

ومن اللافت هنا أن غراب البين هو رمز الشؤم في المخيال العربي، بينما يوظفه ابن عرابة ـ في مفارقة مدهشة ـ في معنى إيجابي جدًّا يدل على أن

١- انظر: المرجع نفسه، ص٢٦٠-٢٦١.

٢- المرجع نفسه، ص٩٥.

٣- المرجع نفسه، ص١٣٠.

ممدوحه بلغ غاية الكرم حين جعل أقلامه الآمرة بالعطاء شؤمًا على خزائنه التي فرغت بسبب العطاء والكرم.

وفي قوله[1]:

في أذنهِ حسُّ عودٍ صوتُ سائِلِهِ أفنى خزائنَه بذلٌ وإنفاقُ

ولافت هنا أيضًا أن يشبه الشاعر صوت السائلين في أذن الممدوح بأنغام العود؛ لكثرة ما يطرَبُ لسؤالهم ويسارع إلى عطائهم، وهو معنى جديد ومبتكر لم يسبق إليه على حد علمي.

وقوله معتنيًا بقيمة العدل وقيمة الكرم وتجليهما في ممدوحه[2]:

فمنْ عدلهِ لم يفترقْ شملُ جامعٍ ومن جودهِ لم يجتمعْ شملُ مالهِ

ونلاحظ هنا توظيفه للمفارقة والمقابلة بين مفردتي الاجتماع والتفرق، محيلاً الفرقة ـ الممقوتة عادة ـ إلى حالة إيجابية حين نسبها إلى المال الذي يتفرق ولا يجتمع لفرط جود الممدوح وعطائه.

وقوله[3]:

ويخفي عطاياهُ ويظهرُها الثنا وهل كتمتْ نشرُ الربيعِ الكمائمُ

١- المرجع نفسه، ص٢٠٠.

٢- المرجع نفسه، ص٢٢٠.

٣- المرجع نفسه، ص٢٥٦-٢٥٧، ولا يخفي ما في قافية البيت الثاني من خلل (نحوي)، فقد جاءت "عائم" مرفوعة وحقها النصب على أنها مفعول به ثان للفعل رأى، مع احتمال تأويلي آخر.

وكلُّ فتى يأتي لناديهِ قاصدًا يرى نفسهُ في لجةِ البحرِ عائمُ

وهو في هذين البيتين يوظف التصوير في بيان مزايا كرم الممدوح، فهو رغم إخفائه للعطايا إلا أن ثناء الناس يظهرها كما يظهر عطر الأزهار في الربيع، وأن من يؤم مجلسه يخال نفسه يعوم في بحر من العطاء والبذل.

ومع هذه المحاولات التي تَجْهَدُ لبث روحٍ جديدة في المعاني القديمة، التي نجحت في كثير من الأمثلة الماضية التي سقناها، إلا أن هذه المحاولة قد تسقط أحيانًا في مأزق التكلف والتصنع، مثلما نجد في قصيدة حاول فيها ابن رزيق أن يطور الفكرة من زاوية جديدة في حديثه عن شجاعة الممدوح، لكنه وقع في مصيدة التكلف كما نرى في هذا المثال[1]:

تقولُ العدا إن بوحثتْ بفخارِهِ فما قبلهُ قبلٌ ولا بعدهُ بعدُ
مليكٌ إليهِ البأسُ جندٌ وشخصهُ تراهُ العدا جندٌ يحاذرهُ الجندُ

فالشاعر أراد أن يثبت أن فخار ممدوحه لا يقتصر على أنصاره، بل يتحدث عنه حتى أعداؤه الذين يقولون بأنه لا أحد قبله في معاني الفخر ولا أحد بعده، فالبأس من جنده، وشخصه المفرد هو في عين الأعداء جند مجتمعون ينشرون الخوف ويسببون الحذر، ورغم أن المعنى بالكاد يكون

١- المرجع نفسه، ص٣٤٢.

جديدًا، إلا أن الوصول إلى مراد الشاعر مجهد ويحتاج إلى كدِّ الذهن في تصوره فعبارة "تراه العدا جند يحاذره الجند" باهتة تنوء بما يريدها أن تعنيه.

وهذا الإخفاق في التجديد يحدث مع ابن عرابة كذلك حين يرصف قيمه المدحية المعتادة في حق ممدوحه، لكن الصورة تبدو جامدة معدومة الحيوية رغم تدبيج الاستعارات، ورغم محاولة توظيف تقنية "الترصيع" البديعية كما في قوله[1]:

يصطادُ في الروعِ أقرانًا مصممةً لأنهُ في الوغى للصيدِ صيادا
ربُّ العلومِ وجزارُ الجسومِ وبتّا رُ الظلومِ وللعلياءِ قد شادا

فهذان البيتان رغم احتشادهما بالقيم المدحية فإن المفردات والتراكيب لا تكاد تضيف شيئًا كما في قوله "لأنه في الوغى للصيد صيادا" ففعل الحرب أعتى من فعل الصيد الذي شبه به، كما بث في البيت الثاني قيمًا متناشزة من نحو: "رب العلوم وجزار الجسوم"، ولم يغن الترصيع شيئًا إلا زيادة التكلف ودفع الشاعر إلى مزيد من حشو البيت بالتراكيب الضعيفة المستهلكة نحو: "وللعلياء قد شادا".

١- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١١٩-١٢٠.

- **تقنيات التصوير الشعري:**

لا شك أن الصورة الشعرية كانت أداة رئيسية لمعالجة هذه القيم بأنواعها، خاصة لجهة تجسيد المعاني المجردة وتحويلها للوحة مرئية، وقد اهتم الشعراء كلهم بهذه التقنيات، خاصة ما نجده في شعر ابن رزيق، ليس لأنه كان الأكثر اهتمامًا بها فحسب، بل لأنه مقتدر على التصوير الشعري عبر بناء الصور المتحركة، فرغم أن أغلب صوره مستدعاة من الذاكرة الشعرية إلا أنه يضفي عليها الجدة بلغته البالغة الثراء وباقتداره على تفجير المبالغات غير المتوقعة، وبتحريك الصور وإضفاء الحيوية عليها، وسنلاحظ على هذه النماذج أنها لا تتجه إلى تصوير الممدوح مباشرة وإن كان ذلك هدفها، ولكنها تقارب المعنى بمُلازِماته أو وسائله أو بعض متعلقاته، أو حتى نقائضه، وهو دليل احتراف الشاعر وقدرته وسعة حيلته.

فيحاول ابن رزيق أن يختزل صفات الممدوح في طلب المجد والعلا، وينجح إلى حد بعيد في ذلك مثلاً عبر التصوير الذي يحيل المعنى المجرد "العلا" إلى شيء "العقد" مرةً فيكون الممدوح ناظمًا، وإلى "إنسانٍ" مرةً فيكون الممدوح مخاطبًا، والصورتان في بيتين متواليين[1]:

نظمتَ شملَ العُلا حتى ادعتْه لها ... عقدًا فما عاطلٌ منها بهِ الجيدُ

كم خاطبتكَ وقالتْ إن نظمكَ لي ... لشملِ أعدائِك القالينَ تبديدُ

---

١ المرجع نفسه، ج١، ص٣٣٢.

وهو يكثف قيمةَ الشجاعةِ المركزيةِ في شخصيةِ الممدوحِ دائمًا في صورة استخدم فيها "الكناية"، جاعلاً من الرماح ظلًّا للممدوح في الحر، ومن لهيب المعركة بردًا لقلبه، هذا مع ما تضفيه المقابلة بين الحر والبرد من حيوية ومفارقة[1]:

لك سمرُ الرماحِ في الحرِّ ظلٌّ وأجيجُ الوغى لقلبكَ بردُ

ومثله أيضًا في العناية بأدوات الحربِ وتصويرِها صورًا تحيل إلى الممدوح وتبني صورته في المخيلة[2]:

فالتاجُ راضٍ عنكَ والسمرُ القنا والبيضُ إذ فمُها بضربكَ أحمرُ

فرغم أن التصوير هنا يتجه إلى تصوير التاج، والرماح، والسيوف، إلا أن الصورة المرادة أصلاً هي صورة الممدوح، فكل هذه الإشارات تتصل بالممدوح (راضٍ عنك أي عن الممدوح)، لكنه يعلل سبب رضى السيوف حين يقول: إن فمَها أحمر لضربك بها، فرغم أن العبارة في البيت الأول بدت باردة لشح شاعريتها أو لرتابتها، إلا أن صورة السيف الأحمر الفم صورة مبتكرة أوصلت البيت إلى ذروة من ذرى الشاعرية.

والمدهش أن ابن رزيق حين يوظف هذه الاستعارات ذات المصدر الإنساني في وصف الجماد وتصويره نجده يستخدم ذلك ـ في أحيان كثيرة ـ

---

١ المرجع نفسه، ص٣٣٨.

٢ المرجع نفسه، ص٤٥٤-٤٥٥

لوصف آلات الحرب من سيوف ورماح، لكن علينا أن نفطن هنا إلى أن هذا التصوير هو تصوير أوليّ لأن الغاية منه ليس وصف السيوف (كما يحدث في وصف الطبيعة مثلاً)، بل الغاية منه وصف شجاعة الممدوح وتصويرها من خلال أنسنة آلة الحرب واستنطاقها بخصائص الممدوح، فهي صورة ظاهرة تغذي الصورة العميقة، ومن ذلك ما نجده في هذه الصور[1]:

يبيتُ يناجي السيفَ عن شربِه غدًا وعن أكْلِه الأعداء وهو خضيبُ

إذا ضحكِ الهنديُ يومًا بكفهِ إلى كلِّ من ناواهُ منه يخيبُ

فالسيف هنا محل النجوى، والأكل، والضحك، وكل هذه من خصائص البشر، ومثل ذلك هذه الصورة التي يجعل فيها التيجان والسيوف في موقف النجوى عن مجد الممدوح[2]:

ملكٌ بعظمةِ شأنهِ تيجانُه وسيوفُه بفخارِهِ تتناجى

كما نجده في صورة أخرى يقدم لنا استعارة مبتكرة جعل فيها الرماح والسيوف كرجال يتقاسمون ولكنهم يتقاسمون الأكباد والأوداج[3]:

فتركتَ بيضَ الهندِ والسمرَ القنا تتقاسمُ الأكبادَ والأوداجا

---

١ ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٢٤٦، وانظر أيضًا: ص:٢٦٧، و٣١٨.

٢ المرجع نفسه، ص٢٧٨.

٣ المرجع نفسه، ص٢٧٧.

وهو يقدم للسيف والرمح صورة موحية في استعارتين متواليتين، أولهما للسيف الذي أخذ من الإنسان خصيصة اللباس ولكنه لباس الدم الأحمر، وثانيهما للرمح الذي يهتز من الطرب كما يهتز الإنسان[1]:

ألبستَه غير عارٍ من دمٍ حللاً ... وللحسامِ الدِّما يوم الوغى حللُ

وفي يديكَ القنا يهتزُ من طربٍ ... كأنهُ إذ تثنى شاربُ ثملُ

ولنلاحظ كيف يزيد الشاعر من تغذية هذا الصورة المتخيلة للرمح الطَّرِب التي كونتها الاستعارة بمزيد إيحاء وتخييل يأتي من تشبيه الرمح بالسكران الثمل الذي يتثنى في مشيته، وهو تشبيه مصدره الحياة الإنسانية كذلك.

ومثل ذلك أيضًا ما نجده في نص مليء بالصور يصف فيه خروج السلطان إلى صلاة العيد في موكب مهيب من حرسه وأعوانه وأنصاره، لكنه يركز في بيت منه على وصف لمعان سيوف الحرس ورماحهم ساعة الصباح في موكب السلطان فيقول[2]:

لما مشيتَ إلى المصلى صافحتْ ... ضوءَ الصباحِ عواسلٌ وصفاحُ

فهو من أجل تصوير انعكاس ضياء الصباح على السيوف والرماح، شبهها بالرجال مستعيرًا بعض خصائصهم وهي المصافحة، ولكنها هنا مصافحة للضياء، وهي استعارة مكنية فيها الكثير من الدقة والجمال الابتكار.

---

١ المرجع نفسه، ج٢، ص٣٠٤.

٢ ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص ٢٩٦

وحين يريد ابن رزيق الالتفات إلى قيمة التدين في شخصية الممدوح، فإنه يعتني في أكثر من مرة بمشهد خروج الممدوح إلى صلاة العيد، وهو موقف يجمع أبهة الملك إلى سيما الخشوع، فيطيل في وصف المشهد بصور متوالية تصف الممدوح وموكبه والمصلين وموقفهم من الممدوح، ومنبر الصلاة، باثًّا الحركة في هذه الصور كلها[1]:

ومشيتَ أنتَ إلى المصلى مشيةً كبُرتْ بإعظامٍ ولا تتكبرُ
وأمامك السمرُ اتقدن كواكبًا والبيضُ خلفَك بالتألقِ تبهرُ
وإليك وجهٌ وهو من ضوءِ الظُّبا أضوا ومن نورِ الغزالةِ أنورُ
والناسُ بينَ مهللٍ ومكبرٍ لله أعينُهم لنورِكِ تنظرُ
واهتزَّ تيهًا إذ رآكَ وكادَ من شوقٍ بأن يسعى إليك المنبرُ
ووقفتَ أنتَ إلى الصلاةِ وللهدى نورٌ عليكَ بكلِ نورٍ يظهرُ

إن هذا المشهد المتعدد الصور رغم مواربته في الحديث عن صورٍ أخرى لغير الممدوح إلا أنها كلها في خدمة الشخصية المحورية التي هي الممدوح، وتظهر هذه الموصوفات باعتبارها تفاعلات تحيط بالممدوح.

---

١ المرجع نفسه، ص٤٥٤-٤٥٥.

وقيمة الكرم الكثيرة الورود في شعر المرحلة وفي شعر ابن رزيق إلى حد الجزم بأن أي قصيدة مديح لا تخلو منها ستكون في غاية الرتابة إن لم يتمكن الشاعر من وضعها في صور جديدة دائمًا، كما في هاتين الصورتين[1]:

يرحلُ المحلُ إن نزلتَ بأرضٍ إذ نداكَ الغمامُ والأمطارُ
كلُّ قفرٍ نزلتَه صارَ روضًا تتغنى في أيكهِ الأطيارُ

إن الصورتين مشتقتان من ذات الأصل (جدلية المحل والخصب) أو هما متناسلتان من بعضهما؛ لكن مصدر الأثر في الصورة الأولى لا يقع في وصفه للممدوح وكرمه، بل في وصف بعض أضداده وهو المحل، ثم في المفارقة التي تجمع بين الرحيل وهطول المطر؛ إذ من العادة الرحيل إلى حيث يقع المطر، لكن المحل هنا يرحل عن المكان الذي ينهلُّ عليه مطر الممدوح؛ أما الصورة الثانية فإن مصدر أثرها في الشطر الثاني من البيت الثاني، إذ القول بأن كل قفر حل به الممدوح صار روضًا هو رتيب ومستهلك، لكنه يعززه بتفصيل متحرك (وهو أشبه ما تكون بضربة ريشة الرسام الأخيرة في لوحة منسوخة) بتصوير الأطيار المتغنية على الأيك.

إن امتلاك ابن رزيق للحيل الفنية يمكنه من تناول زوايا رؤية أخرى للممدوح، وغزارة إنتاجه تسمح له بتمديد تلك الالتقاطات لتغدو مشاهد

---

١ المرجع نفسه، ص٤٦٤.

واسعة شديدة التركيب، كما في هذه الأبيات التي تصور الأقلام التي تدون مناقب الممدوح[1]:

فلا تلمِ الأقلامَ مهما مدادُها سقاها مدامَ المدحِ منهُ فلم تصحو

ألا إنما الأقلامُ والخيلُ مثلُها لهنَّ إذا بحرٌ طما بدمٍ سبْحُ

إذا جمحتْ بالشُّوسِ في طلبِ العُلى عتاقٌ فللأقلامِ في مدحهمْ جمحُ

ولنلاحظ كيف ركبت الاستعاراتُ الصورةَ على طبقات لترسم صورة الأقلام المشيرة للممدوح:

الأبيات	الصورة	التركيب
البيت الأول	الأقلام كالإنسان	تلمِ الأقلام
	الأقلام شرابها المداد	مدادها سقاها
	مداد الأقلام خمر	مدادها سقاها مدام
	الخمر مادته مديح الممدوح	مدام المدح
	الأقلام ثمِلَة	لم تصحُ
البيت الثاني	الخيل كالأقلام (مقلوب)	إنما الأقلام والخيل مثلها
	الخيل تسبح	بحر طما - سبحُ
	الدم كالبحر يسبح فيه	بدم سبحُ

١ المرجع نفسه، ص٣٠٠.

البيت الثالث	عتاق الخيل تجمح بالأبطال	إذا جمحت بالشُّوس
	الأقلام تجمح بمدح الأبطال	للأقلام في مدحهم جمح

طبقات الاستعارة لبناء الصورة المركبة عند ابن رزيق

إن كل هذه الصور الفرعية المركبة تسعى إلى تصوير قيمة الشجاعة في شخصية الممدوح من خلال تصوير الأقلام ومقارنتها بالجياد، ولعل الشاعر هنا يحاول أيضًا أن يجعل للشعر قيمة تضاهي قيمة السيف وعدة الحرب.

وهو يعتني بالصور السريعة الوامضة الموحية، كما نجد له صورًا ممتدةً طويلةً لمشهد متعدد الصور، وهو قادر على جمع الحركة في محور كلمة واحدة كما في البيت الآتي[1]:

فجرجرِ الفخرَ فوقَ النيراتِ فلمْ يطمحْ إلى مجدِك الوماضِ طماحُ

فهو يصور الممدوح وقد أمسك بالمجد في أعالي السماء، ثم يحرك الصورة على محور الفعل "جرجر" مع كل ما توحي به الكلمة من حركة مضطربة مسيطرة وما توحيه من صوت للجرجرة، وميدان هذه الجرجرة هو النجوم.

١- ابن رزيق، سلك الفريد، ج١، ص٢٩٥.

ونجد مثل ذلك في بيت آخر يقول فيه واصفًا عزيمة وشجاعة ممدوحه[1]:

مخدِّدُ خدَّ الأرضِ بالخيلِ ذارعٌ شواسعَها باليعملاتِ النجائبِ

فالصورة التي يرسمها الشاعر للممدوح وأثر حركته في الأرض هي الأخاديد التي تتركها خيوله فيها، ومع أنه في ذات الوقت يستعير للأرض الخدَّ وكأنه يقول بأن أثر خيول الممدوح عليها كأنها الأخاديد في وجه المرأة، إلا أنه يجعل محور الحركة في مفردتي "مخدد" و"ذارع" اللتين تشيران إلى الحركة الدؤوبة الشديدة الأثر.

وكما نجد هذه القدرة على التصوير عند ابن رزيق نجدها كذلك عند ابن عرابة، ولكنه أكثر استخدامًا لها في مقام الغزل، وقد نجد شيئًا من ذلك في مقام المديح؛ إذ لا يتردد ابن عرابة في تصويره لآلة الحرب وفعلها في القتال من أن يستعير لها أفعال الإنسان في الصلاة، ورغم ما تثيره الصورة في النفس من مفارقة إلا أنها صورة موحية[2]:

وتركعُ في لبِّ الأعادي رماحُه وبتراءُ طالتْ بالطلى سجداتُها

فهو يشبه الرماح والسيوف بالإنسان المصلي لكنه يستعير منه بعض خصائصه (الركوع والسجود).

١- المرجع نفسه، ص١٦٦.

٢- ابن عرابة، جواهر السلوك، ص١٠٧.

ويهتم ابن عرابة بالصور المتحركة خاصة في معرض وصفه للطبيعة أو عند تعريجه عليها، كما نجدها في وصفه للمحبوبة ووصف الحرب وحركة الجيوش.

فمن الصور المتحركة في وصفه لحركة جيوش ممدوحه قاصدًا قيم إظهار قيم العزة والشجاعة وقوة العزم[1]:

سرى وأتاها من ديارٍ بعيدةٍ وذلتْ لهُ أبطالُها والقوائدُ
ويجتاحها والكمتُ في الجوِّ حُوَّمٌ وسمرُ القنا في الدارعينَ قواصدُ
عجاجُ الوغى والسيفُ سحبٌ وبارقٌ وسيلُ الدِّما والضربُ بحرٌ وراعدُ

ولنلاحظ كيف يوظف الشاعر في صوره المفردات من الأسماء والأفعال الموحية بالحركة، مثل: سرى، أتى، يجتاح، حوّم، قواصد، بارق، سيل، بحر.. إلخ، وإضافةً إلى أنه استخدم التشبيه كما في البيت الأخير، والاستعارة في البيت الذي قبله، فإنه استخدم تركيبًا حقيقًا في التصوير في البيت الأول، كما أن الصور متداخلة الظلال والألوان والأصوات، فالخيول الكمت تطير في السماء، والرماح تسير في الجند، وغبار المعركة كالسحب والسيوف كالبرق، والضرب كالرعد القاصف والدماء السائلة كالبحر.

١- المرجع نفسه، ص١٢٢.

ونجد هذا الاستخدام المتعدد الأدوات خاصة في رسم تلك المشاهد الممتدة التي يعسر أن يستوعبها بيت واحد أو صورة واحدة، كما في هذه الأبيات التي يصف فيها المعركة أوان احتدامها[1]:

طيورُ المعالي في السماءِ حوائمُ وأشراكُها سمرُ القنا والعزائمُ
ومن رامَ نيلَ العزِّ لم يطوِ قلبَه على وجلٍ والدارعونَ تُصادمُ
بيَمٍّ عليهِ النقعُ كالليلِّ مظلمُ ونورُ شعاعِ الشمسِ فيه الصوارمُ
وفيه تظلُّ الخيلُ تسبحُ في الدِّما كسفنٍ علتها أبحرٌ تتلاطمُ

ففيما عدا البيت الأول تأتي التشبيهات والاستعارات التقليدية في تشبيه الجيش بالبحر، والنقع بالليل، والسيوف بشعاع الشمس، والخيل السابحة في الدماء بالسفن، وكلها صور مألوفة مستدعاة من الذاكرة الشعرية؛ أما التشبيه في البيت الأول الذي شبه فيه المعالي بالطيور الحائمة في السماء، وشبه الرماح والعزائم بالفخاخ التي تمسك هذه الطيور، فهذا تشبيه تمثيلي لا يخلو من جدّة وابتكار، أو من إخراجه بأسلوب جديد على الأقل.

وإلى جانب المشاهد الممتدة نجد أن ابن عرابة يرسم صورة وامضة زارعًا فيها مفردة يجعلها محورًا للحركة في الصورة كما في قوله[2]:

١- المرجع نفسه، ص٢٥٢.

٢- المرجع نفسه، ص١٧٣.

ترِفُّ عليهِ من قتامٍ عباءةٌ والبيضُ والسمرُ الرديني تنعطّ

فهو يصور الممدوح وسط المعركة وغبار المعركة يغطيه وكأنه عباءة يلبسها، ثم يزيد من وتيرة الحركة إلى مزيد اقناع وانغماس في المشهد فيبدأ البيت بالفعل "ترفّ"، فقد تجاوز تصوير العباءة إلى حركتها المرفرفة الخافقة في ساحة المعركة.

إن هذه الأساليب التصويرية وغيرها التي استخدمها الشعراء لإضفاء الجدة والحيوية على القيم المدحية لها مصادرها (الطبيعة – الإنسان – الحرب) ولها أدواتها ولها أشكال حضورها، سواءً كانت صورًا وامضة أو مشاهد ممتدة، ولكننا سنلاحظ أنها نجحت إلى حد بعيد في الإفلات من قبضة التقليد وتكرار القيم المدحية، وأضفت عليها روحًا جديدة وإقناعًا فنيًّا وتأثيرًا أكبر على المتلقي.

الخاتمة:

اتضح لنا من خلال المباحث السابقة أن المديح الذي مثل النسبة الأكبر من الإنتاج الشعري العربي عامة، والشعر في عمان خلال العصور الأدبية الثلاثة الكبرى (النبهاني، واليعربي، والبوسعيدي) كان في ذات الوقت خزانة للقيم التي يقوم عليها المديح، فالمديح يعتمد على إظهار خصال الممدوح ويجعل من الممدوح تجسيدًا للفضائل والقيم ـ بغض النظر عن تمثله لها أم لا ـ وأن هذه القيم المدحية كانت مدار الأداء الشعري لدى كبار شعراء العصر النبهاني كالستالي والكيذاوي، وعند شعراء العصر اليعربي كالحبسي والمعولي والغافري، ومثلت قيمتا الشجاعة والكرم عمدة القيم المدحية، وإن انضافت إليهما في العصر اليعربي بعض القيم المدحية الدينية ولوازمها كالعدل والتقوى خاصة بسبب طبيعة الدولة الدينية، أما في العصر البوسعيدي فقد استمرت سيطرة المديح على المشهد الشعري، وكانت مصادر القيم المدحية تعود إلى: القيم الدينية، وقسم المروءة العربية، والقيم الإنسانية العامة، هذا مع بروز واضح لقيم الشجاعة والكرم والعدل، وبعض القيم الدينية كالعدل والعلم.

هذا على مستوى الحضور، أما على مستوى المعالجة الفنية فعلى امتداد الخط الشعري في عمان ارتبط التأثير بقدرة الشاعر الفنية على إنتاج أساليب أكثر جدة وإقناعًا، فعلى حين وجدنا أن الشعراء الكبار من ذوي الإمكانات

الشعرية تمكنوا في كثير من الأحيان من ذلك ـ مع تكرار ذات القيم خاصة الشجاعة والكرم ـ وجدنا ظاهرة رص النعوت والصفات والقيم المدحية لتناسب كل ممدوح، ولتخلو من العمق وتخفت فيها روح الشعر، وقد وجدنا ذلك أحيانًا حتى مع الشعراء الكبار الذين أفلتوا أحيانًا، ولم يفلتوا في أحيان أخرى، من قبضة التقليد والتكرار، ويمكن في هذا المقام أن نخلص إلى الملاحظات الآتية حول معالجة القيم في العصرين النبهاني واليعربي:

- برزت "المبالغة" واحدة من الأساليب التي حاول بها بعض الشعراء أن يكسبوا القيم المدحية المتكررة دفعة تأثير ودفقة حياة، وقد نجحت في بعض الأحيان، ولكنها في أحيان أخرى أسرفت في المبالغة وتجاوزت الحد فانقلب تأثيرها نشازًا وفقدانًا للصدق الفني.
- تجنب الشعراء في العصر النبهاني السقوط في هوة النمطية وسرد قائمة القيم الصفات، حين استخدم بعضهم تقنيات من قبيل: التركيز على صفات معينة لا ترد كثيرًا في مدائح الشعراء، بتضمين بعض قيم أخرى كالتواضع، والزهد، والتدين، والعدل، أو باستخدام طريقة أخرى في التركيز على جزئيات من الصورة الكاملة وتضخيمها، أو بإضاءة زاوية قصية من المشهد (في تصور شجاعة الممدوح)، فيستفز الخيال ويدفعه إلى مزيد من التصديق، أو باستخدام المبالغة في محلها الملائم وتفجيرها لمزيد من التأثير على المتلقي، لتنقل التشبيهات العادية المستهلكة بالقمر

والأسد إلى مستوى جديد من الأداء المؤثر، أو تقديم صور تخييلية جديدة يقدم بها المعاني القديمة ومن ذلك مثلاً قيمة الكرم؛ مما جعل بعض النماذج الشعرية تقترب إلى حد كبير من نماذج المديح في عصور الازدهار

- أفلت بعض الشعراء وبعض القصائد من هوة النمطية والتكرار بحضور النبرة الذاتية الواضحة المتمحورة حول الشاعر نفسه، التي تخلف وراءها بصمة قوية واضحة لكل شاعر، وتنشئ له أسلوبًا ومنهجًا خاصًّا ومنفردًا يبعده عن دوائر الاتباع ويسلمه إلى حالة ما من الاستقلال والتفرد، فصورة الممدوح لا تستولي على المشهد برمته ولا تحتكر الظهور، بل تنافسها الذات الشاعرة بقوة.
- قدم البعد الديني والأمجاد الحربية لأئمة اليعاربة وذكر الملاحم والحروب مخرجًا مهمًّا في العصر اليعربي لإخراجه من مدارات التقليد والنمطية الجامدة والتشبيهات العتيقة وتكويم صفات الممدوح التقليدية، وقد وجدنا أنه في الحالات التي خرج فيها عن نمط التقليد إلى توظيف هذا البعد ليستمد منه مادة الشعر وصوره، في خدمة قيم الشجاعة، والعزة، والعدل، ارتقى مستوى القصيدة وتدفقت القيم بالحياة والتأثير، لكن الصورة العامة للشعر في العصر اليعربي أنه لم يستفد بما فيه الكفاية من هذا البعد.

وفي العصر البوسعيدي الذي هو نموذج الدراسة فقد قامت المعالجة الفنية للقيم المدحية على عدة مسارات من بينها:

- التلازم الفني بين قيمتي الشجاعة والكرم، وجعلهما في صورتين متقابلتين في البيت الواحد أو في أبيات متلاحقة وصناعة صورة مفارقة بينهما تبعث على هاتين القيمتين بعض الجدة والتأثير.
- استخدم الشعراء "المبالغة" في خدمة القيم المدحية التقليدية بحثًا عن مخارج جديدة للمعاني القديمة، غير أن ذلك قلما كان مجديًا أو مؤثرًا من الناحية الفنية، خاصة عند الإغراق والتمادي في المبالغات التي تقوض الصدق الفني.
- نجح الشعراء أحيانًا في خدمة القيم المدحية المألوفة من خلال النظر إلى الفكرة المألوفة من زاوية جديدة، أو في تعميق الرؤية، أو في تفصيلها ليضفوا عليها جدة لم تكن متوقعة رغم حالة التكرار واجترار الأفكار وإعادة تدويرها في التركيز على ذات القيم المدحية.
- نجح الشعراء نجاحًا كبيرًا في معالجة القيم المدحية بأنواعها من خلال تقنيات الصورة الشعرية، خاصة لجهة تجسيد المعاني المجردة وتحويلها للوحة مرئية، أو لمشهد تصويري ممتد، أو للقطة وامضة، وقدموا في ذلك نماذج لافتة.

- لاحظنا على كثير من نماذج التصوير الشعري أنها لا تتجه إلى تصوير الممدوح مباشرة وإن كان ذلك هدفها، ولكنها تقارب المعنى بمُلازِماته أو وسائله أو بعض متعلقاته، أو حتى نقائضه، وهو دليل احتراف الشاعر وقدرته وسعة حيلته، وهو ما عزز التأثير والإقناع الفني في خدمة القيم المدحية.



قائمة المراجع:

- الأيوبي، ياسين، آفاق الشعر العربي في العصر المملوكي، جروس برس، طرابلس لبنان، ١٩٩٥م.
- البطاشي، سيف بن حمود، إيقاظ الوسنان في شعر وترجمة الشيخ خلف بن سنان، ط١، مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.
- الحبسي، راشد بن خميس بن جمعة، ديوان الحبسي، تحقيق عبد العليم عيسى، وزارة التراث والثقافة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- الخصيبي، محمد بن راشد بن عزيز، شقائق النعمان على سموط الجمان في أسماء شعراء عمان، ط١، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م.
- الدرمكي، سالم بن محمد بن سالم. ديوان الدرمكي. ط١، مسقط: مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية. ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.
- الرافعي، مصطفى صادق، تاريخ آداب العرب، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ١٩٧٤م.
- ابن رزيق، حميد بن محمد بن رزيق العبيداني النخلي، سلك الفريد في مدح السيد الحميد ثويني بن سعيد، تحقيق: محمد علي الصليبي، ط١، مسقط، وزارة التراث والثقافة، ١٩٩٧م.

- ابن رشيق، العمدة في صناعة الشعر، موقع الوراق الالكتروني (www.alwaraq.com)
- الستالي، أحمد بن سعيد، ديوان الستالي، تحقيق: عز الدين التنوخي، المطبعة العمومية، دمشق، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.
- السعدي، فهد بن علي بن هاشل، معجم شعراء الإباضية، ط١، مسقط، مكتبة الجيل الواعد، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.
- سعيدة خاطر، سعيدة بنت خاطر الفارسي، العصر الذهبي للشعر في عمان، دولة النباهنة، ط١، بيت الغشام للنشر والترجمة، مسقط، ٢٠١٤م.
- سلام، محمد زغلول، الأدب في العصر المملوكي، دار المعارف.
- شيخ أمين، بكري، مطالعات في الشعر المملوكي والعثماني، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٠م.
- طبانة، بدوي، معجم البلاغة العربية، دار العلوم للطباعة والنشر، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.
- ابن عرابة، هلال بن سعيد بن ثاني، جواهر السلوك في مدائح الملوك، ط١، مسقط، وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٩٤م.
- عصفور، جابر، قصيدة المبالغة والافتعال. مجلة العربي، العدد (٥١١) وزارة الإعلام، الكويت، ٢٠٠١م.

- العوادي، سعيد، حركية البديع في الخطاب الشعري، من التحسين إلى التكوين. ط١عمّان، دار كنوز المعرفة، ١٤٣٥هـ/٢٠١٤م.
- الفقي، محمد كامل، الأدب العربي في العصر المملوكي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.
- الكيذاوي، موسى بن حسين بن شوال، ديوان الكيذاوي، وزارة التراث والثقافة، ١٤١٤هـ/١٩٩٢م.
- المعولي، محمد بن عبدالله بن سالم، ديوان المعولي، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، وزارة التراث والثقافة، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- موسى باشا، عمر، أدب الدول المتتابعة، دار الفكر الحديث، ١٩٦٧م.

دور المرأة العمانية في ترسيخ الأخلاق



بقلم
د. مريم بنت سعيد بن حمد العزرية

ملخص الدراسة:

تتناول هذه الدراسة دور المرأة العُمانية في ترسيخ الأخلاق من خلال استقراء كتب السير والمصنفات الفقهية العُمانية، بوصفها فاعلًا تربويًّا واجتماعيًّا محوريًّا في بناء القيم والأخلاق وتعزيزها، وضبط السلوك في المجتمع؛ بل مرتكزًا جوهريًّا في عملية التنشئة الأخلاقية والتربوية، وصياغة الفكر الأخلاقي، وتكوين الوعي القيمي المجتمعي. وتهدف الدراسة إلى إبراز حضور المرأة العُمانية في كتب السير والمصنفات الفقهية من حيث دورها الأخلاقي، وتحليل الأبعاد الأخلاقية التي ارتبطت بالمرأة كما عكستها تلك المصنفات، وبيان إسهامات المرأة في تعزيز القيم داخل الأسرة والمجتمع، وربط الموروث الفقهي بواقع المرأة المعاصرة في الجانب الأخلاقي. واقتضت خطة الدراسة تناولها في ثلاثة محاور: أولها يناقش موضوع التحلي بالقيم والأخلاق والاستقامة في السلوك عند المرأة العمانية، والثاني: يبحث أدوار المرأة في أسرتها، منطلقاتها وأبعادها، وثالثهما يبحث دور المرأة في نشر القيم الأخلاقية وتعزيزها في المجتمع. ومن النتائج المتوقعة للدراسة: تأكيد حضور المرأة بوصفها فاعلًا أخلاقيًّا مهمًّا في التاريخ والفقه العُماني، وإبراز قيمة كتب السير والمصنفات الفقهية كمصدر غني لإعادة تشكيل الوعي الأخلاقي المجتمعي، والتأكيد على ارتباط الأخلاق بالتشريع في السلوك والخطاب الفقهي العُماني.

الكلمات المفتاحية: القيم الأخلاقية، سؤال الأخلاق والمرأة، المرأة قدوة أخلاقية، المرأة والتنشئة الاجتماعية، المرأة والإصلاح الاجتماعي.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين، محمد بن عبد الله وآله وصحبه أجمعين.

تأتي هذه الدراسة في البحث حول دور المرأة العُمانية في ترسيخ الأخلاق من خلال استقراء كتب السير والمصنفات الفقهية العُمانية؛ وذلك لأن المصنفات الفقهية العُمانية، بما احتوته من فتاوى ومسائل لكبار العلماء والفقهاء، قدمت الكثير من النماذج للسلوك المجتمعي، وهذا السلوك تمَّ ضبطه من خلال القيم الإسلامية الأصيلة، فقيم العدل والتسامح والمحبة هي قيم أسست لبناء الأُسرة ومؤسسات المجتمع المختلفة، حيث تُمثّل القيم الأخلاقيّة الأساس المتين لبنية المجتمع العُماني في عهد الإمامة الإباضيّة؛ لما لها من تأثير قوي على تنظيم العلاقات الاجتماعية. وقد خضعت هذه القيم لضوابط أخلاقية صارمة مستمدّة من القرآن والسنّة والتّقاليد المتوارثة[1].

وتمثل المرأة فاعلًا تربويًّا واجتماعيًّا محوريًّا في بناء القيم والأخلاق وتعزيزها وضبط السلوك في المجتمع؛ بل مرتكزًا جوهريًّا في عملية التنشئة الأخلاقية والتربوية، وصياغة الفكر الأخلاقي، وتكوين الوعي القيمي المجتمعي. ومن هنا جاءت فكرة هذه الدراسة في البحث حول دور المرأة العمانية في ترسيخ الأخلاق.

---

(١) الجرو، أسمهان سعيد. كتاب السِّير والجوابات مصدرًا لتاريخ عُمان الاجتماعي في عهد الإمامة. (بحث غير منشور) مقدم لندوة السير والجوابات، تونس: ٢-٢٠١٧/١١/٥م، ص١٠.

وتتمثل مشكلة الدراسة في البحث حول: ما هو دور المرأة في ترسيخ الأخلاق في المجتمع؟ ومدى حضوره في واقع المجتمع العماني من خلال استقراء المصنفات الفقهية وكتب السير؟ وتنبثق منها أسئلة فرعية، هي: ما مدى تحلي المرأة العمانية بالأخلاق والاستقامة في السلوك؟ وما هي أدوار المرأة في أسرتها... منطلق أخلاقي وبعد إصلاحي؟ وما دور المرأة في نشر القيم الأخلاقية وتعزيزها في المجتمع؟

وتهدف الدراسة إلى إبراز حضور المرأة العُمانية في كتب السير والمصنفات الفقهية من حيث دورها الأخلاقي، وتحليل الأبعاد الأخلاقية التي ارتبطت بالمرأة كما عكستها تلك المصنفات، وبيان إسهامات المرأة في تعزيز القيم داخل الأسرة والمجتمع، وربط الموروث الفقهي بواقع المرأة المعاصرة في الجانب الأخلاقي، كما تبرز إسهامات الفقهاء العُمانيين في صوغ تصورات بناءة عن دور المرأة الأخلاقي من خلال فتاواهم وتعليلاتهم الفقهية، بما يعكس فهمًا عميقًا للواقع، واستيعابًا للخصوصية العُمانية. ومع أن هذه السير والمصنفات كُتبت في سياقات تاريخية تقليدية إلا أن رؤيتها لدور المرأة الأخلاقي تبقى ملهمة في ظل التحديات المعاصرة.

وتتجلى أهمية الدراسة في أبعاد علمية ومجتمعية ومعاصرة تتمثل في: كونها تقدم قراءة نوعية للفقه العُماني وكتب السير من زاوية أخلاقية متعلقة بالمرأة، وتحاول تعزيز الوعي بأهمية دور المرأة في نقل القيم وترسيخ السلوك القويم، وفتح أفق معاصر للاستفادة من هذا التراث في تعزيز الخطاب الأخلاقي في المجتمعات الإسلامية، ورسم ملامح خطاب أخلاقي ينسجم مع تراثنا وهويتنا.

وتعتمد الدراسة على المنهج التحليلي الاستقرائي، من خلال تتبّع السير والنصوص الفقهية ذات الصلة، وتحليل مضامينها الأخلاقية.

و اقتضت خطة الدراسة تناولها في ثلاثة مباحث، هي:

المبحث الأول: التحلي بالأخلاق والاستقامة في السلوك عند المرأة العمانية

المطلب الأول: مفهوم الأخلاق وأهميتها

المطلب الثاني: أثر البيئة والتربية في اكتساب المرأة العمانية الأخلاق

المطلب الثالث: المرأة العمانية قدوة في الأخلاق

المبحث الثاني: أدوار المرأة في أسرتها.. منطلق أخلاقي وبعد إصلاحي

المطلب الأول: دور المرأة العمانية في تنشئة الأبناء على الأخلاق

المطلب الثاني: أثر أخلاق المرأة في أسرتها

المبحث الثالث: دور المرأة في نشر القيم الأخلاقية وتعزيزها في المجتمع

المطلب الأول: تعليم القرآن الكريم والتفقيه في الدين

المطلب الثاني: الإنفاق في مصالح الناس

المطلب الثالث: الإصلاح والحسبة

الخاتمة

وأسأل الله التيسير والسداد في إنجاز هذه الورقة البحثية، والقبول من لدن الحكيم الخبير خالصًا لوجهه الكريم.

المبحث الأول: التحلي بالأخلاق والاستقامة في السلوك عند المرأة العمانية

المطلب الأول: مفهوم الأخلاق وأهميتها

الفرع الأول: مفهوم مصطلح الأخلاق

مصطلح **الأخلاق**، جمع ومفردها خُلُق -بضمِّ اللام وسكونها-، ويراد به الدِّين والطبع والسجية والمروءة، أي: صورة الإنسان الباطنة وما تنطوي عليها نفسه من أوصاف. قال الرَّاغب: "والخَلْقُ والخُلْقُ في الأصل واحد... لكن خص الخَلْق بالهيئات والأشكال والصور المدركة بالبصر، وخص الخُلْق بالقوى والسجايا المدركة بالبصيرة"[(١)]. وفي الاصطلاح عرَّف الخلق بأنه حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية[(٢)]، وعرّف كذلك بأنَّه: عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر ورويَّة، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة كانت الهيئة خلقًا حسنًا، وإن كان الصادر منها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي هي مصدر ذلك خلقًا سيئًا[(٣)]. وهي "مجموعة من الأحكام المعيارية المتصلة بمضامين واقعية، يتشرَّبُها الفرد من خلال انفعاله وتفاعله مع المواقف والخبرات المختلفة،

---

(١) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، (لبنان: دار المعرفة، د.ت)، ص٢٨.

(٢) علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م)، ص١٠١.

(٣) أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، ط١، (لقاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٣٩٨هـ) ص٤١؛ مانع بن محمد بن علي المانع: القيم بين الإسلام والغرب، ط١، (الرياض، دار الفضيلة، ٢٠٠٥م)، ص١٥.

ويشترط أن تنال هذه الأحكام قبولًا من جماعة اجتماعية معينة؛ حتى تتجسد في سياقات الفرد السلوكية أو اللفظية أو اتجاهاته واهتماماته[١]".

وعرف بعض الباحثين المعاصرين الأخلاق بأنها عبارة عن "مجموعة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني، التي يحددها الوحي لتنظيم حياة الإنسان، وتحديد علاقته بغيره على نحو يحقق الغاية من وجوده في هذا العالم على أكمل وجه"[٢].

ومن خلال ما تقدم يمكن **تعريف الأخلاق** بأنها: نظامٌ متكونٌ من المبادئ والمعاني السامية، المُستنبطة من الكتاب والسنّة، الموافقة للفطرة البشريّة، المكتسبة من الفَهْم الدقيق للدِّين الإسلاميّ، والتي تضبط سلوكيات التعامل بين الناس؛ للوصول بالفرد والمجتمع لسعادة الدُّنيا والآخرة[٣]. وهي المعايير التي يجب أن يُراعيها الإنسان في علاقته مع غيره وتفاعله معهم، سواء على مستوى الأفراد والمجتمعات، والإنسان بفطرته السليمة مجبول على التخلق بالأخلاق الفاضلة الحسنة؛ لأصالة الخير فيه، وميله لها، وكراهيته للشر، يقول ابن عاشور: "إن الإنسان مفطور على الخير وأن في جبلته جلب النفع والصلاح لنفسه وكراهة ما يظنه باطلًا أو هلاكًا، ومحبة الخير والحسن من الأفعال؛ لذلك تراه يسر بالعدل والإنصاف، وينصح بما يراه مجلبة لخير غيره، ويغيث الملهوف، ويعامل بالحسنى، ويغار على المستضعفين، ويشمئز من

---

(١) محمد عرسان الكيلاني: فلسفة التربية الإسلامية، (جدة: مكتبة المنارة، ٢٠٠٩م)، ص٣٣٨.

(٢) مجموعة من المؤلفين: نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ط٤، (جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ، ١٩٨٨م)، ج١ ص٢٢.

(٣) عابد الجابري: مصادر القيم في الفكر الاسلامي، (الجزائر، جامعة محمد بوضياف المسيلة)، ص١٣-١٤.

الظلم ما دام مجردًا عن روم نفع يجلبه لنفسه أو إرضاء شهوة يريد قضاءها أو إشفاء غضب يجيش بصدره"[١]. فالمبادئ الخلقية هي من بين الموازين التي فطر الله عليها العقول لقياس الأمور وتقويمها، فالذي يتنافى مع الأخلاق يتنافى مع هذا العقل الفطري[٢]؛ ولذا تجد الحضارات السابقة حرصت على بناء المنظومة الأخلاقية وترسيخها بين أفرادها، ولو كان غير منتمٍ إلى الإسلام[٣]. وقد كان العرب في جاهليتهم يعدون مكارم الأخلاق من أسنى المفاخر التي يتباهون بها، وما هذه إلا بقية من سلامة الفطرة وزكاء الطبع؛ ولذلك جاءت رسالة النبوة الخاتمة متممة لمكارم الأخلاق، فقد روى أبو هريرة عن النبي ﷺ: **"إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"**[٤].

الفرع الثاني: أهمية القيم الأخلاقية

---

(١) محمد الطاهر بن محمد بن محمد ابن عاشور: التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، د.ط، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م)، ج٣٠، ص٤٢٦.

(٢) جعفر شيخ إدريس: الفيزياء ووجود الخالق: مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين، ط١. (الرياض: مجلة البيان، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م)، ص٦٤.

(٣) ينظر: إسماعيل راجي لفاروقي: التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة ترجمة: السيد عمر، د.ط. (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م)، ص١٤٩-١٥٠.

(٤) أخرجه مالك في كتاب (حسن الخلق)، باب (ما جاء في حسن الخلق)، برقم (١٦٠٩)، ٢/ ٩٠٤؛ وأخرجه البيهقي في سننه، في كتاب (الشهادات)، باب (بيان مكارم الأخلاق ومعاليها، التي من كان متخلقًا بها كان من أهل المروءة، التي هي شرط في قبول الشهادة عن طريق الاختصار)، برقم (٢٠٥٧١)، ١٠/ ١٩١. قال ابن عبد البر: هذا الحديث يتصل من طرق صحاح عن أبي هريرة وغيره عن النبي ﷺ.

الأخلاق من الضرورات المهمة للفرد والمجتمع، حيث تسهم في بناء شخصية الإنسان بشكل سوي ومتماسك، وتضبط نفسه من الانحراف، وتحفزها لفعل الخير، ونبذ الشر، وهي اللبنة الأساسية التي تقوم عليها الشعوب، وبها يقاس تحضرها ورفعتها؛ فبالأخلاق يتميز سلوك الإنسان عن سلوك البهائم في تحقيق حاجاته الطبيعية أو في علاقاته مع غيره من الكائنات الأخرى، وبها تتحقق السعادة في الحياة الفردية والجماعية، ويشيع الأمن والخير والثقة والألفة والمحبة والتعاون بين أفراد المجتمع، وهي وسيلة لنجاح الإنسان في الحياة، والنهوض بالأمة، وتقدمها إلى أعلى مراتبها. ولا ريب أنها تقضي على السلوك المنحرف بجميع صوره وأشكاله ما دام الإنسان متمسكًا بها عاملًا بتفاصيلها[1].

إن النظام الأخلاقي في الإسلام يقوم على الأساس الإيماني العقدي، ومنه يستمد قوة إلزامه وموضوعيته وثباته، ليمثل ضابطًا يضبط النفس ويسوسها حتى تتكيف وفق مقتضى إيمانها بالله، محققة كرامة هذا الإنسان بمراعاة طبعه وقدراته، ويتهيأ له العمل الصالح المحاط بسياج العقيدة الصحيحة، وبما أنزل عليه من كتب وشرائع، وأرسل له من رسل، وإن تخلى عن ذلك تحولت هذه النفس المطمئنة الوديعة إلى مسعورة لاهثة وراء شهواتها، منغمسة في شرورها؛ إذ تساوت معها موازين الخير والشر، والمدح

(١) مقداد محمد علي يالجن: علم الأخلاق الإسلامية، ط٢، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م)، ص٧-١٤.

والذم، غير ملتفتة إلى تأنيب الضمير وملامة الناس[1]، فالإيمان بالله تعالى يمنح الأخلاق قوة وثباتًا في كل الأزمنة والأمكنة على مستوى الأفراد والجماعات؛ مما يؤدي إلى استقرار القوانين والعلاقات بين الناس، والمحافظة عليها من الفساد والشر.

وتربية المرأة على القيم الخلقية له الأثر الجلي في تنشئة أبنائها، ومردوده، بلا شك، على عموم مجتمعها، فقد جاء في مجلة الفلق ما ينصح به العلماء الكرام: "فعلموا المرأة قبل كل شيء دين الإسلام، دين الحياة والعفاف، والأمانة والشجاعة، وكل خلق كريم؛ لتغرس ذلك في نفوس أبنائها؛ لينشؤوا على الفضيلة، بعيدين عن كل خلق ذمي"، حتى قال الجاحظ: بنو فلان يعجبهم أن يكون في نسائهم إباضيات، ويؤخذون بحفظ سورة النور"[2]؛ وذلك لما بلغن من الاهتمام بالعلم والأخلاق، وخاصة بما ورد في سورة النور من توجيهات أخلاقية واجتماعية، وهي أمور مهمة لفهم دينهن وحياتهن، وأحكام تتصل بشؤون المرأة، كالآداب الخاصة بالستر وغض البصر وحفظ الفرج

(١) ينظر: محمد فتحي عثمان: القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ط١. (الدار السعودية، ١٤٠٢هـ، ١٤٠٣هـ)؛ أحمد بن حمد الخليلي: مصرع الإلحاد ببراهين الإيمان، ط١، (مسقط: الكلمة الطيبة، ١٤٤١هـ، ٢٠١٩م)، ج١، ص١٧٢.

(٢) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، (بيروت: دار صعب، د. ت)، ج٣، ص٢٥٥.

والآداب العامة المتعلقة بالأسرة والمجتمع[١]. ومحور هذه السورة التربية، ومقصودها، كما ذكر القرطبي، أحكام العفاف والستر[٢].

المطلب الثاني: أثر البيئة والتربية في اكتساب المرأة العمانية الأخلاق

إن البيئة التي ينشأ فيها الإنسان تسهم في تربيته، وتحكم بناءه وأخلاقه، يقول سماحة الشيخ أحمد الخليلي في أثر البيئة التي يتربى في الطفل على أخلاقه: "وإذا كان الكذب لا ينشأ إلا عن فساد الفطرة، فإنه لا يجد له مناخًا إلا في البيئة التي تسودها الرذيلة وتتقلص منها الفضيلة، وفي مثلها لا يكاد الإنسان يثق بمحدث ولا يطمئن إلى حديث، بخلاف بيئة المؤمنين الصالحين، ففيها يطمئن الإنسان إلى الحديث ويرتاح إليه، ويثق بمحدثه ويعول عليه[٣].

وهذا الأمر متجذر في نشأة مذهب أهل الحق والاستقامة، فهذه آمنة زوج الإمام جابر بن زيد (ت: ٩٣هـ/ ٧١٢م)، كان الإمام جابر يعلمها ويرشدها،

---

(١) روي الأمر بتعليم النساء سورة النور، من كلام عمر (رضي الله عنه). كما روى سعيد بن منصور في "السنن – التفسير" (٢٣١/٥)، بإسناد رواته ثقات، قال: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ وَفُضَيْلُ بْنُ عِيَاضٍ وَخَالِدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي عَطِيَّةَ الهَمْدَاني، قَالَ: كَتَبَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ ﷺ: "تعلَّموا سُورَةَ بَرَاءَةَ، وعلِّموا نِسَاءَكُمْ سُورَةَ النُّورِ، وحَلُّوهن الفضة" وفي "تفسير القرطبي" أن عمر رضي الله عنه كتب إلى أهل الكوفة: (علموا نساءكم سورة النور).

(٢) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (القاهرة: دار الشعب، د.ت)، ج١٢، ص١٥٨.

(٣) أحمد بن حمد الخليلي: جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، ط٢. (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م)، ج٢، ص٢٦٦.

ويبصّرها بما ينبغي للمرأة المسلمة أن تعيه من أمور الدين[1]. وكان لها أعظم موجه ومعلم في مكارم الأخلاق، فقد خرجت ذات مرة إلى الحج ولم يخرج معها تلك السنة، فلما رجعت سألها عن كريها، فذكرت سوء الصحبة ولم تثن عليه بخير، فخرج إليه جابر، وأدخله دارًا، واشترى لإبله علفًا، وعولج له طعام، واشترى له ثوبين كساهما بهما، ودفع له ما كان مع آمنة من قربة وأداة وغير ذلك، فقالت آمنة لزوجها جابر: أخبرتك بسوء الصحبة ففعلت ما أرى! فقال لها: "أنكافئه بمثل ما فعل فنكون مثله!؛ لا؛ بل نكافئه بالإساءة إحسانًا، وبالسوء خيرًا"[2]. وفي هذا درس بالغ لها بدفع الإساءة بالإحسان؛ تحقيقًا لقوله تعالى: ﴿ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ ﴾ (المؤمنون: ٩٦).

وقد كان جابر يحرص على ترقي أهل بيته إلى أرفع مراتب الأخلاق الفاضلة، فيروى أن امرأة جابر بن زيد عناها وجع في كبدها، وأرادت أن تكتوي في ذلك الموضع فأبى عليها جابر وكره ذلك، وإن جابرًا خرج إلى موضع ثم رجع فإذا المرأة قد عوفيت، فقال جابر: فعلت؟ قالت: نعم، وإن جابرًا هجرها وخرج إلى مكة وخرجت امرأته أيضًا، وإن المرأة أتت ابن عباس فشكت هجر جابر لها، فأرسل ابن عباس إلى جابر فقال: ما فعلت هذه المرأة؟ فقال: هذه لم تتوكل على الله، وقد فعلت ما فعلت، وقال الله: ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ

(١) سلطان بن مبارك الشيباني: معجم النساء العُمانيات، ط١، (مسقط: مكتبة الجيل الواعد، ٢٠٠٤م)، ص٣.

(٢) أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، (الجزائر: مطبعة البعث، د.ت)، ج٢، ص٢١٠؛ أحمد بن سعيد الشماخي: كتاب السير، تحقيق أحمد بن سعود السيابي، ط١، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٨٧م)، ج١، ص٧٠؛ فرحات الجعبيري: نفحات من السير (الإمام جابر بن زيد)، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م)، ص٣٨-٣٩.

بَالِغُ أَمْرِهِ﴾. قال: ثم وقف جابر، فقال ابن عباس لجابر: أتم الآية، قال: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق:٣). فقد أراد جابر أن يختار لزوجته أعلى الدرجات، فأراد لها الأخذ بالعزائم، وأن تعتقد أن الشافي هو الله تعالى، وأن تتوكل عليه غاية التوكل، وأن تتخلى عن الدواء، مع أن الزوجة كان لها رأي آخر، وهو أن تأتي بالأسباب المشروعة للعلاج؛ أخذًا بالرخصة، مع التوكل على الله؛ فهو الشافي؛ استنادًا إلى قول رسول الله ﷺ: **"إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته"**، وكان موقف ابن عباس مؤيدًا لموقفها، واحتج لرأيه بأن طلب من الإمام جابر أن يتم الآية: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (الطلاق:٣)[١]. وكان جابر ينشئ أهل بيته على الستر والعفة حتى في المرض؛ فلا تكشف المرأة منهن ولا يمس منها الطبيب المداوي إلا بقدر الضرورة، فقد روي أن جابرًا دخل على طبيب وابنته توجع كبدها، فأخذت تذكر له وجعها، قال لها الطبيب: وما علمي في كبدك حتى تستلقي فأمسها وأنظر، فقال جابر: صدق استلقي فاستلقت فمس كبدها من وراء درعها ونظره[٢].

وقصته المشهورة مع ابنته الشعثاء التي لقبت بذلك لشعوثة رأسها، وكني به أبوها، فما عاد يعرف لها اسم غيره، حيث كانت تسأل أباها دهنًا تلين به

---

(١) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سليمان الكندي: بيان الشرع، ط١، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م)، ج٦، ص١٩٢؛ جميل بن خميس السعدي: قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، تحقيق: عبد الحفيظ شلبي، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م)، ج١٢، ص١١٤؛ بدرية بنت حمد الشقصية: السيرة الزكية للمرأة العمانية، ط١، (مسقط: مكتبة الجيل الواعد، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)، ص٣٨.

(٢) الكندي: بيان الشرع، ج٦، ص١٩٣؛ خميس بن سعيد بن علي الشقصي: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، د.ت)، ج٢، ص٤٧٠

شعرها، ويعتذر لها بقلة ما في يده، وأن ما عنده من الدهن أولى أن يستعمله للسراج، ومما يروى عنها «أن أباها الإمام جابر بن زيد سرج بسبعين دبة (أي: بسبعين قارورة زيت)، فطلبت منه ابنته شيئًا يسيرًا لرأسها، وقالت له: إن رأسي شعث (أي: اغبرَّ وتلبَّد) من قلة الحل، فقال لها ويقول لها: "عليك بالماء، فما تأخذينه أنت يكفي مسألة نؤلفها، فينتفع بها المسلمون"[1]. وهكذا رباها الإمام جابر على حب العلم. وقد أخذت العلم من ذلك المعين الصافي وارتوت منه، ثم قامت بدورها في تبليغ العلم ونشره، حيث كانت مقصد النساء فيما يهمهن في أمور دينهن، وخاصة في مجال الفتوى والشورى[2].

وكثير من العمانيات المبرزات تنحدر من سلالات علمية فاضلة، ونشأن في بيوت عريقة ذات دين وخلق كان لها الدور الكبير في صلاحهن وعلو همتهن في العلم والدعوة، وكثير منهن اقترنَّ بأزواج عظام أفاضل كانوا لهم مدرسة ثانية لها الأثر الكبير في الثبات والرسوخ في العلم والأخلاق. فهذه الشيخة عائشة بنت راشد بن خُصَيْب الريامية البُهْلَوِيّة (ق١٢هـ) العالِمَة الجليلة، والفقيهة المُفْتية، التي فاقت رجالات عصرها في العلم والفضل تربت في كنف والدها الشيخ الفقيه راشد بن خصيب الرياميّ[3]، وكذلك الشيخة زيانة سليلة العلامة الكبير الشيخ نور الدين عبد الله بن حميد السالمية

---

(١) ينظر: محمد بن راشد الخصيبي: الزمرد الفائق في الأدب الرائق، ط١، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٦٣م)، ج٢، ص١١؛ الراشدي: مبارك بن عبد الله الراشدي: الإمام أبو عبيده مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ط١، (مصر: مطابع الوفاء، ١٩٩٢م)، ص٣٩؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٩٠.

(٢) الشقصية: السيرة الزكية، ص٤١.

(٣) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٠٣-١١٦.

(ت١٣٣٢هـ)، وأمها السيدة الجليلة غثنى بنت علي بن عامر الفرقانية، وقد اعتنت بها والدتها عناية بالغة، ونشَّأَتْها نشأة صالحة، وهي زوجة الإمام سالم بن راشد الخروصي قبيل توليه الإمامة سنة **١٣٣١هـ**، وأم ولده عبد الله[١]. وتلك الشيخة العالمة الفقيهة شمساء الخليلية **(ت١٣٥٣هـ)** ابنة العلامة الكبير سعيد بن خلفان الخليلي (ت **١٣٥٣هـ**)، أحد أفذاذ الإباضية في القرن الثالث عشر الهجري، وأمها بنت الشيخ سليمان بن ماجد الخليلي، وأخواها الشيخين أحمد ومحمد، وتزوجها الإمام الرضي عزان بن قيس بن عزان البوسعيدي الذي عاشت معه حياة طيبة أسهمت فيه تكوينها، حيث شاطرته فيها بطولاته وتضحياته في سبيل إعلاء كلمة الحق ورفع رايته[٢]. ويجدر هنا ذكر الشيخة العالمة عائشة بنت مسعود بن سليمان العامرية **(ق١٣هـ)** التي نشأت في بيت علم وفضل، وتسلسلت من نسل فقهاء وأدباء وعلماء، استفادت منهم ونهلت من معينهم، وكان لهم أثر كبير في تكوينها العلمي. وتشير المصادر إلى نبوغها واشتهارها بسعة العلم والمعرفة حتى كانت مقصد أهل الفضل، ولها آثار علمية، منها: آراء وفتاوى فقهية رويت عنها، ومراسلات مع الشيخ علي بن ناصر الريامي، نسخها لكتاب المهذب في علم الميراث للشيخ محمد بن عامر المعولي[٣]. وكذلك السيدة فاطمة بنت العلامة الفقيه أحمد بن سعيد **(ت١٣٦٦هـ)**، وهي حفيدة المحقق الرباني سعيد بن خلفان الخليلي،

---

(١) المرجع نفسه، ص٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٩١-٩٢.

(٣) خليفة بن عثمان البلوشي: عمانيات في التاريخ (أدب- زهد- سياسة)، (مسقط: شركة مطبعة عمان ومكتبتها، ١٩٩٣م)، ص٨٨؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٢٥-١٢٦.

تزوجها الإمام محمد بن عبد الله بن سعيد الخليلي، وكانت امرأة صالحة معروفة بين النساء بالأخلاق الحميدة والسيرة المرضية، وكانت مساندة لزوجها، وقد ربت ابنتها الشيخة عائشة تربية صالحة، واقترنت الأخيرة بالشيخ أحمد بن حامد بن سيف الرواحي من أعيان أهل سمائل[١]. ويشار هنا إلى الشيخة سليمة الصقرية (ت بعد ١٣١٤هـ) ابنة الشيخ الزاهد الورع سعيد بن علي الصقري (ت ١٣٠١هـ)، نشأت في كنفه فكان مدرستها الأولى، ثم اقترنت بالإمام المحتسب الشيخ صالح بن علي الحارثي (ت ١٣١٤هـ)، فكان مدرستها الثانية، وصارت عونًا له[٢].

وقد تربت العمانية على الثقة والاعتزاز بالنفس، وتدربت على البلاغة المقرونة بالحجة اللطيفة، فهذا الشيخ أحمد بن سعيد الستالي شاعر النبهانة (ق٥هـ) يأمر ابنته حسناء أن تقول لابنة أحد سلاطين بني نبهان، وهو أبو العرب يعرب بن عمر النبهاني، عندما عَيّرتها ابنة ذلك السلطان بثوب قد أهداه لوالدها في قصة مشهورة بينهما: "إن أباك كسانا حُلّة تبلى، وكسوناه حُلَلا لا تبلى؛ فالفضل لنا عليكم"، وعندما أخبرت ابنة السلطان أباها بذلك قال لها: "صدقت في كلامها يا بنيّة؛ فإن الفضل لهم علينا؛ لقد كسانا أبوها حللا لا تبلى، وكسوناه حللًا تَبْلى، فليتك ما قلت لها ما قلت"[٣]. ويستفاد من

---

(١) محمد بن عبد الله بن سعيد السيفي: نساء نزوانيات، ط٢، ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م، ص١٣٢-١٣٤.

(٢) عبد الله بن سالم الحارثي: أضواء على بعض علماء عمان قديما وحديثا، (روي: المطابع العالمية، ١٩٩٤م)، ص٦٣؛ الشيباني، معجم النساء العمانيات، ص٨٧-٨٨.

(٣)أحمد بن سعيد الخروصي الستالي: ديوان الستالي. تحقيق: عز الدين التنوخي، ط٢، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ٢٠٠٥م)، ص٢٦؛ السيفي: نساء نزوانيات، ص٤٤-٤٦؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٥٩.

موقف السلطان كذلك كيف كانت تربى الفتاة على الاعتراف بالحق والتواضع للناس، وعزو الفضل إلى أهله.

وتتبع السير الزاكيات لسليلات بيوت عز ورفعة، وكيف أثرت في ترقيهن في مدارج الفضل والأخلاق العالية يطول ويضيق به المقام؛ فيقتصر على ما ذكر.

المطلب الثالث: المرأة العمانية قدوة في الأخلاق

لقد كانت سيدات بيت النبوة منارة خلق في الأمة، فكانت خديجة بنت خويلد نموذجًا في الصدق والأمانة الوفاء، ودعم الزوج في دعوته، وفاطمة الزهراء مثالًا في الحياء والبرّ والتواضع والزهد. وجسدت الصحابيات من بعدهن أروع الأمثلة في الشجاعة والصبر والإيثار والكرم، كأسماء بنت أبي بكر وأم عمارة وأم سليم وغيرهن.

واقتدت المرأة العمانية بهن على مرّ القرون، كانت حيث كانت تهتدي بنور العلم والإيمان وبسير أمهات المؤمنين والصحابيات الجليلات، وقد أثر عنهن محاسن الأخلاق وعلوها، فاشتهرت منهن شخصيات فذة جمعت خصالًا كثيرةً، فمنهن الزاهدة والصالحة المصلحة والمنفقة والعالمة وغير ذلك، وكانت لهن بصمتهن في الأحداث والمواقف المشرفة، وكن على درجة من التربية الخلقية والوعي والإدراك الحقيقي لمجريات الأمور، حتى قال الجاحظ: "إن الناس كانوا يتمنون أن تكون زوجاتهم إباضيات"[1].

وجدير بالإشارة إلى أن هذا الفضل بوأهن المكانة العالية في مجتمعها،

---

(١) مهدي طالب هاشم: الحركة الإباضية في المشرق العربي. ط٢، (لندن: دار الحكمة، ٢٠٠٣م)، ص٧٤.

حتى كان أهل المقامات العالية من الأئمة والعلماء يثنون عليهن بأجمل الخصال وحسن الأخلاق، ويولونهن العناية الفائقة ويكرمونهن ويتواضعون لهن، ويذكر من ذلك عن الإمام سالم بن راشد الخروصي أنه لما قدم إلى نزوى ثم اتجه بعد ذلك إلى منح عن طريق قرية معمد التي تقطن فيها الشيخة نضيرة بنت العبد بن سرور الرياسية (ت بعد ١٣٣٨هـ) وقد شاع صيتها، فأُخبر أنها تريد مقابلته، وأعدت له قصيدة شعرية بمناسبة توليه الإمامة، فأبى الإمام إلا أن يكون هو الأسبق في مقابلتها والتسليم عليها، وفعلًا حدث ما أراد، فسلم عليها في بيتها وقُرِئَتْ قصيدتها علنًا[١]. وعندما توفيت السيدة سعادة بنت أبي سعيد النبهانية (ت٥٠١هـ) والدة السلطان أبي عبد الله عمر بن نبهان النبهاني عزى الشاعر أحمد بن سعيد الخروصي الستالي (ق٥-٦هـ) ولدها فيها بقصيدة بائية من ستين بيتًا، نعتها فيها بخصال الخير التي اشتهرت بها من التقى والحلم والجود وحسن الأخلاق[٢]. وكذلك الشيخة الصالحة المنفقة شيخة بنت ربيعة بن سليمان اليعربية (ت١١٤٢هـ) رثاها الشاعر الأديب راشد بن خميس بن جمعة الحبسي (ق١١-ق١٢) بقصيدة رائية من سبعة وعشرين بيتًا، نعتها فيها بخصال الخير والمجد والطهر، ووصفها بالجود والكرم، وأنها تقوم الليل وتصوم النهار[٣].

ولما اشتهرت الشيخة العالمة عائشة بنت مسعود بن سليمان العامرية السمائلية (ق١٣هـ) بسعة العلم والمعرفة حتى كانت مقصد العلماء، وقد كتب

---

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص١٥٣-١٥٤.

(٢) المرجع نفسه، ص٥٧-٦٠.

(٣) المرجع نفسه، ص٧٠.

لها الشيخ عامر بن سليمان الريامي رسالة أرسلها إليها ينعتها بأرقى الخصال وأكمل الصفات، وهو من هو في العلم والدين، كل ذلك كان يعصمه عن التملق والمبالغة في القول، يقول فيها: "نقية الأصل والفرع، طيبة الأرض والزرع، خصيبة المرعى، كريمة المسعى، نجيبة الخصال، واضعة درر المروءة قبل الفصال، المتسربلة بثوب العفاف، المتدرعة بمسرود الكفاف، السالكة مناهج العلم، الراقية شناخيب مدارج العلم، كريمة عشيرتها، ونصيحة مسيرها، وسامية المرتقى، وبقية من بقي، سيدة المنتقات، المشايخ الثقات،..."[1].

ويمكن استجلاء بعض النماذج للقيم الأخلاقية للمرأة العمانية من صفحات السير لهن، وذلك تحت الفروع الآتية:

الفرع الأول: الناسكة العابدة

ليس أنقى حياة وألذ من حلاوة العبادة والذكر بمختلف أنواعها، مما يعلي شأن المسلم وينقي سريته ويصلح ظاهرة. ومما يذكر من شأن العمانيات في ذلك ما جاء عن الشيخة زوردة بنت عبد الله بن محمد بن سليمان الكندية (ق١٢هت)، فكانت من الفقيهات العابدات، وهي ولية من أولياء الله عز وجل، كانت تحفظ القرآن الكريم في صدرها وتقوم به الليل، وإذا دخل شهر رمضان تجمع النساء، وتصلي بهن الليل حتى لا يطقن الصلاة معها من طول القيام

(١) مخطوط في علوم متفرقة (كتاب الصلاة، أحاديث نبوية، قصائد وتفسيرها مع رسالة للشيخ عامر بن سليمان للعالمة عائشة، للمؤلف مجهول في مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، برقم ٢٨/ ٩٩٩، ص٢٦٩؛ نقلًا من الشقصية: السيرة الزكية، ص١٥٩-١٦٠.

والركوع والسجود[١]. وممن اشتهرن في الالتزام بصنوف العبادات وحرصهن على حفظ القرآن وتلاوته ومرابطتهن على الذكر الشيخة خديجة بنت زهران بن زاهر الصباحية (ق١٤هـ) [٢]، وقد جاء في فتاواهن ما يدل على تقواهن وحبهن لكثرة العبادة والتنفل لما علمن من أثرها في تربية الإنسان وحسن خلقه، فقد سُئلت الشيخة العالمة زريد بنت عبد الله بن أحمد العوفية النزوية (ت١٢هـ) عن حد النافلة؟ فقالت: لا حد لنافلة تصل بالعبد إلى المقام المحمود والمحبة من لدن عزيز حميد[٣].

وممن اشتهرن في زمانهن بكثرة التهجد والعبادة والصلاح والاستقامة الشيخة زيانة بنت عبد الله بن عامر المحاربية من بلد الفرفارة من أعمال بدبد، وصفها الخصيبي بأنها:"ممن ندر من النساء العمانيات في الزهد والانقطاع في العبادة"[٤]، وكذلك الشيخة سالمة بنت سالم بن صالح العفيفية (ق١٣-١٤هـ)، حيث كانت تقوم من الليل ثم تتبع ذلك بكثرة الاستغفار في الأسحار، وإذا جاء وقت الصباح أحسنت إلى سائل أو محروم بطعام أو شراب تمر أو لبن. ويروى من تنسكها أنها كانت تختم القرآن الكريم في كل سبعة أيام، وتكثر من الباقيات الصالحات، ومن أذكار الصباح والمساء والأدعية المأثورة[٥]. وكذلك الشيخة سالمة بنت موسى بن صالح بن سعيد بن أحمد الكندية

---

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص١٠٩.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٩٨.

(٤) الخصيبي: الزمرد الفائق، ج٤، ص٢٢٠؛ سالم بن سعيد البوسعيدي: نساء خالدات، (مسقط: مكتبة الأنفال، ٢٠١٢م)، ص٢٨٤.

(٥) السيفي: نساء نزوانيات، ص٥١.

(ت١٣٣٧هـ) جدة العلامة الجليل سعود بن سليمان بن جمعة الكندي (١٤٣٤هـ)، كانت عالمة عابدة وزاهدة تقية، حفظت القرن العظيم وكانت قوامة لله تعالى في مساجد العبّاد بنزوى[١]. ومن النساء اللواتي اشتهرن في محراب العبادة الأختان حليمة وباهصة بنات خميس بن علي بن خميس الحجري، فقد اشتهرن بكثرة العبادة والذكر وخشية الله في كل حركة وسكنة، وحليمة كانت امرأة عابدة جلدة تقوم للنساء في صلاة التراويح، وكثيرًا ما عمرت مصلى الواصل بصلاتها وتلاوتها، واتصفت بالشجاعة في الأمر بالمعروف وإنكار الباطل، وأمها أختها باهصة اتصفت كذلك بكثرة العبادة، وكان لها ابن وابنة بذلت جهدها في تربيتهما على الصلاح والاستقامة حتى أثرت عنايتها بهما، فأصبح ابنها الشيخ ناصر بن بدر بن محمد الحجري أحد مشايخ المنطقة، وأما ابنتها فغدت من العابدات الزاهدات"[٢]. ومن المكثرات في العبادة والمنقطعات لها الشيخة شمسة بنت سعيد العذوبية، فقد كانت تقوم لصلاة التنفل من نصف الليل حتى يطلع الفجر، ولا تخرج من بيتها إلا لحاجة ملحة أو لورود ماء، حتى عجزت فأعانتها ابنتها في ذلك[٣]. والشيخة شيخة بنت علي بن خميس البليشية اشتهرت بالزهد والانقطاع في العبادة، وكانت كثيرة الصوم لنفسها، وإذا عرض عليها الصوم بالأجر قالت: "الأعمال الصالحة لا يؤخذ عليها أجر، ولا تفي بها"[٤]، وكانت حفيدتها زيون بنت سعيد بن علي بن خميس البليشية

---

(١) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(٢) مخطوط الأمهات الصالحات، برقم ٩/ ١، ص٤-٥، نقلًا عن الشقصية: السيرة الزكية، ص١٧٥-١٧٦.

(٣) المرجع نفسه، ص١٧٦.

(٤) المرجع نفسه، ص١٨٥.

اشتهرت كذلكم بالفضل والعبادة وكثرة الصيام، وكانت لا تخرج أيام صومها؛ كي لا تتحدث مع النساء في لغوهن[١].

وممن اشتهرن بسير مميزة في تنسكهن وعبادتهن الشيخة نضيرة بنت العبد بن سرور الريامية (ت **بعد ١٣٣٨هـ**)، فقد كانت صالحة مصلحة في مجتمعها وقدوة حسنة في المحافظة على الصلوات في المسجد، فكانت تخرج لصلاة الظهر ولا تفارق المسجد إلى أن يحين وقت صلاة العصر، وكذلك في صلاة المغرب إلى صلاة العشاء، والفترة بين الصلاتين تكثر فيهما من قراءة القرآن، وتؤدي السنن والنوافل وهي في مصلاها. ويذكر أنها قامت ببناء مصلى للنساء وحوله أماكن للاغتسال والوضوء على مجرى الفلج الذي يمر قرب المصلى، وكانت تستغل مكوثها في مصلاها بإقامة حلقات لتعليم القرآن الكريم وتفقيه النساء في الدين، وقد بنت مدرسة مجاورة لبيتها، وكانت تأمر بإصلاح العديد من المساجد من مالها الخاص[٢]. ولا تفوتنا هنا الإشارة إلى الشيخة سيناء القمرية النزوية (**ق١٢**) معتقة الإمام سلطان بن سيف اليعربي، والتي أصل نشأتها في جزر القمر بساحل شرق أفريقيا، فكانت صالحة مثابرة على الطاعة، وكانت لها لفتة مميزة في الحث على ملازمة الطاعات والإكثار منها من خلال الوصية والوقف على وجوه منها، فقد أوصت بأثر ماء من فلج الغنتق ينفق ريعه لمن يقرأ القرآن الكريم في العشر الأواخر بمساجد العباد من المقبرة

---

(١) المرجع نفسه، ص١٨٦.

(٢) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٨٣-١٨٤؛ السيفي: نساء نزوانيات، ص١٥٢-١٥٦.

الغربية، كما أوصت بنصف أثر ماء لصاحباتها اللاتي يجتمعن معها لحلقات الذكر في بيتها بعقر نزوى[١].

ومن حرص العمانيات على أداء العبادة على أحسن وجه بتحقق شروطها من الطهارة الواجبة أنه كان من المتعارف عليه وجود (نساء المجائز[٢]) في تلك الأزمنة، وهو مصطلح يطلق على النساء التي تتردد على مصليات المجائز بكثرة، ويتصفن بشدة العبادة وحرصهن على الطهارة التامة والاحتياط، فمن حرصهن على الطهارة أن هناك مكانين للاستحمام والغسل، يمرّ أسفلهما الفلج، يكون الأعلى للنساء الطاهرات، بينما الأسفل لصاحبات الأعذار؛ لئلا يرجع شيء من دمائهن للطاهرات؛ لذا كانت في الأسفل، ومن احتياطهن كذلك في الطهارة أن كل واحدة من نساء المجائز تحمل متاعًا به لباس خاص للصلاة تلبسه للصلاة فقط، وتخلعه بعد فراغها وتطويه في متاعها، ويكون اللباس من الجلباب والخمار والسروال[٣].

الفرع الثاني: الحرص على طلب العلم

لا يخفى على أحد حضّ الإسلام على طلب العلم وتكريمه للعلماء، وهذا لم ليكن يخص جنس دون غيره؛ مما بعث المرأة على طلب العلم والاستزادة منه، فنبغت فيه ونافست الرجال في ذلك، لا سيما مع اهتمام أئمة المذهب

---

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص٦١.

(٢) (مجائز النساء) هي جمع مفردها مجازة، وهي مواضع تبنى عند مجاري الأفلاج ترتادها النساء غالبا؛ من أجل الاستحمام وغسل الملابس والأنية والوضوء، وتلحق بها مصليات تجتمع فيها النساء الصالحات من أجل الصلوات المفروضة وأداء النوافل وصلاة الضحى وقراءة القرآن الكريم ومدارسة العلوم الشرعية والإفطار فيهن. ينظر: السيفي: نساء نزوانيات، ص٩٣.

(٣) المرجع نفسه والصفحة.

الإباضي بالمرأة، وإيمانهم بدورها وأثرها في ازدهار الحركة العلمية ونهضة المجتمعات، فنالت حضها من مجالس العلم، وكانت الواحدة تنتهز كل فرصة للتعلم والتفقه في أمور دينها لتعبد الله على بصيرة، فتلك عاتكة بنت المهلب بن أبي صفرة الأزدية تنتهز زيارة الإمام جابر بن زيد لها، فتسأله في عدة مسائل فقهية لا تعرف حكمها[1]. وكانت زوجته آمنه وابنته الشعثاء تتلقيان منه العلم خلال حياتهما معه، فكان يعلمهن ويرشدهن، ويأخذ بأيديهن إلى جادة الحق ويبصّرهن بما ينبغي للمرأة أن تعيه من أمور دينها، حتى غدت الشعثاء، والتي استقرت فيما بعد في نزوى، مرجعًا للنساء فيما يهمهن من أمور دينهن[2].

وليس أدل على حرص العمانية على طلب العلم من العثور على شيء من المخطوطات آلت إليهن، ووقفهن تلك المخطوطات على أهل العلم، وما أثر عنهن من مسائل وفتاوى. ومن أخبارهن في ذلك ما يروى عن العالمة الفقيهة ضَنُّوه بنت راشد بن عمر الخفيرية الريامية النزوية (ق١٢هـ) التي اشتهرت بالصلاح والزهد وبمثابرتها في طلب العلم حتى ضرب بها المثل، فيقال لمن يوبخ ابنته في التقصير في طلب العلم: "تراكِ لست بضَنُّوه"، ولرغبتها في نشر العلم وقفت خزانة كتب مخطوطة بعد وفاتها لطلبة العلم، حتى قال الإمام محمد بن عبد الله الخليلي عنها: "لا تحجبوا كتب ضَنُّوه عن طلبة العلم؛ فما جعلتها

(١) يحي محمد بكوش: فقه الإمام جابر بن زيد، ط١، (بيروت: مطابع دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م)، ص٥٣.

(٢) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٣.

إلا لذلك"، ومن آثارها المشهورة مدرسة مرابطات عقر نزوى كانت تدرس بها العلوم الشرعية(١).

وقد تميزت المرأة العمانية في طلب العلم، وزاحمت الفقهاء بعلمها وقوة اطلاعها؛ لتصبح بعضهن فقيهات عالمات، يرجع الناس لهن للفتوى وحل المسائل الفقهية التي تلامس مشاكل الرجال والنساء على السواء، ومعضلات الأمور. وممن كانت ذات قدم راسخ في العلم: العالمة الكفيفة الشيخة عائشة بنت راشد بن خُصَيْب الريامية البُهْلَوِيّة (ق١٢هـ): وهي سيدة فاضلة، وعالِمَة جليلة، وفقيهة مُفْتية، عاشت في أيام دولة اليعاربة، وتنتمي إلى أسرة علمية في (بهلاء)، وقد نَدَرَ مِثْلُها في النساء العُمانيات، وفاقت رجالات عصرها في العلم والفضل، وضَرَبَت أروع الأمثلة في الزهد والتقوى، وضُرِبَتْ إليها أكبَادُ الإبل للفتوى، وشَهِدَ كلُّ مَنْ تَرْجَمَ لَهَا بتفَقُّهِها في الدين. ولقد رزقها الله ذكاءً حادًّا وبصيرة نيرة، واشتهرت بعلمها الغزير منذ أن كانت صغيرة وفي ريعان شبابها رغم فقدانها لبصرها الذي لم يحل بينها وبين تسنم الذرى والترقي في مدارج الكمال. وتميزت بسعيها الحثيث في تَحصيل العلم وطلبه، فسافرت من بهلاء إلى الرستاق رغم صعوبة التنقل أيامها؛ لتزداد علمًا، بعدما أخذت الكثير من والدها الشيخ الفقيه راشد بن خصيب الريامي، واعتمدت على نفسها في تحصيل الكتب ومطالعتها والاستفادة منه، وقد حفظت المخطوطات العمانية القديمة فتاواها ومواقفها والكثير من المسائل التي أجابتها، وكان لَهَا اتصال بعُلماء نَزْوَى، كالشيخ سعيد بن بَشِير الصُّبْحي، والشيخ حبيب بن سالم أمبوسعيدي، لكنَّ هذا الاتصالَ في حقيقته أكثرُ ما يكون اتصال الأقرانِ

(١) ينظر: السيفي: نساء نزوانيات، ص٨٩-٩٣.

بعضِهم ببعضٍ، لا اتصال التلميذ بشيخه. وقد جمعت فتاواها في مجلدين، ولها مؤلفات، ولكن ضاعت تلك المؤلفات للأسف، وقد رثاها أهل العلم وشعراء زمانها. وكانت لها اجتهادات تخالف فيها علماء زمانها، وكانت بينها وبين العلامة الصبحي، وهو المرجع في ذلك الوقت، بعض خلاف، وكانت كثيرًا ما تخرج عن رأيه بما يترجح عندها من الرأي الذي تراه أنه الأصوب والأولى بالاتباع، وهذا يدل على قوتها العلمية واستقلالها الفكري[1].

وكذلك لا يخفى بزوغ شمس العالمة الأديبة والفقيهة شمساء بنت العلامة الكبير سعيد بن خلفان الخليلي، من قبيلة بني خروص (ت ١٣٥٣هـ)، حتى أصبحت مرجعًا لحل المسائل والفتاوى لأهل عصرها، يقصدها الناس من كل حدب وصوب، وقد تركت أثارًا أدبية وفقهية[2].

وكذلك العالمة الجليلة لاحقة بنت ثويبت السعدية (ق١٣هـ) التي احتلت المكانة العالية الرفيعة في الفقه والفتوى، وهي من الباطنة (ولاية المصنعة أو السويق). نشأت على حبّ العلم والصلاح، واجتهدت في تحصيل العلم والآثار في وقتٍ لم يكن العلم فيه متاحًا بصورة أوسع للنساء، واتصلت بعلماء عصرها، فأخذت عنهم العلم، واستفادت منهم في مسيرتها العلمية، ولعلّ من بينهم: الشيخ جميّل بن خميس السعدي، والشيخ سالم بن خلوفة السعدي، والشيخ محمد بن سليم الغاربي، وغيرهم.

وغيرهن الكثير من الماجدات العمانيات اللواتي اشتهرن بحرصهن على طلب العلم بمختلف الوسائل المتاحة، كالأخذ عن الآباء والإخوان أو الاستفتاء

---

(١) ينظر: الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٠٣-١١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٩١-٩٢.

مشافهة أو المراسلات الفقهية، مع الاعتماد على النفس في القراءة والتحصيل واستنساخ الكتب لأجل ذلك. ويضاف إليهن ثريا بنت الشيخ راشد بن سيف اللمكية (ت١٣٤٨هـ) العالمة الفقيهة التي تتلمذت على يد والدها هي وأختها عزاء، فكانتا على درجة من العلم والدراية[١]. والشيخة الفقيهة فاطمة بنت الشيخ عامر بن سيف الحجري (ق١٤هـ): من أهل بدية بشرقية عمان، التي أخذت العلم عن أبيها وتتلمذت على يديه[٢]، والشيخة بشارة بنت محمد بن علي العبادية (ق١٢) التي أخذت العلم عن أبيها، وتملكت مجموعة من الكتب[٣]، ومنهن الشيخة حسينة بنت راشد بن حميد بن راشد الحبسية (حية سنة ١٣٩٦هـ) ولدت بالمضيبي من شرقية عمان، وهي أخت العالمين أبي جبل مسعود، وأبي سهل عبد الله، تلميذي الإمام نور الدين السالمي، وكانت مفتية لنساء عصرها، وهي ممن يقول الشعر[٤]. والشيخة نضيرة بنت العبد بن سرور الريامية (ت بعد ١٣٣٨هـ): من منح بداخلية عمان، وقد عاصرت الإمامين الرضيين: سالم بن راشد الخروصي، ومحمد بن عبد الله الخليلي وأخذت منهما، وتعد من العالمات البارزات في عصرها، ويؤثر أنها لقيت قبل ذلك الإمام نور الدين السالمي، ووجهت إليه بعض المسائل الفقهية[٥]. وكذلك الشيخة الفقيهة صفية بنت عبد الله بن سليمان السليمانية (ت١١٨٣هـ) كان

(١) المرجع نفسه، ص٣٢.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥٣.

(٣) السيفي: نساء نزوانيات، ص٢٦-٢٧.

(٤) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٤٣.

(٥) المرجع نفسه، ص١٨٣.

لها مراسلات علمية ووصايا لخدمة العلم[1]. والشيخة زلخا بنت عبد الله بن محمد المفضلية (ق١٢) التي كانت طالبة علم مجدة ومعتنية بالعلم ونسخ الكتب، وقد نسخت لنفسها بيان الشرع، وكانت على تواصل مع علماء عصرها تستفتيهم، وتتداول معهم الكتب تملكًا واستنساخًا. وقد كتب العالم الفقيه ناصر بن خميس بن علي الحمراشدي على كتاب اشتراه من زلخا بنت عبد الله بن محمد المفضلية، وفيه ثناءٌ عليها، نصه: "آل هذا الكتاب بالشراء الصحيح لعبد الله الفقير الضعيف ناصر بن خميس بن علي الحمراشدي من الصالحة النقية زلخا بنت عبد الله بن محمد المفضلية طالبة العمل والأجر..."، وهي من شيخات القرن الثاني عشر الهجري[2].

ولم تقتصر النساء العمانيات في طلب العلم على التعلّم والتعليم بصفة فردية، وإنما شكّلن مدارس يُرجع إليها، كالفقيهة عائشة الريامية ببهلا، وكان لها مكتبة وقفية، ولهن كذلك مجالس علم يرابطن فيها زهدًا وعبادةً، ودراسةً للعلم وتدريسًا له، منها مجلس المرابطات بعقر نزوى، ومن نسائه اللواتي حُفظت أسماؤهن: صفية بنت عبد الله السليمانية (ت:١١٨٣هـ). وهي فقيهة لها مراسلات علمية ووصايا لخدمة العلم. ومنهن عائشة بنت محمد بن أبي سبت السليمانية، وجوخة بنت عبد الله، وزيانة بنت محمد. وحفل هذا المجلس بالرعاية من الديوان اليعربي، حيث أولته الشيخ الريامية المذكورة عنايتها، وأمدّته بالكتب، وكرّمت المرابطات بالهدايا والسؤال عنهن وعن

(١) السيفي: نساء نزوانيات ص٨٣.

(٢) المرجع نفسه، ص١٠١.

حوائجهن[١].

الفرع الثالث: الاحتياط والورع

من خصال الدين المحمودة التي ترفع صاحبها مدارج الكمال الورعُ والاحتياطُ في دين الله بما يدل على صدق محبته وخشيته لمولاه، وكانت العمانية مثالًا في الفضيلة والورع. ومن المواقف التي يذكر عنهن في هذا الباب أن الشيخة الفقهية صفية بنت عبد الله بن سليمان بن محمد السليمانية (ت١١٨٣هـ) أوصت "لسالمة بنت علي بن محمد العوفية بقيمة إبرة غزل؛ وذلك أني أخذتها عارية مردودة ففقدتها، وأخبرتها بذلك، فإني أسألها العفو عما بدر مني من تلف هذه الإبرة، سواء أكنت مقصرة أم مجتهدة في حفظها..."[٢]، وليس بغريب عليها وهي التي نشأت في كنف والدها العالم الرباني وقبله جدها مراجع الفقه والفتوى في زمانهم، وقد تربت على فقه الكتاب العزيز والسنة النبوية الذي جاء فيها: رُدُّوا الخيط والمخيط"، و"القليل من أموال الناس يورث النار". ومما يؤثر عنها في هذا السياق أنها كانت حريصة على إنفاذ وقف والدها مهما كلف الأمر، حاديها لذلك تقوى الله، وحفظ حقوق الواقف والموقوف لهم، فأمرت الوكيل الجديد للوقف الذي أوصى به والدها الشيخ عبد الله بن سليمان السليماني لمساجد العبّاد في نزوى بمراعاة حق السنتين اللتين توقف إنفاذ الوقف فيهما بعد وفاة وكيله[٣]. ويذكر عن الشيخة مريم

---

(١) ينظر: خميس العدوي: إسهام المرأة العلمي في العصر اليعربي، مقال منشور في جريدة عمان بتاريخ ٣/ ١٠م ٢٠٢١م، رابط https://www.omandaily.om

(٢) السيفي: نساء نزوانيات ص٨٣-٨٤.

(٣) المرجع نفسه، ص٨١.

بنت حميد، وهي من الفاضلات القدوات في تزكية المال والحرص على الزكاة وتطهير مالها بها، أنها كانت تسأل زوجها، وهو من المجالسين للعلامة نور الدين السالمي، عن مسائل الزكاة؛ حتى تؤدي زكاة مالها على أكمل وجه. ومما يذكر أن زوجها قال لها: "قال لنا الشيخ السالمي أن لا زكاة في الحشف"، وكان من حرصها أنها كانت تجلس قريبًا من الذي يكيل الزكاة من التمر ومن البسر المغلي، وتقول له في الكيلة العاشرة: (ملي يدك)، أي خذ حفنة كبيرة[1].

وفي قصة مشابهة يذكر من ورع الشيخة عائشة بنت أحمد بن سليمان الكندية (١٤٢٧هـ) أنها وقعت في معاملة بها محاذير شرعية دون علمها، ثم تبين لها بعد ذلك، فطلبت من أحد أحفادها أن يتخلص من هذه المعاملة، وتكلفت من أجل ذلك أموالًا كثيرة. ومن ورعها أن امرأة طلبت منها أن تخيط لها حجابًا لرأسها، فتبقى من الأدوات خيط بسيط ونسيته، ثم تذكرته بعد مدة، وخافت أن تكون قد أخذت شيئًا لا حق لها فيه، فأرسلت إلى تلك المرأة عشرين ريالًا؛ ضمانًا عن ذلك الخيط، وتطهيرًا لنفسها، ولم تخبرها خشية أن ترفض المبلغ، ولم تعرف المرأة سر تلك العشرين ريالًا[2].

وكان فقه الشيخة عائشة بنت راشد بن خُصَيْب الريامية البُهْلَوِيّة (ق١٢هـ) مبنيًّا على الترغيب في الاحتياط في أمر الدين كما جاء في فتاويها، يقول سماحة الشيخ الخليلي عن فقه الشيخة الريامية: "كانت فقيهةً قادرةً على النظر في هذه الأمور، وكانت محتاطةً لدينها، ورعةً، وترغب للناس أن يحتاطوا لدينهم، وأن يكونوا حريصين على تجنّب كلّ ما يؤدي إلى الشُّبه، وهذا

(١) مخطوط الأمهات الصالحات، ص١٢؛ نقلًا من الشقصية: السيرة الزكية، ص١٨٧.

(٢) السيفي: نساء نزوانيات، ١١٣.

أمر واضح في الكثير من أجوبتها، ففي كثير من الأمور كانت تقول: يعجبني كذا من غير أن تصرّح بأن ذلك أمر واجب؛ وذلك حتى لا يقع الناس في محارم الله"[١]. وقد سئلت عن قوم عرفوا بالبغي والإفساد في الأرض، وسفك الدماء، وانتهاك الأعراض، وأخذ الأموال، وارتكاب المحارم، وقد بلغ أهل بلد أنهم آتون إليهم، وهم يحسون أنهم لو تركوهم حتى دخلوا بلدهم لم يتمكنوا من دفعهم حتى يخرجوا منها؛ لأنهم يصبحون غالبين بعد الدخول، فهل يجوز الخروج إليهم لأجل مقاتلتهم خارج البلد؟ فكانت إجابتها بأنه يجوز الخروج إليهم والتصدي لهم من غير بدء في مقاتلتهم، حتى يبدؤوا هم أولًا، فإن بدأوا هم أولًا عندئذ تحل مقاتلتهم[٢].

الفرع الرابع: الحياء والعفاف

وقد ذكر عن آمنة امرأة جابر بن زيد، قال أبو سفيان: دخل العنبر على جابر في ليلة صافية مظلمة، وعنده زوجه آمنة قاعدة إلى جانبه في الدار، فأخذت عليها ملاءتها، فجذبها جابر، وقال: إن الله جعل الليل لباسًا، قال: يقول: إن الخمار والمقنعة بالليل يجزيان عن الرداء[٣]. ومن باب الستر والحياء كانت الشيخة عائشة بنت محمد بن عبد الله الخليلية (ت١٣٦٧هـ) لا تخرج من بيتها إلا ليلًا؛ إمعانا في الستر، واختفاءً عن الأضياف الذين ينزلون بحضرة

---

[١] يراجع: محاضرة (منهج الشيخة عائشة الريامية في الاجتهاد) لسماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، نقلًا من بحث شمسة بنت عبد الله بن هلال الحوسنية: المرأة العمانية وجهودها في العلوم الشرعية، بحث مقدم لندوة الحركة العلمية للمرأة العمانية ودورها الحضاري، ٢٠١٨هـ، ص٣.

[٢] ينظر: المرجع نفسه والصفحة.

(٣) الدرجيني: طبقات الدرجيني، ج٢، ص٢١٢-٢١٣؛ الشماخي: السير، ج١، ص٨٨.

والدها الإمام[1]. وكذلك كانت الشيخة فاطمة بنت أحمد بن سعيد الخليلية (ت ١٣٦٦هـ). وقد روى الشيخ سعود بن سليمان الكندي (ت١٤٣٤هـ) أن أهل الإمام العادل محمد بن عبد الله الخليلي، رحمه الله، يحتجبن ولا يخرجن من دار العسكر والزوار والوفود، وإذا خرجن فإنما يخرجن بعد صلاة المغرب، يتواصلن مع نساء المجتمع[2].

الفرع الخامس: قوة الشخصية والحزم

كانت **الشيخة عائشة بنت راشد الريامية (ق١٢هـ)** تتصف بقوة علمها وشخصيتها وحكمتها وغيرتها على الحق؛ مما أهَّلها لتقلد دور سياسي بارز، حيث شاركت في توجيه الحكم في عصر اليعاربة في عمان؛ فقد كانت لها مواقف سياسية قوية في قضية عزل الإمام بلعرب بن سلطان اليعربي بعد الصراع مع أخيه الذي كان يريد الإمامة له، وهو سيف بن سلطان (قيد الأرض)، فعارضت بشدة مسألة العزل، وكانت من المعارضين السياسيين للإمام سيف الذي أراد انتزاع الإمامة من أخيه، وكسب تعاطف العلماء في ذلك، ومنهم الشيخة عائشة الريامية؛ لمكانتها العلمية وفضلها وتأثيرها على شريحة كبيرة من المجتمع، حتى أن سيف بن سلطان في مراسلته لأخيه بلعرب مطالبًا بتنازله عن الإمامة لصالحة كان يقول: ولا يغرك خط بن عبيدان ولا فتوى المرأة العمياء – الشيخة عائشة الريامية. وهذا إن دلّ فإنما يدل على أن الإمام بلعرب بن سلطان كان يعتمد كثيرًا على فتوى ومشورة هذه المرأة، وبعد أن مات رفضت مبايعة سيف بن سلطان، وأصرت على أن يلزم بيته أولًا، وأن

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص١١٨.

(٢) السيفي: نساء نزوانيات، ص١٣٣.

يبتعد عن الحكم، ولم يستطع معارضتها، ولزم بيته لمدة يومين، حتى أرسلت له وناقشته مع جماعة من أعيان البلاد، ثم بايعته على أساس الجهاد والإصلاح[١].

وكذلك حسينة بنت راشد بن حميد بن راشد الحبسية (حية سنة ١٣٩٦هـ) التي ولدت بالمضيبي من شرقية عمان، وهي أخت العالمين أبي جبل مسعود، وأبي سهل عبد الله، تلميذي الإمام نور الدين السالمي. اشتهرت بالحزم، ولها هيبة في قلوب الناس ومكانة مرموقة عندهم. ومما يروى عنها في هذا الشأن: ما وقع لها مع والي المضيبي آنذاك؛ إذ صدرت منه تصرفات غير لائقة سنة ١٣٩٦هـ، فسارت إليه ووبخته بقصيدة تجاوزت الخمسين بيتًا[٢].

الفرع السادس: الشجاعة والتضحية

اشتهرت مريم زوجة أبي حمزة الشاري بشجاعتها وتضحيتها في سبيل الله، حيث أنزلت بأعدائه ضربات شديدة، حتى قُتلت معه في المعركة، وكانت ترتجز في أثنائها:

أنا الجعيداء وبنت الأعلم

من سأل عن اسمي فإني مريم بِعت سواري بسيف مخذ م[٣]

---

(١) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٠٣-١١٦.

(٢) المرجع نفسه، ص٤٣.

(٣) سيف بن حمود البطاشي: إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عُمان. ط٢، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، بمسقط، ٢٠٠٤م، ص٢٠٤؛ الشقصية: السيرة الزكية، ص١٥.

وكلمة مخذم: بكسر الميم وسكون الخاء وفتح الذال: قاطع. انظر: محمد بن أكرم بن منظور، لسان العرب، ط١، (بيروت، دار صادر، د. ت)، ج١٢، ص١٦٩.

وأختها البلجاء الخزامية (ت قبل ٦١هـ) من مجتهدات الإباضية على مذهب أبي بلال مرداس بن حدير(ت ٦١هـ)، كانت قوية في الحق جريئة شجاعة وتتحدى الطغاة، كما اشتهرت بالورع والزهد والنسك، وكانت تحرض على ابن زياد، وتذكر تجبره وسوء سيرته، فأرسل إليها عبيد الله بن زياد، فأتي بها، فقطع يديها ورجليها ورمى بها في السوق. ولما رآها أبو بلال على تلك الهيئة قال: "لهذه أطيب نفسًا عن بقية الدنيا منك يا مرداس، ما من ميتة أحب إلي من ميتة البلجاء[١]. وكذلك أختها سعيدة المهلبية (ق٢هـ) شخصية بارزة في محيط دعوة أهل الحق والاستقامة؛ إذ يعرف غيرها بها، ولا تعرف بغيرها، وقد اتخذت سردابًا في دارها يجتمعون فيه بالليل، وأخفت ذلك عن زوجها، وكاد أمرها ينكشف على يد ابن زوجها لولا لطف الله وتأييده في قصة معروفة مطولة[٢]. ومن سير العمانيات كذلك عامرية العبيدانية (حية سنة ١١٩٨هـ)، فهي امرأة فاضلة شجاعة من أهل نزوى، أعانت الشيخ الرئيس جاعد بن خميس الخروصي (ت١٢٣٧هـ) على التخلص من تآمر أعدائه عليه بعد أن خذله أهل نزوى في قصة مشهورة، فكانت سببًا في نجاته[٣].

(١) الدرجيني: الطبقات، ج٢، ص٢١٦-٢١٧؛ الشقصية: السيرة الزكية، ص٢٤-٢٧؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٥-١٩.

(٢) الشقصية: السيرة الزكية، ص٥٤-٥٦؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ٨٥-٨٧.

(٣) حميد بن رزيق العماني: الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين، ط٦، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ٢٠١٦)، ج١، ص٣٨٩-٣٩٠؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٤٣؛ البوسعيدي: نساء خالدات ص١٨٤-١٨٥.

الفرع السابع: الحكمة والرأي الصائب

وهو حق قد كفلة الإسلام حين أعطاها حرية إبداء الرأي وتقديم المشورة، فكان لها من المواقف التي نفعت فيها بحسن رأيها، وأظهرت فيها رجاحة العقل وسرعة بديهتها وحسن تصرفها، ومن ذلك ما روي أن أصحاب أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة كانوا مجتمعين للمشورة في منزل امرأة عجوز من النساء العاملات في هذا المجال، فباغتتهم الشرطة العباسية، فخرجوا ولم يتمكنوا من لبس نعالهم، ووجدت الشرطة تلك النعال، فسألوا العجوز: ما بال هذه النعال؟ فقالت لهم: عندنا مُكَاتِب، وهذا المكاتب يجمع ما يعطى من قبل الناس، وقد تبرع له بعض الناس بهذه النعال، فقالوا: بالله ما ذلك ما ذكرته؛ فإن هذا موضع ريب. وقال بعضهم: وقد ذكرت العجوز ما ذكرت فلا تعرضوها للبلاء؛ فلعلها تكون صادقة، فلولا سرعة بديهة العجوز وحسن تصرفها لتعرضت لصنوف الأذى[1]. ويذكر في هذا السياق كذلك ما كان للشيخة حليمة بنت محمد الكندية (ق١١هـ) مشورة ولباقة فريدة، ولها فطنة ونباهة وتريث؛ إذ آثرت التريث في الساعد الحديث الذي شقه الإمام العدل سلطان بن سيف اليعربي في قصة مطولة مشهورة فقالت لهم: إذا أضيف هذا الساعد فستكثر الأراضي، وسيدخل كثير من الناس في شركة الفلج الذي بأيديكم الآن، وستصيرون كالشعرة البيضاء في الثور الأسود، لا رأي لكلمتكم، وهذا ماء عليه القوام، وقد يذهب عنكم كل شيء من مصالح الفلج، فاتفق رأيهم أن يكون الساعد الحديث مع الساعد القديم؛ ليكونا فلجًا واحدًا، فابتهج الإمام جذلًا بموافقتهم لرأيه، وتم وصل الساعد الحديث بالساعد القديم في

---

(١) الشقصية: السيرة الزكية، ص١٣.

فرضة الملتقى، وهي في وسط وادي الأبيض قريبًا من جسر مرفع دارس، وبعد أن شق الإمام سلطان هذا الساعد وأضافه إلى الساعد القديم أصبح فلج دارس من أغزر أفلاج عُمان[1].

وكذلك الغالية بنت ناصر بن حميد العطابية: لم تحظ بمن يدون سيرتها أو يُبرز ملامح تلك الفترة الملتهبة التي عاشتها، ولم نجد من المراجع ما يكفي لنستشف الكثير عن الحالة السياسية التي مارستها الغالية في الفترة ما بين ١٩٣٢ إلى عام ١٩٧٠م، إبان عهد السُلطان السيد سعيد بن تيمور، فتورد الأحداث في واحة جبرين التي تقطنها قبيلة العطابي، وعلى رأسها شيخ القبيلة الشيخ ناصر بن حميد العطابي، الذي يُلقي بأموره في حصنها المشيد، بينما كانت الثورات الداخلة والفتن على أشدها في جِبال ووديان عُمان، ووالدتها زوينة بنت على بن جبر الجبرية. وقد خلف الشيخ ناصر أبناء ثلاثة، هُم: حميد، ومحمد، والغالية، الذين اشتد الخلاف بينهم على الزعامة والمشيخة، والأقدار كانت لهم بالمرصاد لتقلق راحتهم، وكانت إمامة عُمان، والتي تزعمها الإمام الخليلي الشيخ محمد بن عبد الله الخليلي في قلعة نزوى، تُراقب الأحداث، ولما استفحل أمر الإمام الخليلي بسجن حميد ومحمد حتى لا تقع الفتنة، برز دور أُختهما (الغالية) في المفاوضة من أجل إطلاق سراحهما، وتم الاتفاق على أن يسلموا الحصن (حصن جبرين) وتترك لهم البلدة، وتُبنى لهم منازل خارج الحصن، وقد ولوا الشيخ أبا زيد عبد الله بن محمد الريامي عليه،

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص٢٨-٣٢.

وقد جاء دور العطابية في المساهمة في ترسيخ الوحدة الوطنية، وتماسك لحمة المجتمع العُماني، ولذلك فقد خُلد اسم الغالية بنت ناصر[1].

وقد كانت أمة الشيخ حبيب بن سالم بن سعيد أمبوسعيدي النزوي، قصتها وموقفها معه غير مجرى حياته، ووجَّهَهُ الوجهة الصحيحة نحو طلب العلم النافع في الدنيا والآخرة، فكانت بذلك سببًا في إنقاذ نفسه من الهلاك، والترفع بها عن معاني اليأس والإحباط، والسمو بها إلى ذرى العلياء، فقد كان الشيخ أعمى معيلًا فقيرًا من المال والعلم، فأحاط به الهم، وبلغ من ضيق الغاية من عدم المال وكثرة العيال، فأراد أن يقتل نفسه من الهم الذي أصابه، فصعد ذات يوم إلى أعلى غرفة من غرف بيته، يريد أن يرمي نفسه إلى الأرض، فارتابت لأمره أمة من إمائه، فجعلت كلما صعد درجة من درج المنزل تصعد خلفه، فلما انتهى إلى أعلى غرفة ورأته يريد أن يرمي بنفسه منها إلى الأرض، جذبته بيديها إلى سطح تلك الغرفة فوقع على السطح، وجعلت تؤنبه، وتقول له: بئس الرأي الذي رأيته، والعزم الذي عزمت عليه، كأنك لم تشعر أن من قتل نفسه متعمدًا فإن له نار جهنم خالدًا فيها، فالأولى أن تصرف همتك إلى طلب العلم لا إلى قتل نفسك، أتضيق بالعيال ذراعاك! ولكل آكلة مرعى؟ فلما سمع منها ذلك الكلام صادف في قلبه مكانًا فارغًا فتمكن منه، فقال لها: صدقت، وجزاك الله خيرًا، وصرف همته منذ ذلك الوقت إلى طلب العلم. ولما فشا خبره إلى مشايخ نزوى وأغنيائهم، تواتر عطاؤهم له، وأقاموا له مدرسة في بيته، وجلبوا إليه القراء، وأمروهم أن يقرؤوا عليه كتب الفقه وغيرها، حتى

(١) البلوشي: عمانيات في التاريخ، ص٧١-٧٢.

صار أعلم أهل زمانه، وقد أنشأ الشيخ حبيب بن سالم أمبوسعيدي مدرسة في عقر نزوى، درس فيها كثير من الطلبة، وتخرج فيها كثير من العلماء[١].

الفرع الثامن: الفصاحة النادرة والبلاغة الواضحة

تميزت العمانية بفصاحة نادرة والبلاغة الموجزة في القول، فهذه هند بنت المهلب بن أبي صفرة العتكية الأزدية (ق٢هـ) من ولاية أدم، شاعرة وقائدة عمانية اشتهرت برجاحة العقل وعلو الهمة، كما اشتهرت بفصاحتها النادرة وبلاغتها الواضحة وبالذكاء والسرعة في الرد والحكمة البالغة والمروءة، أبوها القائد المغوار المشهور المهلب بن أبي صفرة (٨٢هـ)، المشهور بشجاعته وإقدامه على العدو. تلقت العلم على يد كبار العلماء في عصرها، منهم الحسن البصري وجابر بن زيد؛ مما يعكس علمها الوفير وفقهها. تزوجها الحجاج بن يوسف الثقفي ثم تطلقت منه في قصة طريفة تظهر رجاحة عقلها وقوة بلاغتها، واشتهرت بخطبتها البارعة في الدفاع عن أسرتها في وجه السلطة الأموية بعد مقتل أخويها، كما عرفت بالحكمة، وتَرْوِي عنها الروايات الكثير من الأقوال والحكم، مثل قولها: "إذا رأيتم النعمة مستدبرة فبادروها بالشكر قبل حلول الزوال"، وقولها: "ما تحلين النساء بحلية أحسن عليهن من لبّ طاهر تحت أدب كامل" وغيرها. وقال عنها أبو أيوب السختياني: "ما رأيت امرأة أعقل من هند بنت المهلب"[٢].

وهذه فاطمة بنت حمد بن خلفان بن حميد الجهضمية (الملقبة بالزهراء السقطرية) (ق: ٣هـ)، سيدة جليلة وشاعرة عاصرت الإمام الصلت بن مالك،

---

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص١٨-٢٠.

(٢) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٨٦-١٩٤.

كتبت قصيدة تستنصر فيه الإمام وتشحذ من همته ليحرر بلادهم من خيانة النصارى، فلما بلغ ذلك الإمام جهز المراكب وعيَّن القادة، فساروا وأخذوا البلاد، وهزموا الأعداء، ورجعوا ظافرين مستبشرين(١). وكذلك الشاعرة المعاصرة عائشة بنت عيسى بن صالح الحارثية، شاعرة اتصفت ببلاغة المنطق وفصاحة اللسان وقوة النظم، زوج الشيخ سعيد بن حمد الحارثي، نظمت قصائد تفيض بالنصيحة لطريق الخير، وتطفح منها كلمات الإيمان بالله وبالدين وبكلمة الحق، بعفوية صريحة تعبر عن مشاعرها، وترد على دعوات الفساد التي تنسج ضد المرأة. وقد ذكرت بعض قصائدها في كتاب شقائق النعمان، كما نشرت في الصحف المحلية العمانية، مثل: مجلة العقيدة والأسرة(٢).

الفرع التاسع: استغلال الوقت وحفظه من الضياع

وذلك فيما يروى عن ماهلة بنت الشيخ عامر بن سلطان بن عامر الحجرية (ت بعد ١٣٣١هـ)، وكانت حريصة ومهتمة بحفظ الوقت واستغلاله من الضياع، فكانت تقول لأهل بيتها "أصنع لكم شغلًا إن لم يكن لكم شغل". وقد كانت تقوم بدور كبير في تعليم النساء والإفتاء، وإعانة زوجها عامر بن محمد الحجري في أمور دينه ودنياه، وقد بذلت جهدها لتنشئة ولدها حمد بن عامر بن محمد الحجري النشأة الإسلامية الحقة، حتى أصبح أحد تلامذة الإمام نور الدين السالمي، وصحب الإمام سالم بن راشد الخروصي(٣).

---

(١) الشقصية: السيرة الزكية، ص٩٩-١٠٢؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٦٧-٧٠.

(٢) الشقصية: السيرة الزكية، ص٢٠٧-٢١٠.

(٣) مخطوط الأمهات الصالحات، ص١٢؛ نقلًا من الشقصية: السيرة الزكية، ص١٧٧-١٧٨.

الفرع العاشر: الحرص على النظافة

لقد تقدم ذكر (نساء المجائز) المتعارف عليه عند العمانيات، والذي له دلالة على مدى الاهتمام بالطهر والنظافة والحرص على توقي النجاسات، وقد اشتهر عنهن الحرص كذلك على نظافة تلك الأماكن وأماكن العبادات، ومثال ذلك ما يذكر عن الشيخة عائشة بنت أحمد بن سليمان الكندية (١٤٢٧هـ) أنها كانت تأمر بناتها بتنظيف مسجد جحفان كل جمعة، وتأمرهن بتنظيف المجازة[١].

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص١١٠.

المبحث الثاني: أدوار المرأة في أســـرتها.. منطلق أخلاقي وبعد إصلاحي

إن تكوين الأسرة الصالحة نوع من الجهاد تخوضه المرأة المسلمة لإنشاء جيل مسلم مجاهد يحمل راية الإسلام ويرفع كلمة التوحيد، فالمرأة عماد الأسرة في التربية والتوجيه، وعماد الأمة في النصيحة لله ولرسوله، وهي ظهير الرجل في كفاحه من أجل دينه ووطنه، إن استشارها نصحته، وإن رجع إليها من عنت العمل ومشاق الكفاح غمرته بالمحبة والحنان، ووطأت له كنف المنزل، فوجد الراحة لنفسه وبدنه ولقلبه، تقوم على البيت قيام العارفة، وتتصرف في مال الزوج تصرف المخلصة الأمينة[1].

وعندما تورق شجرة الأخلاق في نفس المرأة ستفيض على الأبناء وأهل البيت وتظللهم بها، فينعمون بخيراتها، ويمكن ذكر أمثلة على دور المرأة في ترسيخ الأخلاق عند أبنائها، وأثر أخلاقها في أسرتها، على النحو الآتي:

المطلب الأول: دور المرأة العمانية في تنشئة الأبناء على الأخلاق

إن المرأة المسلمة هي المربي الأول لأبنائها، تغرس فيهم فضائل الأخلاق. ولقد ساهمت المرأة العمانية في تنشئة أبنائها على الدين والخلق القويم، فخرجت منهم العلماء والقادة المصلحين والعاملين في عمارة الدنيا، وتحقيق مبدأ الاستخلاف في الأرض. ويذكر لنا التاريخ العماني في هذا الصدد نماذج كثيرة، فهذه زوج العلامة ابن محبوب (الذي كان أبوه العلامة محبوب بن الرحيل من أبرز علماء المذهب الإباضي، فقد كان قطب الرحى ومرجع الفتوى

(١) علي يحي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، ط٢، (مسقط: مكتبة الضامري، ١٩٩٣م)، مج١، ص٣٣٩.

لجميع أتباع النحلة الإباضية المغاربة والمشارقة)، وهي ابنة شيخه العلامة موسى بن علي العزري من إزكي، وقد رزق منها أبناء نجباء. ومن الروايات التي تدل على نجابة أبنائه من زوجه هذه ما يُرْوَى أنه لما مضى العلامة ابن محبوب وزوجه إلى صحار اشتاقت زوج العلامة موسى بن علي لابنتها، فطلبت زيارتها، فقال زوجها: أنا سأذهب لزيارتها، فخرج العلامة موسى بن علي إلى صحار، وفي مدينة صحار التقى بطفلين صغيرين يتحاوران على عود شوك سقط في الطريق، فقال أحدهما: إن هذا الشوك سقط من هذا الجدار، وهذا أثر موضعه من الجدار، فينبغي أن ترده فيه، وقال الآخر: بل ألقاه الريح في الطريق، يحتاج أن نخرجه منها إلى مكان آخر، فوقف عندهما وسألهما فقالا: نحن أبناء محمد بن محبوب، فاحتضنهما وسار معهما إلى البيت. ومن أشهر أولاده من هذه الزوجة: أبو المنذر بشير، وأبو محمد عبد الله، ومن أبرز أحفاده مجبر بن بشير والإمام سعيد بن عبد الله[1].

ومن السير العطرة في هذا الباب عناية الشيخة غيثة بنت حمد بن عبد الله اللمكية (ت بعد١٣٢٠هـ) بتربية ولدها الشيخ راشد بن سيف بن سعيد اللمكي[2]. وكذلك فضيلة بنت حمد (ق١٤هـ) التي اعتنت بتربية ولدها الشيخ سليمان بن مؤمن بن ناصر الحارثي أحد العلماء المتأخرين[3]. وأما ماهلة بنت

---

(١) سلسلة السير العمانية (٣) سِيْرَةُ الشَّيْخِ الفَقِيْهِ مُحَمَّدِ بنُ مَحْبُوبِ بنُ الرُّحَيْلِ إِلىْ أَهْلِ المَغْرِبِ، دراسة وتحقيق د. ناصر بن علي بن سالم الندابي، ط١، ١٤٣٩ هـ/ ٢٠١٧ م، طبع بدعم من الشيخ محمد بن عبد الله بن حمد الحارثي ج١، ص٢٤؛ البطاشي: إتحاف الأعيان، ج١، ص١٩١-١٩٢؛ الشقصية: السيرة الزكية، ص٩٠-٩١.

(٢) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٥٠.

(٣) المرجع نفسه، ص١٥٤.

الشيخ عامر بن سلطان بن عامر الحجرية (ت بعد ١٣٣١هـ) فكانت مع ما تقوم به من دور كبير في تعليم النساء والإفتاء إلا أنها بذلت جهدها لتنشئة ولدها حمد بن عامر بن محمد الحجري النشأة الإسلامية الحقة، حتى أصبح أحد تلامذة الإمام نور الدين السالمي[١]. ويذكر هنا دور الشيخة شيخة بنت ناصر بن عبد الله السعدية التي كانت امرأة ذات حسب ومكانة اجتماعية، وعلى قدر من العلم والثقافة، وهي أم الإمام محمد بن عبد الله الخليلي، عملت على تنشئة ابنها تربية دينية منذ نشأته الأولى، وأكسبته عددًا من القيم والمهارات التي تجعله في مصاف الشباب المشهود لهم بالخلق وحسن السلوك؛ إذ عرف عنه فيما بعد باهتمامه بمظهره وحسن هندامه أمام الآخرين، ونمت فيه صفة الكرم والعطاء، واستشعار حاجة الآخرين، والإحساس بهم، ومد يد العون لهم، لا سيما في أوقات الشدة؛ إذ كانت أمه من النساء المشهود لهن بالكرم، ففي فترة الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩-١٩٤٥م) عانى الكثير من الناس من العوز والفقر، حتى وصل بهم الحال أن بعضهم لا يجد ما يأكله، فقررت أم الإمام أن يكون لها دور في مساعدة المحتاجين من أهل بلدها، فأمرت خدمها أن يعدوا الطعام كل يوم لكل من يحتاج له، فكانت تطعم في اليوم الواحد أكثر من خمسين شخصًا، وقد أخذ الإمام الخليلي عن أمه هذا الخلق الحميد، فعرف أنه كريم محب للعطاء. وقد كانت خير مثال له في الصبر والتجلد فيما مر عليه من نوائب الزمان وصروفه؛ نظرًا لحياة التقشف التي عاشها بعد أن عين إمامًا. وعندما بلغ الإمام محمد الخليلي مبلغ الرجال

---

(١) مخطوط الأمهات الصالحات، ص١٢؛ نقلًا عن الشقصية: السيرة الزكية، ص١٧٧-١٧٨؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٦٧.

حثته على أن يقف مع والده في مصافّ الرجال، ويساعده في إدارة شؤون بني رواحة، وبعد وفاة والده تقلد مشيخة بني رواحة، ثم كانت له خير مشجع ومعين عندما تولى منصب الإمامة رغم بعد موطنها سمائل عن نزوى مقر الإمامة.

وقد ربت هذه المرأة الفاضلة المربية أم الإمام الخليلي ابنتيها (عزة وخديجة) على التقوى والصلاح؛ مما أَهَّلَهُمَا لاقترانهما بالكفء المناسب الشيخ عيسى بن صالح الحارثي، وهو من السادة الأكابر والأعلام الأفذاذ، وكان ركنًا من أركان دولة الإمام الخليلي، وقد تزوج أولًا عزة، وأنجبت له أربع بنات، ثم انتقلت إلى جوار ربها، فتزوج شقيقتها الصغرى خديجة؛ لتعينه على مهام الحياة، وتربي معه بنات أختها.

وكما قامت بتربية أولادها الثلاثة (الإمام محمد وأختيه عزة وخديجة) اعتنت كذلك بأحفادها، ولا سيما عائشة حفيدة ولدها الإمام محمد؛ نظرًا لعودتها للسكن بقربها في سمائل؛ بسبب زواجها من أحد شيوخ بني رواحة، فكانت الجدة نعم السند والمعلم والموجه لها في حياتها الزوجية وما يتعلق بها من أمور الحمل والولادة وتربية الأولاد[1].

ويشار في هذا السياق إلى سيرة المربية الصالحة زهرة بنت عيسى بن موسى بن صالح الكندية (ق١٤هـ)، التي عرفت بالأخلاق العالية والصفات الحميدة، وقد أنجبت عالمين فقيهين هما: سعيد بن أحمد بن سليمان الكندي، وزاهر بن

(١) بدرية بنت علي الشعيبية: المرأة في حياة الإمام محمد بن عبد الله الخليلي، بحث منشور في مجلة الخليل التي تصدر عن مركز الخليل الفراهيدي في جامعة نزوى، السنة الثالثة، العدد الرابع، ٢٠١٨م، ص١٢٦.

سيف بن حمد الفهدي[1]، والمربية أصيلة بنت سعيد بن أحمد الكندية (ت١٤٠٠هـ) اعتنت بتربية ولديها التربية الحسنة الصالحة المستقيمة، فخرَّجَتْهُمَا عالمين فقيهين، وهما يحيى بن أحمد الكندي وإبراهيم بن أحمد الكندي، وكانت قدوة لهما في حفظ القرآن، فحفظاه على يديها في صغرهما، وكانت تعنى بمطالعة الكتب، فأخذا منها الهمة في طلب العلم وحفظ متون العلم[2].

المطلب الثاني: أثر أخلاق المرأة في أسرتها

الفرع الأول: حافظة لبيتها مطيعة لزوجها

ومما يذكر في ذلك عن زوج العلامة ابن محبوب ابنة شيخه العلامة موسى بن علي العزري من إزكي أنه يأتي إلى صحار لزيارة ابنته، فوجدا أبناءها في الطريق يلعبان فسارا به إلى البيت، فأخبرا أمهما بمجيء جدهما، فقالت لهما: قولا له أن يجلس في المسجد، أو تحت سدرة هناك؛ لأن صاحب المنزل غير موجود، فلما قدم العلامة ابن محبوب وجد ضيفه قاعدًا خارج البيت، فأدخله المنزل، ولام زوجه وعنّفها، فقال الشيخ موسى: إنها على حق، ولا لوم عليها[3].

الفرع الثاني: مساندة لزوجها

تقتدي المرأة العمانية بأمها خديجة بنت خويلد التي كانت نموذجًا في الصدق والأمانة الوفاء ودعم الزوج في دعوته، فكانت أول من آمن برسالة

---

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص١٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ص١٥-١٧.

(٣) محمد بن محبوب: سيرة محمد بن محبوب ج١، ص٢٤.

النبي ﷺ، ووقفت بجانبه في أصعب المراحل، ومنهن آمنة زوجة الإمام جابر بن زيد (ت: ٩٣هـ/ ٧١٢م)، فقد كانت دعوة الإمام جابر لنفسه عندما قال: "سألت ربي ثلاثًا فأعطانيه، سألته زوجة مؤمنة مؤمنة، وراحلة صالحة، ورزقًا حلالًا كفافًا يومًا بيوم"، فقد ساندت زوجها في دعوته، ولها حضور ظاهر في معظم أدوار حياته، وكان الإمام جابر يعلمها ويرشدها، ويبصّرها بما ينبغي للمرأة المسلمة أن تعيه من أمور الدين(١).

وقد أدركت زوجتا الإمام محمد بن عبد الله الخليلي حجم الأعباء الملقاة على كاهل زوجهما، ولم تثقلا عليه بطلباتهما بعد توليه الإمامة، وتحملتا عن رضى وقناعة معه مسلك الزهد والتقشف في العيش بعد توله الإمامة، وتركن عيشة الرغد والهناء الذي تمتع به قبل توليه الإمامة، فعملتا على مساعدته في بعض مهامه، وعلى وجه الخصوص مهمة متابعة شؤون الطلبة الصغار في العمر، من حيث تغذيتهم، ومتابعة ما قد يحتاجونه من متطلبات الحياة، وكانتا حريصتين على أن تتعاملا مع الطلبة كتعامل الأمهات مع أبنائهن(٢).

وكانت فاطمة بنت أحمد بن سعيد الخليلية، ابنة عمه، محبةً لزوجها الإمام محمد بن عبد الله الخليلي، تدعمه بكل ما تملك، وهي التي قال عنها الشيخ العلامة سعود بن سليمان الكندي: "كانت امرأة صالحة معروفة بين النساء بالأخلاق الحميدة، والسيرة المرضية، وكانت مساندة لزوجها"(٣). ومن الروايات التي تروى عنها أيام الحرب العالمية الثانية حين تعذر الحصول على

---

(١) الشيباني: معجم النساء العُمانيات، ص٣.

(٢) الشعيبية: المرأة في حياة الإمام محمد بن عبد الله الخليلي، ص١٣١.

(٣) السيفي: نساء نزوانيات، ص١٣٣.

الأرز الذي كان يجلب من باكستان، وصار سلعة نادرة غالية الثمن، وكان الإمام لا يأكل إلا ما يأكله شعبه من التمر والأسماك المجففة التي كانت الوجبة الرئيسية لأكثر الناس، ولاحظت زوجته أن الإمام فقد الكثير من وزنه، وتأثرت بذلك صحته، فادخرت من مالها الخاص قيمة كيس من الأرز؛ حتى يأكل منه الإمام وأهل بيتها، فلما اشترته قررت طبخه بنفسها لوجبة الغداء، وقدمته له، ولكن الإمام سألها عن مصدره، فأجابته أنها اشترته من مالها الخاص، فلم يستحسن هذا التصرف، ولكنه لم يغضب منها؛ لأنه يدرك أن الدافع وراءه حب زوجته له، فأكل من الأرز، ثم شرح لها وجهة نظره في أنه لا يحب أن يخص بطعام معين، بينما باقي شعبه لا يجده، وأوضح لها أنه يحب أن يتساوى معهم، ويحيا مثل حياتهم، ويأكل ما يأكلون[١].

وقد عاشت الشيخة الفقيهة شمساء بنت العلامة الكبير سعيد بن خلفان الخليلية، (ت ١٣٥٣هـ)، مع زوجها الإمام عزان بن قيس، حياة طيبة شاطرته فيها بطولاته وتضحياته في سبيل إعلاء كلمة الحق ورفع رايته، إلى أن استشهد سنة ١٢٨٧هـ، ولم تتزوج بعده، وقالت قولتها المشهورة: "لا رجل بعد عزان" وفاءً له، وكانت سندًا قويًّا لابن أخيها الإمام محمد بن عبد الله بن سعيد الخليلي، تعينه في أمور دولته وتنفق الأموال لمناصرته ودعمه[٢].

وأما الشيخة سليمة بنت الشيخ سعيد بن علي الصقرية (ت بعد ١٣١٤هـ) فقد اقترنت بالإمام المحتسب الشيخ صالح بن علي الحارثي (ت١٣١٤هـ)، فصارت سندًا وعونًا له، وتبوأت مكانة عظيمة في قلب زوجها الذي كان لا

---

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص١٣٢-١٣٤.

(٢) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٩١-٩٢.

يستغني عنها؛ لثقته الكبيرة بها وحكمتها، ولها الفضل في إنقاذه من الهلاك حين أهداه أحد أعدائه عباءة مسمومة، فأوجست منها ريبة، ونصحته بأن لا يلبسها، فأخذ بنصيحتها، وجربت العباءة على قطة فماتت، وقد أنجبت منه ثلاث بنات، هن عزيزة وشمسة وعائشة، وابنًا واحدًا، وهو الأمير عيسى الذي ورث خصال أبيه، وكان لأمه الأثر الكبير في تربيته وتنشئته النشأة الصالحة[١].

وأما غثنى بنت علي بن عامر بن علي الفرقانية العدوية (ق١٤هـ) فزوجها الإمام العلامة نور الدين السالمي، وأخوها أشهر النساخ بمصره سيف بن علي الفرقاني، والمصادر تشير إلى دورها الكبير في الوقوف بجانب زوجها، وتقديم يد العون له، وخدمته بكل ما تستطيع، فكانت تقرأ له فنون العلم المختلفة، وتنسخ له الكتب، وتدون ما يملي عليها من أجوبته ومؤلفاته، وتُروى قصص في اجتهادها ومثابرتها وحرصها على ملازمة الإمام ليلًا والسهر معه، لترصع جواهر كلامه بخطها الجميل البديع، وتنهل من معينه ما يفيض به عليها، وتسعى إلى اقتفاء أثره، والتأسي به في شؤون دينها ودنياها، حتى ضرب بها المثل بعد ذلك في العلم والفضل وحسن العشرة، وكانت تعلم النساء أمور دينهن، وتنقل لهن ما تستفيده من زوجها الإمام نور الدين السالمي، وقد تعلم منها أخوها سيف الفرقاني الخط[٢].

وكذلك كانت نصراء بنت الإمام ناصر بن مرشد اليعربي (ت١١٠٣هـ) خير داعم وناصح لزوجها الإمام اليعربي الثاني سلطان بن سيف بن مالك[٣].

---

(١) الحارثي: أضواء على بعض الأعلام، ص٦٣؛ الشيباني، معجم النساء العمانيات، ص٨٧-٨٨.

(٢) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٧٤.

(٣) المرجع نفسه، ص١٨٢.

ونجية بنت عامر بن سالم الحجرية (ت١٣٢٠هـ)، من بدية بشرقية عمان، التي اقترنت بالشيخ الزاهد راشد بن خلفان بن علي الحجري الذي تتلمذ على الشيخين اللمكيين: راشد بن سيف وأخيه سالم بن سيف، فأخذت عنه بعض العلوم، وبعد وفاته اقترنت بالسيد فيصل بن حمود بن عزان البوسعيدي، ابن عم الإمام عزان بن قيس، فأسكنها الرستاق، وكانت كاتبة زوجها لحسن خطها وجماله، فكانت تعينه على كتابة رسائله[١].

ومن جهة أخرى حرصت المرأة العمانية وزوجات العلماء منهن خاصة على إعانة أزواجهن وكفايتهم أمر نفقاتهم للتفرغ للعلم وأهله، فسخرن أموالهن وقفًا لله عليهم، ودعمًا لهم فيما يحتاجونه في سبيل العلم والإصلاح. ومن أمثلة ذلك:

الشيخة بشارة بنت علي بن عامر النزوية الإزكوية (ق١٢هـ)، كانت تعين زوجها بكل ما تملك لما رأت حاجته واضطراراه للمال، فتوقف أثر ماء من فلج دارس من نزوى في سبيل إعانة زوجها الشيخ الفقيه سليمان بن محمد بن عبد الله بن عامر الإزكوي في شراء الكتب ونسخها له، ويوجد في هذا إقرار منها بذلك مخطوطًا بتاريخ الرابع من شهر محرم من سنة ١١٥٨هـ، وورد في إقرار لزوجها مخطوط بتاريخ ٥ جمادى الآخرة سنة ١١٦٠هـ بأنها أقرت له بثلثي أثر ماء ونصف قياس ماء من مائها من فلج دارس[٢]. وهذه الشيخة شويخ بنت

(١) محمد بن راشد بن عزيز الخصيبي: شقائق النعمان على سموط الجمان في أسماء شعراء عمان، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٩م)، ج٣، ص٣٣٠-٣٣١؛ الشقصية: السيرة الزكية، ص١٦٢-١٦٣؛ الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٧٩-١٨٠.

(٢) السيفي: نساء نزوانيات، ص٢٣-٢٥.

محمد بن عزيز السعودية الحارثية (ت١١٨٢هـ) زوج العلامة حبيب بن سالم بن سعيد أمبوسعيدي المشهورة قصته مع أمته في محاولة الانتحار لما كان فقيرًا معدمًا، فتواتر نوال أغنياء بلدته عليه؛ تطييبًا لنفسه، ودعمًا له في سد حاجته، فكانت زوجته هذه في مقدمتهم، فعجَّلَتْ له بالنوال، وبذلت له ما بيدها من أموال، فوقفت له ثلاثة آثار ماء"[١].

(١) المرجع نفسه، ص٧٧-٨٠.

المبحث الثالث: دور المرأة في نشر القيم الأخلاقية وتعزيزها في المجتمع

تقوم المرأة بتعزيز القيم الأخلاقية في المجتمع عن طريق وسائل مختلفة، منها: تعليم القرآن الكريم، وتعليم أمور الدين؛ لأن القرآن الكريم يُعَدُّ مرشدًا للإنسان إلى مكارم الأخلاق، ويدعو إلى التمسك بها، فالأخلاق هي غاية الشريعة الإسلامية ومقصدها الأعظم من خلال سلوك طريق الإصلاح وعن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يمثل قطب الدين، وعليه مدار صلاح المجتمع. ويمكن ضرب أمثلة على تلك الأدوار للمرأة العمانية من خلال سيرهن الطاهرة، وذلك تحت المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعليم القرآن الكريم والتفقيه في الدين

لقد شاركت نساء الصحابة ﷺ في نقل العلم والحديث، ومن أبرزهن عائشة (رضي الله عنها)، التي كانت موسوعة في الحديث والفقه، وكان الصحابة يرجعون إليها في المسائل الأخلاقية والتربوية. وكان للمرأة العمانية عناية خاصة بتعلم القرآن الكريم وحفظه وتعليمه، وقد أدَّت دورًا تثقيفيًّا وتعليميًّا لبنات جنسها، حيث عملت بعض النساء على تدريس طلبة العلم، وعلى نحو محدد للفتيات[1]، كل ذلك مما يرسخ الأخلاق الكريمة ويحفظ للمجتمع المسلم قوته وتماسكه. وممن اشتهرن بتعليم القرآن الكريم وعلوم الدين: الشعثاء بنت الإمام جابر بن زيد الأزدية (ق١هـ)، فهي زعيمة روحية من قرية فرق بالقُرب من نزوى، كانت تقوم بتعليم النساء أصول المذهب

(١) أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي: المصنف، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٥هـ.١٩٨٤)، ج٣٥، ص٣٤.

الإباضي، الذي وضعه أبوها الإمام جابر بن زيد الأزدي، بعدما تتلمذت هي على يديه[١]. ويُذكر كذلك الشيخة سالمة بنت سويف المصلحية (ق١٤هـ): امرأة فاضلة من نساء بدية، كانت قانتة عابدة حافظة لقدر كبير من القرآن الكريم، فاشتغلت بتدريسه وتعليمه للنساء[٢]. وكذلك الشيخة سالمة بنت عامر بن سلطان بن عامر الحجرية (ق١٤هـ): اشتغلت بتربية الأطفال وتعليمهم القرآن والعلم النافع، ونشَّأتهم النشأة الصحيحة الصالحة، وكانت مرجعًا لبنات جنسها فيما يشكل عليهن من أمور الدنيا والدين[٣]. وممن اشتهرن بذلك الشيخة شيخة بنت علي بن عامر الحجرية (ق١٤هـ): عابدة ناسكة صالحة من أهل بدية، كانت تعلم النساء العجائز القرآن الكريم، وتقصدها الفتيات البلغ للتفقه في أمور الدين، ومعرفة ما يلزمهن من أحكام[٤]. والشيخة زيانة بنت سلوم بن سعيد أمبوسعيدية (ت ١٣٩٨هـ) كان لديها فقه في الدين وملكة في علم المواريث، وكانت النساء يقصدنها للاستفسار عما يشكل عليهن في أمر دينه، ولها مجلس للذكر تتردد عليه النساء بالعقر[٥]. والمعلمة عوينة بنت عامر بن أحمد العثمانية (ق١٢) اهتمت كذلك بتدريس القرآن الكريم للأطفال والناشئة، كما اهتمت باقتناء الكتب والدراسة منها[٦].

والشيخة زهرة بنت أحمد بن سليمان الكندية كانت تحفظ القرآن، ولها

---

(١) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٩٠.

(٢) المرجع نفسه، ص٧٩.

(٣) الشقصية: السيرة الزكية، ص١٧٩-١٨٠.

(٤) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٩٥.

(٥) السيفي: نساء نزوانيات، ص١٠٥.

(٦) المرجع نفسه، ص١٢٣.

مجلس للناشئة تعلمهم القرآن الكريم[1]. والشيخة حسينة بنت سليمان بن مؤمن بن ناصر الحارثية، (ق١٤هـ): وهي العالمة التي تتلمذت على يد والدها الذي كان أحد أعلم أهل زمانه، قد قامت بدور التعليم وإرشاد النساء في أمور الدين، وكانت تنقطع وتقيم في مسجد لها يعرف بـ(مسجد حسينة)[2].

والسيدة سعاد بنت سعيد بن سيف المعمرية (١٤١٥هـ): عالمة جليلة وداعية مثابرة من أهل زنجبار، ترجع أصولها إلى عمان، غرس الله في قلبها حب العلم والسعي في طلبه وتحصيله، فسافرت إلى مصر مع أسرتها التي كانت آنذاك عامرة بطلبة العلم الإباضية من المشرق والمغرب، وحققت ما كانت تصبو إليه، فنالت قدرًا كبيرًا من العلم والمعرفة، ثم اقترنت بالشيخ المجاهد أبي إسحاق اطفيّش (سنة ١٣٧١/١٩٥١م)، وعاشت معه قرابة خمسة عشر عامًا، واصلت خلالها مسيرتها العلمية في مدرستها الثانية على يد زوجها الشيخ، واستطاعت خلال تلك الفترة أن تستقي من فيض علمه، وتؤهل نفسها لأن تكون داعية إلى سبيل ربها بالحكمة والموعظة الحسنة. وكان لها دور كبير في توعية نساء عصرها عن طريق الاجتماع بهن وإلقاء الدروس والمواعظ عليهن والإمامة بهن في صلاة التراويح، وبعد وفاة الشيخ أبي إسحاق لم تتزوج بعده، وكان أبو إسحاق يجلها، وكثيرًا ما ينعتها بـ«السيدة العمانية» في كتاباته. عادت بعد ذلك إلى موطنها زنجبار، وكان لها دور كبير في الدعوة، حيث كثفت نشاطها الدعوي في الجانب النسوي هنالك، ثم انتقلت إلى بلدة ممباسة الكينية للغرض نفسه، وتركت أثرًا واضحًا في نساء أفريقية. وفي السنوات

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٧.

(٢) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص٤٤.

الأخيرة من عمرها الحافل بالجد والمثابرة سافرت إلى عمان لتستقر بها مع أهلها، وشاء الله أن تتوفى بها عن عمر يناهز خمسة وثمانين عامًا، وصلى عليها الربيع بن أبي إسحاق أطفيش، ودفنت بعمان. هكذا نجد أن هذه السيدة الفاضلة قضت حياتها في خدمة دينها، حيث سعت لطلبه، ولم تكتم ما تعلمت، بل رأت أن من الواجب عليها أن تنشره وتفقه به نساء عصرها، واستطاعت بتوفيق من الله عز وجل تحقيق هدفها[1].

المطلب الثاني: الإنفاق لمصالح الناس

أدركت المرأة العمانية أن صلاح المجتمع والحفاظ عليه يكون بتعزيز الدين والأخلاق، والسعي إلى ترسيخها بشتى الوسائل والطرق، ومن ذلك الوقوف على حاجات الناس وقضاء مصالحهم حسب أولويتها وأهميتها، بل إن ذلك يعد قمة الأخلاق وأعلاها حيث يؤثر الإنسان غيره بماله طلبًا لرضوان الله تعالى. وقد طفحت سير العمانيات في الإنفاق والعزم عليه عن سماحة ورضى. وقد عُهِدَ عنهن أنه إذا ألمت النوائب والمحن على أهلهن ومجتمعهن يضعن أيديهن بيد الرجال؛ بل ويسابقن في ذلك رغبة فيما عند الله تعالى، فهذه الشيخة عائشة بنت محمد بن مداد بن أحمد بن مداد الناعبية النزوانية (ق١١هـ) تصدقت بتمر لها كثير للذين أجهدهم الجوع في وقت أصاب الناس جوع شديد من شدة غلاء التمر، وذلك عندما بلغها خبر أخيها الشيخ سليمان بن محمد بن مداد وتصدقه بتمره للفقراء، فطلبت منه أن يبيع تمرها مثل ما باع تمره، وذلك في حوار عظيم دار بينهما ينم عن قوة إيمانها، وشدة حرصها على أن لا يفوتها هذا الثواب، في إطار حسن تربيتها

(١) المرجع نفسه، ص٨٢-٨٤.

لنفسها على البذل والسخاء من كل مال عزيز، فطلبت من أخيها أن يبيع تمرها بمثل ما باع تمره، فقال لها: بعته نسيئة، فقالت: بعه لي مثلك، فقال: بعته إلى أجل محدود عند الله عز وجل؛ طمعًا في ثوابه، وخوفًا من عقابه، فقالت: بعه مثل ما بعت (تقصد تصدق به كما فعلت بمالك)، وأنا راضية حق الرضا، وأرجو ما عند الله تعالى مما أعده لأوليائه من كل منة وثواب جسيم[1]، ومضت على ذلك سنة نساء عمان منذ القدم.

ويشار هنا إلى أن المرأة العمانية منذ القدم تميزت بسخائها الجمّ، خاصة عند صاحبات الأموال الواسعة، حيث آثرت بذلها في الصدقات الجارية، وقد تعددت أوجه أوقاف كل واحدة منهن بتعدد أوجه المنافع للمجتمع التي تتلمس الحاجة إليها، فهذه السيدة عفيفة بنت الإمام بلعرب بن سلطان بن سيف اليعربي (ق١١-١٢هـ) ذات المال الكثير كانت نهرًا متدفقًا للفقراء والمساكين، وقد أوقفت لعز دولة الإسلام، ولتفطير صائم بشهر رمضان المبارك، وأوقفت في وجوه الخير المختلفة من طرق ومساجد ومدارس القرآن الكريم، وأوقفت لعدد من المنافع التي تخدم المجتمع، كعمار وصيانة الرحى الموجودة في مالها المسمى بالمقصرة، وليشترى تمر يجعل خلًّا في الخروس الصينية (الجِرار الخزفية الكبيرة)[2].

ومن النساء المشهود لهن بالتصدق نصراء بنت خميس بن محمد أمبوسعيدية الجَرمية النزوية (ق١٣هـ): كانت لها تبرعات كثيرة في وجوه الخير من الطرق والمدارس والفقراء والمحتاجين، ولها يد طويلة في هذا الباب كما

---

(١) السيفي: نساء نزوانيات، ص٢٢.

(٢) المرجع نفسه، ص١٢١.

شهدت به وصاياها[١]. والعالمة الفقيهة ضَنُّوه بنت راشد بن عمر الخفيرية الريامية النزوية (ق١٢هـ): تبرعت ببناء مجائز للنساء، ومساجد[٢]. والشيخة الرضية صفية بنت عبد الله بن محمد الكاملية النزوانية (ق١٢هـ) التي اشتهرت بكثرة النفقات للمدارس والطرق والمساجد، وكانت مأوى للفقراء والمساكين، أوقفت لمساجد[٣]. وكذلك المنفقة الخبازة عيدوه بنت سعيد بن عمر السمدية النزوية (ق١٢-١٣هـ) التي اشتهرت في زمانها بطحن القمح وخبزه وتقديمه للفقراء والمحتاجين، وإذا دخل شهر رمضان تفرغت لهذه المهمة مع جملة من النسوة الصالحات يخبزن الطحين، ويقدمنه سحورًا مع السمن والعسل واللبن في جوامع نزوى الأربعة، فقد أوقفت من أموالها لمساجد[٤]، وأوقفت لثياب يكسى بها الأيتام. وأوقفت لإفطار الصائمات في المجائز[٥].

وفي سياق النساء العمانيات المكثرات من التبرع في مختلف أبواب البر ونفع المجتمع لا يفوتنا أن ننوه بوقفيات المنفقة منيرة بنت سليمان بن عامر البطرانية النزوية (ت١٣٨٥هـ)، فقد أوقفت في حياتها ومماتها الكثير مما بسطه الله عليها من أموال وفيرة في وجوه البر الدائمة: ففي حياتها كانت لها أوجه بذل واسعة، حيث أوقفت أجرة معلمة على نفقتها لتدريس كتاب الله

---

(١) المرجع نفسه، ص١٤٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٩٢

(٣) المرجع نفسه، ص٨١-٨٥.

(٤) وُقُبات جمع مفردها (وُقْبة)، وهي فتحات عند مجاري الأفلاج يرتادها الرجال -خاصة- من أجل الاستحمام والوضوء وغسل الملابس، وقد تسمى الوُقْبة المجازة، إلا أن الغالب استخدام مصطلح الوُقْبة للرجال والمجازة للنساء. ينظر: السيفي: نساء نزوانيات، ص١٢٨.

(٥) المرجع نفسه، ص١٢٥-١٢٨.

تعالى، وأوقفت للمتعلمين ولحفاظ القرآن الكريم بعض الأموال تقسم عليهم نهاية كل سنة دراسية؛ ترغيبًا لهم على المواصلة والاستمرار، وأوقفت بعض الأموال للفقراء والمساكين والأطفال صدقة يومية لهم، وأوقفت على أجرة طبيب لمداواة الأطفال، خاصة أمراض العيون، وأوقفت على نسخ المصحف الشريف ليوزع على المساجد والفقراء الذين لا يملكون مالًا لشرائه، وأوقفت بعض الكتب التي تشتريها وتوزعها على طلبة العلم، وأوقفت للمساجد وللأفلاج، ولتوسعة بعض الطرق، وأوقفت لعمارة مدرسة، وقد أوصت بعد وفاتها بوقفيات لله في وجوه الخير، منها: بناء مساجد، وترميم مساجد، وأوقفت لفطرة بعض المساجد، وأوقفت لفطرة شهر رمضان[١].

وهكذا هي مسيرة العمانيات في البذل والعطاء المتمثلة في الوقفيات الواسعة والشاملة لمنافع المجتمع تستمر على مر القرون، كأوقاف المنفقة راية بنت سعيد بن حمزة الرواحية (ق١٢هـ)[٢]، وأوقاف سيناء القمرية النزوية (ق١٢)[٣]، وغيرهن الكثير. ولا يخفى دور النساء العمانيات المحسنات في زنجبار، حيث كان لهن دور كبير في الصدقات والأوقاف في نفع المجتمع، واشتهرت منهن: شيخة بنت سيف بن ناصر بن أحمد الريامية، وخولة بنت حمود بن أحمد بن سيف البوسعيدية، ونونوة بنت حمود بن أحمد البوسعيدية، وفاطمة بنت محمد بن سعيد بن سلطان البوسعيدية، وعليا بنت محمد بن سعيد بن سلطان البوسعيدية، وغيرهن الكثير ممن زخرت

---

(١) المرجع نفسه، ص١٤٠-١٤٥.

(٢) المرجع نفسه، ص١٢٨.

(٣) المرجع نفسه، ص٦١.

الموسوعات الفقهية والتاريخية بسير أوقافهن المباركة.

المطلب الثالث: الإصلاح والحسبة

أثر عن المرأة العمانية حزمها في إقامة الدين ودفع المنكرات من الأخلاق والعادات، وانبرت لذلك المصلحات المحتسبات، وأشهرهن الشيخة زهرة بنت شامس بن محمد السيفية (ت: ١٣٩٧هـ): كانت امرأة نشيطة في المجتمع، ولها دور إصلاحي، جعلها الإمام محمد بن عبد الله بن سعيد الخليلي مسؤولة عن شؤون النساء بنزوى، وكانت محل ثقة الإمام فيما يحتجن له من فتاوى وما يردنه من مطالبهن الخاصة. وكانت الشيخة عائشة بنت راشد الريامية (ق١٢هـ) قوية بعلمها وآرائها ومواقفها ضد الظلم في سبيل الحق، بالإضافة إلى ذكائها وحكمتها ونزاهتها في النظر للأمور والقضايا والأحداث والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[١].

والشيخة عائشة بنت عبد الله الراسبية (ق١٤هـ): التي اشتهرت بالعلم والفضل والزهد والورع، والمحافظة على المذهب الإباضي رغم انتمائها إلى بني راسب الذين بدلوا سيرة سلفهم الأول، وارتضوا مذهبًا غير مذهبهم، فعاشت في عصر مليء بالفتن، وشهدت سيطرة الوهابية على جعلان، واتخاذهم لها مركزًا رئيسًا لنشر دعوتهم بعمان، واستغلالهم جهل الناس وفقرهم وفاقتهم لغرس مبادئهم في عقولهم، وحملهم على اتباع مذهبهم، فبرز دور هذه المرأة الجليلة في خضم تلك الأحداث، وقالت كلمتها يوم خفت صوت الرجال، وتمسكت بمبادئها يوم خذلها قومها، ونصرت دينها يوم تخلوا عنه، وأنفقت مالها تقربًا إلى الله، وإعانة للمساكين والفقراء الذين غلبوا على أمرهم،

(١) الشيباني: معجم النساء العمانيات، ص١٠٣-١١٦.

وانقادوا وراء من يغريهم بالمال لأجل التخلي عن العقيدة[١]. وعرفت ثريا بنت زهران بن حميد المعمرية (ت١٤٠٦هـ) برباطة الجأش وقوة الإرادة في الإصلاح، ولها مواقف تروى في هذا الشأن، وقد شاع لها ذكر جميل وشهرة ظاهرة عند الخاصة والعامة[٢]. وكذلك حُليْسه بنت خميس بن عُليّ بن خميس بن عُليّ الحجرية (ق١٤هـ) عرفت بجلدها وشدتها في إنكار المنكر ومحاربة البدع[٣].

ويشهد التراث العماني بفيض من النماذج المشرفة في سلف النساء العمانيات وأدوارهن في ترسيخ الأخلاق، وأكملت المشوار الخلف الصالح، لكن نقف عند هذا القدر، ومن الله السداد والتوفيق.

(١) المرجع نفسه، ص١١٧-١١٨.

(٢) المرجع نفسه، ص٣٢.

(١) المرجع نفسه، ص٤٥.

الخاتمة

في نهاية هذه الدراسة التي عرجت بنا على مركزية الأخلاق في فكر المرأة العمانية وتكوينها، وبحثت حول دور المرأة العمانية في ترسيخ الأخلاق في أبنائها ومجتمعها، يمكن استخلاص النتائج الآتية:

١. تعرف الأخلاق بأنها نظامٌ متكونٌ من المبادئ والمعاني السامية، المُستنبطة من الكتاب والسنّة، الموافقة للفطرة البشريّة، المكتسبة من الفَهْم الدقيق للدِّين الإسلاميّ، والتي تضبط سلوكات التعامل بين الناس للوصول بالفرد والمجتمع إلى سعادة الدُّنيا والآخرة

٢. الأخلاق من الضرورات المهمة للفرد والمجتمع؛ إذ تسهم في بناء شخصية الإنسان بشكل سوي ومتماسك، وتضبط نفسه من الانحراف، وتحفزها لفعل الخير ونبذ الشر.

٣. النظام الأخلاقي في الإسلام يقوم على الأساس الإيماني العقدي، ومنه يستمد قوة إلزامه وموضوعيته وثباته.

٤. تربية المرأة على القيم الخلقية له الأثر الجلي في تنشئة أبنائها، ومردوده بلا شك على عموم مجتمعها.

٥. إن البيئة التي ينشأ فيها الإنسان تسهم في تربيته وتحكم بناءه وأخلاقه.

٦. لقد أثر عن المرأة العمانية محاسن الأخلاق وعلوها، فاشتهرت منهن شخصيات فذة جمعت خصالًا كثيرة، فمنهن الزاهدة والصالحة المصلحة والمنفقة والعالمة وغير ذلك.

٧. من القيم الأخلاقية للمرأة العمانية التي تحلت بها المرأة العمانية: التنسك والعبادة، والحرص على طلب العلم، والاحتياط والورع، والحياء والعفاف، وقوة الشخصية والحزم، والشجاعة والتضحية، والحكمة والرأي الصائب، والفصاحة النادرة والبلاغة الواضحة، واستغلال الوقت وحفظه من الضياع، والنظافة.

٨. ساهمت المرأة العمانية في تنشئة أبنائها على الدين والخلق القويم، فخرَّجْنَ العلماء والقادة المصلحين والعاملين في عمارة الدنيا، وتحقيق مبدأ الاستخلاف في الأرض.

٩. يتمثل أثر أخلاق المرأة في أسرتها في محافظتها على بيتها، وطاعتها لزوجها، ومساندتها له.

١٠. دور المرأة في نشر القيم الأخلاقية وتعزيزها في المجتمع يكون من خلال وسائل منها: تعليم القرآن الكريم، والتفقيه في الدين، والإنفاق في مصالح الناس، والإصلاح والحسبة.

المصادر والمراجع

١. أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني: طبقات المشايخ بالمغرب، (الجزائر: مطبعة البعث، د.ت).

٢. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى: المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، (لبنان: دار المعرفة، د.ت).

٣. أبو بكر أحمد بن عبد الله بن موسى الكندي: المصنف، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٥هـ.١٩٨٤).

٤. أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن سليمان الكندي: بيان الشرع، ط١، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٤م).

٥. أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (القاهرة: دار الشعب، د.ت).

٦. أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحي: موطأ الإمام مالك، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (مصر: دار إحياء التراث العربي، د.ت).

٧. أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب ابن مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، حققه وشرح غريبه: ابن الخطيب، ط١، (لقاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ١٣٩٨هـ).

٨. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، (المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ).

٩. أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي: سنن البيهقي الكبرى، تحقيق محمد عبد القادر عطا، (مكة المكرمة، مكتبة دار الباز، ١٤١٤ هـ.١٩٩٤م)؛

١٠. أحمد بن حمد الخليلي: جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، ط٢. (سلطنة عمان: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م).

١١. أحمد بن حمد الخليلي: مصرع الإلحاد ببراهين الإيمان، ط١، (مسقط: الكلمة الطيبة، ١٤٤١هـ، ٢٠١٩م).

١٢. أحمد بن سعيد الخروصي الستالي: ديوان الستالي. تحقيق: عز الدين التنوخي، ط٢، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ٢٠٠٥م).

١٣. أحمد بن سعيد الشماخي: كتاب السير، تحقيق أحمد بن سعود السيابي، ط١، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١٩٨٧م).

١٤. إسماعيل راجي الفاروقي: التوحيد: مضامينه على الفكر والحياة ترجمة: السيد عمر، د.ط. (القاهرة: مدارات للأبحاث والنشر، ١٤٣٥هـ، ٢٠١٤م).

١٥. أسمهان سعيد الجرو: كتاب السِّير والجوابات مصدرًا لتاريخ عُمان الاجتماعي في عهد الإمامة. (بحث غير منشور) مقدم لندوة السير والجوابات، تونس: ٢-٢٠١٧/١١/٥م.

١٦. بدرية بنت حمد الشقصية: السيرة الزكية للمرأة العمانية، ط١، (مسقط: مكتبة الجيل الواعد، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

١٧. بدرية بنت علي الشعيبية: المرأة في حياة الإمام محمد بن عبد الله الخليلي، بحث منشور في مجلة الخليل التي تصدر عن مركز الخليل الفراهيدي في جامعة نزوى، السنة الثالثة، العدد الرابع، ٢٠١٨م.

١٨. الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق: فوزي عطوي، (بيروت: دار صعب، د. ت).

١٩. جعفر شيخ إدريس: الفيزياء ووجود الخالق: مناقشة عقلانية إسلامية لبعض الفيزيائيين والفلاسفة الغربيين، ط١. (الرياض: مجلة البيان، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م).

٢٠. جميل بن خميس السعدي: قاموس الشريعة الحاوي طرقها الوسيعة، تحقيق: عبد الحفيظ شلبي، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م).

٢١. حميد بن رزيق العماني: الفتح المبين في سيرة السادة البوسعيديين، ط٦، (مسقط: وزارة التراث والثقافة، ٢٠١٦).

٢٢. خليفة بن عثمان البلوشي: عمانيات في التاريخ (أدب- زهد- سياسة)، (مسقط: شركة مطبعة عمان ومكتبتها، ١٩٩٣م).

٢٣. خميس العدوي: إسهام المرأة العلمي في العصر اليعربي، مقال منشور في جريدة عمان بتاريخ ٣/ ١٠م ٢٠٢١م، رابط https://www.omandaily.om

٢٤. خميس بن سعيد بن علي الشقصي: منهج الطالبين وبلاغ الراغبين، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، د.ت).

٢٥. الراشدي: مبارك بن عبد الله الراشدي: الإمام أبو عبيده مسلم بن أبي كريمة وفقهه، ط١، (مصر: مطابع الوفاء، ١٩٩٢م).

٢٦. سالم بن سعيد البوسعيدي: نساء خالدات، (مسقط: مكتبة الأنفال، ٢٠١٢م).

٢٧. سلسلة السير العمانية (٣) سِيْرَةُ الشَّيْخِ الفَقِيْهِ مُحَمَّدِ بنُ مَحْبُوبِ بنُ الرُّحَيْلِ إِلىْ أَهْلِ المَغْرِبِ، دراسة وتحقيق د. ناصر بن علي بن سالم الندابي، ط١، ١٤٣٩ هـ/ ٢٠١٧ م، طبع بدعم من الشيخ محمد بن عبد الله بن حمد الحارثي.

٢٨. سلطان بن مبارك الشيباني: معجم النساء العُمانيات، ط١، (مسقط: مكتبة الجيل الواعد، ٢٠٠٤م).

٢٩. سيف بن حمود البطاشي: إتحاف الأعيان في تاريخ بعض علماء عُمان. ط٢، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشؤون الدينية والتاريخية، بمسقط، ٢٠٠٤م.

٣٠. عابد الجابري: مصادر القيم في الفكر الاسلامي، (الجزائر، جامعة محمد بوضياف المسيلة).

٣١. عبد الله بن سالم الحارثي: أضواء على بعض علماء عمان قديما وحديثا، (روي: المطابع العالمية، ١٩٩٤م).

٣٢. علي بن محمد الجرجاني: التعريفات، (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م).

٣٣. علي يحي معمر: الإباضية في موكب التاريخ، ط٢، (مسقط: مكتبة الضامري، ١٩٩٣م).

٣٤. فرحات الجعبيري: نفحات من السير (الإمام جابر بن زيد)، ط١، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٤م).

٣٥. مانع بن محمد بن علي المانع: القيم بين الإسلام والغرب، ط١، (الرياض، دار الفضيلة، ٢٠٠٥م).

٣٦. مجموعة من المؤلفين، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ط٤. (جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع، ١٤١٨هـ، ١٩٨٨م).

[٣٧] محاضرة (منهج الشيخة عائشة الريامية في الاجتهاد) لسماحة الشيخ أحمد بن حمد الخليلي، نقلًا من بحث شمسة بنت عبد الله بن هلال الحوسنية: المرأة العمانية وجهودها في العلوم الشرعية، بحث مقدم لندوة الحركة العلمية للمرأة العمانية ودورها الحضاري، ٢٠١٨هـ، ص٣.

٣٨. محمد الطاهر بن محمد بن محمد ابن عاشور: التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، د.ط، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م).

٣٩. محمد بن أكرم بن منظور، لسان العرب، ط١، (بيروت، دار صادر، د. ت).

٤٠. محمد بن راشد الخصيبي: الزمرد الفائق في الأدب الرائق، ط١، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٦٣م).

٤١. محمد بن راشد بن عزيز الخصيبي: شقائق النعمان على سموط الجمان في أسماء شعراء عمان، (مسقط: وزارة التراث القومي والثقافة، ١٩٨٩م).

٤٢. محمد بن عبد الله بن سعيد السيفي: نساء نزوانيات، ط٢، ١٤٣٨هـ، ٢٠١٧م.

٤٣. محمد عرسان الكيلاني: فلسفة التربية الإسلامية، (جدة: مكتبة المنارة، ٢٠٠٩م).

٤٤. محمد فتحي عثمان: القيم الحضارية في رسالة الإسلام، ط١. (الدار السعودية، ١٤٠٢هـ، ١٤٠٣هـ).

٤٥. مخطوط في علوم متفرقة (كتاب الصلاة، أحاديث نبوية، قصائد وتفسيرها مع رسالة للشيخ عامر بن سليمان للعالمة عائشة، للمؤلف مجهول في مكتبة السيد محمد بن أحمد البوسعيدي، برقم ٢٨/ ٩٩٩.

٤٦. مقداد محمد علي يالجن: علم الأخلاق الإسلامية، ط٢، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٣م).

٤٧. مهدي طالب هاشم: الحركة الإباضية في المشرق العربي. ط٢، (لندن: دار الحكمة، ٢٠٠٣م).

٤٨. يحي محمد بكوش: فقه الإمام جابر بن زيد، ط١، (بيروت: مطابع دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٦م).

المِحْوَرُ الرَّابع
الجهود المعاصرة في تعزيز الأخلاق

يوثـق نمـاذج مـن التجربـات الحيـة بـين الأفـراد والمؤسسـات، ومـدى تناغمهـا مـع الو اقـع، والتحـديات التي تواجههـا، والوسـائل الحديثـة التي تستعين بها.

فقه الذات والبعد الأخلاقي في الإسلام

مقـــاربةٌ مقـــاصدية-تربوية



بقلم
د. أكمل خزيري بن عبد الرحمن

ملخص

تسعى هذه الورقة إلى الربط بين مفهوم **فقه الذات** بوصفه جسرًا عمليًّا بين الفقه الإسـلامي ومجال التزكية والأخلاق، وبين الجوانب التربوية كإطار مقاصـدي للفقه مدمجة بين **أحكام الشـريعة وغاياتها القيمية** . تسـتفيد الورقة من الإطار النظري لفقه الذات كما جاء به كهلان بن نهان في كتابه الموسـوم "الفقه الإسـلامي: تجديد الحياة أو تسـويغ الواقع. وسـتخطو الورقة الخطوات الآتية: أولًا: بيان طبيعة العلاقة بين الفقه والتزكية والأخلاق. ثانيًا: تحديد المقاصد الشرعية ذات الصلة بصناعة الضمير الأخلاقي. ثالثًا: اقتراح خطوات تربوية تعزز الأخلاق في عملية تعليم الفقه. رابعًا: تقديم المقترحات، وإعادة النظر في الإجراءات التعليمية التربوية الحالية لغرس القيم الأخلاقية.

الكلمات المفتاحية: فقه الذات؛ التزكية؛ المقاصد؛ الأخلاق الإسلامية؛ الحوكمة الأخلاقية؛ التربية الإيمانية.

مقدمة

شهد الفكر الإسلامي تاريخيًّا تكاملًا وثيقًا بين علم الفقه الذي ينظم علاقة الإنسان بربه وبمجتمعه من الناحية العملية، وبين علوم السلوك والأخلاق التي تُعنى بتربية الباطن وتزكية النفس. إلا أن الاتجاهات الحديثة في دراسة الفقه غالبًا ما تركز على الجانب القانوني الصوري للأحكام، مع إغفال أبعادها التربوية والأخلاقية (Kamali, ٢٠٠٨). وقد أدى هذا الفصل إلى ظهور إشكالية "التدين الشكلي"، حيث تُمارس الشعائر كطقوس خالية من الروح، وتُطبق الأحكام كقواعد منفصلة عن غاياتها القيمية.

وتأتي هذه الورقة لتجادل بأن الحل يكمن في العودة إلى النموذج التكاملي الأصيل، وتقترح مفهوم "فقه الذات" كإطار نظري ومنهجي لإعادة هذا التكامل. ويُقصد بـ"فقه الذات" الفهم العميق للنفس الإنسانية، وإدراك آلياتها ودوافعها، ثم تسخير الأحكام الفقهية كأدوات عملية لتهذيبها وتوجيهها نحو الكمال الأخلاقي. تطرح الورقة الأسئلة الآتية: كيف تتأسس العلاقة بين الفقه والأخلاق؟ وما هي المقاصد الأخلاقية الكامنة وراء الأحكام؟ وكيف يمكن لـ "فقه الذات" أن يكون آلية لتنمية القيم النبيلة؟

يُبنى الوعي الإسلامي المتكامل على ثلاثية: العقيدة (المعنى)، والشريعة (النظام)، والتزكية (الروح). وإذا كان الفقه يضبط السلوك الظاهر، فإن التزكية تُهذّب الباطن، وتلتقي المنظومتان في المقاصد التي تمنح الأحكام دلالتها الأخلاقية (الشاطبي، ١٩٩٧؛ ابن عاشور، ٢٠٠٦؛ عودة، ٢٠٠٨). وبناء على هذا، نحاول أن نقدم فقه الذات وربطه بالبعد الأخلاقي وتهذيب السلوك

باعتباره قدرةً معرفيةً-عمليةً على قراءة الأحكام بنظارة المقاصد. رأى الخروصي (٢٠١٩) أن "الفقه الإسلامي في جوهره ومضمونه يقوم على ثلاثة أركان: على فقه الذات وفقه الموضوع وفقه النظام. وأما فقه الذات فهو "ما يتعلق بالمكلف نفسه في توثيق صلته بالله تبارك وتعالى وفي تزكية هذه النفس وتوجيهها نحو المراشد والهدى والحق والنور، وهذا – لا شك – يبدأ من البناء العقدي الإيماني الراسخ، ثم بتزكية خصال الخير وتوجيه هذه النفس نحو اتباع الصراط المستقيم".

منهج الورقة

تسير الورقة على دراسة مفهومية-تحليلية تعتمد تحليل النصوص التأسيسية (القرآن والسنة) ومصنفات المقاصد والسلوك، مع الإطار المستفاد من فقه الذات من الخروصي (٢٠١٩). ولإبراز دور فقه الذات في تربية الأخلاق الفاضلة ينبغي الربط بين الفقه ودوره في تزكية النفس، وتوضيح آثار ذلك في السلوك من خلال ما المقاصد التي ترتبط بالفقه أصلًا. وبما أن الغاية من الفقه ليس في تحديد الأحكام فحسب، بل في غرس القيم الأخلاقية أيضًا فينبغي أن ينعكس ذلك في التعليم والتربية.

ومن أجل ربط الأخلاق بالفقه، لا سيما فقه الذات، لننظر إلى العلاقة التكاملية التي تحدد مكانة الأخلاق في منظومة الفقه وتزكية النفس والأخلاق كما سيأتي بيانه كالآتي.

العلاقة التكاملية بين الفقه وتزكية النفس: من الشكل إلى الروح

أولًا: الفقه إطار موجّه للتزكية.

الفقه بشكل عام غايته تنظيم الحياة على المستوى الفردي والاجتماع، ففريضة الصلاة تُنْشئ خلق الكفّ عن القبيح: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥) فلا يتناول الفقه الصلاة من حيث شروطها وأركانها الظاهرة فقط (كالطهارة واستقبال القبلة)، فإذا لم تحقق الصلاة هذا الأثر التربوي في سلوك المصلي، فإنها تفقد جوهرها وتتحول إلى مجرد حركات شكلية. هنا يأتي دور "فقه الذات" الذي يجعل المصلي يسأل نفسه: ما أثر صلاتي على خلقي؟ هل جعلتني أكثر تواضعًا وصدقًا وأمانة؟

وعلى الصعيد الاجتماعي، فالزكاة تُطهّر النفس من الشحّ :﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ (التوبة: ١٠٣). فالزكاة هنا أداة مزدوجة: تطهير للنفس الغنية من مرض الشح والبخل والأنانية، وتزكية (أي: تنمية) لنفس الفقير والمجتمع عبر غرس قيم التكافل والمواساة والرحمة.

أما الصوم ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣) فهو تدريب عملي على ضبط الشهوة والانضباط.

ثانيًا: مركزية الأخلاق في الفقه.

وتعد التزكية روح الفقه، كما أشار إلى ذلك حديث مراتب الدين، ويضع **الإحسان** معيارًا رقابيًّا داخليًّا: **"أن تعبد الله كأنك تراه..."** (مسلم). فالإحسان يقي من الحرفية الجافة ويضبط المقاصد. وقد رأى وينز وفكري

(٢٠٢٣) بأن الأخلاق لها مركزية والأساس المتمثل في ثمرة الدين، والتدين والفقه وما يحويه من الأحكام تتحدد قيمتها بقيمة الأخلاق. كما قد رأى محمد أزهر، عمران وإسمان (٢٠٢٣) أن جميع الفروع الفقهية مبنية على مبادئ علم الأخلاق، والحكم الشرعي مرتبط بالقيم الأخلاقية المعينة. وقد أفاد كذلك بوعلافة (٢٠٢١) أن غاية الأهداف الفقهية تتجلى في ترسيخ القيم الأخلاقية؛ مما يفسر التداخل والتكامل بين ما هو فقهي وما هو أخلاقي.

مقاصد الشريعة: البعد الأخلاقي للفقه

تُعد نظرية مقاصد الشريعة، التي بلورها الإمام الشاطبي (ت. ٧٩٠ هـ) في كتابه "الموافقات"، الإطار الكلي الذي يكشف عن الغايات الأخلاقية للتشريع الإسلامي. فالمقاصد الخمسة الكبرى (حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال) ليست مجرد ضرورات للحياة، بل هي منظومة قيم عليا توجه كل حكم فقهي جزئي (الشاطبي، ١٩٩٧).

وتنتظم المقاصد الضرورية (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال) والحاجية والتحسينية في شبكة قيمية (الشاطبي، ١٩٩٧؛ ابن عاشور، ٢٠٠٦) حسب الآتي:

- **يتمثل حفظ الدين** في إخلاص العبادة، وصيانة الهوية الإيمانية (مثال: آداب الصلاة والجماعة تُنمي الحياء والالتزام). فالقيم الأخلاقية المرجوة من الصلاة هي الانضباط، والطاعة، والتركيز في الأداء، وغيرها مما يمكن أن تعزز الكيان الذاتي والاجتماعي.

- **ويتمثل حفظ النفس** في تحريم القتل والانتحار والإيذاء، وتشريع القصاص والديات؛ لضمان كرامة الحياة، يهدف إلى أمن المجتمع؛ مما سيهذب شعور الاحترام لحقوق الآخرين، والتعاطف مع حالات الغير، والحرص على حفظ الأمن، والدفاع عن حقوق المظلومين.
- **ويتمثل حفظ العقل** في تحريم المسكرات والغرر العلمي، وتشجيع التعلم كمكافحة الانتحال بوصفه إفسادًا للعقل والمعرفة. لا يقتصر تحقيق هذا المقصد على الحكم الفقهي بتحريم شرب الخمر والمخدرات فقط، بل يمتد ليشمل كل ما من شأنه تنمية العقل وتعزيز قدراته. فالحث على طلب العلم، والأمر بالتدبر والتفكر في آيات الكون، والنهي عن تصديق الخرافات والشائعات، كلها تطبيقات عملية تهدف إلى بناء عقلية نقدية ومسؤولة، وهي قيمة أخلاقية بحد ذاتها (Auda, ٢٠٠٨). "فقه الذات" هنا يعني أن يدرك المسلم مسؤوليته عن تنمية عقله وحمايته من كل ما يعطله.
- **ويتمثل حفظ النسل/ العرض** في تنظيم الأسرة وآداب الزواج والستر؛ مما سيعزز القيم الأسرية والمجتمعية بتنمية شعور الانتماء والتعاون والاهتمام والإيثار. وهذا باعتبار أن الأسرة لب المجتمع إذا صلحت صلح المجتمع، وإذا فسدت فسد المجتمع.
- **ويتمثل حفظ المال** في تحريم الربا والغش والاحتكار، ووجوب الوفاء بالعقود، وهذا سيضمن العدل، والثقة، والبركة للاقتصاد، والثروة.

نحو تطوير مفهوم "فقه الذات": المقترحات التربوية التعليمية.

إن "فقه الذات" ليس علمًا جديدًا، بل هو إعادة صياغة وتركيب للمفاهيم الموروثة في علوم التزكية والأخلاق؛ لتكون أكثر ارتباطًا بالفقه العملي المعاصر. ويمكن تطبيق هذا المفهوم من خلال هذه المقاربات التربوية:

١. التركيز على الوعي والمراقبة في التعليم.

ينبغي أن يشتمل الجانب التعليمي التربوي على تذكير الذات والتفكير في العواقب المترتبة على القيام بعمل ما. فالتعليم ينبغي أن يذكر الطلبة بمراقبة الخواطر ودوافعها قبل الإقدام على أي فعل. وقبل أن يسأل عن الحكم الفقهي (هل هذا حلال أم حرام؟)، ينبغي غرس الفضول للكشف عن المسؤولية والمساءلة، كأن يسأل الشخص نفسه: لماذا أريد أن أفعل هذا؟ ما الأثر الأخلاقي لفعلي على نفسي وعلى الآخرين؟ فمثلًا: الغيبة والنميمة محرمتان، ولكن لا بد من الربط أيضًا في فهم تحريمها بالعواقب المترتبة على النفس، كقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ﴾ (الحجرات: ١٢).

٢. الانتقال من فقه الأحكام إلى فقه القيم.

يتم تعليم الفقه من خلال ربط كل باب فقهي بالقيم الأخلاقية التي يهدف إلى تحقيقها. فباب الطهارة، مثل: الوضوء، لا يدرس على أساس النظافة للجوارح فحسب، بل ينبغي أن يقترن ذلك مع طهارة القلب والدعاء للأعضاء الجسدية بأن تطيع أوامر الله وتجتنب معاصيه كما جاء ذلك في أبواب كثيرة

من كتاب إحياء علوم الدين للغزالي في بيان أحكام أبواب العبادة، مثل: الصلاة والصوم والحج وما على ذلك. فباب المعاملات المالية لا يدرس فقط لبيان العقود الجائزة والمحرمة، بل لترسيخ قيم الأمانة، والعدل، والشفافية، والنهي عن الاستغلال.

٣.مقاصدية المحتوى تعليم المفاسد والمنافع في إيجاب بعض الأعمال وتحريمها.

فلا يكتفي التعليم بالتعريف عن الأحكام الفقهية، بل ينبغي ربطها بالمفاسد والمنافع التي تترتب على ذلك على الأمة والمجتمع. ففي تحريم الغيبة مثلًا، ينبغي ربطه مع البعد العقدي بأن الله بسط الرزق كيفما يشاء، وأن على الشخص أن ينظر إلى عيوبه أولًا قبل الانشغال بعيوب الآخرين، وأن الله يقبل التوبة وما يعمله المرء من خير فإن ذلك بهداية منه، والحسد لا يثمر شيئًا إيجابيًّا، بل إنه سيؤثر سلبيًّا على نفسية الحاسد؛ لأن الحاسد عبارة عن الذي يشرب سمًّا، ولكنه يتمنى لغيره الموت. كذلك لا بد من الربط بين القواعد الفقهية الكبرى: الأمور بمقاصدها، والضرر يزال، والعادة محكمة، والمشقة تجلب التيسير، واليقين لا يزول بالشك بأبعادها الأخلاقية.

فالأمور بمقاصدها تعني الإخلاص والصدق ومسؤولية القصد. والمعنى الأخلاقي لهذه القاعدة يشير إلى قيمة النية الصادقة وتجنب التحايل. فيمكن أن يطبق ذلك في التعليم الفقهي بأن الأعمال لا تنظر فقط إلى حرامها وجوازها، بل إلى الجزاء والثواب، فهل يدرس الطالب العلوم الدينية، بما فيه الفقه الإسلامي، لغرض الدنيا والتباهي أو لأجل إصلاح النفس أو المجتمع. وقد جاء في حديث صحيح رواه أبو داود بإسناد صحيح عن النبي (عليه الصلاة

والسلام) أنه قال: **"من تعلم علمًا مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضًا من الدنيا لم يجد عرف الجنة".** فطلب العلم فريضة على كل مسلم في الفقه، ولكن القصد هو العامل الحاسم الذي سيحدد الثواب والجزاء.

والقاعدة التي تقول: اليقين لا يزول بالشك، تظهر أهمية الأمانة المعرفية والإنصاف والكف عن سوء الظن. ففي هذه الحالة لا بد من تعليم الفقه، ليس بمجرد النظر إلى حاجة إصدار الحكم؛ لأن الأمر يحتاج إلى المعارف الحقيقية وليس إلى الظن. ومع ظهور المستحدثات في العالم حاليًّا في مجالات كثيرة لا بد من الكشف عن حقائق الأمور التي لا تُبنى على طبيعتها الظنية؛ لأن ذلك سيؤدي، في بعض الأحيان، إلى التطرف والظلم. وتساير هذه القاعدة أيضًا بالقاعدة: الحدود تُدرأ بالشبهات، حين قرر سيدنا عمر ﷺ بعد تحقيق الحد للسارق عام الرمادة. وقد حدث ذلك في الماضي حين أصدر تنظيم داعش المتطرف بعض الفتاوى، مثل: تحريم خروج النساء في نهار رمضان، وبطلان صيام من كره التنظيم، وتحريم تقصير الشعر. (العربية: ٢٠١٥/٦/١٣). فلا بد من اتباع التحقق من الأمور قبل تحريم أمر، ولا يبنى الإفتاء على "الشعور" والمصالح الفردية أو الجماعية المعنية.

والقاعدة القائلة: المشقة تجلب التيسير، تتضمن الرحمة والرفق ومراعاة الضعف الإنساني. والتيسير هنا لا يعني ترخصًا، بل رحمة منضبطة تزيل العنت وتحقق مصلحة المكلف. فلا بد، مثلًا في تعليم الأحكام الفقهية، مراعاة الظروف المعينة، فمثلًا: الدين تسديده واجب، ولكن الذي يكون في عسر ينبغي أن يخفف عليه بترتيب جدول تسديد المبالغ بما يطيقه. فتعليم الفقه

لا ينبغي أن يهدف إلى مجرد الحكم على شيء، بل إلى الوصول إلى اتفاق ورضى بين الأطراف. ولذلك ينبغي أن يهتم بالصلح قبل رفع القضية والاستشارة قبل المحاكمة وما إلى ذلك.

أما القاعدة: لا ضرر وضرار، فهي تسعى إلى تحقيق العدالة وحفظ الكرامة والتأكيد على مسؤولية عدم الإيذاء. فتعليم الفقه ينبغي أن يهدف إلى توعية الطلبة عن حاجة منع الضرر، وتداركه مقدم على الحرص على جلب المنفعة الثانوية. فتعليم الفقه، في هذا الصدد، يساهم مساهمة عظيمة في تربية صناع القرارات في المستقبل بألا يتخذوا قرارات تبدو بأنها تتمتع بشعبية أكبر لدى الناس من دون النظر إلى ما يترتب على ذلك من المفاسد والضرر. وقد مثل ذلك قرار سيدنا عمر الخطاب في إبقاء الأراضي في أيدي أصحابها في البلاد المفتوحة، ولم يعطها للجنود كغنائم الحرب؛ مخافةَ أن تتحول إلى أراض غير منتجة. فتعليم الفقه ينبغي أن يركز على هذه الركيزة؛ لكيلا تعلو نداءات دينية إصلاحية معينة وإهمال أخرى، كأن يدعو العلماء إلى إقامة الشريعة الإسلامية، مركزين فقط على إقامة الحدود دون الالتفات إلى قضايا أخرى، مثل: الرشوة والقضايا العائلية والبيئية والاهتمام بذوي الهمم وغيرها.

أما العادة المحكمة فهي تعطي للفقيه نطاقًا واسعًا في الإفتاء وإصدار الحكم ما دام ذلك لا يتعارض مع الحكم. فتعليم الفقه ينبغي أن يهدف إلى غرس شعور الاحترام بالعرف والتقاليد التي لا تتناقض مع التعاليم الدينية. فعلى سبيل المثال، في أندونيسيا، حقق أسلوب الدعوة، من خلال الاستفادة من العادة الشعبية والفنية المحلية لنشر التعاليم الدينية في إندونيسيا، والذي تبناه العلماء التسعة أو الأولياء التسعة (Wali Songo) في القرن

السادس والسابع عشر الميلادي، نجاحًا كبيرًا في دخول أفواج من سكان المناطق والمدن المختلفة في الإسلام. (جازولي: ٢٠٢٣). إن الإسلام لا يأتي على حساب الثقافة المحلية، بل يطورها وينميها، فهذا يدل على العدالة العالمية وتناسب الرسالة السماوية مع اختلاف الثقافات الأممية المختلفة.

٤.و اقعية التعليم الفقهي

تعليم الفقه يمكن أن يكون من بين الوسائل في ترسيخ القيم الأخلاقية، وذلك من خلال التعرض للقضايا الفقهية، وربطها بالمشاكل الأخلاقية التي تقع على المستوى الفردي والمجتمعي. فينبغي أن يتعاون الفقهاء والأساتذة في الأقسام الفقهية المختلفة مع غيرهم من الأساتذة والعلماء في الأقسام الأخرى، ليس فقط في التعرف على القضايا المهنية والنظرية التي ترتبط بتلك المجالات المعرفية، وإنما بإظهار المقاصد الأخلاقية التي تكمن وراء ذلك. ففي مجال تعليم الاقتصاد لا بد من الربط بالمقاصد الأخلاقية وراء المقاصد العامة، من حيث التشريع وتذكير الطلبة بالقيم المرتبطة بالمعاملات المصرفية والشفافية والأمانة وغير ذلك، والمفاسد التي ستترتب على الاقتصاد والمجتمع إذا غابت عنهما تلكم القيم، وفي مجال الهندسة تربط القضايا، مثل: السلامة والمسؤولية الأمنية في العمل وفي الهندسة البيئية والطاقة والقضايا الخصوصية في المخترعات الحديثة وغيرها، بالمقاصد الأخلاقية التي تسعى إلى حفظ الدين والنفس والعقل والنسل، فلا تقدم المخترعات إلا بإيضاح فوائدها للمستهلكين، والكف عن إساءة استخدامها لأغراض تضر المقاصد. وتصميم المقررات الدراسية وفق النظرية المعرفية التوحيدية التي تسعى إلى الإقرار بالخالق والخضوع إلى القيم الأخلاقية عبادة ينبغي أن تكون الأساس

للمؤسسات التعليمية الإسلامية. فينبغي أن يضم المقرر إعطاء الوظائف والواجبات بناء على الوقائع المعاصرة وربطها بمكارم الأخلاق التي تحققها الأحكام الفقهية. فعلى الأساتذة في المؤسسات التعليمية العالية مثلًا دراسة علاقة الفساد في المجتمع وسوء الإدارة بغياب القيم التي بها تسد القضايا والانحلال الخلقي. ولا ينبغي للأساتذة تناول محتويات المواد دون النظر إلى المسبب الأساسي لذلك السلوك المنحرف.

٥.تعزيز البعد التربوي للفتوى.

ينبغي تدريس الفقه مركزًا على البعد التربوي، كأن يقترن البيان بالفتاوى، ليس فقط بالدلائل والحجج، وإنما ببيانات تهدف إلى تربية الأفراد والمجتمع، كأن يقترن فتوى تحريم التدخين على الضرر الصحي والإرشادات الخاصة بكيفية الإقلاع عنه والوسائل التي تساعد المدخنين. فينبغي أن يعمل دار الإفتاء مع غيره من الهيئات والدوائر. فإصدار الفتاوى ليس للحكم على أمر ما فحسب، بل للمساعدة والإرشاد للفئة المعنية والمتضررة. وقد بدأت الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا بسلسلة من البرامج التوعوية للاقتراب من فئة المتحولين جنسيًّا أولًا بتقديم النصائح الطبية والصحية لهم، ثم جمعهم في برامج توعوية ودينية، والتحاور معهم وتشجيع من أراد التوبة والرجوع إلى طبيعتهم بمساعدهم في إيجاد مهن حلال تناسب مهاراتهم. وفعلًا قد تاب عدد منهم وترك حياته القديمة. (مختار وغيره، ٢٠٢٥).

٦. توظيف فقه الذات كآلية داخلية لتحويل المعرفة الفقهية إلى سلوك أخلاقي.

ينبغي تدريس الفقه ضمن إطار فقه الذات من خلال المحاسبة النفسية لتحقيق الإحسان في العمل. وإذا كانت الأركان والشروط في صحة العبادات أركانًا خارجيةً لأدائها فإن المحاسبة والمراقبة النفسية هما من الأركان لتمييز العبادة والارتقاء بها إلى التقوى. فقوله تعالى: "لعلكم تتقون" في آية تشريع الصوم هدفه تحويل الشخصية وتحقيق التقوى. ففي تعليم الأحكام المتعلقة عن الصيام بدلًا من أن يكون الصيام مجرد امتناع عن الطعام والشراب (الحكم الفقهي الظاهر)، يوجه "فقه الذات" الصائم إلى مراقبة جوارحه الأخرى. فيتساءل: هل صام لساني عن الغيبة والنميمة؟ هل صامت عيني عن النظر إلى الحرام؟ الصيام هنا يصبح تمرينًا سنويًّا مكثفًا على قيمة "التقوى"، التي هي جوهر المراقبة الذاتية.

٧. تحويل الممارسة إلى ملكة من خلال الأنشطة التربوية.

ينبغي أن يقترن المقرر بالجوانب التطبيقية التي تغرس القيم؛ لإشعار الطلبة بأهمية ذلك، وتدريبهم على الامتثال بها في أعمالهم. ويفضل أن تكون الأنشطة بجلسة من البيان والتفكر لمناقشة الهدف منها؛ لكيلا يفوت على الطلبة الغرض من القيام به أصلًا. فتدريس أحكام الطهارة لا فائدة منه إذا كانت المراحيض في المدارس وسخة ومقرفة. وكم من مساجد تقام فيها الصلوات الجماعية وحماماتها مقرفة؟! وكم من المدارس الدينية الإسلامية التي لا تدري كيف تربي طلبتها على الحرص على النظافة في هذه الأماكن الخاصة؟ إذا كانت المدارس اليابانية استطاعت أن تربي طلبتها بإلزامهم

بتنظيف فصولهم وحماماتهم ومدارسهم فلم لا تستطيع المدراس في البلدان الإسلامية إنجازه؟ إن عدم اتباع الهيكلة الشاملة في التربية ستنتج جيلًا يهتم بالمظاهر ولا يبالون بالنظافة والطهارة في أحوالهم الشخصية والخاصة. ولذلك لاحت الحاجة إلى إعادة النظر في التربية الإسلامية لتضم الأنشطة التي فعلًا ستترك آثارًا معنوية في نفس الطلبة وشعورهم. فمثلًا، إدخال صلاة الجماعة من ضمن الأنشطة اللاصفية في المدراس الدينية لا ينبغي أن يتوقف عند أداء الصلاة فحسب، بل ينبغي أن يقترن بالدروس التي ترسخ القيم التي تستفاد من الصلاة. فينبغي التذكير والتعليم بكيفية تجنب ما جاء في الآية: ﴿ فَوَيْلٌ لِّلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَن صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴾ (الماعون: ٤-٥) إلى أن يدرك معنى ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ﴾ (العنكبوت: ٤٥).

٨. تدريب المعلمين والمسؤولين.

هدفه إدخال المعرفة عن كيفية إظهار الجانب التربوي الأخلاقي في تدريس الفقه وعلومه، والربط بين فقه الذات والموضوع والنظام. وهذا دور للمؤسسات والهيئات؛ لضمان تطبيق هذه المنظومة بشكل متكامل تتكاتف في أدائها تلك المؤسسات التربوية والهيئات المسؤولة عن السياسات والتدابير الإدارية التربوية. ومن دون أن يستوعب الأساتذة الذين ستتم في أيديهم تبليغ هذه الرسالة التربوية فالمشروع سيبوء بالفشل، ولن يلقى النداء أي صدى، وستظل النداءات للإصلاح حبرًا على ورق.

الخلاصة والتوصيات.

ينبغي معالجة "التدين الشكلي" بإحياء التكامل بين الفقه والتزكية عبر إطار **فقه الذات** الذي يقرأ الأحكام بنظارة المقاصد الأخلاقية، ويحوّل المعرفة الفقهية إلى سلوك؛ ولذلك يقترح تَوحيد ثلاثية العقيدة (المعنى) – الشريعة (النظام) – التزكية (الروح) والمقاصد الشرعية (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، المال)؛ ليكون الجسر الذي يمنح الأحكام دلالتها الأخلاقية ويضبط تنزيلها تربويًّا. إن قيمة الحكم الشرعي تُقاس بثمرته الأخلاقية، و"الإحسان" معيار رقابي داخلي يمنع الحرفية الجافة ويُصوِّب النيّات. وينبغي تدريب الأساتذة والمعلمين في جميع المستويات التعليمية الإسلامية على القواعد الكلية بوصفها بوصلة أخلاقية. وفي هذا الصدد، يكون منهج التعليم المقترح هو الانتقال من فقه الأحكام إلى فقه القيم بربط كل باب فقهي بفضائله وآثاره الاجتماعية؛ وترسيخ المحاسبة الذاتية والمراقبة؛ وواقعية تطبيقية مرتبطة بقضايا العصر في مجالات معاصرة شتى. وأما دور الإفتاء فينبغي أن يعزز بالتوجيه المجتمعي؛ لأن الفتوى لها وظيفة تربوية، لا حكمًا مجرّدًا؛ تُقترن بإرشادات عملية وبرامج مساندة للفئات المتأثرة. وأما المقررات في المدارس والكلية والجامعات فينبغي أن تتضح فيها هذه الوشيجة بين الفقه والقيم من خلال الأنشطة التي تقام، وتستخلص بالبيان والمناقشة والتفكر في آثاره.

المراجع.

- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم. (٢٠٠٤). مجموع الفتاوى. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (٢٠٠٦). مقاصد الشريعة الإسلامية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع المسند الصحيح.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. (٢٠٠٣). ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. دار الفكر.
- الخروصي، كهلان بن نبهان. (٢٠١٩). الفقه الإسلامي: تجديد الحياة أو تسويغ الواقع، عمان: مكتبة خزائن الآثار.
- زيدان، عبد الكريم. (١٩٩٣). الوجيز في أصول الفقه. مؤسسة الرسالة.
- زيدان، عبد الكريم. (٢٠١٥ .(القيم الأخلاقية في التشريع الإسلامي. دار السلام.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى (أبو إسحاق). (١٩٩٧). الموافقات في أصول الشريعة، (تحقيق: محمد عبد الله دراز). دار ابن عفّان.
- الشوكاني، محمد بن علي. (٢٠٠٠). نيل الأوطار. دار الحديث.

- عبد القادر بو علافة، معالم التكامل المعرفي بين الأخلاق والفقه وأصوله: التعليل الأخلاقي أنموذجا، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، المجلد الأول، العدد الثالث، الصفحات - ٤٧–٢٦ P-ISSN:٢٧٨٩-٧٨٣٤ ،ISSN:٢٧٨٩-٣٣٥٩
- عزّ الدين بن عبد السلام. (١٩٩٩). قواعد الأحكام في مصالح الأنام. دار القلم.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. (٢٠٠٤). إحياء علوم الدين. دار المعرفة.
- القرضاوي، يوسف. (١٩٩٩). مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية. مكتبة وهبة.
- كمال وينز، ووليد فكري فارس. (٢٠٢٣). الفقه والمقاصد والأخلاق: قراءة في التراث الإسلامي والحوار المعاصر، مجلة التجديد، مجلد ٢٧، العدد ٥٧، ص. ٣٢٩-٣٤٦.

- Akhmad Jazuli Afandi. (٢٠٢٣). Islam and Local Culture: The Acculturation Formed by Walisongo in Indonesia, Indonesian Journal of Humanities and Social Sciences, Volume ٤, Issue ١, pp. ١٠٣-١٢٣

- Auda, J. (٢٠٠٨). Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach. The International Institute of Islamic Thought (IIIT).
- Kamali, M. H. (٢٠٠٦). The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah. Oxford University Press.
- Kamali, M. H. (٢٠٠٨). Shari'ah Law: An Introduction. Oneworld.
- Mokhtar RH, Suofeiya M, Draman S, Mohd Subri I, Syed Mohideen FB. (٢٠٢٥). Study on the Effectiveness of Integrating Religious Approaches in Health Interventions for Transgender Individuals in Malaysia, IIUM Medical Journal Malaysia, Vol. ٢٤. No. ٤, pp. ٦٩-٧٧
- Muhammad Azhar Muttaqin, Imron Rosyadi and Isman (٢٠٢٣) "العلاقة بين الفقه والأخلاق وأثرها في الأعمال التجارية", al-Afkar, Journal For Islamic Studies, ٦(٤), pp. ٢٧٣–٢٨٥.
- Ramadan, T. (٢٠١٠). Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation. Oxford University Press.

السَّمْت العمـــــاني
في المـــمارسات الأخلاقية المهنية
دراسةٌ في ضـــوابط المكـــتب التنفيذي للمجلس العماني للاختصـاصات الطبية



بقلم
بدر بن حمد بن سليمان المعمري
حاتم بن راشد بن حمد الحسيني

المخلص

أهمية البحث:

تبـزر أهميـة هـذه الورقـة مـن خـلال تحـدثها عـن السـمت العمـاني وعلاقتـه بضـوابط العمـل فـي المكتـب التنفيـذي للمجلـس العمـاني للاختصاصـات الطبيـة، والمجلـس العمـاني هـو المؤسسـة الرسـمية المعنيـة بالتـدريب الطبي المتقـدم في سـلطنة عمـان، ويسـلط البحـث الضـوء على تعزيـز أدبيـات المبـادئ الأخلاقيـة في بيئـة العمـل، لا سـيما القطـاع الطبي، وهـو أحـد القطاعـات الحيويـة في سـلطنة عمـان، كمـا أن هـذه الورقـة تسـاعد في رفـع مفهـوم كفـاءة الالتـزام بالمبـادئ المهنيـة، وتُظهـر جانبًـا مـن الهُويـة العمانيـة والقـيم الإسـلامية التي تتجسـد في تعامـل أفـراد المؤسسـة مـع المجتمـع، كمـا أنـه يؤكـد علـى التـزام مؤسسـات القطـاع الطبي بالأخلاقيـات المهنيـة المسـتمدة مـن القـيم العمانية الأصيلة.

الكلمـات المفتاحيـة: السـمت العمـاني، الممارسـات الأخلاقيـة، الضـوابط المهنيـة، المكتـب التنفيـذي، المجلـس العمـاني للاختصاصـات الطبية.

أهداف البحث:

يهـدف البحـث إلى وصـف الضـوابط الأخلاقيـة في المكتـب التنفيـذي بـالمجلس العمـاني للاختصاصـات الطبيـة وعلاقتهـا بالأخلاقيـات العمانيـة الأصـيلة، ووصـف التجربـة التطبيقيـة فـي التعامـل مـع

المـراجعين والمـوظفين على حـدٍّ سـواء، كمـا يقـدم هـذا البحـث نبـذة عـن مدى ارتباط هذه الضوابط بالمبادئ والقيم العمانية الأصيلة.

المخطط التعريفي بالبحث:

أولًا: مفهوم الأخلاق المهنية، وأهميتها في بيئات العمل.

ثانيًا: السمت العماني والقيم الأخلاقية، نبذة تاريخية وثقافية.

ثالثًـا: نبـذة تعريفيـة عـن المكتـب التنفيـذي بـالمجلس العمـاني للاختصاصات الطبية.

رابعًا: أهمية الضوابط الأخلاقية في عمل المكتب التنفيذي.

خامسًـا: نمـاذج مـن السـمت العمـاني في ضـوابط العمـل بالمكتـب التنفيذي.

تمهيد

لقد سـعدنا بشـكل كبير عندما طُرح موضـوع المؤتمر الدولي التاسـع بعنوان خاص لهذه الدورة، وهو "الدور العماني في تعزيز الأخلاق بين التنظير والتطبيق" بالجامعة الإسـلامية العالمية بماليزيا؛ لذا انقدحتْ في ذهن الباحثيْن فكرة المشـاركة في هذا المؤتمر، وبأن يكون بين التنظير والتطبيق كلمحة بسيطة عن الضوابط الأخلاقية بالمكتب التنفيذي في المجلس العماني للاختصاصات الطبية، المؤسسة التي يعمل فيها الباحثان؛ ولذا كان عنوان الورقة "السَّمتْ العماني في الممارسات الأخلاقية المهنية: دراسة في ضوابط المكتب التنفيذي للمجلس العماني للاختصاصات الطبية".

فلماذا كلمة السـمت دون سـواها؛ لأن لها دلالات عدة من الناحية اللغوية، فهي تعني حسـن المذهب، أي: الدين، وحسـن الفعل، والطريق، والقصد، والدعاء، وحسن الهيئة والمنظر، فكل هذه الصفات تجتمع في كلمة واحدة وهي السمَّت.

كما أن لهذه المفردة معنًى اصـطلاحيًّا يمكن أن نسـتشـفه من المعاني اللغوية، وهي هيئة الإنسـان وطريقته. ولقد عُرف العماني بهيئته وطريقته حتى بلباسـه، ناهيك عن أخلاقه التي ذكرها الرسـول ﷺ وأثنى على أهل عمان، فكان ثناؤه ﷺكالتاج على جبين أهل عمان يفتخرون به أبد الدهر، إلا أنه في الوقت ذاته لا بد لهم أن يضـعوه في عين الاعتبار ويأخذوه على محمل الجد، ويقوّمُوا سـلوكهم على النهج القويم، كما كان على ذلك أسلافهم.

إن المجلس العماني للاختصاصات الطبية مؤسسة حكومية تختص بجانب التعليم الطبي على الصعيد الأول؛ لذا فإنهم يتعاملون مع فئة علمية لها مكانتها المجتمعية، ولذا فإن ضوابط العمل المهني في المكتب التنفيذي يتسم بمعايير عدة ترقى بهذا المكتب إلى مستوى يليق بفئة الأطباء المجتمعية، والجدير بالذكر بأن الرئيس التنفيذي للمجلس العماني للاختصاصات الطبية يحظى بالثقة السامية؛ إذ إن تعيينه يصدر بمرسوم سلطاني، ويمنحه الدرجة الخاصة، ويُطلق عليه لقب سعادة، وهي رُتبة توازي رتبة وكيل وزارة.

أولًا: مفهوم الأخلاق المهنية، وأهميتها في بيئات العمل.

يُقصد بالأخلاق مجموعة من الصفات السلوكية المشروعة التي يتسم بها الشخص الموظف، والتي لها تأثير واضح على السلوك العام والخاص، والمحققة للخير، والمانعة للشر، والمناصرة للحق، والمناهضة للباطل، الداعمة للعدل والإحسان، والرافضة للظلم والطغيان في المجتمع، ضمن قواعد ومعايير شرعية محددة تحكم هذا السلوك[1].

إن مراجعة القرآن الكريم وسنة النبي محمد ﷺ تظهر الأهمية التي يحظى بها مفهوم العمل والانخراط في مجال الأعمال في الإسلام، حيث تدعو الشريعة الإسلامية كل فرد إلى العلم واكتساب المعرفة والمهارة اللازمتين، كما أوصى الإسلام إلى أن يتحلى أفراده بسمات الصدق، والصراحة، والاحتراف المهني والإخلاص في أدائهم لأعمالهم[2].

لذا تُعد أخلاقيات العمل، لا سيما الإيجابية منها، مهمةً جدًّا، خاصةً من منظور تجاري؛ من أجل الحصول على ثقة الزبائن والعملاء؛ إذ إنه يمكن أن يعزز تفاني الموظف والانعكاس الإيجابي لدى العميل أو الزبون، كما تؤثر

---

١ يُنظر: عزة جلال، أخلاقيات ممارسي العلاقات العامة في الجهات الحكومية وعلاقتها بالأداء المهني لديهم: وزارة الصحة أنموذجًا، مجلة بحوث العلاقات العامة الشرق الأوسط، ٢٠٢٢م، ص٢٣.

٢ يُنظر: عبيد بن علي، نظام أخلاق العمل في الإسلام: دراسة المفهوم، ورقة بحثية في مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية، ٢٠٠٥م، ص١٠.

أخلاقيات العمل على أرباب العمل؛ إذ إن أولئك الذين يتمتعون بالأخلاقيات الإيجابية يتمتعون بالقدرة بجعل بيئة العمل أكثر ازدهارًا[1].

ثانيًا: السمت العماني والقيم الأخلاقية: نبذة تاريخية وثقافية.

ذكر صاحب لسان العرب أن السَّمْتَ هو: حُسْنُ النَّحْو في مَذْهَبِ الدِّينِ، والفعلُ سَمَتَ يَسْمُتُ سَمْتًا، والسَّمْتُ: الطريقُ. يقال: الْزَمْ هذا السَّمْتَ. وقال الأَصمعي: يقال تعمَّده تعمُّدًا، وتَسَمَّتَه تَسَمُّتًا، إذا قَصَدَ نَحْوَه. وقال شمر: السَّمْتُ: تَنَسُّمُ القَصْدِ. وفي حديث عوف بن مالك: فانطلقت لا أَدري أَين أَذهَبُ، إلاّ أَنني أُسَمِّتُ، أَي: أَلْزَمُ سَمْتَ الطريق، يعني قَصْدَه. والسَّمْتُ الدُّعاء. والسَّمْتُ هيئة أَهل الخير. يقال: ما أَحْسَنَ سَمْتَه، أَي: هَدْيه. وفي حديث عمر ﷺ: فينظرون إِلى سَمْتِه وهَدْيه، أَي: حُسْنِ هيئته ومَنْظَرِه في الدين، وليس من الحُسْنِ والجمال. وقيل: هو من سمْتِ الطريق[2]. يتضح لنا مما تقدم بأن للسمت معاني عدة في اللغة، وهي: حسن المذهب، أي: الدين، وحسن الفعل، والطريق، والقصد، والدعاء، وحسن الهيئة والمنظر.

ومن الناحية الاصطلاحية يعرف السمت بأنه: التؤدة والاقتصاد. وحسن السَّمت جزء من ستة وعشرين جزءًا من النبوة[3]. ويمكن أن يعرف السمت

---

١ يُنظر: عزة جلال، أخلاقيات ممارسي العلاقات العامة، ص٢٣.

٢ ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، مادة (س م ت)، ج٢، ص٤٦.

٣ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ، ج١٢، ص٣٦٨.

بأنه: القصد والطريق القويم[1]. والسمت في الأصل الطريق، ثم استعير لهدى أهل الخير. يقال: ما أحسن سمته! أي: هديه[2]، ويمكن أن نستشف بأن المعنى الاصطلاحي مشتق من المعنى اللغوي، وهو المذهب والطريق والسيرة.

بعد التطرق إلى المعنى اللغوي والمعنى الاصـــطلاحي يمكن أن نخلص إلى تعريف للسمَّت، وهو: هيئة الإنسان الدالة على شخصيته، ويبرز فيها حسن المنظر، ورزانة في المنطق، وحسن السلوك، واستقامة الدين.

نبذة تاريخية:

أما فيما يتعلق بوصـــفه بالعماني فقد عُرف العمانيون بالســـمت منذ القدم. وأقدم شـــاهد على ذلك حديث النبي ﷺ الذي رواه أحمد في مســـنده، وهو: بعث رسول الله ﷺ رجلًا إلى حي من أحياء العرب فضربوه وسبوه، فرجع إلى النبي ﷺ فشـــكا ذاك إليه، فقال له النبي ﷺ: لو أهل عمان أتيت ما ضربوك ولا سبوك[3].

إن هذا الحديث له دلالات كثيرة، منها شهادة النبي ﷺ على حسن أخلاق أهل عمان، وطيب ســـمتهم، وســـلامة بواطنهم، ورحابة صـــدرهم، كما يدل كذلك على عدم إيذائهم لغريب قادم أو ضـــيف حلَّ بأرضـــهم، بل إنهم كرماء إذا نزل بأرضهم غريب، لا يقدمون عليه بالشتم والضرب، وإنما يُقْبِلُون عليه بالرحابة والإكرام والقبول والبشاشة.

---

[1] المرجع نفسه، ج١٠، ص٦٠١.

٢ زين الدين المناوي، فيض القدير شـــرح الجامع الصـــغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصـــر، ط١، ١٣٥٦ هـ، ص٣، ص٤٤١.

٣ أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ج٤، ص٤٢٠.

ولذا فإن هذا الحديث هو أيقونة الاستشهاد بطيبة أخلاق أهل عمان، وصفاء سمتهم، وحسن عشرتهم، والذي يمكن أن نستدل به في هذا البحث الذي نتحدث فيه عن حسن أخلاق أهل عمان، وانعكاس هذا الحسن في بيئتهم المهنية، وممارساتهم العملية.

ومن الناحية التاريخية عُرف السمت العماني منذ القدم؛ إذ برز بشكل لافت للنظر منذ صدر الإسلام، ودخولهم إلى الدين طواعية، وحديث الرسول ﷺ عن أهل عمان، وخطابه التاريخي إلى جيفر وعبد ابني الجلندى الذي قال فيه:

بِسْمِ اللَّه الرَّحْمَنِ الرحيم، من محمد بن عبد الله إلى جَيْفَرٍ وَعَبْدٍ ابْنَيِ الْجُلَنْدي، سَلامٌ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى، أَمَّا بَعْدُ: فَإِنِّي أَدْعُوكُمَا بِدَاعِيَةِ الإسلام، أسلما تسلما، فإني رسول الله ﷺ كَافَّةً؛ لأُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ، وَ إِنَّكُمَا إِنْ أَقْرَرْتُمَا بِالإِسْلامِ وَلَّيْتُكُمَا، وَإِنْ أَبَيْتُمَا أَنْ تُقِرَّا بِالإِسْلامِ فَإِنَّ مُلْكَكُمَا زائل عنكما، وخيلي تَحِلُّ بِسَاحِتِكُمَا، وَتَظْهَرُ نُبُوَّتِي عَلَى مُلْكِكُمَا[1].

رغم أن جيفر صعب المراس وليس سهلًا إلا أنه دخل الإسلام بعد نقاش وحزم استمر لأيام عدة، وفي نهاية المطاف دخل هو وأخوه إلى الإسلام، وأسلم أهل عمان كافة –ولله الحمد والمنة- دون قتال أو خصومة أو حرب، وإنما بالسلم.

---

١ ابن سيد، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، دار القلم – بيروت، ط١، ١٩٩٣م، ج٢، ص٣٣٥.

هذا النموذج الذي يمكن أن نصطلح عليه بأنه رقي الاقناع في نشر الإسلام نقله أهل عمان إلى دول متنوعة؛ فقد نشروا الإسلام إلى الهند وشرق أفريقيا ودول شرق آسيا.

كما أن موقع عمان الجغرافي كان له دور كبير في نشر الإسلام؛ إذ إنها تقع في الركن الجنوبي الشرقي من جزيرة العرب، وتُعدّ بيئة بحرية مثالية؛ وذلك لعدة أمور، منها امتلاكها سواحل طويلة، ولها موانئ صالحة لرسو السفن[1].

ولذا كانت التجارة قائمة بين عمان والدول المجاورة لها من ناحية البحر، مثل: الهند، فقد ذكر صاحب كتاب العمانيون والملاحة والتجارة ونشر الإسلام ما قوله: وكما كانت الهند تشتري من عمان اللبان والخيول والبلح، وكانت تبيعها أقطان الهند الجيدة، والأقمشة والتوابل والعطور وخشب النارجيل "جوز الهند" اللازم لصناعة وبناء السفن، فقد كانت مراكب العمانيين تقصد ميناء الديبل[2] بأمتعتها وبضائعها، حيث تجد مراكب الصين والهند محملة بالثياب والأفاوه العطرية الهندية[3].

إن هذا الاختلاط بالتجار من الهند والصين يصنع فرصة سانحة لأهل عمان للإسهام في نشر الدين الإسلام، وهذا ما تحقق فعلًا، فقد انتشر الإسلام في تلك البقاع إثر حركة التجار العمانيين، كما أن بعض التجار قد

---

١ يُنظر: رجب محمد عبد الحليم، العمانيون والملاحة والتجارة ونشر الإسلام منذ ظهروه إلى قدوم البرتغالين، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشئون الدينية والتاريخية، ٢٠١٠م، ط٢، ص٤٣.

٢ يقع ميناء الديبل التجاري جنوب نهر السند.

٣ المرجع السابق، ص٦٦.

هاجر إلى المناطق التجارية في الهند "ونتج عن هذه الهجرة، وعن وجود التجار والدعاة تقدم في انتشار الإسلام في هضبة الدكن، وفي جنوب الهند، بالإضافة إلى السواحل التي كان قد تحول معظم سكانها إلى الإسلام قبل مجيء البرتغاليين[1]".

نبذة ثقافية ومجتمعية:

على الصعيد المجتمعي فإنه مما يشتهر في سلطنة عمان المجالس العمانية، والتي يتعارف عليها باسم (السبلة)، وتجمع على (سِبَل)، وهي الأماكن والمجالس التي يجلس فيها الرجال ويجتمعون فيها، لا سيما في أفراحهم وأتراحهم، وتنشر السبل في جميع أنحاء سلطنة عمان، وتوجد في المدن والقرى، فكل مدينة توجد فيها سبلة تختص بأهلها، كما أنه في بعض المدن الكبيرة كل قبيلة لها سبلتها الخاصة، وبعض المدن يوجد فيها لكل قبيلة أكثر من سبلة، كما أن البيوت العمانية يوجد فيها مجالس خاصة للضيوف، وتُسمى كذلك سبلة، وهي الأماكن التي يُستقبل فيها الضيف ويجلس فيه.

نبذة أدبية:

وعلى صعيد الأدب والشعر فقد كثر انعكاس السمت العماني والقيم والأخلاق، وهناك قصائد كثيرة لعدد كبير من الشعراء، ولكن نأخذ عينة بسيطة جدًّا لشاعر واحد، وهو الكيذاوي، واسمه موسى بن حسين بن شوال الحسيني المشهور بالكيذاوي؛ إذ إنه يكثر في أشعاره شعر الحكمة التي تتسم بالأخلاق الحميدة، فنراه يدعو إلى عمل المعروف وإلى الصبر؛ مصداقًا لقول الله تعالى على لسان لقمان وهو يعض ابنه: ﴿ يَٰبُنَيَّ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ وَأۡمُرۡ

---

١ المرجع السابق، ص٧٤.

بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾، وكذلك نراه يتحدث عن عدم الابتئاس، مصداقًا لقول الله تعالى في قصة يوسف عليه السلام: ﴿ وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. يقول الكيذاوي:

ألا فازرع المعروف كي تحصد الثنا ... فزارعه يجني الثمار ويحصدُ
وكن صابرًا للأقربين وغيرهم ... فكل أخي صبرٍ على الصبر يُحمدُ
ولا تبتئس إن عشت فيهم محسدًا ... فذو الفضل من بين الأنام محسدُ
وخذ حيث إن اليسر عندك نازل ... وفضلك مأمول ودهرك مسعدُ[1]

وعلى صعيد الممارسات المهنية فقد ارتبط السمت العماني من خلال الثقافة والمجتمع؛ لذا كان ملازمًا للعمانيين ارتباطهم بالمروءة الأخلاقية، فالأخلاق الحسنة لا تبعدها أسباب طلب الرزق، وإنما هي متأصلة تأصيل الجذور في النبات، فالأمانة هي ركيزة أساسية تجدها في التعاملات التجارية والتعاملات الإدارية لا تنفك عن العماني، كما أن إتقان العمل لا تنفك عن أي مخلص في عمله يتصف بالصفات الإسلامية؛ ولذا تجد العماني يسعى جاهدًا أن يكون متقنًا في عمله، مبدعًا في حرفته.

[1] ينظر: موسى بن حسين الحسيني، ديوان الكيذاوي، تحقيق: سلطان المقبالي، وزارة التراث والثقافة، سلطنة عمان، دار الفرقد للطباعة، سوريا دمشق، ٢٠١٣م ج١، ص٨٦.

ثالثًا: تعريف عن المكتب التنفيذي بالمجلس العماني للاختصاصات الطبية.

أنشئ المجلس العماني للاختصاصات الطبية بموجب المرسوم السلطاني رقم ٢٠٠٦/٣١ القاضي بإصدار نظام المجلس العماني للاختصاصات الطبية الصادر بتاريخ ٣ من ربيع الأول سنة ١٤٢٧هـ، الموافق ٢ من أبريل سنة ٢٠٠٦ م، وقد اشتمل المرسوم على ثلاثة فصول تحتوي على تسع عشرة مادة (المرسوم)[١].

جاء في الفصل الأول تعريفات وأحكام عامة، أما الثاني فذكر أجهزة المجلس وإدارته، واحتوى الفصل الثالث على النظام المالي للمجلس. وبشكل عام يتكون المجلس من مجلس الأمناء برئاسة وزير الصحة، والمجلس التنفيذي برئاسة الرئيس التنفيذي للمجلس، والأقسام واللجان المتخصصة، ويكون في عضوية المجلسين ممثلون من الجهات الصحية وأصحاب الخبرة في المجال الصحي، ويجتمع المجلس ٤ مرات كل عام.

كما صدر مرسوم سلطاني رقم ٢٠١١/٩٣ بتعديل بعض أحكام المرسوم السلطاني رقم ٢٠٠٦/٣١ ونظام المجلس العماني للاختصاصات الطبية المرفق فيه الصادر بتاريخ ٧ من ذي القعدة سنة ١٤٣٢هـ، الموافق ٥ من أكتوبر سنة ٢٠١١ م.

التعريف والمقر

للمجلس العماني للاختصاصات الطبية الشخصية الاعتبارية والاستقلال المالي والإداري، ومقره في محافظة مسقط، ويجوز أن يمارس

---

[١] الجريدة الرسمية العدد (٨١٣) رقم المرسوم السلطاني (٣١ / ٢٠٠٦).

مهامه في غير مقره، ويقع في وقت كتابة هذه الورقة في مبنى الابتكار بمسقط بالقرب من جامعة السلطان قابوس.

رسالة المجلس

يهدف المجلس إلى تقديم التعليم الطبي المتقدم/ العالي وتطويره، وتحديد المعايير المهنية والتعليمية لتدريب واعتماد الاختصاصيين في المهن الصحية؛ لأجل تطوير الرعاية الطبية في جميع انحاء السلطنة، وتأهيل الكوادر الوطنية لمواجهة التحديات الجديدة في المجال الصحي، بالإضافة إلى إيجاد كوادر قيادية وطنية في المجال.

الرؤية

تتمثل رؤية المجلس في تحقيق التفوق والتميز في التعليم الطبي المتقدم/ العالي، والتدريب والتقييم والاعتماد في جميع ارجاء السلطنة؛ من أجلب تطوير المعرفة والمهارات والخبرة للاختصاصيين في مجال الطب والرعاية الصحية، والذي بدوره سيحسن الصحة والرعاية الصحية المقدمة للمرضى والمجتمع العماني، وتحقيق أو تجاوز المعايير والتوقعات الدولية.

الاختصاصات العامة

يعمل المجلس على تحقيق أهدافه من خلال القيام بالاختصاصات معينة، من ضمنها:

١. وضع البرامج التخصصية الصحية المهنية وإقرارها والإشراف عليها، ووضع برامج التعليم المستمر في التخصصات الصحية، وذلك في إطار السياسة العامة للتعليم.

٢. تشكيل اللجان العلمية الصحية واللجان الفرعية اللازمة لأداء عمل المجلس والإشراف عليها وإقرار توصياتها.

٣. الاعتراف بالمؤسسات الصحية لأغراض التدريب والتخصص فيها بعد تقويمها.

٤. الإشـــراف على الامتحانات التخصـــصـــية، وإقرار نتائجها من خلال اللجان والمجالس العلمية المتخصصة.

٥. إصـدار الشـهادات المهنية كالدبلومات والزمالات والعضـويات، سـواء تم الامتحان من قبله مباشرة أو بالتعاون معه.

٦. التنسـيق مع المجالس والهيئات والجمعيات والكليات المهنية الصحية الأخرى داخل وخارج السلطنة.

٧. تقويم الشهادات الصحية المهنية ومعادلتها.

٨. تشجيع إعداد البحوث ونشـر المقالات العلمية في مجال اختصـاصـه، وإصدار مجلات أو دوريات خاصة به.

٩. ابتعـاث الكوادر الصـحيـة إلى خـارج السـلطنـة، ومتـابعـة شـــؤونهم الأكاديمية.

١٠. التنسـيق مع المؤسـسـات الصحية والجهات المختصـة لإيجاد فرص تدريبية للأطباء المبتعثين خارج السلطنة.

١١. إصـــدار وإدارة مجلة عمان الطبية، وتنظيم نشـــرها محليًّا ودوليًّا[١].

---

[١] مجموعة مؤلفين، المجلس العماني للاختصـاصـات الطبية، كُتيب خاص من إصـدارات المجلس، نسخة إلكترونية، ص٣-١٠.

يقع المكتب التنفيذي تحت إدارة الرئيس التنفيذي مباشرة، ويُعد الذراع الإداري للرئيس التنفيذي للمجلس، ويضطلع بمهام عدة كباقي المكاتب التنفيذية في المؤسسات، أبرزها:

التنسيق والمتابعة

يقوم المكتب بالتنسيق الداخلي والخارجي وترتيب جدول الأعمال، وكذلك كتابة المخاطبات والرد عليها ومتابعتها، وتنظيم اجتماعات المجالس واللجان ومتابعة انعقادها وقراراتها، كذلك إعداد محاضر الاجتماعات والتقارير للمجالس واللجان التابعة للرئيس التنفيذي، كما يقوم المكتب بتقديم الدعم الإداري للتقسيمات الإدارية الأخرى في المؤسسة.

لذا يُلزم هذا المكتب بأن يتسم بدرجة عالية من الأخلاق المهنية في التعامل مع الأشخاص من داخل المؤسسة ومن خارجها؛ إذ يُعد واجهة المؤسسة الإدارية وانعكاس رؤية العاملين فيه، ومصدر تنفيذ أوامر رئيس الوحدة؛ لذا كان لزامًا على العاملين في هذا المكتب أن يتسموا بأعلى معايير الرقي الأخلاقي والمهني بما يتناسب مع الموضع الإداري للمكتب.

رابعًا: أهمية الضوابط الأخلاقية في عمل المكتب التنفيذي.

شهدت السنوات الماضية طفرة كبيرة غير مسبوقة في التقنية أثرت على مختلف جوانب الحياة، كان لها آثار إيجابية في الكثير من الجوانب، كتطور التعليم والخدمات الصحية، وسهولة التواصل بين الأفراد والمؤسسات والمجتمعات، كما ظهرت المنصات الرقمية والتجارة الإلكترونية والابتكار. في

الجانب الآخر ظهرت تحديات اجتماعية وأخلاقية كالفجوة الرقمية بين الدول المتقدمة والدول النامية وثقافة المجتمعات، بالإضافة إلى ضعف الخصوصية، وانتشار الشائعات بسهولة، وتغير المهارات المطلوبة في سوق العمل.

تنظم الضوابط الأخلاقية في مؤسسات العمل تصرفات الموظفين؛ لضمان العدالة والشفافية والاحترام المتبادل، وتكسب المؤسسة السمعة الجيدة والثقة مع المجتمع والمؤسسات الأخرى والمراجعين وغيرهم. وهي ليست قواعد أو معايير نظرية، بل سلوكات وممارسات تؤثر بشكل مباشر على نجاح الأفراد والمؤسسات، فهي تعزز التعاون والاحترام المتبادل، وتنبذ الخلافات والصراعات والمصالح الشخصية، وتصنع الضوابط الأخلاقية الممارسة في مؤسسة العمل هوية المؤسسة التي تضمن لها النجاح والاستدامة.

لذلك فإن الضوابط الأخلاقية في المكتب التنفيذي بالمجلس العماني للاختصاصات الطبية لها أهمية بالغة تبدأ من عملية انتقاء العاملين في هذا المكتب بعد اجتياز الاختبارات والمقابلات الشخصية، وقد يتم انتقاؤهم من مكاتب إدارية مختلفة في المؤسسة أو ندبهم من مؤسسات أخرى، كما يتم التنبيه على أهمية الالتزام برقي الأخلاق في تعامل الموظفين مع زملائهم أو المراجعين من خارج المؤسسة.

خامسًـــا: نماذج من الســـمت العماني في ضـــوابط العمل بالمكتب التنفيذي.

يرتبط السـمت العماني ارتباطًا وثيقًا بالعمانيين، لا سـيما في ممارسـاتهم المهنيـة، وكـذلـك هـو الحـال في المكتـب التـنفيـذي بـالمجلس العمـاني للاختصـاصـات الطبية، فقد برز السـمت العماني بأعلى معاييره. وفي هذا المحور نذكر بعض النماذج التي تتعلق بالسـمت العماني في ضـوابط العمل بالمكتب، منها:

- تعزيز التواصـل والعلاقات الاجتماعية، كاسـتقبال الضـيوف؛ إذ الضيوف، لا سيما من خارج سلطنة عمان، يتم استقبالهم من بوابة المؤسسـة ثم إدخالهم إلى مكتب الرئيس التنفيذي، وضيافتهم بالتمر أو الحلوى العمانية والقهوة العمانية وغيره، وهذا نوع من أنواع الكرم والضـيافة، ثم توديعهم بهدايا تذكارية، وإذا ما كان في جدول أعمال زيارة الوفد بأن يتناولوا وجبة معنية مع المسـؤولين من المجلس لا بد أن يتم انتقاء وجبات تنتمي إلى العادات والتقاليد العمانية.
- من السـمت العماني الاحترام والتقدير للآخرين عن طريق مسـاعدتهم وإرشـادهم، حتى لو كـانوا غربـاء، والـذي يعـزز الروابـط والقـيم الاجتماعية، ولذا فإن أي شـخص يدخل إلى المكتب التنفيذي، ويريد أن يُرشد في أي موضوع لا بد من إرشاده، وقبل عملية الإرشاد بمجرد وصـوله إلى المكتب التنفيذي لا بد للموظف العامل في المكتب أن ينتصـب قائمًا ترحيبًا بالضـيف، سـواء أكان يعرفه أم لا. وهذه نقطة

مهمة يُعد التقصير فيها أمرًا لا هوادة فيه، ويُعاتب الموظف إذا ما تهاون في القيام ترحيبًا للقادم.

- الولاء والانتماء ويتجلى في المشاركة في الفعاليات؛ إذ إن المجلس يقوم بفعاليات واحتفالات عدة، أبرزها حفل تخرج المقيمين في المجلس، ويوم البحث العملي والتوجيه المهني، واللذان يُقامان بشكل سنوي ومستمر، في هاتين الفعاليتين يُلزم موظفو المكتب بارتداء الزي العماني الكامل لاستقبال الأضياف، وهو الخنجر والبشت، في حفل التخرج، والخنجر في يوم البحث العلمي والتوجيه المهني، والموظفون الذي ليس لديهم خناجر يُعيرهم المجلس خناجر؛ لارتدائها، مع التعهد بإرجاعها، هذا الانتماء المتمثل في ارتداء الزي العماني في المحافل الرسمية يُعطي انطباعًا مهمًّا للزائرين والأضياف بأهمية السمت العماني في هذه المؤسسة.
- التسامح والسلام، ويظهر في التعامل بمرونة مع اختلاف الآراء أحيانًا. إن الإنسان بطبعه يختلف في الأفكار والآراء، إلا أن الاختلاف لا يُفسد في الود قضية؛ لذا كان لزامًا أن يتسم المديرون بالرزانة وعدم الانفعال في تعاملهم مع الموظفين أو زملائهم العاملين أو أي شخص من مؤسسة مختلفة.
- الاعتزاز بالهوية الثقافية عن طريق الحفاظ على الموروث الشعبي؛ إذ إن الهوية أمر أعمق من أن تكون كلمة تُقال، وإنما هي جذور تمد من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة.

- الوفاء بالعهود كالالتزام بالاتفاقيات والتعاقدات: يلتزم المجلس بعدد من الاتفاقيات، سواء أكانت الدولية أم المحلية، وهو ينفذها بناء على ما تم الاتفاق عليه بحذافيرها دون أي تأخير بالالتزامات.
- الأصالة والبساطة: ويتمثل ذلك في ارتداء الدشداشة البيضاء في الدوام الرسمي، مع الأخذ في عين الاعتبار بأن هناك قانونًا رسميًّا في الدولة معنيًّا بارتداء الثوب الأبيض والمصر في العمل الرسمي بالدولة.
- إن ظاهرة الهدوء في المكتب التنفيذي أمرٌ حتمي؛ فلا بد أن يكون المكان متسمًا بالهدوء في معظم الوقت؛ وذلك لتردد المراجعين والموظفين في المؤسسة.
- حب العمل والالتزام بالمواعيد: إن عمل المكتب يقوم على اختيار المواعيد والالتزام بها؛ ولذا فإنه يعد من أعلى أولوياته حضور الاجتماعات والمواعيد التي تم الاتفاق عليها.
- التعاون وروح الفريق: وكما يُقال في المثل الشائع: يدٌ واحدة لا تصفق، فإن العمل الجماعي يُقلص كثيرًا من الجهد، ويساعد في تحقيق الأهداف في وقت قياسي ومحدد.
- السرية وحماية المعلومات: إن هذا الأمر شيء لا مناص منه؛ فإن الالتزام بالسرية واحترام معلومات الأشخاص أمر مهم جدًّا، ولا يتهاون فيه، وإنما يُعد من أولى الأولويات.



الخاتمة:

لقد خلصت هذه الورقة إلى عدة نتائج، منها:

للسـمت معانٍ عدة في اللغة، وهي: حسـن المذهب، أي: الدين، وحسـن الفعل، والطريق، والقصـد، والدعاء، وحسـن الهيئة والمنظر، ويمكن أن نخلص إلى تعريف للسمَّت، وهو: هيئة الإنسان الدالة على شخصيته، ويبرز فيها حسن المنظر، ورزانة في المنطق، وحسن السلوك، واستقامة الدين.

إن الأخلاق الحسـنة متأصـلة في الشـخص العماني منذ القدم، فها هو رسـول الله (صـلى الله عليه وسـلم) يثني على أهل عمان، كما أنهم أسـلموا طوعًا، ونشروا الإسلام في دول الهند والسند وبعض المناطق الأفريقية.

للمجلس العماني للاختصـاصـات الطبية الشـخصـية الاعتبارية والاسـتقلال المالي والإداري، ومقره في محافظة مسـقط، ويجوز أن يمارس مهامه في غير مقره، ويقع في وقت كتابة هذه الورقة في مبنى الابتكار بمسـقط بالقرب من جامعة السلطان قابوس.

يتسم العمل في المجلس العماني للاختصاصات الطبية بالسمت العماني. وتوجد الكثير من النماذج التي تثبت هذا الأمر، منها على سـبيل المثال لا الحصـر: الاعتزاز بالهوية الثقافية عن طريق الحفاظ على الموروث الشـعبي، والوفاء بالعهود، كالالتزام بالاتفاقيات والتعاقدات، والأصـالة والبسـاطة، ويتمثل ذلك في ارتداء الزي الرسمي في المؤسسات الحكومية.

المصادر والمراجع:

- ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩هـ.
- ابن سيد، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، دار القلم – بيروت، ط١.
- ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١.
- أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، مؤسسة قرطبة، القاهرة.
- الجريدة الرسمية العدد (٨١٣) رقم المرسوم السلطاني (٣١/ ٢٠٠٦).
- رجب محمد عبد الحليم، العمانيون والملاحة والتجارة ونشر الإسلام منذ ظهروه إلى قدوم البرتغاليين، مكتب المستشار الخاص لجلالة السلطان للشئون الدينية والتاريخية، ٢٠١٠م.
- زين الدين المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٣٥٦هـ.
- عبيد بن علي، نظام أخلاق العمل في الإسلام: دراسة المفهوم، ورقة بحثية في مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية، ٢٠٠٥م.
- عزة جلال، أخلاقيات ممارسي العلاقات العامة في الجهات الحكومية وعلاقتها بالأداء المهني لديهم: وزارة الصحة أنموذجًا، مجلة بحوث العلاقات العامة الشرق الأوسط، ٢٠٢٢م.
- مجموعة مؤلفين، المجلس العماني للاختصاصات الطبية، كُتيب خاص من إصدارات المجلس، نسخة إلكترونية.

● موســى بن حســين الحســيني، ديوان الكيذاوي، تحقيق: ســلطان المقبالي، وزارة التراث والثقافة، ســلطنة عمان، دار الفرقد للطباعة، ســوريا دمشق، ٢٠١٣م.

أخلاقات العمـــل الزكـوي
للجان الزكاة في سلطنة عمان
لجنة الزكاة والصدقات بسمـــائل أنموذجًا



بقلم
د. بدرية بنت علي بن وليد الهنائية

المقدمة

تُعدُّ الزكاة ركنًا أساسيًّا لا يقتصر أثره على الجانب الاقتصادي فحسب، بل يمتد ليؤسس لمنظومة اجتماعية وأخلاقية متكاملة، هدفها الأسمى تحقيق العدالة والتكافل بين جميع أفراد المجتمع. وفي هذا السياق، تُمثل لجان الزكاة والصدقات مؤسسات مجتمعية حيوية، يتمحور نجاحها حول الالتزام بأعلى معايير أخلاقيات العمل الزكوي؛ لضمان جمع الأموال وتوزيعها وفق أسس شرعية وتنظيمية دقيقة.

وفي سلطنة عُمان، تضطلع هذه اللجان بدور بارز وحيوي في دعم التنمية المجتمعية وتعزيز قيم الترابط والتعاون. يهدف هذا البحث إلى دراسة وتحليل أخلاقيات العمل الزكوي التي تحكم عمل هذه المؤسسات، مُتخذًا من لجنة الزكاة والصدقات بولاية سمائل أنموذجًا تطبيقيًّا لدراسة مدى انعكاس هذه الأخلاقيات على جودة الأداء وتحقيق المقاصد الشرعية والاجتماعية للزكاة.

أهمية البحث

تكمن أهمية هذا البحث في تسليط الضوء على الدور الفاعل للجان الزكاة في سلطنة عمان، من خلال:

١. إبراز مدى مساهمة لجان الزكاة في تعزيز قيم التعاون والتكافل الاجتماعي.

٢. تقييم كفاءة أخلاقيات العمل الزكوي وآلياته في لجنة الزكاة والصدقات بسمائل.

٣. بيان الأثر الاجتماعي لأخلاقيات العمل الزكوي للجان على المجتمع.

مشكلة البحث

على الرغم من الجهود التي تبذلها لجان الزكاة في سلطنة عمان للارتقاء بدورها الاجتماعي والاقتصادي، لا تزال تثار تساؤلات عن مدى فاعليتها في تحقيق العدالة الاجتماعية، وتعزيز قيم الترابط بين أفراد المجتمع. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في دراسة أخلاقيات العمل الزكوي للجان الزكاة في السلطنة، من خلال لجنة زكاة وصدقات سمائل أنموذجًا؛ للكشف عن مدى التزامها بالمبادئ الأخلاقية، وعدالتها في توزيع أموال الزكاة والصدقات.

أسئلة البحث

١. ما المبادئ الأخلاقية العامة التي تقوم عليها أخلاقيات العمل الزكوي؟

٢. ما المعايير الأخلاقية التي تعتمدها لجنة زكاة وصدقات سمائل في توزيع الزكاة والصدقات؟

٣. ما أثر تطبيق أخلاقيات العمل الزكوي على المجتمع؟

منهجية البحث

- المنهج الوصفي التحليلي: تحليل نصوص شرعية وتنظيمية.
- المنهج التطبيقي: دراسة ميدانية على لجنة زكاة وصدقات سمائل.

الدراسات السابقة:

تعددت الدراسات التي تناولت الزكاة في سلطنة عمان من زوايا اقتصادية وتنظيمية واجتماعية، إلا أن التركيز على البعد الأخلاقي والاجتماعي في عمل لجان الزكاة، لا سيما على مستوى الولايات، لا يزال محدودًا. وفي هذا

الفصل، يتم استعراض أبرز الدراسات ذات الصلة، مع تحليل أوجه التشابه والاختلاف بينها وبين موضوع هذا البحث.

تتناول رسالة الماجستير المعنونة بدور الزكاة في التنمية الاقتصادية[1] [ختام عارف حسن عماوي، (٢٠١٠)] الزكاة كأداة اقتصادية تسهم في إعادة توزيع الثروة وتحقيق العدالة الاجتماعية. ورغم أن الدراسة تركز على البعد الاقتصادي، إلا أنها تلامس القيم الأخلاقية المرتبطة بالزكاة، مثل: الإنصاف والتكافل، مما يجعلها ذات صلة ببحثنا الحالي. غير أن الاختلاف الجوهري يكمن في أن الدراسة لا تتناول دور اللجان المحلية، ولا تركز على التفاعل المجتمعي المباشر كما يفعل بحثنا في تحليل نموذج لجنة الزكاة بسمائل.

أما ندوة "إدارة أموال الزكاة بين الواقع والمأمول"[2] التي نظمتها وزارة الأوقاف والشؤون الدينية عام ٢٠٢٣، فقد قدمت أوراقًا علمية تناولت الضوابط الشرعية والأخلاقية في توزيع الزكاة، إضافة إلى عرض تجربة البوابة الإلكترونية في تسهيل أعمال اللجان. تتقاطع هذه الندوة مع بحثنا في إبراز أهمية الحوكمة والشفافية في عمل اللجان؛ مما يعزز الثقة المجتمعية. ومع ذلك، فإنها تظل أقرب إلى الطرح المؤسسي العام، بينما يركز بحثنا على الأثر الاجتماعي المحلي من خلال دراسة حالة محددة.

---

[1] ختام عارف حسن عماوي، "دور الزكاة في التنمية الاقتصادية" (رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح الوطنية، ٢٠١٠)

[2] وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. "إدارة أموال الزكاة بين الواقع والمأمول." ندوة، أكتوبر/ ٢٠٢٢، بالتعاون بين دائرة الزكاة بالوزارة والمديرية العامة للأوقاف والشؤون الدينية بمحافظة ظفار.

وفي دراسة بعنوان "دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعزيز الصورة الذهنية للجان الزكاة من وجهة نظر الجمهور" للدكتور محمد بن جمعة الخروصي وآخرون (٢٠٢٥، مجلة الرسالة للدراسات الإعلامية)، تم تحليل كيف تؤثر وسائل التواصل في بناء الثقة بين اللجان والمجتمع. وتتشابه هذه الدراسة مع بحثنا في تناول العلاقة بين اللجنة والمجتمع، خاصةً في جانب تعزيز التعاون، لكنها تختلف من حيث المنهج؛ إذ تعتمد على تحليل إعلامي، بينما يعتمد بحثنا على دراسة ميدانية تطبيقية.

من جهة أخرى، يقدم مقال زكريا الهميمي المعنون بـ"تحديث وتطوير منظومة الزكاة في السلطنة – مقترحات لدعم الاقتصاد الوطني"[١] رؤية تطويرية للزكاة كمنظومة أخلاقية واقتصادية. يشيد المقال بدور الفرق الخيرية ولجان الزكاة في تنظيم الإنفاق الزكوي، ويقترح آليات لتعزيز الشفافية والعدالة. يتقاطع هذا الطرح مع بحثنا في إبراز القيم الأخلاقية التي تعزز الترابط المجتمعي، إلا أن المقال يظل عامًّا وغير مرتبط بتحليل ميداني أو نموذج تطبيقي كما هو الحال في دراسة لجنة الزكاة بسمائل.

وأخيرًا، يناقش بدر العبري في بحثه "بناء الثقة بين لجان الزكاة وشرائح المجتمع"[٢] (٢٠٢١، موقع بدر العبري) إشكاليات العلاقة بين اللجان والمجتمع، ويقترح حلولًا لتعزيز الشراكة المجتمعية. يتوافق هذا البحث مع موضوعنا في

---

[١] زكريا بن عامر بن سليمان الهميمي، "تحديث وتطوير منظومة الزكاة في السلطنة – مقترحات لدعم الاقتصاد الوطني،" شؤون عمانية، ٢٤ يوليو ٢٠٢٠، https://shuoon.om/?p=٧٩٩٤٢

[٢] بدر العبري، "بناء الثقة بين لجان الزكاة وشرائح المجتمع،" موقع بدر العبري، ديسمبر ٢٠٢٢م، https://baderalabri.com/?p=١٩١٠

التركيز على البعد الاجتماعي والأخلاقي، ويقدم توصيات يمكن توظيفها في تحليل نموذج لجنة سمائل. إلا أن الاختلاف يكمن في أن بحث العبري يظل نظريًّا، بينما يسعى بحثنا إلى تقديم دراسة حالة ميدانية مدعومة بأدلة واقعية.

المبحث الأول: المبادئ العامة لأخلاقيات العمل الزكوي في سلطنة عمان.

الزكاة ليست مجرد فريضة مالية، بل هي منظومة أخلاقية متكاملة تهدف إلى تهذيب النفس، وتطهير المال، وتعزيز روح التكافل بين أفراد المجتمع. وقد قرنها الله تعالى بالصلاة في أكثر من ثلاثين موضعًا في القرآن الكريم؛ مما يدل على مكانتها الروحية والاجتماعية العظيمة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ﴾ [النور: ٥٦].

وقد أشار نبيل السمالوطي في كتابه "بناء المجتمع الإسلامي" إلى أن الزكاة تمثل أحد الأسس الجوهرية للاقتصاد الإسلامي، وتُعد أداة فعالة لتحقيق العدالة الاجتماعية، حيث تُؤخذ من الأغنياء وتُرد على الفقراء؛ مما يعمل على تقليص الفجوة الاقتصادية[١].

كما أن الزكاة تُرسّخ في النفس قيم الإيثار، والرحمة، والمسؤولية، وتُذكّر المسلم بأن المال الذي يملكه ليس ملكًا مطلقًا له، بل هو أمانة يجب أن تُصرف في وجوهها الشرعية.

---

[١] انظر: نبيل السمالوطي، بناء المجتمع الإسلامي، دار الشروق، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، ص١١ و ٢٣٧.

ويُعدّ العمل الزكوي في سلطنة عُمان جزءًا لا يتجزأ من منظومة العمل الخيري والتنموي التي ترعاها الدولة وتدعمها المؤسسات الدينية والمجتمعية. وانطلاقًا من مكانة الزكاة في الإسلام كركنٍ من أركانه، وحقٍّ واجبٍ في أموال المُزكّين للفقراء والمساكين والمستحقين، فإن أخلاقيات هذا العمل لا تقتصر على الجانب الإجرائي أو التنظيمي فحسب، بل تمتد لتشمل مجموعة من المبادئ الأخلاقية الراسخة التي تستمدّ جذورها من الشريعة الإسلامية، وتتفاعل مع التشريعات الوطنية والمعايير المهنية الحديثة. وتُشكّل هذه المبادئ الإطار المرجعي الذي يُوجّه سلوك العاملين في لجان الزكاة، ويُحدّد العلاقة بين المُزكّي، واللجنة، والمستفيد، ويضمن أن يظل العمل الزكوي نموذجًا للعدالة، والأمانة، والمسؤولية المجتمعية[1].

ويمكن تلخيص أبرز هذه المبادئ في مطلبين أساسيين: مبدأ النزاهة والشفافية، ومبدأ الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية والقانونية، وهما الركيزتان اللتان تُبنى عليهما الثقة المجتمعية وتُحقّق بهما المقاصد الشرعية للزكاة .

المطلب الأول: مبادئ النزاهة والشفافية.

تُعدّ النزاهة والشفافية من الركائز الأساسية التي لا يُمكن فصلها عن جوهر العمل الزكوي؛ إذ إن الزكاة ليست تبرُّعًا اختياريًّا، بل حقٌّ مالي واجب يُؤخذ من أموال الأغنياء ليُعطى للفقراء والمساكين، كما قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: ١٠٣]. ومن هنا، فإن أي

[1] انظر: بوابة الزكاة https://zakah.om/ar

تقصير أو انحراف في التعامل مع هذا الحق يُعدّ خيانةً للأمانة وانحرافًا عن المقصد الشرعي.

وفي سياق العمل المؤسسي الحديث، تُجسّد لجان الزكاة في سلطنة عُمان – وعلى رأسها لجنة زكاة وصدقات سمائل – مبدأ النزاهة من خلال التزام دقيق بالآتي:

١. الوضوح في العمليات المالية والضبط الداخلي: تحرص اللجنة على استخدام أنظمة محاسبية مُعتمدة وضوابط داخلية صارمة لتوثيق كل مرحلة من مراحل جمع وتوزيع الزكاة. يهدف هذا التوثيق إلى التأكد من دقة التسجيل والمطابقة الكاملة لجميع الإجراءات المالية مع الضوابط الشرعية واللوائح الإدارية للجنة؛ مما يضمن المساءلة الداخلية وسلامة المبالغ من أي تلاعب أو خطأ[١].

٢. التدقيق الداخلي والخارجي: تخضع عمليات اللجنة لآليات رقابية صارمة، تشمل تدقيقًا داخليًّا دوريًّا يُنفّذه فريق متخصص داخل اللجنة، وتدقيقًا خارجيًّا سنويًّا من جهات مُستقلّة مُعتمدة؛ لضمان سلامة الإجراءات وخلوّها من أي شبهات. ويُعدّ هذا التدقيق ضمانةً مؤسسية لاستمرارية النزاهة، ووسيلةً للكشف المبكر عن أي أخطاء أو تجاوزات[٢].

---

[١] مقابلة الباحثة مع الشيخ الدكتور بدر الراشدي الرئيس التنفيذي للجنة، بتاريخ ١١/ أغسطس/٢٠٢٥ في مقر اللجنة بسمائل.

[٢] نفس المرجع السابق.

٣. اعتمدت لجنة سمائل آليات سرية وآمنة للإبلاغ، تُعزّز من ثقافة المساءلة الداخلية، وتحفظ سمعة العمل الزكوي من خلال تفعيل زر: "تواصل معنا الآن إذا كان لديكم أي استفسارات، ملاحظات، أو مقترحات، فلا ترددوا في مراسلتنا عبر النموذج المخصص لذلك أو من خلال وسائل الاتصال المتاحة. نحن هنا لخدمتكم، ونسعى دائمًا لتقديم أفضل الخدمات الزكوية"[١].

٤. العدالة في التوزيع: لا تقتصر الشفافية على الجانب المالي فقط، بل تمتدّ إلى معايير اختيار المستفيدين، حيث تُطبّق اللجنة آليات موضوعية لتقييم الاحتياج، وتُراعي التوزيع العادل بين الفئات الثمانية المذكورة في الآية الكريمة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ...﴾ [التوبة: ٦٠]. ويُمنع تمامًا التحيّز أو التفضيل دون مبرر شرعي؛ مما يُحقّق العدالة الاجتماعية، ويُعزّز من ثقة المجتمع في نزاهة اللجنة[٢].

٥. نشر المعلومات وتمكين المُزكّي: تُقدّم اللجنة تقارير دورية (ربع سنوية وسنوية) تُفصّل مصادر الزكاة، وبنود الصرف، وعدد المستفيدين،

---

[١] الموقع الإلكتروني للجنة زكاة وصدقات سمائل https://samailzakah.com/contact

[٢] مقابلة الباحثة مع الشيخ الدكتور بدر الراشدي الرئيس التنفيذي للجنة، بتاريخ ١١/ أغسطس/٢٠٢٥ في مقر اللجنة بسمائل.

ونوعية الدعم المقدّم. ويُتاح للمُزكّي – عند طلبه – الاطلاع على تفاصيل توزيع زكاته، ضمن حدود الخصوصية والسرية التي تحفظ كرامة المستفيدين. وهذا النهج يعكس فهمًا عميقًا لمبدأ "الشفافية التفاعلية"، لا الشفافية الشكلية فقط[1].

ومن خلال هذه الممارسات، تُحقّق اللجنة توازنًا دقيقًا بين الأمانة الشرعية والشفافية المؤسسية، فتجعل من العمل الزكوي نموذجًا يُحتذى به في النزاهة والاحتراف.

المطلب الثاني: الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية والقانونية.

تبني الزكاة مجتمعًا متماسكًا من خلال تعزيز قيم الترابط والتعاون بين أفراده، فهي تُعيد توزيع الثروة بطريقة عادلة، وتُقلل من التفاوت الطبقي، وتُشعر الفقير بأنه جزء فاعل من المجتمع، وليس مجرد متلقٍّ للمساعدة[2].

وقد بيّنت دراسة منشورة على موقع النجاح نت أن الزكاة تُعد وسيلة فعالة لتحقيق العدالة الاجتماعية، حيث تُسهم في تقليل الفجوة الاقتصادية، وتُعزز الشعور بالمسؤولية الجماعية، وتُرسّخ ثقافة العطاء والبذل بين أفراد المجتمع[2].

وفي السياق ذاته، أشار مقال لحمد بن سالم العلوي يعبر عن رؤية مهمة تربط بين الزكاة والأخلاق الاجتماعية، مؤكدًا أن الالتزام الزكوي ليس

---

[1] مقابلة الباحثة مع الأستاذة رحمة الجامعية مشرفة الفريق النسائي باللجنة بتاريخ ١١/ أغسطس/ ٢٠٢٥م.

فقط فريضة مالية، بل هو ركيزة للحفاظ على صحة المجتمع من الانزلاق في الاستعلاء الاجتماعي والفساد الأخلاقي، وهو تذكير قوي لأصحاب الثروات وللحكومات بأهمية تطبيق شرع الله كوسيلة لصيانة القيم وتحقيق العدالة الاجتماعية، كما أنه يسلط الضوء على ضرورة العمل السريع في معالجة هذه القضايا؛ للحفاظ على نهج التواضع والتكافل الذي تعتز به عمان تاريخيًّا[1].

لذا لا يُمكن فصل العمل الزكوي عن سياقه المجتمعي والقانوني؛ إذ إن لجان الزكاة في سلطنة عُمان جزء من منظومة وطنية متكاملة تحكمها القوانين والأنظمة، وتُوجّهها رؤية الدولة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية. ولذلك، فإن الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية والقانونية يُعدّ عنصرًا جوهريًّا في أخلاقيات العمل الزكوي .

ويتجلى هذا الالتزام في جوانب متعددة:

١. المسؤولية الاجتماعية تجاه المستفيدين: تُدرك اللجنة أن الزكاة ليست مجرد نقل مالي، بل أداة لتحقيق الكرامة الإنسانية والعدالة الاجتماعية؛ لذلك تحرص على:

- التأكد من وصول الزكاة إلى مستحقيها دون تأخير.
- احترام خصوصية المستفيدين وكرامتهم أثناء التوزيع.

[1] حمد بن سالم العلوي، "الزكاة طهارة للنفس والمال والأخلاق"، الرؤية، ٢٢ يونيو ٢٠١٦م ، https://alroya.om/post/١٦٥٦١٢

- تقديم الدعم بأسلوب إنساني يعزّز من شعورهم بالانتماء، لا بالدونية.
- تضمين برامج تنموية (كالتأهيل المهني أو دعم المشاريع الصغيرة) ضمن آليات الصرف؛ تماشيًا مع الرؤية الحديثة للزكاة كأداة للتمكين، لا فقط للتخفيف من الفقر[١].

٢. الامتثال للأنظمة الوطنية: تعمل لجان الزكاة في إطار التشريعات المنظمة للعمل الخيري في سلطنة عُمان، ومن أبرزها:

- قانون الجمعيات والمؤسسات الخاصة، الذي ينظم عمل المؤسسات غير الربحية ويفرض عليها معايير الشفافية والمساءلة.
- الأنظمة الصادرة عن وزارة التنمية الاجتماعية، التي تُحدّد شروط الترخيص، وآليات الرقابة، ومتطلبات الإفصاح المالي.
- اللائحة التنظيمية للزكاة المنشورة في الجريدة الرسمية[٢]، والتي توحّد المعايير بين لجان الزكاة على مستوى السلطنة.

---

[١] انظر: https://samailzakah.com/social-responsibility

[٢] انظر: https://gov.om/ministry-of-endowments-and-religious-affairs

ويُعدّ الالتزام بهذه الأنظمة واجبًا قانونيًّا وأخلاقيًّا، يحمي اللجنة من المساءلة، ويضمن مشروعية عملها أمام الدولة والمجتمع .

٣. المسؤولية المدنية والمهنية: يُطالب العاملون في لجان الزكاة – سواء كانوا موظفين أو متطوعين – بالتقيد بأعلى معايير السلوك المهني، بما في ذلك:

- تجنّب أي تضارب في المصالح.
- عدم استغلال المنصب لتحقيق مكاسب شخصية.
- الحفاظ على سرية المعلومات المتعلقة بالمستفيدين والمُزكّين.

وتخضع هذه السلوكات لما يُعرف بـ"المسؤولية المدنية"، التي تُشير إليها التشريعات العمانية كجزء من التزامات العمل الخيري، وفقًا لما ورد في النظام الأساسي للدولة والقوانين المنظمة للعمل التطوعي والخيري .

٤. الشراكة مع الجهات الرسمية: تتعاون لجان الزكاة – ومنها لجنة سمائل – مع البلديات، والجهات الأمنية، والمؤسسات الاجتماعية؛ لضمان دقة قوائم المستفيدين، وتفادي التكرار أو التلاعب، وتحقيق التكامل في الجهود التنموية. وهذه الشراكة تُجسّد فهمًا حديثًا للمسؤولية الاجتماعية، يقوم على التكامل لا الانعزال.

وبذلك، يظهر أن الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية والقانونية ليس مجرد التزام شكلي، بل هو تجسيد عملي لمقاصد الزكاة في إقامة العدل، وتحقيق التكافل، وبناء مجتمع متماسك. وهو ما يجعل لجان الزكاة في سلطنة

عُمان – بقيادة نماذج مثل لجنة سمائل – شريكًا فاعلًا في مسيرة التنمية الوطنية، لا مجرد جهة توزيع أموال.

نخلص مما سبق أن المبادئ العامة لأخلاقيات العمل الزكوي في سلطنة عُمان – المتمثّلة في النزاهة، والشفافية، والمسؤولية الاجتماعية والقانونية – تُشكّل منظومة متكاملة تُحقّق التوازن بين الأصالة الشرعية والحداثة المؤسسية، وتجعل من الزكاة أداة فاعلة للإصلاح الاجتماعي، وبناء الثقة، وتعزيز التماسك المجتمعي.

المبحث الثاني: تطبيقات أخلاقيات العمل الزكوي في لجنة زكاة وصدقات سمائل.

المطلب الأول: الضوابط التنظيمية والإدارية.

إن وجود ضوابط واضحة وتدريب مستمر للعاملين في لجان الزكاة يرفع من كفاءة الأداء ويحمي العمل من الأخطاء[1].

ويُشكّل الإطار التنظيمي والإداري المتين حجر الأساس في ترسيخ أخلاقيات العمل الزكوي؛ إذ لا يمكن الحديث عن أداء أخلاقي دون وجود بنية مؤسسية قادرة على ترسيخ القيم وتوجيه السلوك المهني. وفي هذا السياق، تُدرك لجنة زكاة وصدقات سمائل أن الالتزام الأخلاقي لا يقتصر على النيات الحسنة أو السلوك الفردي، بل هو نتاج نظام إداري متكامل يُوجّه الأداء ويُقيّمه ويُطوره باستمرار.

---

[1] أخلاقيات العمل، الاتحاد العام لعمال سلطنة عمان https://gfow.om/?p=٣٠٨٠

ومن أبرز ملامح هذا النظام التنظيمي في اللجنة:

١. **وجود هيكل تنظيمي واضح:** يُحدد مستويات اتخاذ القرار، ويوزّع المسؤوليات بين أعضاء اللجنة والعاملين فيها وفقًا لمبدأ التخصص والكفاءة؛ مما يقلل من الازدواجية، ويمنع التداخل في الصلاحيات، ويضمن سرعة الاستجابة للمتغيرات الميدانية[١].

٢. **التوصيف الوظيفي الدقيق:** لكل موظف أو متطوع في اللجنة توصيفًا وظيفيًّا مُحدَّثًا يوضح المهام، والمسؤوليات، والصلاحيات، والمعايير الأخلاقية المطلوبة في أدائه؛ مما يُسهم في رفع مستوى الاحترافية، ويقلل من الهوامش التي قد تُستغل في سوء التصرف أو الإهمال.

٣. **آليات الرقابة الداخلية:** تُطبّق اللجنة نظامًا داخليًّا للرقابة يشمل مراجعة دورية للإجراءات، وتدقيقًا ماليًّا وإداريًّا داخليًّا، بالإضافة إلى لجان مراقبة داخلية تُقيّم مدى التزام العاملين بالضوابط الشرعية

---

[١] تواصل الباحثة مع الشيخ المكرم محمد بن عبد الله الخليلي رئيس اللجنة، بتاريخ ١ أكتوبر/ ٢٠٢٥م

والمهنية. وتُعدّ هذه الآليات درعًا واقيًا ضد أي انحراف أو تقصير، وضمانة لاستمرارية النزاهة في العمل[١].

٤. التوجهات الاستراتيجية والقيم المعلنة للجنة تدعم ضرورة الاستثمار في الكوادر العاملة لديها، حيث تتبنى اللجنة قيمة "التميز في الخدمات"، وهي قيمة تتطلب بطبيعة الحال تدريبًا مستمرًّا للوصول إلى أعلى مستويات الجودة في العمل الزكوي والإداري، كذلك تُدرج اللجنة ضمن توجهاتها الاستراتيجية بند "التحسين المستمر في الخدمات"، حيث تعمل على "تحسين خدماتها بشكل دوري لتلبية احتياجات المستفيدين بكفاءة". وهذا التوجه لا يمكن تحقيقه دون تأهيل وتدريب مستمر للعاملين[٢].

٥. **التقييم الدوري للأداء:** تُنظِّم اللائحة التنظيمية للزكاة (القرار الوزاري رقم ٢٠١٧/٣٥٥)[٣] عملية المساءلة المركزية، حيث تُلزِم لجان الزكاة بإعداد تقرير بأنشطتها وتوصياتها نهاية كل عام وإخطار الدائرة المختصة (دائرة الزكاة) بالوزارة به، وهو ما يمثل تقييمًا إداريًّا سنويًّا لأداء اللجنة ككل.

---

[١] مقابلة الباحثة مع الشيخ الدكتور بدر الراشدي الرئيس التنفيذي للجنة، بتاريخ ١١/ أغسطس/٢٠٢٥ في مقر اللجنة بسمائل.

[٢] انظر: https://samailzakah.com/

[٣] اللائحة التنظيمية للزكاة.

ومن خلال هذه الضوابط، تضمن اللجنة أن يظل العمل الزكوي محكومًا بالضوابط الشرعية والمهنية، وأن يُمارَس في بيئة مؤسسية تحترم الكفاءة، وتحفظ الحقوق، وتُعلي من قيم الأمانة والعدالة.

المطلب الثاني: الشفافية في جمع وتوزيع الزكاة.

المنصات الإلكترونية والآليات الحديثة في توثيق المعاملات المالية في سلطنة عُمان تراعي مبدأ الشفافية كأحد الأعمدة الأساسية[1]، حيث تُعدّ الشفافية من الركائز الجوهرية التي تقوم عليها الثقة المجتمعية في أي مؤسسة خيرية، ولا سيما في العمل الزكوي الذي يرتبط مباشرة بحقوق الله وحقوق العباد. ولقد أولت اللجنة اهتمامًا بالغًا بهذا المبدأ، انطلاقًا من قول النبي ﷺ: **«أَدِّ الأمانةَ إلى مَن ائتمنك، ولا تخُنْ مَن خانك»**، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ [النساء: ٥٨].

وقد تجلّت ممارسات الشفافية في اللجنة من خلال:

١. **إمكانية التتبع للعمليات المالية:** تعتمد اللجنة نظامًا محاسبيًّا دقيقًا يُسجّل كل عملية من عمليات استلام الزكاة وصرفها، ويُرفق كل صرف بإيصالات رسمية ووثائق تثبت استحقاق المستفيد، ويتيح هذا النظام تتبعًا كاملًا وواضحًا لمسار الأموال من لحظة استلامها من المُزكّي وحتى وصولها للمستحق. ونظرًا لارتباط عمل لجان الزكاة في السلطنة

[1] انظر: البوابة الإلكترونية لخدمات الزكاة https://zakah.om/ar

بالبوابة الإلكترونية لخدمات الزكاة (zakah.om)، فإن جزءًا كبيرًا من التوثيق يعتمد على هذا النظام المركزي؛ مما يوفر منصة موحدة لتسجيل وتتبع العمليات[١].

٢. **الاعتماد على المنصات الإلكترونية:** في ظل التحوّل الرقمي الذي تشهده سلطنة عُمان، استثمرت اللجنة في توظيف التقنية لتعزيز الشفافية، من خلال بوابات إلكترونية تتيح للمُزكّين تتبع مساهماتهم، وعرض تقارير مالية تفاعلية، واستقبال الاستفسارات والشكاوى عبر قنوات رسمية. وقد ساهم هذا التحوّل في تقليل الأخطاء البشرية، وزيادة سرعة الاستجابة، وتعزيز الثقة لدى المتعاملين[٢].

٣. **الإفصاح الدوري والتقارير المالية:** تُصدر اللجنة تقارير دورية (ربع سنوية وسنوية) تُفصّل مصادر الإيرادات، وبنود المصروفات، وفئات المستفيدين، وعدد الحالات التي تم دعمها، مع تحليل لأثر هذه البرامج على المجتمع المحلي. ويتم نشر هذه التقارير عبر الموقع الإلكتروني، ومنصات التواصل الاجتماعي، والنشرات الورقية الموزّعة في المساجد والمؤسسات؛ مما يضمن وصول المعلومات إلى أوسع شريحة ممكنة.

---

[١] https://zakah.om/ar

[٢] https://samailzakah.com/

٤. **سياسة البيانات المفتوحة**: البيانات التي يتم نشرها لتمكين المجتمع من مراجعة الأداء:" الإحصاءات الخاصة بأمور الزكاة" و"معلومات الإيرادات المالية" و"الخطط والاستراتيجيات المتبعة". وهذا دليل فعلي لدعوة المجتمع لمراجعة أنشطتها والاطلاع على بياناتها[١].

٥. **الالتزام بمعايير الحوكمة المؤسسية**: تنسجم ممارسات اللجنة مع المبادئ الوطنية للحوكمة في سلطنة عُمان، وخصوصًا ما يتعلق منها بالشفافية والمساءلة في المؤسسات غير الربحية، فقد أصدرت وزارة التنمية الاجتماعية في سلطنة عمان القرار الوزاري رقم ٢٠٢٣/٣٦ لائحة الرقابة على الجمعيات والهيئات غير الهادفة للربح، وتحدد هذه اللائحة الإجراءات والضوابط التي يجب على هذه الكيانات الالتزام بها للحد من استغلالها في الأنشطة غير المشروعة[٢].

ومن خلال هذه الممارسات، نجحت لجنة زكاة وصدقات سمائل في بناء سمعة قوية قائمة على الثقة والوضوح؛ ما انعكس إيجابًا على حجم الموارد التي تتدفق إليها، وعلى فعالية برامجها في خدمة الفئات المستحقة، فالشفافية هنا ليست مجرد إجراء شكلي، بل هي تجسيد عملي لمبدأ الأمانة الذي يُعدّ جوهر العمل الزكوي.

---

[١] انظر: نظام حوكمة الزكاة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ص٤٥.

[٢] https://qanoon.om/p/٢٠٢٣/mosd٢٠٢٣٠٠٣٦/

وبذلك، يظهر جليًّا أن لجنة زكاة وصدقات سمائل لم تكتفِ بأداء وظيفتها في جمع وتوزيع الزكاة، بل سعت إلى رفع سقف التميّز المؤسسي من خلال دمج القيم الأخلاقية في نسيج عملها اليومي؛ مما يجعلها نموذجًا يُحتذى به في العمل الخيري المعاصر.

المبحث الثالث: أثر أخلاقيات العمل الزكوي على المجتمع.

يبرز أثر الأخلاقيات في العمل الزكوي في بناء الثقة بين أفراد المجتمع واللجان العاملة على جمع وتوزيع الزكاة، وترسيخ القيم النبيلة في النفوس، وتنمية روح المسؤولية الجماعية. ويتجلى هذا الأثر في مطلبين رئيسين:

المطلب الأول: تعزيز الثقة وتحقيق العدالة الاجتماعية

تُعدّ الأمانة، والنزاهة، والشفافية من الركائز الأساسية التي يجب أن يتحلّى بها كل من يتعامل مع أموال الزكاة، سواء في جمعها أو توزيعها أو إدارتها. فهذه القيم ليست مجرد سلوكيات فردية، بل هي ضمانات مؤسسية تضمن سلامة المنظومة الزكوية من الانحراف أو الاستغلال. وحين يُدار العمل الزكوي وفق هذه المبادئ الأخلاقية، فإنه يُولّد ثقة عميقة لدى المزكّين بأن زكاتهم ستصل إلى مستحقيها دون تلاعب أو تأخير، وأنها ستُستخدم في الوجه الشرعي الذي أنزل الله به سلطانه[1].

ومن ناحية أخرى، فإن التزام العاملين بالعدالة في التوزيع – دون محاباة، أو تمييز طبقي، أو قبلي أو سياسي – يُحقّق أحد أهم مقاصد الزكاة،

---

[1] انظر: الميثاق الأخلاقي للعاملين في القطاع غير الربحي (الرياض: وزارة العمل والتنمية الاجتماعية، ١٤٣٩هـ/٢٠١٨م)، ص١١-١٣.

وهو سدّ الحاجات الأساسية للمستحقين ورفع الظلم عنهم. فالعدالة في التوزيع لا تعني فقط إيصال المال إلى الفقير، بل تعني أيضًا مراعاة ظروفه النفسية والاجتماعية، وعدم إذلاله أو التقليل من كرامته. وهذا بدوره يُقلل الفجوة بين الطبقات الاجتماعية، ويخفّف من مشاعر الحقد والحسد التي قد تنشأ نتيجة التفاوت الصارخ في توزيع الثروة[1].

ومن الآثار الاجتماعية المباشرة لالتزام الأخلاقيات في العمل الزكوي:

- استقرار المجتمع: إذ يشعر الفقراء بأن لهم حقًّا مشروعًا في مال الأغنياء، لا منّة ولا إحسانًا، فيقلّ استياؤهم وسخطهم.

- زيادة الإقبال على الزكاة: فالمزكّي لا يدفع زكاته خوفًا من العقاب فحسب، بل اقتناعًا بأنها ستعود بالنفع على مجتمعه؛ مما يعزز الجانب التطوعي والإيماني في الأداء.

- مكافحة الفساد: فالشفافية في الحسابات، ووضوح معايير الاستحقاق، ورقابة المجتمع على أداء اللجان الزكوية، كلها عوامل تحدّ من فرص التلاعب أو الاستغلال.

المطلب الثاني: نشر قيم التكافل، وتحفيز المشاركة المجتمعية

العمل الزكوي، حين يُمارَس وفق أخلاقيات الرحمة، والإنصاف، والتجرّد من المصالح الشخصية، يصبح مدرسة حيّة لتعليم القيم الإنسانية والدينية، فهو لا يقتصر على نقل المال من الغني إلى الفقير، بل ينقل معه روح

---

[1] انظر: خالد فياض علي سالم، "أثر الزكاة على ترابط وتماسك وتنمية وتطور المجتمع" (جامعة تكريت، كلية الحقوق، ٢٠١٩)، ص١٠. بتصرف.

التضامن، وثقافة العطاء، وحب الخير للآخرين. وعبر هذا التفاعل الأخلاقي، يُرسّخ في نفوس الأفراد إدراكًا بأن المجتمع كيان واحد، وأن سلامة الفرد مرتبطة بسلامة الكل. ومن الأمثلة على هذه القيمة مشروع إعمار من المشاريع المهمة التي تسعى لجنة زكاة وصدقات سمائل جاهدة في الوصول للحد الأدنى من الحياة الكريمة فيما يخص السكن للأسر العمانية المعسرة في ولاية سمائل؛ فلا يمكن أن تحيا أسرة الحياة الإنسانية الكريمة بدون مأوى تسكن فيه[1].

ومن أبرز مظاهر هذا التأثير المجتمعي :

- تعزيز الوعي الجماعي: إذ يُدرَك أن الفقر ليس مشكلة فردية، بل مسؤولية جماعية تتطلب تضافر الجهود .

- تنمية روح التطوع: فالرؤية الأخلاقية للعمل الزكوي تلهم الشباب والمؤسسات المدنية للمشاركة في المبادرات الخيرية، سواء عبر دعم اللجان الزكوية أو إطلاق مشاريع تنموية مستقلة.

- بناء جسور التواصل: فالزيارات الميدانية، واللقاءات مع المستفيدين، ومراعاة كرامتهم أثناء التوزيع، كلها تُسهم في تقريب القلوب، وتفكيك الحواجز الاجتماعية، وخلق بيئة من التعاطف والتفاهم.

والأهم من ذلك أن الالتزام بالأخلاق في العمل الزكوي يعكس صورة مشرقة عن الدين الإسلامي، في وقت تشتدّ فيه الحاجة إلى نماذج عملية تُجسّد قيم الإسلام السمحة. فالمواطن الذي يرى زكاته تُوزّع بعدل، ويُعامل

---

[1] لجنة الزكاة والصدقات بولاية سمائل، دليل عمل لجنة الزكاة والصدقات بولاية سمائل، الإصدار الأول (ولاية سمائل: لجنة الزكاة والصدقات بولاية سمائل، ١٤٤٥هـ/٢٠٢٤م)، ص١٧.

مستحقها بكرامة، سيزداد انتماؤه لدينه ومجتمعه، وسيشعر بأن المنظومة الزكوية ليست مجرد جهة بيروقراطية، بل مؤسسة رحيمة، قادرة على صنع التغيير الحقيقي في حياة الناس.

ومن هنا، يصبح العمل الزكوي نموذجًا يُحتذى به في باقي ميادين العمل الخيري والتنموي، حيث يُقدّم درسًا عمليًّا في الجمع بين الكفاءة الإدارية والالتزام الأخلاقي. والزكاة، بفضل أخلاقياتها الرفيعة، تُعلّمنا أن النجاح الحقيقي لا يُقاس بالمال الذي يُنفق، بل بالإنسان الذي يُكرّم، وبالعدل الذي يُحقّق، وبالثقة التي تُبنى.

في ضوء ما سبق، يتضح أن أخلاقيات العمل الزكوي هي الجوهر التي تحوّله من مجرد نقل مالي إلى عملية تربوية واجتماعية شاملة، تُصلح الفرد، وتُقوّي المجتمع، وتُحقّق مقاصد الشريعة في بناء حياة كريمة للجميع. ولذلك، فإن الاستثمار في الأخلاقيات – من خلال التدريب، والتوعية، والرقابة المجتمعية – هو استثمار في استقرار الأمة وتماسكها، بل وفي مستقبلها ككل.

النتائج:

أسفر البحث عن ثلاث نتائج رئيسية شاملة تُلخّص الدور الأخلاقي والمؤسسي والاجتماعي للزكاة ولجانها في سلطنة عُمان من خلال نموذج لجنة الزكاة والصدقات بسمائل، وهي كالآتي:

١. أكدت الدراسة أن العمل الزكوي في سلطنة عُمان – ممثّلًا بلجنة زكاة وصدقات سمائل – يجسّد منظومة متكاملة من القيم الشرعية والأخلاقية، مثل: الأمانة، والنزاهة، والشفافية، والعدالة. وتُعدّ هذه المبادئ الأساس في بناء الثقة بين المزكّين والمستفيدين، إذ تعتمد اللجنة على أنظمة مالية وإدارية دقيقة، وآليات رقابة داخلية وخارجية، وتقارير إفصاح دورية، بما يعكس التزامها بمبادئ الحوكمة الحديثة ويجعلها نموذجًا يحتذى به في إدارة العمل الخيري المؤسسي.

٢. أظهرت النتائج أن لجان الزكاة في السلطنة تلعب دورًا محوريًّا في تعزيز العدالة الاجتماعية، وتقليص الفوارق الطبقية عبر التوزيع العادل للزكاة وفق الضوابط الشرعية. كما تجاوزت هذه اللجان، وخاصة لجنة سمائل، الدور التقليدي القائم على المساعدات المالية إلى أدوار تنموية أكثر استدامة، مثل: دعم المشاريع الصغيرة، وتأهيل المستفيدين مهنيًّا، وتمكينهم اقتصاديًّا؛ مما يعزز من استقرار الأسر ويحقق التنمية المجتمعية.

٣. بيّنت الدراسة أن التزام لجان الزكاة بالقيم الأخلاقية والشفافية يعمّق روح التكافل والتعاون بين أفراد المجتمع، ويُعزّز الثقة في المؤسسات الدينية والخيرية، كما يُعيد إحياء القيم الإسلامية الأصيلة في العطاء والمسؤولية الجماعية. ويسهم هذا الالتزام في رفع الوعي المجتمعي بدور الزكاة كمنظومة إصلاحية تُوازن بين الجانب الروحي والاقتصادي، وتُحوّلها من عبادة مالية إلى أداة فعّالة للإصلاح الاجتماعي وتحقيق الاستقرار الوطني.

التوصيات:

بناء على نتائج البحث السابقة يوصي البحث بوضع برنامج الإعداد الأخلاقي للعاملين على الزكاة وفق الآتي:

أهداف برنامج الإعداد الأخلاقي للعاملين في لجان الزكاة.

الأهداف العامة:

- تعزيز الالتزام بالأخلاقيات الإسلامية في عمليات جمع وتوزيع الزكاة والصدقات؛ لضمان الشفافية والكفاءة.
- بناء ثقافة مؤسسية تُعين على العدالة الإدارية وتعزز الثقة العامة.

الأهداف الفرعية:

- تدريب العاملين في لجان الزكاة على القيم الأخلاقية الأساسية (الأمانة، العدالة، الرقابة الذاتية).
- وضع ميثاق أخلاقي موحد للجان، يرتبط بتوصيات المؤتمر الثالث بإنشاء مجلس موحد[١].
- تقييم التحسن في الأداء من خلال استطلاعات سنوية؛ لقياس زيادة الثقة بنسبة ٣٠٪ خلال العام الأول.

---

[١] انظر: توصيات مؤتمر ومعرض الزكاة الثالث بصلالة. https://www.instagram.com/reel/DPLc١٤tDCB٣/?igsh=MXIyNXlubmtybDZzbQ==

وصف البرنامج

يشمل البرنامج أربع خطوات رئيسية، ويُنفذ عبر ورش عمل دورية في المحافظات.

الخطوة ١: التقييم الأولي (التشخيص) – مدة: شهر واحد

- إجراء استطلاع إلكتروني عبر بوابة zakah.om لتحديد التحديات الأخلاقية (مثل: إساءة استخدام الموارد).
- مشاركة: جميع أعضاء اللجان.
- أدوات: نموذج Google Forms أو منصة الوزارة.

الخطوة ٢: وضع ميثاق أخلاقي (الأساس النظري) – المدة: أسبوعان

- صياغة ميثاق يحدد الواجبات، مثل: الالتزام بالشفافية، والعدالة في التوزيع، مستوحى من ميثاق بيت الزكاة في الكويت[١].
- إضافة بنود خاصة بالزكاة: "الالتزام بتوزيع المساعدات على الفقراء والمساكين دون تمييز".
- توقيع الميثاق من قبل جميع العاملين.

---

[١] ميثاق العمل في بيت الزكاة الكويتي: https://www.google.com/search?q=http://www.zakathouse.org.kw/ar/Pages/default.aspx

الخطوة ٣: التدريب العملي (التنفيذ) – المدة: ٣ أشهر (دورات كل ٣ أشهر)

- **المحتوى الرئيسي:**
  - الجلسة ١: القيم الإسلامية في الخدمة العامة
  - الجلسة ٢: تعزيز النزاهة الإدارية ومعالجة الشكاوى.
  - الجلسة ٣: تطبيقات عملية.
- المدة: ٢-٣ أيام لكل دورة، للأعضاء العاملين على الزكاة، بمدربين من الوزارة أو خبراء شرعيين.
- الأدوات: محاضرات تفاعلية، وفيديوهات، وتمارين عملية.

الخطوة ٤: الرقابة والتقييم (المتابعة) – المدة: مستمرة

- إنشاء لجنة داخلية لمراقبة الالتزام، مع تقارير ربع سنوية إلى الوزارة.
- استطلاعات سنوية لقياس التحسن، مع ربطها بتقارير الوزارة.

الفوائد المتوقعة.

- زيادة الكفاءة الإدارية، وتقليل أخطار الفساد؛ مما يعزز الثقة المجتمعية.
- توزيع أكثر عدلًا للزكاة.
- تعزيز التنمية من خلال إنتاجية أعلى.

قائمة المصادر والمراجع

العبري، بدر. "بناء الثقة بين لجان الزكاة وشرائح المجتمع". موقع بدر العبري، ٢٠٢١.

العلوي، حمد بن سالم العلوي، " الزكاة طهارة للنفس والمال والأخلاق"، الرؤية، ٢٢ يونيو ٢٠١٦م.

الخروصي، محمد بن جمعة، وآخرون. "دور وسائل التواصل الاجتماعي في تعزيز الصورة الذهنية للجان الزكاة من وجهة نظر الجمهور." مجلة الرسالة للدراسات الإعلامية (٢٠٢٥).

فياض، خالد فياض علي سالم، أثر الزكاة على ترابط وتماسك وتنمية وتطور المجتمع. جامعة تكريت، كلية الحقوق، ٢٠١٩.

السمالوطي، نبيل. بناء المجتمع الإسلامي. دار الشروق، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

عماوي، ختام عارف حسن. "دور الزكاة في التنمية الاقتصادية". رسالة ماجستير، ٢٠١٠.

الهميمي، زكريا. "تحديث وتطوير منظومة الزكاة في السلطنة – مقترحات لدعم الاقتصاد الوطني" (مقال رأي/ شؤون عمانية. ٢٠٢٠م.

الميثاق الأخلاقي للعاملين في القطاع غير الربحي. (الرياض: وزارة العمل والتنمية الاجتماعية، ١٤٣٩هـ/ ٢٠١٨م.

لجنة الزكاة والصدقات بولاية سمائل، دليل عمل لجنة الزكاة والصدقات بولاية سمائل، الإصدار الأول (ولاية سمائل: لجنة الزكاة والصدقات بولاية سمائل، ١٤٤٥هـ/٢٠٢٤م.

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. "إدارة أموال الزكاة بين الواقع والمأمول". ندوة علمية، ٢٠٢٣م.

نظام حوكمة الزكاة، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ٢٠٢٠م.

اللائحة التنظيمية للزكاة، الجريدة الرسمية العدد ١١٩٤ الصادر في ١٤ مايو ٢٠١٧م

توصيات مؤتمر ومعرض الزكاة الثالث بصلالة ٢https://n٩.cl/bmgel

ميثاق العمل في بيت الزكاة الكويتي https://n٩.cl/ecmjm

موقع لجنة زكاة وصدقات سمائل https://samailzakah.com/

موقع البوابة الإلكترونية للزكاة https://zakah.om/ar

مقابلة الباحثة مع الشيخ الدكتور بدر الراشدي الرئيس التنفيذي للجنة، بتاريخ ١١/ أغسطس/٢٠٢٥ في مقر اللجنة بسمائل.

مقابلة الباحثة مع الأستاذة رحمة الجامعية مشرفة الفريق النسائي باللجنة بتاريخ ١١/ أغسطس/ ٢٠٢٥م.

تواصل الباحثة مع الشيخ المكرم محمد بن عبد الله الخليلي رئيس اللجنة، بتاريخ ١ أكتوبر/ ٢٠٢٥م.

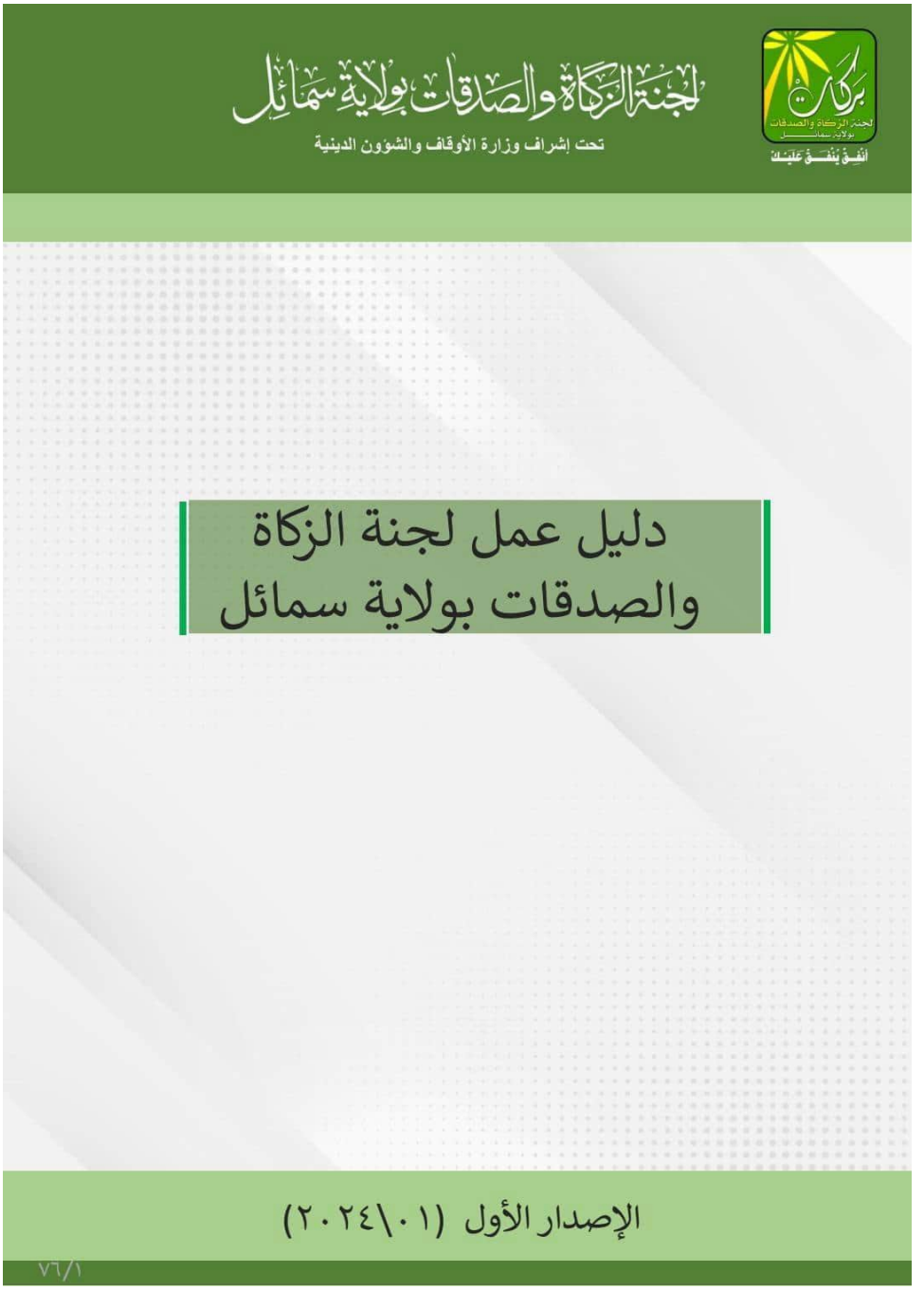
الملحقات

نعتبر التحسين المستمر في الخدمات التي تقدمها اللجنة توجها استراتيجيا نسير إلى تحقيقه.

د. بدر بن خلفان الراشدي - الرئيس التنفيذي للجنة




سلطنة عمان
وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
زكاة
دائرة الزكاة
رؤية عُمان 2040
OmanVision
نظام حوكمة الزكاة
zakah.om


لجنة الزكاة والصدقات بولاية سمائل
تحت إشراف وزارة الأوقاف والشؤون الدينية
بركات
أنفق ينفق عليك
دليل عمل لجنة الزكاة
والصدقات بولاية سمائل
الإصدار الأول (٢٠٢٤\٠١)
٧٦/١

ميثاق العمل في بيت الزكاة 2011

وزارة العمل
والتنمية الاجتماعية
المملكة العربية السعودية

رؤيـــة VISION 2030
المملكة العربية السعودية
KINGDOM OF SAUDI ARABIA

الميثاق الأخلاقي

للعاملين في القطاع غير الربحي

مبادئ وسلوكيات

١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م



المواطنة والهوية العمانية
الأبعـــــاد والخصـــــائص
ودور المجتـــمع في تعزيزهـــا

بقلم/
د. حسن بن علي بن سيف الشعيبي

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

إن المواطن الصالح هو رأس المال الحقيقي في العملية التنموية بكل أبعادها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، وإن أول ما تسعى إليه الدول الناهضة، هو توجيه عنايتها الكاملة لتربية مواطنيها، ونشر الوعي بينهم.

وما من شك أن المجتمعات والدول اليوم في أمس الحاجة إلى تربية المواطنة في ظل الأحداث الخطيرة التي تتعرض لها، والتي أكدت بدورها على ضرورة تعزيز روح العطاء والانتماء والولاء الصادق لدى المواطن، بحيث يدرك أنه جزء من مجتمعه وأمته غير منفصل عنها، يشاركها في ذكريات الماضي وفي أحداث الحاضر وأماني المستقبل.

وسيكون مدار البحث هو "المواطنة والهوية العمانية (الأبعاد والخصائص ودور المجتمع في تعزيزها)". وسأتطرق لبيان معنى المواطنة وأبعادها، وخصائص الهوية العمانية، ودور المجتمع في تربية المواطنة.

وقد قسمت البحث على النحو الآتي:

خ. مقدمة

د. المبحث الأول: تعريف المواطنة لغةً واصطلاحًا

ذ. المطلب الأول: تعريف المواطنة لغةً

ر. المطلب الثاني: المواطنة اصطلاحًا

ز. المبحث الثاني: أبعاد المواطنة ومكوناتها

س. المطلب الأول: أبعاد المواطنة

ش. المطلب الثاني: مكونات المواطنة

ص. المبحث الثالث: خصائص الهوية العمانية، ودور المجتمع في تربية المواطنة

ض. المطلب الاول: خصائص الهوية العمانية

ط. المطلب الثاني: دور المجتمع في تربية المواطنة

ظ. الخاتمة

وأخيرًا، فقد حاولت من خلال هذا البحث الإسهام في إبراز بعض جوانب هذا الموضوع، فما كان من صواب فمن الله -عز وجل-، وما كان من زلل فمن نفسي، وأستغفر الله، ولا غرو؛ فإن العصمة والكمال لمن تفرد بالجلال، وهو حسبي وعليه الاتكال ﴿ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴾[1].

(١) سورة هود (٨٨).

المبحث الأول: تعريف المواطنة والهوية لغةً واصطلاحًا

المطلب الأول: تعريف المواطنة لغةً واصطلاحًا

أولًا: تعريف المواطنة لغةً

- المواطنة والمواطن مأخوذة في العربية من الوطن: المنزل تقيم فيه، وهو "موطن الإنسان ومحله". وطن وطنًا: أقام به، وطن البلد: اتخذه وطنًا. وتوطن البلد: اتخذه وطنًا. وجمع الوطن، أوطان[1].
- الوطن: مكان إقامة الإنسان ومقره، ولد به أم لم يولد[2].

ثانيًا: المواطنة اصطلاحًا

- عرفتها موسوعة كولير الأمريكية بأنها أكثر أشكال العضوية اكتمالًا في جماعة سياسية ما[3].
- أما الموسوعة العربية العالمية فإنها تعرف المواطنة على أنها: اصطلاح يشير إلى الانتماء إلى امة أو وطن[4].

---

[1] - أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر للنشر و التوزيع، (٢١٢/٦).

[2] - محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. **مختار الصحاح**، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٨٦م، مادة (و ط ن)، ص ٣٠٣.

[3] - أحمد صدقي الدجاني. **مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية**، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٥.

[4] - **الموسوعة العربية العالمية**. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٦، ص ٣١١.

- وفي قاموس علم الاجتماع تم تعريفها على أنها: مكانة أو علاقة اجتماعية تقوم بين فرد طبيعي ومجتمع سياسي (دولة)، ومن خلال هذه العلاقة يقدم الطرف الأول الولاء، ويتولى الطرف الثاني الحماية، وتتحدد هذه العلاقة عن طريق القانون[1].

ويمكن تعريف المواطنة إجرائيًّا بأنها: شعور الفرد بالانتماء إلى جماعة اجتماعية لها ثقافة وتاريخ ومصير مشترك، ويُنَظم هذا الشعور اجتماعيًّا وقانونيًّا وسياسيًّا، ويساهم الفرد من خلال هذا الانتماء بشكل فاعل في الحياة الاجتماعية[2].

ومعنى ذلك أن مصطلح المواطنة يستوعب وجود علاقة بين الدولة أو الوطن والمواطن، وأنها تقوم على الكفاءة الاجتماعية والسياسية للفرد، كما تستلزم المواطنة الفاعلة توافر صفات أساسية في المواطن تجعل منه شخصية مؤثرة في الحياة العامة، والقدرة على المشاركة في السياسية واتخاذ القرارات.

المطلب الثاني: الهوية في اللغة والاصطلاح

أولًا: الهوية في اللغة

الهوية مأخوذة من "هُوَ.. هُوَ"، بمعنى أنها جوهر الشيء، وحقيقته؛ لذا نجد أن الجرجاني في كتابه الذائع الصيت في التعريفات يقول عنها بأنها:

---

[1] - محمد غيث. **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥، ص ٥٦.

[2] - ظاهر محسن هاني الجبوري، **مفهوم المواطنة لدى طلبة الجامعة دراسة ميدانية لطلبة جامعة بابل**، مجلة جامعة بابل/ العلوم الإنسانية/ المجلد ١٨/ العدد (١) سنة ٢٠١٠، ص٣.

الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق كاشتمال النواة على الشجرة في الغيب[١].

ثانيًا: الهوية في الاصطلاح

فهوية الإنسان.. أو الثقافة.. أو الحضارة هي جوهرها وحقيقتها، ولما كان في كل شيء من الأشياء –إنسانًا أو ثقافة أو حضارة- الثوابت والمتغيرات.. فإن هوية الشيء هي ثوابته التي تتجدد ولا تتغير، وتتجلى وتفصح عن ذاتها، دون أن تخلي مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة[٢].

إن هوية أي أمة هي صفاتها التي تميزها من باقي الأمم لتعبر عن شخصيتها الحضارية، والهوية دائمًا جماع ثلاثة عناصر: العقيدة التي توفر رؤية للوجود، واللسان الذي يجري التعبير به، والتراث الثقافي الطويل المدى[٣].



(١) محمد السيد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، بيروت: دار عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص: ٣١٤.

(٢) محمد عمارة، **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط١، فبراير ١٩٩٩م، ص: ٦.

(٣) محمود سمير المنير، **العولمة وعالم بلا هوية**، المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م، ص: ١٤٦.

المبحث الثاني: أبعاد المواطنة ومكوناتها

المطلب الأول: أبعاد المواطنة

المواطنة مفهوم تاريخي معقد، له أبعاد عديدة، منها ما هو مادي وقانوني، وثقافي وسلوكي واجتماعي...إلخ. وبالتالي فإننا يمكن أن نحدد تلك الأبعاد بالآتي:

١- البعد القانوني: من المؤكد أن المواطنة هي في المقام الأول وضع قانوني، وهذا الوضع يشمل قبل كل شيء حق التصويت والانتخاب، لكنه أيضًا مجموعة حقوق وحريات يجب أن يتمتع بها المواطن دون قيود، غير التي يفرضها المجتمع، فالمواطنة قانونيًّا تعني علاقة الفرد بالدولة كحقيقة جغرافية وسياسية تُحددها وتحكمها النصوص الدستورية والقانونية، والتي تحدد على قاعدة مساواة الحقوق المختلفة للأفراد والواجبات التي عليهم تجاه المجتمع، والوسائل التي يتم من خلالها التمتع بالحقوق والإيفاء بالواجبات. وعادةً ما تكون رابطة (الجنسية) معيارًا أساسيًّا لتحديد من هو المواطن. وبناءً عليها تترتب الحقوق والواجبات السياسية، والمدنية، والاقتصادية، والاجتماعية....

٢- البعد الاجتماعي: إن نقطة تحديد الفرد بالمواطن هي الانتماء لمجموعة من الأفراد (المواطنين) في رقعة جغرافية محددة ومعترف بها داخليًّا وخارجيًّا، والانتماء محاولة لتشكيل الهوية، ثم الولاء تبعًا لفهم تلك الهوية وكينونتها.

٣- البعد الثقافي – السلوكي: إن ممارسة مبدأ المواطنة على أرض الواقع مرتبط إلى حد بعيد بالمنظومة الثقافية السائدة داخل المجتمع،

فالعادات والقيم والتقاليد والأعراف الاجتماعية تعمل بشكل لا واعٍ على اندماج الذات بالحياة الاجتماعية وفق شروط خاصة تحددها الجماعة، وبالتالي تحديد الحقوق والواجبات وممارستها على أرض الواقع.

٤- البعد السياسي: تبدو المواطنة اليوم أقرب إلى نمط سلوكي مدني، وإلى مشاركة نشطة ويومية في حياة المجتمع أكثر مما هي وضع قانوني مرتبط بمنح الجنسية، فالمواطن الصالح مشارك في الحياة العامة بكل تفاصيلها، وهذا الوضع يشمل حرية تشكيل الأحزاب، وحق التظاهر، والاعتصام، والمساهمة في تشكيل النظام السياسي[١].

المطلب الثاني: مكونات المواطنة

للمواطنة عناصر ومكونات أساسية ينبغي أن تكتمل؛ حتى تتحقق المواطنة. وهذه المكونات هي:

أولًا: الانتماء: يُعرف الانتماء بأنه النزعة التي تدفع الفرد للدخول في إطار اجتماعي فكري معين بما يقتضيه هذا من التزام بمعايير وقواعد هذا الإطار، وبنصرته والدفاع عنه، في مقابل الأطر الاجتماعية والفكرية الأخرى[٢]. وعلى الرغم من أن مفهوم الانتماء الاجتماعي يعاني من التعقيد والغموض، فإنه يُعد من أكثر المفاهيم تداولًا في الأدبيات والعلوم الاجتماعية والتربوية

---

[١] - ظاهر محسن هاني الجبوري، **مفهوم المواطنة لدى طلبة الجامعة دراسة ميدانية لطلبة جامعة بابل**، مجلة جامعة بابل/ العلوم الإنسانية/ المجلد ١٨/ العدد (١) سنة ٢٠١٠، ص٦.

[٢] - نجلاء عبد الحميد راتب. **الانتماء الاجتماعي للشباب المصري: دراسة سوسيولوجية في حقبة الانفتاح**، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، ١٩٩٩، ص٥٧.

المعاصرة، ويميل الباحثون في علم الاجتماع إلى تحديد الانتماء الاجتماعي للفرد وفقًا لمعيارين أساسيين متكاملين، هما: العامل الثقافي الذاتي الذي يأخذ صورة الولاء لجماعة معينة أو عقيدة محددة، ثم العامل الموضوعي الذي يتمثل في معطيات الواقع الاجتماعي الذي يحيط بالفرد، أي: الانتماء الفعلي للفرد أو الجماعة، فالولاء هو الجانب الذاتي في مسألة الانتماء، يعبر عن أقصى حدود المشاركة الوجدانية والشعورية بين الفرد وجماعة الانتماء[١].

ثانيًا: الحقوق[٢]: إن مفهوم المواطنة يتضمن حقوقًا يتمتع بها جميع المواطنين، وهي في نفس الوقت، واجبات على الدولة والمجتمع، وبالتالي فإن معظم الدساتير في تحديدها لحقوق المواطن ترجع إلى مواثيق حقوق الإنسان، وأهمها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨م، والتفصيل الوارد في العهد الدولي الخاص بالحقوق السياسية والمدنية والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادرين عن هيئة الأمم المتحدة عام ١٩٦٦م، نذكر منها:

---

١ - علي أسعد وطفة، **نسق الانتماء الاجتماعي وأولوياته في المجتمع الكويتي المعاصر: مقاربة سوسيولوجية في جدل الانتماءات الاجتماعية واتجاهاتها**، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، مجلس النشر العلمي في الكويت، العدد ١٠٨، السنة ٢٩، ٢٠٠٣، ص١٣٣.

٢ - انظر: **النظام الأساسي للدولة الصادر بمرسوم سلطاني رقم (١٠١ / ٩٦)**، على الرابط الآتي:http://www.jaalan.net/qaboos/whitebook.htm ، **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** في الرابط التالي: http://www.un.org/ar/documents/udhr/

١- توفير التعليم، حيث جاء في الكتاب الأبيض لسلطنة عمان: مادة (١٣): المبادئ الثقافية "التعليم ركن أساسي لتقدم المجتمع، ترعاه الدولة وتسعى لنشره وتعميمه".

٢- توفير الخدمات الأساسية، وتشمل (السكن النظيف، الخدمات الصحية، التأمين والضمان الصحي، الأمن الاجتماعي، البيئة النظيفة.... إلخ)، فقد جاء في الكتاب الأبيض في المادة (١٢): المبادئ الاجتماعية، وذكر فيها:

- تكفل الدولة للمواطن وأسرته المعونة في حالة الطوارئ والمرض والعجز والشيخوخة، وفقاً لنظام الضمان الاجتماعي، وتعمل على تضامن المجتمع في تحمل الأعباء الناجمة عن الكوارث والمحن العامة.

- تعنى الدولة بالصحة العامة وبوسائل الوقاية والعلاج من الأمراض والأوبئة، وتسعى لتوفير الرعاية الصحية لكل مواطن، وتشجع على إنشاء المستشفيات والمستوصفات ودور العلاج الخاصة بإشراف من الدولة، ووفقًا للقواعد التي يحددها القانون. كما تعمل على المحافظة على البيئة وحمايتها ومنع التلوث عنها.

٣- توفير وضمان العدل والمساواة، جاء في المادة (١٢) من الكتاب الأبيض: "العدل والمساواة وتكافؤ الفرص بين العمانيين دعامات للمجتمع تكفلها الدولة".

٤- الحرية الشخصية، وتشمل (حرية التملك، وحرية العمل، وحرية الاعتقاد، وحرية التعبير عن الرأي، وحق الاجتماع والتظاهر السلمي)، جاء في المادة (١٨): الحرية الشخصية مكفولة وفقًا للقانون. ولا

يجوز القبض على إنسان أو تفتيشه أو حجزه أو حبسه أو تحديد إقامته أو تقييد حريته في الإقامة أو التنقل إلا وفق أحكام القانون. وفي المادة (٢٨): حرية القيام بالشعائر الدينية طبقًا للعادات المرعية مصونة، على ألا يخل ذلك بالنظام العام، أو ينافي الآداب.

٥- حق التقاضي، جاء في المادة (٢٥): التقاضي حق مصون ومكفول للناس كافة. ويبين القانون الإجراءات والأوضاع اللازمة لممارسة هذا الحق وتكفل الدولة، قدر المستطاع، تقريب جهات القضاء من المتقاضين، وسرعة الفصل في القضايا.

٦- حق أو حرية التنقل والسفر.

٧- حق المشاركة في اتخاذ القرارات المصيرية، جاء في المادة (٣٤): للمواطنين الحق في مخاطبة السلطات العامة فيما ينوبهم من أمور شخصية أو فيما له صلة بالشؤون العامة بالكيفية والشروط التي يعينها القانون.

ثالثًا: الواجبات

تختلف الدول عن بعضها البعض في تحديد درجة ونوعية الواجبات المترتبة على مواطنيها باختلاف الفلسفة التي تقوم عليها الدولة، ويمكن إيراد بعض واجبات المواطن في سلطنة عمان:

١- احترام النظام، جاء في المادة (٤٠): احترام النظام الأساسي للدولة والقوانين والأوامر الصادرة من السلطات العامة؛ تنفيذًا لها، ومراعاة النظام العام، واحترام الآداب العامة، واجب على جميع سكان السلطنة.

٢- الدفاع عن الوطن في حال تعرض للغزو والهجوم من الأطراف المعادية، جاء في المادة (٣٧): الدفاع عن الوطن واجب مقدس، والاستجابة لخدمة القوات المسلحة شرف للمواطنين ينظمه القانون.

٣- التكاتف مع أفراد المجتمع، جاء في المادة (١٢): التعاضد والتراحم صلة وثيقة بين المواطنين، وتعزيز الوحدة الوطنية واجب. وتمنع الدولة كل ما يؤدي للفرقة أو الفتنة أو المساس بالوحدة الوطنية

٤- عدم خيانة الوطن، جاء في المادة (٣٨): الحفاظ على الوحدة الوطنية وصيانة أسرار الدولة واجب على كل مواطن.

٥- القيام بالتكاليف العامة، جاء في المادة (٣٩): أداء الضرائب والتكاليف العامة واجب وفقًا للقانون.

المبحث الثالث: خصـــائص الهوية العمانية ودور المجتمع في تعزيز المواطنة

المطلب الأول: خصائص الهوية العمانية

اكتسبت الهوية العمانية أهميتها من الخصائص العظيمة التي تتصف بها، وكان لسماتها الجليلة التي بدت عليها منذ القدم أثر عظيم في مكانة الفرد العماني في العالم. وسأذكر أبرز معالم خصائص الهوية العمانية:

أولًا: الدين

يعتبر المجتمع العماني مجتمعًا متدينًا محافظًا، والدين الإسلامي هو الدين الرسمي للدولة، حيث جاء في النظام الأساسي للدول في المادة (٢): دين الدولة الاسلام والشريعة الاسلامية هي أساس التشريع، فالإسلام الدين المكون الأول من مكونات وخصائص الهوية العمانية.

ثانيًا: اللغة

تعد اللغة هي المكون الأول والرئيس في الهوية الثقافية، فهي حياة الأمة وهي بدايتها ونهايتها؛ لأن اللغة في أي مجتمع ليست مجرد كلمات وألفاظ للتفاهم بين أفراد المجتمع، ولكنها وعاء يحوي مكونات عقلية ووجدانية ومعتقدات وخصوصيات هذا المجتمع، وبالتالي فالحفاظ علي اللغة يعني ضمان بقاء واستمرارية أي مجتمع.

والمجتمع العماني من خصائصه وحدة اللغة، وهي اللغة العربية، وهي اللغة الرسمية للدولة كما جاء في النظام الأساسي للدولة في المادة (٣): لغة الدولة الرسمية هي اللغة العربية.

ثالثًا: الرسوخ

الرسوخ أعظم صفات الهوية العمانية، فهي نابعة من الأخلاق الإسلامية السمحة التي جاء بها القرآن والسنة النبوية الشريفة.

رابعًا: الاعتدال

الاعتدال من أهم خصائص الهوية العمانية، فالاعتدال هو الميزان العدل بين التطرف والانحلال، فنجد أن المجتمع العماني لا يوجد فيه الغلو والتطرف الذي أثر كثيرًا في غيره من المجتمعات التي أصبحت مستنقعًا للفتن والتناحر والتكفير بين أفراد المجتمع الواحد.

خامسًا: السلام

السلام اسم من أسماء الله تعالى، وحينما قدر الله أن يجعل في الأرض خليفة قالت الملائكة: إنه يسفك الدماء ويفسد في الأرض فيزول السلام والوئام، وتعم القسوة والشقاق، فبين الله تبارك وتعالى لهم أنه يعلم السر وأخفى، فالحياة لا تستقيم بدون سلام، فهو من أعظم نعم الله تبارك وتعالى على البشر، وهم في بحث دائم عن السلام منذ فجرهم الأول؛ لأن كلمة السلام تقابلها كلمة الحرب والشقاق والشحناء والبغضاء والحقد والكره وغير ذلك من الكلمات التي تجعل الحياة جحيمًا وشقاءً لا يحتمله الخلق، وتخلف دمارًا وخرابًا للبلاد والعباد.

والسلام يعيد إلى الحياة توازنها، ويجعلها مطابقة للأقدار الإلهية، والنواميس الكونية، فعدم السلام يعني تسلط القوي على الضعيف، والمقتدر على المعدم، ويشكل خللًا في نظام الكون، وضعفًا في العلاقات بين الحضارات المختلفة اجتماعيًّا واقتصاديًّا وعسكريًّا على مستوى الأفراد والجماعات.

ونجد أن المجتمع العماني أصبح مثالًا للمجتمع المسالم، والمجتمع الذي يصدر السلام للشعوب الأخرى، فسياسة جلالة السلطان قابوس –حفظه الله- مبنية على السلام والسلم، ونشر هذا المبدأ للعالم أجمع، ففي عام ٢٠٠٧م نال حضرة صاحب الجلالة السلطان قابوس بن سعيد المعظم . حفظه الله ورعاه . جائزة للسلام من قبل الجمعية الدولية الروسية؛ تقديرًا لجلالته في مجال خدمة السلم والتعاون، وفعل الخير على المستوى الدولي.

سادسًا: التاريخ

لا يمكن لأي أمة أن تشعر بوجودها بين الأمم إلا عن طريق تاريخها؛ الذي يمثل أحد قسمات هويتها، فالتاريخ هو السجل الثابت لماضي الأمة وديوان مفاخرها وذكرياتها، وهو آمالها وأمانيها، بل هو الذي يميز الجماعات البشرية بعضها عن بعض، فكل الذين يشتركون في ماض واحد يعتزون ويفخرون بمآثره يكونون أبناء أمة واحدة، فالتاريخ المشترك عنصر مهم من عناصر المحافظة على الهوية الثقافية، وعلى ذلك يكون طمس تاريخ الأمة أو تشويهه أو الالتفاف عليه هو أحد الوسائل الناجحة لإخفاء هويتها أو تهميشها.

والهوية العمانية تستند إلى تاريخ عريق امتازت به عمان على غيرها من الدول، خاصة عددًا من الدول المجاورة، بأنها أصل، وليست فرعًا، ولم تولد ولادة قيسرية أو في ظروف خاصة، وإنما كانت من قبل الإسلام، ثم ترسخ وجودها بعد الإسلام.

إن عمان ليست وليدة عقود من السنين والزمن، بل جذورها ضاربة في القدم، لكن من المؤسف أن الأصل والتاريخ والحضارة والثقافة لا تفاخر بشيء من ذلك، العالم لا يعرف عنها مجدها، إعلامها لا يسلط الضوء على

أدوارها، وهو خلل لا بد من معالجته، فأكثر العمانيين لا يعرفون تاريخهم ودور عمان على مر التاريخ.

لا بد من إبراز التاريخ المشرق والحضارة العمانية الأصيلة؛ حتى يدرك العماني كيف تكونت هذه الهوية، ويعمل على المحافظة عليها والتمسك بها.

المطلب الثاني: دور المجتمع في تربية المواطنة

للمجتمع أثر كبير في تربية المواطنة وترسيخها في نفوس الأفراد، وسأتطرق لذكر بعض الأدوار التي يقوم بها المجتمع في تربية المواطنة، وهي على النحو الآتي:

أولًا: دور الأسرة في تربية المواطنة[1]:

تقوم الأسرة بدور مهم في عملية التنشئة الاجتماعية، وفي تربية المواطنة؛ لكونها المحيط الأول الذي ينشأ فيه الطفل، ويقضي فيه معظم وقته إن لم يكن كله، فعن طريق الأسرة يبدأ الطفل التعرف على ذاته الاجتماعية، ومنها ينطلق إلى إشباع حاجاته العضوية والاجتماعية، ومنها يبدأ تكوين علاقاته الاجتماعية داخل نطاق الأسرة مع إخوانه وأخواته، وهنا تحدث عملية التنشئة الاجتماعية للطفل، وفي الأسرة يكون كل من الأب والأم عاملين مهمين ورئيسيين في مسألة التنشئة وغرس القيم والسلوكات الإيجابية في حياة الطفل، وتعتمد التنشئة الاجتماعية داخل الأسرة على عدة عوامل، منها:

---

(١) انظر: محمد بن معجب الحامد، **دور المؤسسات التربوية غير الرسمية في عملية الضبط الاجتماعي**، مركز أبحاث مكافحة الجريمة، (١٤١٥هـ)، الرياض، بتصرف.

المستوى التعليمي للأبوين، والمستوى الاقتصادي، والمستوى الاجتماعي، جميع هذه العوامل تؤثر تأثيرًا فاعلًا في فاعلية التنشئة الاجتماعية إيجابًا أو سلبًا.

ومن أهم مسؤوليات الأسرة إعداد الفرد نفسيًّا وجسميًّا وعاطفيًّا واجتماعيًّا، وذلك بواسطة تغذيته بالأسس السليمة للحياة، وتزويده بالمهارات والمواقف الأساسية التي يحتاجها للتفاعل مع متطلبات ومحددات الثقافة المجتمعية؛ لكي يستطيع الفرد أن يتعايش في مجتمعه عن طريق كسب الاحترام الاجتماعي له، ومن هنا يبدأ فيه غرس الانتماء إلى بيئته الأوسع وإلى مجتمعه ووطنه من خلال الترابط بين ما اكتسبه في بيئته الأولى، وهي الأسرة، وبين المكنونات المجتمعية لهويته الدينية والثقافية والاجتماعية المرتبطة بوطنه، ثم يبدأ في التكيف السلس والسهل مع مسئولياته الوطنية.

ومن أهم المجالات التي يجب على الأسرة التركيز عليها لتعزيز تربية المواطنة الصالحة في أطفالها ما يأتي:

أولًا: ربط الطفل بدينه، وتنشئته على التمسك بالقيم الإسلامية، والربط بينها وبين هويته الوطنية، وتوعيته بالمخزون الإسلامي في ثقافة الوطن باعتباره مكونًا أساسيًّا له.

ثانيًا: تأصيل حب الوطن والانتماء له في نفوس أطفالنا منذ الصغر، ويتم ذلك من خلال تعزيز الشعور بشرف الانتماء للوطن، والعمل من أجل رقيه وتقدمه، وتعليم الطفل عن تاريخ بلده وحضارته، والدعوة إلى إعداد النفس للعمل من أجل خدمة الوطن، ودفع الضرر عنه، والحفاظ على ممتلكات

الوطن ومكتسباته، والمشاركة الفاعلة في خطط تنميته الاجتماعية والاقتصادية والثقافية.

ثالثًا: حثه على التحلي بأخلاقيات المسلم الواعي بأمور دينه ودنياه.

رابعًا: تعزيز الثقافة الوطنية عن طريق نقل المفاهيم الوطنية للطفل، وتوعيته بتاريخ وطنه وإنجازاته، وتثقيفه بالأهمية الجغرافية والاقتصادية للوطن.

خامسًا: حث الطفل على احترام الأنظمة والقوانين التي تنظم شئون بلده، وتحافظ على حقوق المواطنين وتسيير شؤونهم، والتقيد والالتزام بها.

سادسًا: تربية الطفل على حب الآخرين والإحسان لهم مهما كان أصله أو فكره أو معتقده، وأن الأخوة بين المواطنين قوية ومتينة.

سابعًا: تشجيع الأطفال على العمل الجماعي المشترك، ومساعدة المحتاجين، والتعاون والتكافل والألفة بين كافة شرائح المجتمع.

ثامنًا: تعزيز الوحدة الوطنية في نفوس الأطفال، وحب كل فئات المجتمع بمختلف انتماءاتهم، ونبذ الفئوية والعرقية والطائفية الممقوتة، مع التأكيد على الفرق بين الاختلاف المذهبي المحمود والتعصب الطائفي المذموم.

تاسعًا: تزويد مكتبة المنزل بكتب وأدبيات وأشرطة صوتية تحتوي على المفاهيم المعززة للمواطنة الصالحة، والمشاركة مع الأبناء في رسم صور حول منجزات الوطن، ولصقها على جدران غرفهم، ورواية القصص المحفزة لحب الوطن، والتي من شأنها غرس المواطنة الصالحة في نفس الطفل.

عاشرًا: تعليم الأطفال تاريخ وطنهم وجغرافيته، وبيان أهميته محليًّا وإقليميًّا وعالميًّا.

وأخذ الأبناء في رحلات ترفيهية سياحية تعرفهم بصروح الوطن ومواقعه التاريخية والتراثية والمتاحف والأثرية.

حادي عشر: تنشئة الأبناء على العادات الإيجابية والسلوك المستقيم للمواطن الصالح المخلص لبلده، مثل: احترام قواعد وأنظمة المرور، والحفاظ على الأمن والسلامة العامة للوطن، والدفاع عن ممتلكات ومكتسبات الوطن.

ثانيًا: دور المسجد ودور العبادة في نشر وغرس ثقافة المواطنة.

من المؤسسات المهمة قديمًا وحديثًا في نشر وغرس ثقافة المواطنة في نفوس الأبناء هو المسجد الذي كان وما زال يقوم بدور مهم وحساس في تربية المواطنة، ويحتل مكانة ومنزلة جليلة لدى فئات المجتمع المسلم، فالمسجد لا يعد مقرًّا للصلاة التي هي ركن من أركان الدين الإسلامي فقط، بل في المسجد ينشأ الأفراد، ويربون على القيم الحميدة والسلوك السوي، وحب الخير لجميع الناس، بغض النظر عن توجهاتهم وأفكارهم ومعتقداتهم، فقدوتنا الرسول الأعظم الذي خاطبه الله سبحانه وتعالى قائلًا: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، فلم يخص فئة دون أخرى، ولا دينًا دون غيره من الأديان[1].

ثالثًا: دور المدرسة في تربية المواطنة.

المدرسة المؤسسة الرسمية هي المدرسة التي أنشأتها الدولة لتقوم بتربية وتعليم النشء مبادئ العلوم والأخلاق والقيم والاتجاهات، وتنشئتهم التنشئة الصالحة التي تخلق منهم مواطنين يسهمون في خدمة أنفسهم ومجتمعهم

---

(1) زيد عبد الكريم الزيد، **حب الوطن من منظور شرعي**، مطبعة السفير، المملكة العربية السعودية (١٤١٧هـ).

وأمتهم، ويؤكد علماء الاجتماع أن المدرسة مؤسسة تربوية واجتماعية تعنى بتنظيم وضبط سلوك الجماعة بطريقة منظمة وحضارية مخطط لها مسبقًا، وهي كذلك تقوم بتبسيط التراث الثقافي وخبرات الكبار، كما أنها تقوم بتنقية ذلك التراث وتطهيره مما هو عالق به من عادات وقيم سلبية لا تلائم العصر الذي نعيش فيه.

ويجمع التربويون على أن المدرسة تقوم بدور فاعل في المجتمع، بل إنها في بعض المجتمعات، خاصة الريفية منها، تكون هي المحور الذي تتركز فيه نشاطات المجتمع المحلي، لا سيما الشباب، فالمدرسة هي المكان الذي تمارس فيه النشاطات الرياضية والاجتماعية والتربوية، وعليه، فإن بقاء المجتمع واستمراريته مرهون بمدى تفاعله مع المؤسسات التعليمية.

وتعد تربية المواطنة هدفًا مهمًا للمؤسسات التعليمية التي تعنى بإعداد الأجيال كي يصبحوا متعلمين مدركين لواجباتهم وحقوقهم الوطنية، ومتفاعلين مع مجتمعهم محققين لأهدافه وطموحاته، وفي إطار المدرسة يتم تحصيل المعارف والمهارات والقيم اللازمة لتربية المواطنة، وهذا يعني أن التعليم يؤدي إلى الوصول للقيم والاتجاهات الوطنية.

فالمعلم يقوم بدور مهم في تفعيل تربية المواطنة، وغرسها في نفوس الطلاب، فمنه يتلقون التربية والتعليم، ويقتدون به في الخلق والسلوك السوي، يبين لهم حقوق ربهم، وحقوق ولاتهم وعلمائهم، ويبين لهم تميز وطنهم وفضله عليهم، ويؤكد عليهم معرفة حقوق الآخرين في المجتمع، ويدعوهم إلى

الترابط والبعد عن الانحراف والفتنة. ولا بد للمعلم أن يسهم في غرس روح الولاء والانتماء للهوية الوطنية والسياسية [١].

رابعًا: دوروسائل الإعلام في تربية المواطنة.

تشكل وسائل الإعلام بالنسبة للفرد (الطفل- المتعلم)، خصوصًا البصرية منها، مصدر تلقي للمعلومات، ونماذج من السلوك والقيم السائدة في بيئته ومحيطه وخارجها أيضًا، وتسهم وسائل الإعلام في تشكيل ذهن الطفل وتطلعاته وأنماط سلوكه، سواء كانت تخصه كفرد، أو في علاقته مع الآخرين، فالمواد التي يقدمها جهاز التلفزيون للأطفال، وللكبار أحيانًا، تصبح ذات أثر فعلي حينما يتم الاقتداء بما تتضمنه من شخصيات وقيم ورموز. ثم إن وسائل الإعلام تشكل عاملًا مهمًا ومساعدًا على تربية المواطنة الصالحة أو عائقًا للتربية على حقوق الإنسان.

لذا لا بد من ربط الإعلام بالتنمية الشاملة وخططها بشكل رشيد وديناميكي، من خلال دعم الإحساس بالمواطنة والانتماء والرغبة في المشاركة في بناء الوطن، والإسهام في الاعتزاز بالهوية، وخلق الوعي بأهمية الاكتفاء الذاتي والاعتماد على النفس، وتعزيز قيم المساواة بين الجنسين، وتحقيق العدالة والمساواة الاجتماعية بين أفراد المجتمع[٢].

---

(١) سالم العرادي، **"المؤسسة التعليمية مسؤولة عن تعزيز الانتماء الوطني لدى الطلاب،"** في جريدة الوطن الخميس ٢٤ رجب ١٤٢٥هـ الموافق ٩ سبتمبر ٢٠٠٤م العدد (١٤٤١) السنة الرابعة.

(٢) انظر المقال في الرابط التالي: (http://www.elborouj.com/showthread.php?t=٢٢٠٣).

ويتجلى مما سبق أن مسؤولية تربية المواطنة ليست مهمة جهة بعينها، فلا هي مسؤولية الأسرة فحسب، ولا المدرسة أو المسجد أو وسائل الإعلام، وإنما تقع المسؤولية على كاهل كل مؤسسة من المؤسسات السابقة بحسب تفاعلها مع الفرد في مرحلة أو أكثر من مراحل عمره، فالأسرة على سبيل المثال يقع على عاتقها المسؤولية الأولى في تهيئة الفرد لأسس المواطنة، وتكوين الاستعدادات لديه لتشرب، وغرس تلك المفاهيم والقيم عبر عملية التنشئة الاجتماعية التي سبق الحديث عنها، وقد أوضحنا بالتفصيل الأدوار والمهام التي يمكن للأسرة أن تفعلها لتعزيز تربية المواطنة بالشكل الصحيح في نفوس الناشئة، كما أوضحنا كيف تقوم المدرسة بمسؤولية تختلف قليلًا عما تقوم به الأسرة؛ إذ إن المدرسة مؤسسة رسمية تمتاز بأنها تخطط بمنهجية واضحة لتعليم المعارف والقيم والاتجاهات بشكل منظم ومتدرج، ففي إطار تربية المواطنة يوكل دور للمعلم ودور للمنهج ودور للأنشطة اللامنهجية، أما المسجد فيتكامل دوره مع بقية أدوار المؤسسات الأخرى في التأكيد على مفهوم المواطنة، وتعزيز الجوانب الدينية فيها، وتصحيح المفاهيم المغلوطة في المجتمع، والتركيز على أسس التكاتف والتعاون في المجتمع، والدفاع عن قيمه وثقافته وأخلاقه، وكذا الأمر بالنسبة لوسائل الإعلام، فعليها دور التثقيف والتوعية بمكتسبات الوطن وتحقيق التلاحم بين أجزائه مهما تنوعت فئاته

وأجناسه؛ إذ إن الوطن هو المحضن الذي يحتضن هذا التنوع الاجتماعي ليصيغه في قالب متماسك يصمد أمام التحديات والأعاصير والفتن.

خاتمة

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات. لقد عالج هذا البحث موضوع "المواطنة والهوية العمانية (الأبعاد والخصائص ودور المجتمع في تعزيزها)"، وسأختم كلامي بذكر أهم النقاط التي تعرضت لها في البحث، وهي:

- المواطنة في اللغة: المواطنة والمواطن مأخوذة في العربية من الوطن: المنزل تقيم فيه، وهو "موطن الإنسان ومحله".
- إن مصطلح المواطنة يستوعب وجود علاقة بين الدولة أو الوطن والمواطن، وإنها تقوم على الكفاءة الاجتماعية والسياسية للفرد، كما تستلزم المواطنة الفاعلة توافر صفات أساسية في المواطن، وتجعل منه شخصية مؤثرة في الحياة العامة، والقدرة على المشاركة في السياسية واتخاذ القرارات.
- الهوية في اللغة الهوية مأخوذة من "هُوَ.. هُوَ"، بمعنى أنها جوهر الشيء.
- الهوية في الاصطلاح: هوية الإنسان.. أو الثقافة.. أو الحضارة، هي جوهرها وحقيقتها، ولما كان في كل شيء من الأشياء –إنسانًا أو ثقافة أو حضارة- الثوابت والمتغيرات.. فإن هوية الشيء هي ثوابته التي تتجدد ولا تتغير، تتجلى وتفصح عن ذاتها، دون أن تخلي مكانها لنقيضها، طالما بقيت الذات على قيد الحياة.

- المواطنة مفهوم تاريخي معقد، له أبعاد عديدة، منها ما هو مادي وقانوني، وثقافي، وسلوكي، واجتماعي، وسياسي.
- للمواطنة عناصر ومكونات أساسية ينبغي أن تكتمل حتى تتحقق المواطنة، كالانتماء والحقوق والواجبات.
- اكتسبت الهوية العمانية أهميتها من الخصائص العظيمة التي تتصف بها، وكان لسماتها الجليلة التي بدت عليها منذ القدم أثر عظيم في مكانة الفرد العماني في العالم، وأبرز معالم خصائص الهوية العمانية: الدين واللغة والرسوخ والتاريخ والسلام والاعتدال.
- إن مسؤولية تربية المواطنة ليست مهمة جهة بعينها، فلا هي مسؤولية الأسرة فحسب، ولا المدرسة أو المسجد أو وسائل الإعلام، وإنما تقع المسؤولية على كاهل كل مؤسسة من المؤسسات السابقة بحسب تفاعلها مع الفرد في مرحلة أو أكثر من مراحل عمره.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع

١. أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، دار الفكر للنشر والتوزيع.

٢. أحمد صدقي الدجاني. **مسلمون ومسيحيون في الحضارة العربية الإسلامية**، مركز يافا للدراسات والأبحاث، القاهرة، ١٩٩٩م.

٣. زيد عبد الكريم الزيد، **حب الوطن من منظورشرعي**، مطبعة السفير، المملكة العربية السعودية (١٤١٧هـ).

٤. سالم العرادي، **"المؤسسة التعليمية مسؤولة عن تعزيز الانتماء الوطني لدى الطلاب،"** في جريدة الوطن الخميس ٢٤ رجب ١٤٢٥هـ الموافق ٩ سبتمبر ٢٠٠٤م، العدد (١٤٤١)، السنة الرابعة.

٥. ظاهر محسن هاني الجبوري، **مفهوم المواطنة لدى طلبة الجامعة دراسة ميدانية لطلبة جامعة بابل**، مجلة جامعة بابل/ العلوم الإنسانية/ المجلد ١٨/ العدد (١) سنة ٢٠١٠.

٦. علي أسعد وطفة، **نسق الانتماء الاجتماعي وأولوياته في المجتمع الكويتي المعاصر: مقاربة سوسيولوجية في جدل الانتماءات الاجتماعية واتجاهاتها**، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، مجلس النشر العلمي في الكويت، العدد ١٠٨، السنة ٢٩، ٢٠٠٣م.

٧. محمد السيد الشريف الجرجاني، **التعريفات**، بيروت: دار عالم الكتب، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ص: ٣١٤.

٨. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي. **مختار الصحاح**، المركز العربي للثقافة والعلوم.

٩. محمد بن معجب الحامد، **دور المؤسسات التربوية غير الرسمية في عملية الضبط الاجتماعي**، مركز أبحاث مكافحة الجريمة، (١٤١٥هـ)، الرياض، بتصرف.

١٠. محمد عمارة، **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، ط١، فبراير ١٩٩٩م، ص: ٦.

١١. محمد غيث. **قاموس علم الاجتماع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥.

١٢. محمود سمير المنير، **العولمة وعالم بلا هوية**، المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، ص: ١٤٦.

١٣. **الموسوعة العربية العالمية**. مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ١٩٩٦.

١٤. نجلاء عبد الحميد راتب. **الانتماء الاجتماعي للشباب المصري: دراسة سوسيولوجية في حقبة الانفتاح**، مركز المحروسة للنشر، القاهرة، ١٩٩٩.

ثانيًا: المو اقع الالكترونية

١. **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان** في الرابط التالي: /http://www.un.org/ar/documents/udhr

٢. **النظام الأساسي للدولة الصادربمرسوم سلطاني رقم (١٠١ / ٩٦)**، على الرابط التالي: http://www.jaalan.net/qaboos/whitebook.htm

المبادئ الأخلاقية العلمية عند الشيخ كهلان الخروصي التفسير وعلوم القرآن نموذجًا



بقلم
سليمان بن حمد بن حميد الطوقي

ملخص البحث

عبر التاريخ، لم تكن قيمة تمكنت من سبر أغوار القلوب وقلب الموازين كالأخلاق، بها سقطت دول الجبابرة، وعادت للحقائق مكانتها، ودخلت بسببها أفواج في دين الله تعالى، وبها وصف ربنا الكريم أحب خلقه إليه وأصفى أنبيائه محمد الخاتم رسول الهدى ﷺ بقوله الكريم ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤)، وقد شملت الدعوة الربانية إلى الأخلاق مختلف الجوانب الحياتية، فدعت إلى حضورها في العلم والمعرفة والتجارة والتعاملات، وبين الحاكم والمحكومين، ورب الأسرة وأهل بيته، والمسؤول مع موظفيه، وكتب في الأخلاق أناس بمداد أقلامهم، ومنهم من خطها بسلوك تمثله، وآخرون بأقوال نطقوا بها، وأهل العلم الراسخون المؤمنون تمثلوا الأخلاق في جميع هذه الجوانب، وكان لزامًا عليهم، وهم القدوة بين الخلق، أن يكونوا كذلك، والعلامة الشيخ كهلان بن نبهان الخروصي أحد هؤلاء الأعلام الذين اعتنوا بهذا الجانب أيما عناية، فهي حاضرة عنده في تعاملاته بين الناس بمختلف أطيافهم، ويركز على ذلك ويستحضره في دروسه ومحاضراته وفتاويه.

وقد آليتُ أن أكتب هذا البحث بحسب التقسيم الآتي: تمهيد، وفيه تعريف بالشيخ كهلان الخروصي، وفي المبحث الأول سأتناول المبادئ الأخلاقية في التعامل مع القرآن الكريم ومكانته وقدسيته وحضور هيبته عند المسلم، وفي المبحث الثاني سترتكز الكتابة الموقف الأخلاقي للمسلم في تحري الحق في قصص الأنبياء الكرام التي قصها القرآن الكريم وتناول بيان معانيها المفسرون، ثم خاتمة فيها عرض لأهم نتائج البحث.

تمهيد

إن التعريف بالشيخ كهلان بن نبهان بن عبدالرحمن الخروصي يأتي من خلال سيرته الذاتية الوظيفية، واللقاءات المتعددة به، والجلوس إليه، فهو شخصية معاصرة وُلد في الأول من شهر إبريل من العام الميلادي ١٩٧٢، التحق للدراسة الجامعية بجامعة السلطان قابوس لدراسة الطب، لكنه ما أن أنهى الفصل الدراسي الثالث حتى آلى الانتقال إلى معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد للدراسة في تخصص القضاء، وتخرج فيها عام ١٩٩٥م، وعُين باحثًا بمكتب المفتي العام لسلطنة عُمان، وفي عام ١٩٩٩م التحق لدراسة الماجستير والدكتوراة بجامعة أكسفورد بالمملكة المتحدة في تخصص الدراسات الإسلامية حتى عام ٢٠٠٣م، ثم رجع وعُين بعد ذلك في وظيفة مستشار شرعي بمكتب المفتي العام، وبعد سبع سنوات، أي: في عام ٢٠١٠م عُين في وظيفة مساعد المفتي العام لسلطنة عُمان، ولا يزال يشغل هذه الوظيفة حتى الآن.

الشيخ كهلان الخروصي من سلالة العالم الرئيس جاعد بن خميس الخروصي، فهو جده الثالث، عُرف بجده واجتهاده في طلب العلم وحُبّه للقراءة، والاطلاع على مستجدات القضايا المعاصرة، سيما تلك التي لها صلة مباشرة بالأمور الفقهية، خصوصًا الجوانب الطبية والاقتصادية، فهو رئيس للهيئة العليا للرقابة الشرعية بالبنك المركزي العُماني، وعضو المجلس الشرعي لهيئة المراجعة والمحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية في مملكة البحرين، ونائب لرئيس لجنة أخلاقيات البيولوجيا، إضافة إلى عدة لجان

أخرى، مثل: لجنة مراجعة ودراسة وتحقيق المخطوطات بوزارة الثقافة والرياضة والشباب، ومجلس أمناء كلية العلوم الشرعية.

عُرف بسمو الأخلاق وبشاشة الوجه ولطف المعشر وسعة الصدر، ذو بُعد نظرٍ في فتاواه، ورسوخ في الطرح، يعتني بالإعداد الجيد لمحاضراته وبرامجه العلمية، ترافقه التؤدة في خطاباته وحديثه ومحاضراته، لا يُحب الاستعجال في الأمور، ولا سرعة الرد، بل صبر وتأن وطول بال، وتفكير وتقليب للآراء وتمحيصها، يعتني بمن يجلس إليه لطلب الفتوى، فلا يجيب المستفتي بإجابة جامدة، بل مصحوبة بتوجيه لطيف ونصح رشيد.

أغلب كتبه لم يدونها بنفسه، وإنما هي عبارة عن مجموعة من الموضوعات طُرحت في برنامج سؤال أهل الذكر، انتُقي منها بعض الموضوعات وطُبعت في كُتب، أهمها:

١. المسلمون والغرب إشكالية الفعل ورد الفعل
٢. غزوة بدر شاهد على التاريخ ومحطات للتأمل
٣. قضايا فقهية معاصرة
٤. حماية المستهلك
٥. العنف داخل الأسرة
٦. حماية المستهلك ضمان ووقاية للإنسان
٧. الفقه الإسلامي تجديد الحياة أو تسويغ الواقع

وله كتابان آخران: الأول بحث للتخرج كتبه في مرحلة الدراسة الجامعية في معهد القضاء الشرعي والوعظ والإرشاد، والثاني رسالته للدكتوراة بجامعة أكسفورد كتبها وطبعت باللغة الإنجليزية، وهما بالترتيب:

١. مقاليد التنزيل-دراسة وتحقيق

٢. آثار الربيع عن ضمام عن جابر بن زيد

له برنامج حواري إذاعي بعنوان: دين الرحمة، وله برنامج أسبوعي في تلفزيون سلطنة عمان (سؤال أهل الذكر) تُطرح فيه مختلف القضايا الفقهية والشرعية، من خلال هذا البرنامج خصوصًا يمكن فهم منهجه العام في الفتوى والآراء الشرعية المختلفة، وهذا البحث سيتناول جانب التفسير عنده في تعزيز الأخلاق من خلال هذا البرنامج، وفُرغت هذه الحلقات جميعًا، واعتمدت في هذا البحث على المسودة الثانية المكتوبة، وقد أُفردت الموضوعات المتعلقة بالتفسير في أجزاء مستقلة، وبالله التوفيق.

مصادره في التفسير:

صرح بعدد من المراجع التي يستفيد منها في تدبر آيات الكتاب العزيز، وفهم معانيه والغوص في أعماقه، ويمكن تصنيفها بحسب الآتي:

١. كتب التفسير، سواء كانت في التفسير بالأثر أو الرأي أو غيرها.

٢. كتب في الإعجاز البياني.

٣. كتب اللغة والمعاجم التي لا يستغني عنها المتدبر لكتاب الله.

٤. كتب في الكشف عن المعاني والمفردات القرآنية.

وأهم هذه المصادر:

١. جواهر التفسير لأحمد بن حمد الخليلي

٢. تيسير التفسير لمحمد بن يوسف أطفيش

٣. هيميان الزاد إلى دار المعاد لمحمد بن يوسف أطفيش

٤. التحرير والتنوير لمحمد الطاهر ابن عاشور

٥. تفسير المنار لمحمد رشيد رضا
٦. تفسير القرآن العظيم لإسماعيل ابن كثير الدمشقي
٧. جامع البيان عن تأويل القرآن لمحمد بن جرير الطبري
٨. التفسير الموضوعي لعبد الحميد محمود طهماز
٩. التفسير الموضوعي لجملة من العلماء-أصدرته جامعة الشارقة
١٠. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون لأحمد بن يوسف السمين الحلبي
١١. تفسير المراغي لأحمد بن مصطفى المراغي
١٢. نظم الدرر لأبي الحسن البقاعي
١٣. تفسير نظام القرآن لعبد الحميد الفراهي
١٤. معترك الأقران في إعجاز القرآن لجلال الدين السيوطي
١٥. مصاعد النظر للإشراف على الآيات والسور لأبي الحسن البقاعي
١٦. على طريق التفسير البياني للدكتور فاضل السامرائي
١٧. التعبير القرآني للدكتور فاضل السامرائي
١٨. بلاغة الكلمة للدكتور فاضل السامرائي
١٩. اللمسات البيانية في القرآن الكريم للدكتور فاضل السامرائي
٢٠. بيان إعجاز القرآن لأبي سليمان الخطابي
٢١. النكت في إعجاز القرآن لأبي الحسن الرماني
٢٢. دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني
٢٣. كشف المعاني في المتشابه من المثاني لبدر الدين بن جماعة

٢٤. جواهر القرآن لمحمد الغزالي
٢٥. دلائل النظام لأبي الحسن البقاعي
٢٦. النبأ العظيم لمحمد عبد الله دراز
٢٧. دستور الأخلاق في القرآن الكريم لمحمد عبد الله دراز
٢٨. معجم العين للخليل بن أحمد
٢٩. أساس البلاغة لجار الله الزمخشري
٣٠. مفردات ألفاظ القرآن للراغب الأصفهاني
٣١. عمدة الحفاظ لأحمد بن يوسف السمين الحلبي
٣٢. الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري
٣٣. نزهة القلوب في تفسير القرآن العزيز لأبي بكر السجستاني
٣٤. النكت في القرآن الكريم لأبي الحسم المجاشعي
٣٥. درة التنزيل وغرة التأويل للخطيب الإسكافي
٣٦. فتح الرحمن لكشف ما يلتبس في القرآن لزكريا الأنصاري

المبحث الأول: المبادئ الأخلاقية في التعامل مع القرآن

لا شك أن للقرآن الكريم مكانة عظيمة في نفوس المسلمين عامة، وفي نفوس أهل القرآن الكريم وأهل العلم خاصة، فهو في صدارة أولياتهم، منه يرتوون وعليه يقبلون، وإلى هدايته يرغبون، لا يملون تلاوته، ولا يعرضون عن تدبره، وإن كان ثمة تعريض بكتاب الله كانوا أول الصادين عنه، والمدافعين عن حياضه، ومن هؤلاء من يُمعن في رد ما يراه لا يتسق مع هيبة القرآن ومكانته، ومنهم الشيخ كهلان الخروصي الذي ظهر ذلك في جملة من مواقفه، أظهرها:

- فقد سُئل عن مقولة أن القرآن أسسًا للعلوم التجريبية، فقال: إن هذا القول فيه قدر من المجازفة، فالقرآن ليس كتاب علوم تجريبية وتطبيقية، وإنما غاية ما يمكن قوله بأنه المنهج الذي أعان المسلمين على الإبداع في مجالات العلوم التجريبية والتطبيقية، فالقرآن دعا إلى النظر والتدبر والتفكير، وبناء النتائج على مقدمات صحيحة، والإتيان بالأدلة والحجج والبراهين[1].
- تحدث عن مصطلح الإعجاز العلمي، وأشار إلى أن الأدق استعمال مصطلح (حقائق علمية)[2]، والعلماء الذين استعملوا مصطلح

---

[1] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مسودة تفسير القرآن الكريم** ص٢٩.

[2] الفرق بين الإعجاز والحقائق هو أن الإعجاز ثابت ولا يتغير، أما الحقائق فهي قابلة للتغير، ومصدر الحقائق العلمية التجربة والملاحظة، أما الإعجاز فالقرآن والسنة، أما من حيث المنهج فالحقائق تكون بالتجربة والقياس والتحقق، أما الإعجاز فيكون بربط النص بالواقع والاستدلال النصي، والهدف من الحقائق العلمية فهم الطبيعة والقوانين، أما الإعجاز فهدفه إثبات عظمة النص الإلهي، وزمن الحقائق أنها تظهر وتثبت بالبحث، أما الإعجاز فهو منذ نزول النص. النجار، زغلول، **من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم**، (القاهرة: مكتبة الشروق، ط١)، ج/١، ص٣٥، بتصرف.

الإعجاز إنما يقصدون به بيان القرآن وتناوله لحقائق علمية في أسلوب بياني بديع يقرر تلك الحقائق العلمية، ومصطلح الحقائق العلمية يجعلنا لا نعرض كتب الله تعالى للتكذيب، فنحاول أن نحمل عليه بعض النظريات والفرضيات التي نجدها والتي لا يزال العلماء يناقشونها ولم تثبت بعد[١].

- استُفتي في أمر استخدام الصور الذهنية في المساعدة على حفظ وتدبر القرآن، فأجاب بأن هذا يمكن أن يُجاز للصغار دون الكبار؛ لئلا يكون هناك حصر في معاني كتاب الله تعالى، بل ينبغي أن تكون هناك دعوة لإعمال الفكر والتدبر والغوص في مكنونات القرآن[٢].
- تحدث عن شروط مترجم القرآن، وأكد على أربعة شروط كلها تُحمّل المترجم مسؤولية عظيمة في عمله، وتحفظ لكتاب الله عز وجل مكانته وهيبته ودقة معانيه[٣]، وأول هذه الشروط الإلمامُ باللغة العربية واللغة المترجم إليها، وخصوصًا مسألة الحقيقة والمجاز، فهي مهمة للغاية في ترجمة القرآن، ففي بعض التراكيب المجازية في القرآن تفقد الآية معناها إذا تُرجمت ترجمة قريبة من هذه الألفاظ من نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ﴾ (الإسراء: ٢٩). ثاني هذه الشروط الإلمام بالأساليب ووجوه البلاغة، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى:

---

[١] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ٩٣

[٢] عدد من دور النشر أخرجت كتبًا في الخرائط الذهنية لتقريب معاني القرآن الكريم واعتنت بها، ومن ضمنها: كتاب **الخرائط الذهنية لسور القرآن الكريم**، لصفية عبد الرحمن السحيباني، وكتاب **أطلس القرآني** للدكتور شوقي أبو خليل، وحاول فيه تقريب المعاني التاريخية والجغرافية.

[٣] من الكتب التي اعتنت بموضوعات وقضايا ترجمة القرآن كتاب **ترجمة معاني القرآن: تاريخها وضوابطها**، للدكتور فهد بن عبد الرحمن الرومي، وكتابه **نقل معاني القرآن الكريم إلى لغة أخرى، ترجمة أم تفسير**.

﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾ (الفاتحة: ١)، فهذه شبه جملة وردت في كتاب الله تعالى مائة وأربع عشرة مرة، ولا يوجد في اللغة الإنجليزية مثلًا ما يعرف بشبه الجملة عندهم، فالتراجم الموجودة الآن للبسملة فيها أثر كنسي، فهم يستخدمونها بمعنى النيابة عن؛ لأن القسيس متحدث باسم الرب عندهم، بينما معناها الحقيقي أنها -شبه الجملة- متعلقة بمحذوف تقديره أبتدأ أو أشرع، أو بحسب نوع الفعل، مثل: أُذَكّي، وأقول، لذلك فالمعنى في الترجمة ليس كالمعنى الحقيقي المراد في كتاب الله ﷻ[1].

- ناقش مسألة مصطلح التحدي في قضايا الإعجاز في القرآن الكريم، ورأى أن لفظة التحدي انتشرت عند العلماء الأوائل والمفسرين وعلماء الشريعة، كما هو عند بعض المتأخرين، ويقول: "لكنني أجد غضاضة في استخدام هذا اللفظ لوصف القرآن العظيم الذي هو منزل من عند رب العالمين؛ لأنه كتاب هداية وإرشاد للناس"، ورأى بأن غير هذا المصطلح أولى أن يستخدم، كإقامة الحجة أو بيان الحق[2]، ومع ذلك فإننا نحسن الظن في العلماء والباحثين والكتاب، فهم يريدون الاستخدام المجازي لها لا على الحقيقة؛ لأن لفظة التحدي في الغالب تكون بين

---

[1] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ١٥٠-١٥١

[2] تناول هذه القضية جملة من أهل العلم، وبينوا أن التحدي وجه من وجوه الإعجاز، وأن إقامة الحجة تتحقق بإظهار العجز بعد التحدي، وأن التحدي قائم بذاته، أما إقامة الحجة فتكون بعد ثبوت العجز عن مجاراة القرآن، وأشار الزركشي إلى معنى دقيق، وهو أن التحدي وسيلة، بينما إقامة الحجة غاية، وهذا ما أشار إليه الخروصي في تحفظه على مصطلح التحدي. يُنظر: الخطابي، **بيان إعجاز القرآن**، ص٦٣-٦٤ والباقلاني، **إعجاز القرآن**، (القاهرة: دار المعارف)، ص٢٤-٢٥، الجرجاني، عبد القاهر، **دلائل الإعجاز**، الفخر الرازي، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م)، الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**. جمع وتصرف.

متكافئين أو متقاربين، ولئلا ينصرف إلى أذهان الناس أن القرآن للتحدي، وينسون أنه كتاب هداية، وقد وصف الله تعالى القرآن الكريم فقال: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ وَهُدٗى وَرَحۡمَةٞ لِّلۡمُؤۡمِنِينَ﴾[1] (يونس: ٥٧).

[1] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص٨٢-٨٣

المبحث الثاني: الموقف الأخلاقي للمسلم في تحري الحق في قصص الأنبياء الكرام

لا ريب أن الأنبياء هم صفوة الخلق، اصطفاهم ربنا تبارك وتعالى وكلفهم بحمل رسالته إلى الناس، لهم المكانة العظيمة والمنزلة الجليلة، وحكى لنا القرآن الكريم طرفًا من حياتهم ودعوتهم، وتحدث المفسرون عن تلك الآيات وتناولوها تفسيرًا وبيانًا، إلا أن بعضها دخله ما يمكن أن يُلحظ منه قدحٌ فيهم أو في مكانتهم، ولا شك أن المفسرين وأهل العلم لا يقصدون ذلك، وحاشاهم، لكن تأثروا بالروايات التي لم تثبت، بل خالفت أصولًا وآيات محكمات؛ لذا كانت عناية الشيخ كهلان الخروصي غاية في الدقة في رد كل ما يشير إلى شيء من ذلك، بل أخذ جانب التفسير بما يحفظ للأنبياء مقامهم الكريم، وما يتسق مع المعاني الصحيحة، وقد ثبت هذا في مواضع عدة، أهمها:

- في معنى قوله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾ (البقرة: ١٠٦) أوضح الخروصي موقفه حول معنى النسخ، حيث ذكر بأن العلماء رأوا بأن المقصود هو نسخ الأحكام الشرعية[١]، لكن نسق الآية لا يسعف للقول بذلك، فلو نظرنا إلى ما فعلوه من تأويل الإنساء نجد أنهم أتوا بأعاجيب لا تصح عن رسول الله ﷺ، ومنها روايات من كتب التفسير استشهدوا بها، فحملوا معنى الإنساء على أن رسول الله ﷺ كان يوحى إليه

---

[١] هذا القول رآه جملة من المفسرين، منهم الطاهر ابن عاشور، سواء أزيل لفظ الآية أو أبقي. ونقل الراغب الأصفهاني قولين في المسألة، أولهما: أن النسخ إزالة للحكم واللفظ، والثاني: إزالة الحكم وبقاء اللفظ. انظر: الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ج/١، ص٦٥٦، الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، **تفسير الراغب الأصفهاني**، (جامعة طنطا: كلية الآداب، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م)، ج/١، ص٢٨٤.

نهارًا، فينساه ليلًا، أو يوحى إليه ليلًا فينساه نهارًا، وهذا لا يليق بمقام النبوة، وآيات الكتاب العزيز لا تسمح به[1].

● في نسبة القول في الآية الكريمة: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ (يوسف: ٥٣) رأى بأن هذا القول هو لامرأة العزيز وليس ليوسف عليه السلام[2]، فيوسف من المخلصين كما وصفه ربنا تبارك وتعالى، أي: من المطهرين، وهو بعيد من أن يتمرغ في شيء من الشهوات أو يستجيب لوساوس الشيطان، وهذه الجملة جاءت في سياق تبرئة امرأة العزيز ليوسف عليه السلام بداية من الآية: ﴿قَالَتِ ٱمۡرَأَتُ ٱلۡعَزِيزِ ٱلۡـَٰٔنَ حَصۡحَصَ ٱلۡحَقُّ أَنَا۠ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ وَإِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ ۝ ذَٰلِكَ لِيَعۡلَمَ أَنِّي لَمۡ أَخُنۡهُ بِٱلۡغَيۡبِ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي كَيۡدَ ٱلۡخَآئِنِينَ ۝ وَمَآ أُبَرِّئُ نَفۡسِيٓۚ إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾ (يوسف: ٥١-٥٣)، وهنا انتهى المشهد، وانتقلت بعد ذلك الآيات إلى موضوع آخر. ومما تجدر الإشارة إليه أن الخروصي ذكر أدبًا عظيمًا في يوسف عليه السلام، وفيه كمال نبوي من أنه قال لرسول الملك: ﴿...ٱرۡجِعۡ إِلَىٰ رَبِّكَ فَسۡـَٔلۡهُ مَا بَالُ ٱلنِّسۡوَةِ ٱلَّٰتِي قَطَّعۡنَ أَيۡدِيَهُنَّۚ إِنَّ رَبِّي بِكَيۡدِهِنَّ عَلِيمٞ﴾ (يوسف: ٥٠)، فهو لم يرم امرأة العزيز، وإنما نسب الموقف الذي حصل له إلى النسوة، ولم يذكر الموقف الذي كان في خاصة بيت

---

[1] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ٤٨

[2] وهو ما نص عليه ابن عاشور في تفسيره فقال: "ظَاهِرُ تَرْتِيبِ الْكَلَامِ أَنَّ هَذَا مِنْ كَلَامِ امْرَأَةِ الْعَزِيزِ، مَضَتْ فِي بَقِيَّةِ إِقْرَارِهَا، فَقَالَتْ: وَما أُبَرِّئُ نَفْسِي. وَذَلِكَ كَالِاحْتِرَاسِ مِمَّا يَقْتَضِيهِ قَوْلُهَا: ذلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ [سُورَة يُوسُف: ٥٢] مِنْ أَنَّ تَبْرِئَةَ نَفْسِهَا مِنْ هَذَا الذَّنْبِ الْعَظِيمِ ادِّعَاءٌ بِأَنَّ نَفْسَهَا بَرِيئَةٌ بَرَاءَةً عَامَّةً، فَقَالَتْ: وَما أُبَرِّئُ نَفْسِي، أَيْ: مَا أبرئ نَفْسِي مِنْ مُحَاوَلَةِ هَذَا الْإِثْمِ؛ لِأَنَّ النَّفْسَ أَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ، وَقَدْ أَمَرَتْنِي بِالسُّوءِ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَقَعْ". ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج/١٣، ص٥.

العزيز، وإنما ذكر الدليل الظاهر الذي اطلعت عليه النساء جميعًا، واشتركن فيه، ومنهن امرأة العزيز[1].

● تقدم سائل بسؤال قائلًا: لماذا اختلق سيدنا يوسف (عليه السلام) حكاية سرقة صواع الملك[2]، لا سيما أن هذه الحكاية أحدثت أثرًا كبيرًا لدى أبيه، وابيضت عيناه من الحزن؟ ولماذا لم يخبرهم مباشرة ويُفرح أباه؟ ولماذا اتهموا يوسف بالسرقة بالذات؟ فجاء بمقدمة يريد أن ينقي بها ألسنة الناس من أن تصف الأنبياء بما لا يليق بمقامهم، فعرج على أهمية البحث والتدبر والنظر، لكن ذلك لا يعني أن يخرج المسلم في رحلة بحثه عن حدود الأدب، لا سيما مع الأنبياء والرسل، فوصف سيدنا يوسف عليه السلام بالاختلاق لا يليق بمقامه، وهذا لكي يكون محذورًا منه حينما نتعامل مع تدبير الله في خلقه، ومع مقام الأنبياء والرسل، وحينما نتعامل مع ما لا نفهمه من هذا الدين، سواء كان ذلك من ثوابته، أو كان ذلك من فروعه، لا بد أن يكون بحثنا وسؤالنا واستقصاؤنا للحقيقة قائمًا على أسس من حسن الأدب وجميل الأخلاق[3].

● استعمل القرآن الكريم لفظة ﴿أَبَقَ﴾ في قصة يونس عليه السلام، حيث يرى الخروصي أن هذه اللفظة استعمال مجازي لخروج يونس عليه السلام، أو أنه

---

[1] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص١٨٦

[2] اختُلف في الصواع ما هو، فقيل: مشربة كان يشرب منها الملك، وقيل: إنها كانت زبرجد، وبعضهم قال: هي من فضة، وهناك من قال: إنها من ذهب، وكلها لا دليل عليها، وذُكر بأن يوسف (عليه السلام) جعلها مكيالًا؛ لئلا يُكال بغيرها، وكان يشرب منها، وقالوا: بأن السقاية والصواع بمعنى واحد. يُنظر: البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ)، ج/٢، ص٥٠٤.

[3] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص١٩٥-١٩٦.

استعارة تمثيلية، فشبه خروج يونس الكريم بما يشبه وضع العبد الآبق من سيده؛ لما كان فيه من مغاضبة[1]، ولما كان فيه من عدم أخذ الإذن، وقال: بأن الأليق في مقام النبوة أن يكون خروجه ذلك عن إذن من ربه تبارك وتعالى[2].

● طُرح سؤال حول ذكر القرآن الكريم قصص الأنبياء ومواقفهم التي يظهر من بعضها خروج عن الأمر الإلهي الكريم، فهل ذلك فتح لباب النقد لهم؟ وأشار إلى أن ذلك من باب تأديب الله ﷻ لأنبيائه ورسله الكرام، وأن

---

[1] جاء في تيسير التفسير لمحمد أطفيش قوله في تفسير هذه الآية: «شبه ذهابه بلا إذن من ربه بهروب العبد العاصي عن سيده، وهو غير عاص؛ لأنه تعالى لم ينهه عن الذهاب، اللهم إلا عصيانًا ينسبه الله عز وجل للأنبياء، عد الله عليه الذهاب بدون أمره كالعصيان، وليس ما فعله من شأن الأنبياء، وذلك على الاستعارة التصريحية التبعية التحقيقية، ويجوز أن يكون استعمالًا للمقيد في المطلق، أي: إذ ذهب، وأصل الإباقة الهروب عن السيد عصيانًا، أو الهروب عصيانًا إلى حيث لا يهتدي إليه السيد». أطفيش، محمد بن يوسف، **تيسير التفسير**، (مسقط: مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م)، ج/١١، ص١٥٢. وقد ذكر المراغي في تفسيره قولًا عجيبًا لا يليق في حق نبي الله يونس (عليه السلام) حينما تناول تفسير القصة من سورة الأنبياء فقال: بأن يونس (عليه السلام) حين الاقتراع تجرد من ثيابه، وألقى بنفسه في البحر، فكيف يستقيم لنبي اصطفاه ربنا تبارك وتعلى أن يفعل فعلًا كهذا، والله المستعان. يُنظر: المراغي، أحمد بن مصطفى، **تفسير المراغي**، (القاهرة: مكتبة مصطفى بابي الحلبي، ط١، ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م)، ج١٧، ص٦٤.

[2] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص٢٠٠.

منزلة النبوة منزلة عالية رفيعة، وموقف الأنبياء ومكانتهم تستلزم أعلى درجات المحامد، والأنبياء معصومون قبل النبوة وبعدها[1].

● تحدث عما التبس على بعض المفسرين في قول الله الكريم: ﴿فَلَمَّآ أَنْ أَرَادَ أَن يَبْطِشَ بِٱلَّذِي هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا﴾ (القصص: ١٩)، فالعداوة هنا ليست عداوة من نفس الجنس، فهذا لا يليق بمقام موسى عليه السلام؛ إذ العداوة هي عداوة البعد عن الحق والتلبس بالغواية بالباطل[3]، وذلك حين ظهر أن الإسرائيلي كان في موقف غويًّا مبينًا، ويعلم المصري أن الذي قتل بالأمس هو موسى عليه السلام، وهذا هو التفسير المقبول المتناسب مع السياق[4].

---

[1] من غريب ما وجدت عند المفسرين مما لا يتورعون عن ذكره القصص التي لا تصح في حق أنبياء الله تعالى، مما تقدم ذكره عن يوسف الكريم ويونس (عليهما السلام)، وكذلك ما نقله القرطبي عن ابن المسيب أن حواء سقت آدم خمرًا فسكر، وكان في غير عقله، وهذا ما جعله يأكل من الشجرة. يُنظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م)، ج١، ص٣٠٦.

ورد الخليلي هذا الكلام من وجوه، حيث قال: وقد بلغ الحال ببعضهم أن ادعى أن آدم (عليه السلام) لم يأكل من تلك الشجرة إلا بعدما سقته حواء الخمر فسكر، وهو منسوب إلى سعيد بن المسيب، وروي عنه أنه كان يقسم عليه، وهو باطل من وجوه: **أولها:** أنه لم يثبت به نقل، ولا مجال في إثبات مثل ذلك بمجرد النظر، **ثانيها:** أن الأنبياء (عليهم السلام) لا يصدر منهم ما يخل بعقولهم، كيف وهم أوفر الناس عقلًا، وأسماهم فكرًا، وأنورهم بصيرة. **ثالثًا:** أن خمر الجنة ليست مسكرة؛ فإن الله نعتها بقوله: (لا يصدعون عنها ولا ينزفون) (الواقعة: ١٩)، وهذا مبني على أن جنة آدم هي دار الخلد كما هو رأي من عزي إليه هذا الجواب. وقيل: إنه (عليه السلام) لما نهي عن الشجرة ظن أن المنهي عنه عين الشجرة المشار إليها فأكل من جنسها؛ لعدم حسبانه أنه ينطوي عليه النهي، **وقيل: إن أكله كان في حالة نسيان؛ لنهيه تعالى عن تلك الشجرة، ولم يقدم على صنيعه هذا في حال الذكر، وهذا القول هو أصح الأقوال حسب رأيي؛ لما يعضده** من قوله تعالى: (ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما) (طه: ١١٥). الخليلي، أحمد بن حمد، **جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل**، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط٢، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م)، ج/٣، ص١١٥.

[2] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص٢٠٠

[3] جاء في هيميان الزاد في بيان نوع البطش أنه ظن أنه أراد البطش به بسبب وصفه بأنه غوي مبين، وبسبب غضبه، وقد كان فزعًا من قوته. أطفيش، محمد بن يوسف، **هميان الزاد إلى دار المعاد**، ج/١٠، ٢٠١.

[4] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ٢٠٤-٢٠٥.

● المحاورة التي كانت من الذين أوتوا العلم لقارون: ﴿...إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ ۝ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَاۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِي ٱلْأَرْضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: ٧٧)، فهل كان موسى عليه السلام من جملتهم؟ رأى الخروصي أن المحاورة تخرج من مشكاة النبوة، ويكاد لا تليق إلا بمقام موسى عليه السلام، وإن كان لا يمكن القطع بذلك، لكنه قول وجيه قوي[1].

● في فتنة سليمان عليه السلام التي حكاها لنا القرآن الكريم قال رب العزة جل في علاه: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَٰنَ وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾ (ص:٣٤)، ذكر أقوالًا لأهل العلم في معنى (جسدًا)، وحينما ذكر القول بأن معناه أن سليمان عليه السلام كان قد دخل وترك خاتم ملكه عند امرأة اسمها (الجرادة)، فتمثل الشيطان في صورة سليمان، فطلب منها الخاتم فأعطته، فأصبح هو من يدير المملكة، ثم جاء بعد ذلك سليمان، وطلب منها خاتمه فلم تعرفه ورفضته، فخرج وهرب، ثم ذهب إلى شاطئ البحر، ثم بعد مدة وجد خاتمه في جوف سمكة، وقال معلقًا على ذلك: هذا القول بعيدٌ مستهجنٌ، وهذا لا يليق بكتاب الله عز وجل، ولا بكتب التفسير، ولا ينبغي أن يُلتفت إليه[2]، ثم ذكر القول الأقرب إلى الفهم الصحيح والمعنى، فقال حاكيًا عن قول لبعض أهل التفسير: إن تقدير الآية ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ﴾، أي: من شدة

---

[1] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص٢١٣.

[2] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع السابق**، ص ٢١٧.

الابتلاء بالمرض الذي أصابه، فكان كأنه لحم على وضم، أو جسد بلا روح[1]، و﴿ثم أناب﴾، أي: رجع إلى سابق عهده من الصحة والعافية[2].

● وفي سياق سليمان (عليه السلام) قال الله الكريم المتعال: ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ (ص: ٣٣)، واستعرض أقوال أهل التفسير في المراد بقوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾، وتوقف عند القول بأن سليمان الكريم ابن الكريم، النبي ابن النبي، إنما استعرض الخيل الجياد حتى شغلته عن الصلاة، وقيل: عن ورده وذكره حتى توارت الشمس، وقيل: حتى توارت الخيل، والأحسن منهم من قال: شغلته عن صلاة أو ورد لم يكن مفروضًا عليه، أما ما ذهب إليه الجمهور من القول بأنه قطع عراقيب الخيل وأعناقها فهذا لا يستقيم، ولا ينبغي أن يُنسب إلى سليمان (عليه السلام)، وهو نبي كريم أثنى الله عليه قبل هذه الحادثة وبعدها، فما ذنب الخيل أن تُعامل هكذا ويعاملها بذلك من هو من خيرة الخلق وصفوة الرسل؟!"[3]، وكيف يُنسب لنبي أنه فاتته عبادة مفروضة، وهي الصلاة الواجبة أو الذكر الواجب بسبب زينة الحياة؟! وجاء بعد ذلك بالمعنى الذي يستقيم مع لغة القرآن الواضحة، وما يليق بمقام النبي الكريم سليمان، وذكر بأن المعنى الأقرب مفتاحه يكمن في حرف الجر (عن)، فالجمهور حمل تقدير معنى (أحببت

---

[1] وقد ذكر هذا المعنى صاحب الدر المصون فقال: "يُرْوى أنه مَرِضَ حتى صار كالجسد الذي لا رُوْحَ فيه". انظر: السمين الحلبي، شهاب الدين أحمد بن يوسف، **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، (دمشق: دار القلم)، ج/٩، ص٣٧٨.

[2] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص٢١٧.

[3] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ٢١٩.

حب الخير)، أي: آثرتُ حب الخيل، ولو كان المقصود الإيثار لكان الأصح أن تكون التعدية بحرف الجر (على)[1]، وذكر البعض أن التعدية بـ(عن) تحمل معنى بيان السبب، وذكر بأن سليمان بن داود عليهما السلام مسح على عنق الخيل وسوقها ثناءً على الخيل وتفقدًا لأحوالها. وفي بيان مثل هذا المعنى قول الله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾ (المائدة: ٦)، فلا يوجد في الآية ذكر غفل عنه أو صلاة، ولم تذكر الآية تقطيع الأعناق والسوق، ولم يكن هناك ما لا يليق بمقام النبوة، فما ذُكر فيه قدر من التنقص، على أنهم لم يذكروا توبته، وكان أدعى أن يستغفر ربه مما وقع فيه لو صح ذلك[2].

● تعرض في معنى قوله تعالى: ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖ﴾ (هود: ٤٦) لذكر إشارتين تَرِدَانِ عند بعض المفسرين، وكلاهما لا تليق بمقام نبي الله نوح عليه السلام، فقد ذكر بعض أهل العلم أن نوحًا طلب من الله تعالى أمرًا ممنوعًا، وهو الدعاء لابنه: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٞ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾ (هود: ٤٥)، والملحظ الجميل الذي ذكره الشيخ كهلان الخروصي، وهو الذي يحكي انعكاسًا في الأخلاق بنفي كل ما لا يليق أو يتناسب مع الأنبياء الكرام، أن نوحًا عليه السلام فهم أن الله تعالى أذنَ له في أن يأخذ أهله معه: ﴿وَأَهۡلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيۡهِ ٱلۡقَوۡلُ﴾ (هود: ٤٠)، ولذلك دعا ولده ﴿يَٰبُنَيَّ ٱرۡكَب مَّعَنَا﴾ (هود: ٤٢)[3].

---

[1] جاء في اللسان: آثره عليه: فضّله، وفي التنزيل: (لَقَدۡ ءَاثَرَكَ ٱللَّهُ عَلَيۡنَا وَإِن كُنَّا لَخَٰطِـِٔينَ)، وآثرتُ فلانًا على نفسي من الإيثار. ابن منظور، **لسان العرب**، (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م)، ج١، ص٧٦.

[2] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص٢١٩-٢٢٠.

[3] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ٥٠٥.

وهناك أمر آخر ينصرف إلى أذهان كثير من الناس بجهل أو بسبب تعلق بروايات وأساطير، وهو نفي صلة الأبوة بين نوح وابنه، وهذا منزه عنه نوح عليه السلام، وينزه عنه كل الأنبياء، فينزهون في أعراضهم، ولا يجوز القدح في عرض نبي من أنبياء الله تبارك وتعالى، وهذا لا وجه له، لا لغةً ولا شرعًا، ولا تحتمله اللغة ولا الشرع[1].

● ردّ القول الذي لا ينبغي في حق نبي الله يوسف عليه السلام، والذي حكاه ورواه كثير من المفسرين في كتبهم في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ (يوسف: ٢٤)، فتصور بعض المفسرين أمر همّ يوسف بامرأة العزيز كيف يكون؟ مع أن الرجوع إلى اللغة يغني عن كل التصورات التي وردت بما لا يليق في حق الأنبياء والرسل الكرام، لذلك فسّر بعضهم همّه بضربها، أو ما هو أسوأ من ذلك؛ ولذا ينبغي طي ذكر هذه الأقوال حتى تموت[2]، وأوضح الخروصي أن الفهم ينطلق من فهم معنى حرف الشرط (لولا)، وهو أداة امتناع لوجود، فما قبلها امتنع وقوعه لوجود أمر ذُكر بعدها، واستشكل المفسرون تقدم الجواب عن حرف الشرط، مع أن هذا

---

[1] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ٥٠٥.

[2] من المفسرين من ذكر كلامًا فيه تشويه لعرض سيدنا يوسف (عليه السلام)، وحاشا هذا النبي الكريم أن تزل قدمه أو أن يقع في الحرام، ومن العجيب أن المفسرين يستشهدون لذلك من روايات موضوعة دون تحرج، وأعرض هنا عما ذكروه حياء وتعففًا. يُنظر: الطبري، محمد ابن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م)، ج١٣، ص٢١٣، الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، **الكشف والبيان عن تفسير القرآن**، (جدة: دار التفسير، ط١، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م)، ج/١٥، ص٤٥، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، **النكت والعيون**، (بيروت: دار الكتب العلمية)، ج/٣، ص٤٨، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ)، ج/٣، ص٢٥٤.

معهود في القرآن، وله نظائر[1]، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (النساء: ٨٣)، وقوله ﷻ: ﴿إِن كَادَ لَيُضِلُّنَا عَنْ ءَالِهَتِنَا لَوْلَآ أَن صَبَرْنَا عَلَيْهَا﴾ (الفرقان: ٤٢)، وقول الكريم المنان: ﴿قُلْ مَا يَعْبَؤُا۟ بِكُمْ رَبِّى لَوْلَا دُعَآؤُكُمْ﴾ (الفرقان: ٧٧)، وربنا عز وجل يقول: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَٰرِغًا إِن كَادَتْ لَتُبْدِى بِهِۦ لَوْلَآ أَن رَّبَطْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (القصص: ١٠)[2].

● قال الله تعالى على لسان مريم (عليها السلام): ﴿قَالَتْ يَٰلَيْتَنِى مِتُّ قَبْلَ هَٰذَا وَكُنتُ نَسْيًا مَّنسِيًّا﴾ (مريم: ٢٣)، فالسائل كان يستشكل في اللفظ بأن فيه ما يشير إلى أنها لم ترغب في حصول ذلك الموقف، مع أنه قدر الله الذي أراده، فنفى الشيخ الخروصي ما لا يليق بمريم العذراء من الظن بها بذلك، وأوضح أن الذي تشير إليه الآية أنها كانت في حالة حزن؛ لتوقع تكذيب قومها لها، إضافةً إلى الوضع الذي كانت فيه من آلام الولادة الذي عبر عنه ربنا

---

[1] ذكر الزمخشري هذا المعنى فقال: "ولقد همت بمخالطته وَهَمَّ بها وهمّ بمخالطتها لَوْلا أَنْ رَأى بُرْهانَ رَبِّهِ جوابه محذوف، تقديره: لولا أن رأى برهان ربه لخالطها، فحذف؛ لأنّ قوله وَهَمَّ بها يدل عليه، كقولك: هممت بقتله لولا أنى خفت الله، معناه لولا أنى خفت الله. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ)، ج/٢، ص٤٥٦.

[2] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ٥١٧-٥١٨.

تبارك وتعالى بقوله: ﴿ فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ﴾، ولم يقل: فجاءها[1]، والأول يعني الإلجاء، أي: أنه ألجأها، فعانت من آلام الطلق[2].

● وظهر إنزاله لمقام المؤمنين الموفين الطائعين لربهم الذين كتب الله لهم الجنة ونعيمها فقال: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَابِلِينَ﴾ (الحجر: ٤٧)، وذكر رأي المفسرين الذي يقول بأن هذا الحظ البشري موجود وهو فطري، لكنهم يكبتون حظوظ أنفسهم فيما يتعلق بالغل، وهو الذي بوأهم المنازل العالية، وهم لم يتبعوه بقول ولا فعل ولا إساءة ظن، وإنما جاهدوه وكبتوه، وهذا المعنى مقبول، لكن الأقرب والأليق في حق البررة الأتقياء والأكثر إقناعًا أن غلهم هو على أهل الكفر والعناد والعداوة، وحينما يكتب الله لأولئك جزاءهم بدخول منازل العذاب فإن صدورهم تشفى، ويذهب عنهم ما كان بهم[3].

---

[1] لابن عاشور وغيره كلام في معنى الآية، لكنه لا ينفي عن العذراء الظن بها الذي نفاه الخروصي، وإليكم ما نص عليه ابن عاشور في تفسيره للآية: "وَجُمْلَةُ (قالَتْ) اسْتِئْنَافٌ بَيَانِيٌّ؛ لِأَنَّ السَّامِعَ يَتَشَوَّفُ إِلَى مَعْرِفَةِ حَالِهَا عِنْدَ إِبَّانِ وَضْعِ حَمْلِهَا بَعْدَ مَا كَانَ أَمْرُهَا مُسْتَتِرًا غَيْرَ مَكْشُوفٍ بَيْنَ النَّاسِ وَقَدْ آنَ أَنْ يَنْكَشِفَ، فَيُجَابُ السَّامِعُ بِأَنَّهَا تَمَنَّتِ الْمَوْتَ قَبْلَ ذَلِكَ فَهِيَ فِي حَالَةٍ مِنَ الْحُزْنِ، تَرَى أَنَّ الْمَوْتَ أَهْوَنُ عَلَيْهَا مِنَ الْوُقُوعِ فِيهَا، وَهَذَا دَلِيلٌ عَلَى مَقَامِ صَبْرِهَا وَصِدْقِهَا فِي تَلَقِّي الْبَلْوَى الَّتِي ابْتَلَاهَا اللَّهُ تَعَالَى؛ فَلِذَلِكَ كَانَتْ فِي مَقَامِ الصِّدِّيقِيَّةِ، وَالْمُشَارُ إِلَيْهِ فِي قَوْلِهَا قَبْلَ هَذَا هُوَ الْحَمْلُ. أَرَادَتْ أَنْ لَا يُتَطَرَّقَ عِرْضُهَا بِطَعْنٍ، وَلَا تَجُرَّ عَلَى أَهْلِهَا مَعَرَّةً. وَلَمْ تَتَمَنَّ أَنْ تَكُونَ مَاتَتْ بَعْدَ بُرُوِّ الْحَمْلِ؛ لِأَنَّ الْمَوْتَ حِينَئِذٍ لَا يَدْفَعُ الطَّعْنَ فِي عِرْضِهَا بَعْدَ مَوْتِهَا وَلَا الْمَعَرَّةَ عَلَى أَهْلِهَا؛ إِذْ يُشَاهِدُ أَهْلُهَا بَطْنَهَا بِحَمْلِهَا وَهِيَ مَيْتَةٌ؛ فَتَطْرُقُهَا الْقَالَةُ". ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج/١٦، ص٨٥-٨٦.

[2] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص ٥٩٧

[3] الخروصي، كهلان بن نبهان، **مرجع سابق**، ص٥٥٣.

الخاتمة

إن أهم ما يمكن استخلاصه من خلال هذه الورقة البحثية عدة أمور:

- الشيخ كهلان بن نبهان الخروصي عالم عُماني، ضليع في علوم الشريعة عامة، وله آراؤه التفسيرية التي تُنبئ عن رسوخ قدمه، وسعة أفقه وعلمه.
- تناول الخروصي لتفسير الآيات الكريمة فيه لمحات أخلاقية ملازمة، وتركيز وعناية بقدسية القرآن الكريم، ومن ذلك أن النظريات التي لا زالت قيد البحث والدراسة لا ينبغي أن تُلز في كتاب الله تعالى.
- في كتب التفسير كمٌّ كبير من القصص التي لا تليق بمكانة أنبياء الله تعالى، وفي تفسيره حرص على نفي هذه المواقف والقصص عنهم (عليهم السلام)، وإثبات ما يليق بمقامهم الكبير.
- في كثير من آيات القرآن الكريم يُغني ظاهر اللغة فيها عن البحث والتنقيب في باطنها، خصوصًا فيما لا ذكر له لا من قريب ولا من بعيد، فتدفع بعضهم على الاستشهاد بالروايات الموضوعة، والتي لا تصح عن أنبياء الله تعالى.
- يَجبُ ردّ كل ما لا يتناسب مع تنزيه القرآن الكريم وقدسيته من روايات وما خالط كتب التفسير من أقوال، كما ينبغي الاعتناء بنفي كل ما لا يليق بأنبياء الله تعالى ومقامهم الكريم، ويُولى عناية كبيرة، ويكون التزامًا أخلاقيًّا شرعيًّا.

المصادر والمراجع

الخروصي، كهلان بن نبهان، مسودة تفسير القرآن الكريم ص٢٩.

النجار، زغلول، من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، (القاهرة: مكتبة الشروق، ط١).

صفية عبد الرحمن السحيباني، الخرائط الذهنية لسور القرآن الكريم.

د. شـــوقي أبو خليل، أطلس القرآن، (بيروت: دار الفكر المعاصـــر، ط١، ٢٠٠٠).

د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، نقل معاني القرآن الكريم إلى لغة أخرى، ترجمة أم تفسـير، (الرياض: مركز تفسـير للدراسـات القرآنية، ط١، ١٤٢٤، ٢٠٠٣).

الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن.

البـاقلاني، أبو بكر محمـد بن الطيـب، إعجـاز القرآن، (القـاهرة: دار المعارف).

الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز.

الفخر الرازي، مفـاتيح الغيـب، (بيروت: دار إحيـاء التراث العربي، ط٣، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م).

الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (القاهرة: دار الحديث).

السـيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (الرياض: وزارة الشـؤون الإسـلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد).

الطاهر ابن عاشـور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسـية للنشـر، ١٩٨٤).

الراغب الأصـفهاني، أبو القاسـم الحسـين بن محمد، تفسـير الراغب الأصفهاني، (جامعة طنطا: كلية الآداب، ط١، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م).

البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٢٠هـ)، ج/٢، ص٥٠٤.

أطفيش، محمد بن يوسف، تيسير التفسير، (مسقط: مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م).

المراغي، أحمد بن مصطفى، تفسير المراغي، (القاهرة: مكتبة مصطفى بابي الحلبي، ط١، ١٣٦٥هـ، ١٩٤٦م).

القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، (القاهرة: دار الكتب المصرية، ط٢، ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م).

الخليلي، أحمد بن حمد، جواهر التفسير أنوار من بيان التنزيل، (مسقط: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ط٢، ١٤٣٣هـ، ٢٠١٢م).

أطفيش، محمد بن يوسف، هميان الزاد إلى دار المعاد.

السمين الحلبي، شهاب الدين أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، (دمشق: دار القلم).

ابن منظور، لسان العرب، (القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م).

الطبري، محمد ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (دار هجر للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م).

الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، (جدة: دار التفسير، ط١، ١٤٣٦هـ، ٢٠١٥م).

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، النكت والعيون، (بيروت: دار الكتب العلمية).

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٢هـ).

الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط٣، ١٤٠٧هـ).

تعزيز القيم الأخلاقية في العصر الرقـمي

رؤية تحليلية لدور التـــعليم والإعـــلام والتشـــريعات فـــي سلطنـــة عمـــان



بقلم
د. صابرة بنت سيف بن أحمد الحراصية

مقدمة

الحمد لله الذي أرسى دعائم الأخلاق، وجعلها أساسًا لنهضة الأمم، وميزانًا لارتقاء المجتمعات، والصلاة والسلام على سيدنا محمدٍ ﷺ الذي زكّاه ربه بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾، فكان خُلقه القرآن، ونهجه الرحمة، ومسيرته مشكاة هداية أضاءت للبشرية دروب الفضيلة والاستقامة.

لقد ارتبطت القيم الأخلاقية عبر التاريخ بهوية الإنسان وكرامته، وكانت الركيزة الأهم في بناء الحضارات وصون استقرارها. وقد تبنّت سلطنة عُمان نهجًا يجعل من الأخلاق ركيزةً أساسية في خططها التنموية ومؤسساتها المجتمعية؛ إدراكًا بأن القيم ليست موروثًا ثقافيًّا فحسب، بل أساس التنمية المستدامة وأحد أهم مقومات الأمن الوطني. ومع بروز العصر الرقمي وما يحمله من فرص واسعة للتواصل والمعرفة والإبداع، ظهرت في المقابل تحديات عميقة هزّت المنظومات القيمية التقليدية، وأعادت تشكيل وعي الأفراد وأنماط سلوكهم، وأوجدت فضاءات مفتوحة لم تكن مألوفة من قبل، تستوجب استجابات أكثر وعيًا ومرونة.

لقد أثّرت الرقمنة بعمق في طرق التعلّم والتواصل والإنتاج، لكنها في الوقت ذاته فرضت واقعًا قيميًّا جديدًا يتسم بالهشاشة أحيانًا والتسيّب أحيانًا أخرى، وهو ما يضع المؤسسات التعليمية والإعلامية والتشريعية أمام مسؤوليات مضاعفة للحفاظ على التوازن بين الانفتاح على معطيات العصر،

وصيانة القيم الأصيلة التي تشكّل جوهر الهوية العُمانية. وهنا تتجلى الحاجة إلى مقاربة تحليلية تستوعب التحديات، وتبرز الإمكانات، وتعيد تأطير الأدوار المؤسسية في ضوء متغيرات الرقمنة.

ومن هذا المنطلق، تتجه هذه الدراسة إلى استقصاء أبعاد الدور المؤسسي في ترسيخ القيم الأخلاقية في العصر الرقمي، عبر تحليل السياسات التعليمية، ورصد إسهامات الإعلام التقليدي والرقمي في تشكيل الوعي المجتمعي، إلى جانب مراجعة التشريعات الوطنية باعتبارها الإطار الضابط للسلوك الفردي والجماعي. كما تسعى إلى إبراز أبرز التحديات التي تعترض هذه المؤسسات في ظل التحولات الرقمية المتسارعة، وتقديم رؤية تحليلية متكاملة من شأنها الإسهام في تعزيز فاعلية هذه الأدوار وتكاملها، بما يرسخ القيم الأصيلة ويواكب متطلبات العصر.

وختامًا، فإن هذا البحث لا يكتفي باستعراض الجهود القائمة، بل يقدم منظورًا نقديًا تحليليًّا يضيء مسارات تطوير التعليم والإعلام والتشريعات في سلطنة عُمان، بما يضمن ترسيخ القيم الأخلاقية في زمن الرقمنة، ويجعل منها عنصر قوة يساند مسيرة النهضة العُمانية المتجددة. والله الموفق.

أهمية البحث:

تنبع أهمية هذا البحث من الحاجة الملحّة إلى فهم انعكاسات التحولات الرقمية المتسارعة على منظومة القيم الأخلاقية في سلطنة عُمان، في ظل ما أفرزته الرقمنة من أنماط جديدة للتفكير والسلوك تستدعي استجابات مؤسسية واعية. وتبرز أهميته في الآتي:

١. **تسليط الضوء على التحديات القيمية في العصر الرقمي**، عبر تحليل أثر الإعلام الرقمي ووسائل التواصل الاجتماعي على القيم المجتمعية في البيئة العُمانية.

٢. **تقييم أدوار المؤسسات التعليمية والإعلامية والتشريعية والدينية**، وتحليل فاعليتها في ترسيخ القيم الأخلاقية، والحفاظ عليها في ظل الانفتاح التكنولوجي.

٣. **تقديم رؤية تحليلية متكاملة** لتعزيز تكامل الأدوار المؤسسية في حماية القيم ومواكبة متطلبات العصر الرقمي.

٤. **الإسهام في إثراء النقاش الأكاديمي العربي والعماني** حول العلاقة بين الرقمنة والقيم الأخلاقية، وفتح آفاق لدراسات مستقبلية في هذا المجال.

٥. **توجيه صانعي القرار والباحثين إلى استراتيجيات عملية** يمكن توظيفها في تطوير السياسات الوطنية الداعمة لجهود التعليم والإعلام والتشريع في الحفاظ على منظومة القيم الأخلاقية.

وبذلك، يربط البحث بين التحليل العلمي والاحتياجات التطبيقية، مقدّمًا إضافة نوعية للباحثين والمؤسسات وصنّاع القرار المهتمين بمجال القيم في العصر الرقمي.

مشكلة البحث:

مع تسارع التحولات الرقمية واتساع نطاق الرقمنة في مختلف مجالات الحياة، برزت تحديات عميقة طالت منظومة القيم الأخلاقية، وأعادت صياغة كثير من المفاهيم والسلوكيات الفردية والجماعية. وقد جعل هذا الواقع من الضروري مراجعة الأدوات المؤسسية التقليدية في غرس القيم وضبط السلوك، وفي مقدمتها التعليم والإعلام والتشريعات، التي تواجه اليوم مسؤوليات مضاعفة للحفاظ على التوازن بين الانفتاح على معطيات العصر وصيانة القيم الأصيلة للمجتمع العُماني. ومن هنا تبرز إشكالية هذا البحث في دراسة مدى قدرة هذه المؤسسات على التكيف مع التحديات الرقمية الراهنة، وتحليل فاعليتها في ترسيخ القيم، واقتراح رؤية متكاملة تعزز تكامل أدوارها في هذا المجال. وفي هذا الإطار، يطرح البحث التساؤلات الآتية:

١. ما أبرز التحولات الرقمية العالمية التي أثرت على المنظومة القيمية؟ وكيف انعكست على مكانة القيم الأخلاقية في استقرار المجتمعات؟

٢. ما أبرز التحديات القيمية التي أفرزها العصر الرقمي في المجتمع العماني؟

٣. كيف أسهمت وسائل الإعلام التقليدية والرقمية في التأثير على منظومة القيم الأخلاقية في عمان؟

٤. ما دور المؤسسات الوطنية المعنية بترسيخ القيم في تعزيز القيم الأخلاقية وضبط السلوك في ظل التحولات الرقمية؟

أهداف البحث:

١. تحليل أبرز التحولات الرقمية العالمية وأثرها في إعادة تشكيل المنظومة القيمية ومكانة القيم الأخلاقية في استقرار المجتمعات.
٢. استكشاف أبرز التحديات القيمية التي أفرزها العصر الرقمي في المجتمع العُماني.
٣. توضيح أثر وسائل الإعلام التقليدية والرقمية في التأثير على منظومة القيم الأخلاقية في سلطنة عمان.
٤. تحليل دور المؤسسات الوطنية المعنية بترسيخ القيم (التعليمية، الإعلامية، التشريعية، والدينية) في تعزيز القيم الأخلاقية وضبط السلوك في ظل التحولات الرقمية.
٥. صياغة رؤية تحليلية متكاملة لتعزيز القيم الأخلاقية في سلطنة عمان بما يواكب العصر الرقمي ويحقق متطلبات التنمية الوطنية.

منهج البحث:

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي في دراسة أدوار المؤسسات التعليمية والإعلامية والتشريعية في ترسيخ القيم الأخلاقية بسلطنة عُمان، من خلال تحليل السياسات والممارسات ذات الصلة. كما يوظّف المنهج النقدي المقارن للكشف عن مواطن القوة والقصور في هذه الأدوار، بما يتيح إبراز التحديات التي فرضها العصر الرقمي. وإلى جانب ذلك، يستعين البحث بالمنهج الاستقرائي لاستخلاص نتائج وتوصيات عملية تسهم في صياغة رؤية تحليلية متكاملة تعزز تكامل هذه المؤسسات وتواكب متطلبات الرقمنة.

أدوات البحث:

يعتمد هذا البحث على عدد من الأدوات العلمية المساندة، أبرزها:

١. **التحليل الوثائقي**: بالرجوع إلى الوثائق الوطنية مثل رؤية عُمان ٢٠٤٠، والخطط والسياسات التعليمية والإعلامية والتشريعية ذات الصلة بالقيم الأخلاقية.

٢. **تحليل الأخبار والتقارير والإحصاءات الرسمية** الصادرة عن المؤسسات الحكومية والمراكز البحثية الموثوقة؛ للكشف عن واقع التحولات الرقمية وانعكاساتها على القيم في سلطنة عُمان.

٣. **مراجعة الدراسات والأدبيات السابقة** المحلية والإقليمية والدولية المتعلقة بالعلاقة بين الرقمنة ومنظومة القيم الأخلاقية؛ بهدف تأطير

البحث في سياقه العلمي الأوسع، وربط التجربة العُمانية بالممارسات المقارنة.

الدراسات السابقة:

شهدت السنوات الأخيرة اهتمامًا متزايدًا بالدراسات التي تتناول أثر التحولات الرقمية على المنظومة القيمية والسلوكيات الأخلاقية في المجتمعات المعاصرة. وقد تنوعت هذه الدراسات بين ما هو نظري عام، وما هو تربوي وإعلامي، وما ركز على السياق العُماني مباشرة.

ففي هذا الإطار، تناولت عويس (٢٠٢٥) في دراستها **الرقمنة وتحولات القيم والأخلاق في المجتمع المعاصر بين التحديات والفرص** انعكاسات الرقمنة على القيم الأخلاقية، مركّزةً على التحديات التي تواجه القيم التقليدية، مثل: التنمر الإلكتروني والعزلة الاجتماعية وترويج المعلومات المضللة، إلى جانب الفرص التي تتيحها الرقمنة في دعم القيم الإيجابية. وقدمت الدراسة إطارًا تحليليًّا عامًّا للعلاقة بين الرقمنة والقيم، غير أنها لم تتطرق إلى خصوصية السياق العُماني أو دور المؤسسات الوطنية في هذا المجال (عويس، ٢٠٢٥).

كما ركز فايد والعطفي (٢٠٢٥) على **الدور التربوي للمعلم في بناء الوعي بالقيم الأخلاقية الرقمية في ضوء متطلبات العصر الرقمي.** وأوضحت دراستهما أن المعلم يمثل حجر الزاوية في غرس قيم، مثل: احترام الوقت، والحياء، والصبر، وتحمل المسؤولية، مشددَين على ضرورة تمكينه

رقميًّا؛ ليكون قادرًا على التعامل مع المستحدثات التكنولوجية بوعي ومسؤولية. إلا أن الدراسة اقتصرت على الجانب التعليمي ولم تتناول التكامل مع المؤسسات الأخرى.

وفي السياق الإعلامي، أجرى السعودي (٢٠٢٣) دراسة بعنوان **آليات مواجهة انعكاسات الإعلام الرقمي على القيم الأخلاقية لدى طلاب التعليم الثانوي العام**، استهدفت وضع حلول عملية لمخاطر الإعلام الرقمي. وأظهرت النتائج أهمية تكامل أدوار الطالب والأسرة والمدرسة والإعلام ومؤسسات الدولة لمواجهة هذه الانعكاسات، غير أن الدراسة اقتصرت على فئة طلاب التعليم الثانوي، ولم تشمل منظومة القيم على المستوى الوطني الأشمل.

أما في البيئة العُمانية، فقد أجرى Shehata et al (٢٠٢٣) دراسة بعنوان **Digital Ethics in Education: An Examination of Omani Information Studies Students' Ethical Competencies during E-Learning**، قيّمت الكفاءات الأخلاقية لطلبة جامعة السلطان قابوس خلال التعلم الإلكتروني في فترة جائحة كوفيد-١٩. وكشفت الدراسة عن ضعف ملحوظ في وعي الطلبة بالممارسات الأخلاقية الرقمية، وأوصت ببرامج تعليمية لترسيخ هذه القيم، إلا أنها اقتصرت على الجانب الجامعي دون أن تمتد إلى دور مؤسسات التعليم والإعلام والتشريع في المجتمع الأوسع.

وفي السياق نفسه تناولت Alsaadi et a (٢٠٢٣) في دراستهم **The Practices of Digital Citizenship Among Undergraduates at**

Sultan Qaboos University in Oman During COVID-١٩ ممارسات المواطنة الرقمية لدى الطلبة الجامعيين، وغطت ستة أبعاد، منها الهوية الرقمية، والأخلاقيات الرقمية، والأمان الرقمي. وأظهرت النتائج أن مستوى الممارسة تراوح بين المتوسط والمنخفض، خصوصًا في بعدي المشاركة المدنية الرقمية والهوية الرقمية؛ مما يشير إلى الحاجة لمزيد من الجهود لتعزيز الوعي الرقمي. وقد ركزت الدراسة على الطلبة الجامعيين دون تناول أدوار المؤسسات الوطنية الأخرى.

وبالنظر إلى ما سبق، يتضح أن الدراسات السابقة قد عالجت جوانب مهمة من العلاقة بين الرقمنة والقيم الأخلاقية، إلا أنها ظلت متفرقة ومجزأة بين التركيز على التعليم أو الإعلام أو البعد الفلسفي العام، دون تقديم معالجة متكاملة للسياق العُماني تجمع بين التعليم والإعلام والتشريع. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في سد هذه الفجوة عبر تقديم رؤية تحليلية شمولية تعزز تكامل الأدوار المؤسسية في حماية القيم الأخلاقية في العصر الرقمي.

هيكل البحث:

الفصل الأول: الإطار النظري للقيم الأخلاقية في العصر الرقمي

يتناول هذا الفصل الأسس النظرية التي يقوم عليها مفهوم القيم الأخلاقية، وأهميتها في بناء استقرار المجتمعات وتماسكها، مع إبراز موقعها في مواجهة التحولات المتسارعة التي فرضتها الثورة الرقمية. ويُقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

- المبحث الأول: القيم الأخلاقية (المفهوم، والأهمية، ودورها في استقرار النسق الاجتماعي).
- المبحث الثاني: التحولات الرقمية وأثرها في إعادة تشكيل المنظومة القيمية على المستوى العالمي.

الفصل الثاني: المنظومة القيمية في سلطنة عمان

يُعالج هذا الفصل خصوصية التجربة العُمانية في ترسيخ القيم الأخلاقية، والكيفية التي أثّرت بها التحولات الرقمية على النسق الاجتماعي المحلي، إضافة إلى الأدوار المؤسسية التي تسعى لحماية هذه القيم وتعزيزها. ويُقسم الفصل إلى ثلاثة مباحث:

- المبحث الأول: الأسس المرجعية لمنظومة القيم في المجتمع العماني.
- المبحث الثاني: انعكاسات التحولات الرقمية على السلوك الاجتماعي والقيمي في المجتمع العماني.
- المبحث الثالث: الجهود المؤسسية في سلطنة عمان لتعزيز القيم الأخلاقية.

الفصـــل الثالث: رؤية تحليلية لتعزيز القيم الأخلاقية في سلطنة عمان

يركّز هذا الفصل على تحليل التحديات الراهنة التي تواجه المنظومة القيمية في ظل الثورة الرقمية، ويقترح ملامح رؤية متكاملة لتعزيز هذه القيم بما يتواءم مع مستهدفات التنمية الوطنية. ويتضمن:

- المبحث الأول: الفجوات البنيوية والاختلالات الوظيفية في المنظومة القيمية العُمانية.
- المبحث الثاني: نحو رؤية متكاملة لتعزيز القيم الأخلاقية في العصر الرقمي.

والله من وراء القصد هُو خيرها دٍ ومعين.



الفصـــل الأول الإطار النظري للقيم الأخلاقية في العصـــر الرقمي

- المبحث الأول: القيم الأخلاقية (المفهوم، والأهمية، ودورها في استقرار النسق الاجتماعي).
- المبحث الثاني: التحولات الرقمية وأثرها في إعادة تشكيل المنظومة القيمية على المستوى العالمي.

تمثل القيم الأخلاقية أحد الأسس التي يقوم عليها استقرار المجتمعات وتماسكها، فهي المعيار الذي يوجّه السلوك ويضبط التفاعلات الإنسانية في مختلف المجالات. ومع التحولات المتسارعة التي يشهدها العالم في ظل الرقمنة والانفتاح الواسع على الفضاء الشبكي، أصبحت الحاجة أكثر إلحاحًا إلى فهمٍ أعمق لطبيعة القيم ودورها في الحفاظ على التوازن الاجتماعي، وإلى دراسة كيفية تأثير البيئة الرقمية في إعادة تشكيل هذه المنظومة.

ومن هنا، يتناول هذا الفصل الإطار النظري للقيم الأخلاقية في العصر الرقمي من خلال مبحثين رئيسيين: أولهما يعرّف بالقيم ويبرز أهميتها ووظائفها في النسق الاجتماعي، بينما يركّز الثاني على التحولات الرقمية العالمية وأثرها في إعادة تشكيل المنظومة القيمية.

المبحث الأول: القيم الأخلاقية (المفهوم، والأهمية، ودورها في استقرار النسق الاجتماعي).

أولًا: مفهوم القيم الأخلاقية:

مصطلح القيم الأخلاقية مركب من جزأين هما القيم والأخلاق.

والقيم في اللغة: وردت في المعجم المحيط بمعنى الاستقامة والاعتدال والاتزان، أي: اعتدال الشيء (آبادي، مجي الدين، ١٩٩٨، ١١٥٢)، ووردت في لسان العرب كمصدر بمعنى الاستقامة، أي: المستقيمة والمعتدلة. يقول القيم: أي المستقيم (ابن منظور، ١٩٩٧، ٥٠٣)، وتأتي القيمة بمعنى الاعتدال وعدم الانحراف (خياط، ٢٠٠٤، ٢٨)، وجاءت في قوله تعالى: ﴿فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ﴾ (البينة، ٣)، أي: مستقيمة تبين الحق من الباطل، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤۡتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلۡقَيِّمَةِ﴾ (البينة، ٥)، أي: دين الأمة المستقيمة بالحق.

والقيم اصطلاحًا: اختلفت حوله رؤى العلماء، غير أن أغلبهم يجمع على أن القيم تمثل المعيار الحاكم للسلوك الإنساني، فهي كل ما ينسجم مع الفطرة، ويتوافق مع ما يراه الإنسان مقبولًا من أفكار أو أفعال أو سلوكيات اجتماعية شائعة (اليماني، عبد الكريم علي، وآخرون، ٢٠١١). كما عرّفها المعجم الفلسفي بأنها تجمع بين قيم الحق والخير والجمال، وتظهر في اتجاهين رئيسين:

الأول: اعتبارها صفة موضوعية كامنة في طبيعة الأقوال في مجال المعرفة والأفعال في مجال الأخلاق والأشياء في مجال الفنون، وبذلك فهي ثابتة ومستقلة عن الظروف، وهذا ما ذهب إليه الفلاسفة المثاليون.

أما الثاني: فيرى أنها صفة يخلعها العقل على الأقوال والأفعال والأشياء تبعًا للظروف والملابسات، ومن ثمّ فهي تختلف باختلاف من يُصدر الحكم عليها، وهو ما تبناه الطبيعيون والحسيون والوضعيون والبراغماتيون، بحيث تصبح القيمة ذات طابع شخصي وذاتي، يُعبّر عن الميل والاهتمام والاستحسان، وتُعد وسيلة لتحقيق غاية معينة (مجمع اللغة العربية، ١٩٨٣). ومن هذا المنظور تُسهم القيم في حفظ هوية المجتمع وتمايزه عن غيره من المجتمعات، بما يتبناه من أصول ثقافية ومعايير خاصة.

وترتبط القيم بالأخلاق ارتباطًا وثيقًا؛ إذ إن الأخلاق تمثل أساس رقيّ الأمم وازدهارها، ولذلك جاءت الرسالات السماوية مؤكِّدة على القيم الأخلاقية المنظمة لعلاقة الإنسان بخالقه وبمن حوله. فقد ورد في القاموس المحيط أن الأخلاق تعني السجية والطبع، وجمعها أخلاق، وهي أوصاف الباطن الإنساني وما يحمله من خصال حسنة أو قبيحة (أبادي، ١٩٩٨، ١١٥٢). أما في المعجم الفلسفي، فقد عُرّفت الأخلاق بأنها مجموعة قواعد سلوكية غير مشروطة، يبحث علم الأخلاق في حقيقتها من زاوية ما هو خير أو شر، وهو علم معياري ينقسم إلى جانب عملي (علم السلوك والأخلاق العملية) وجانب نظري يبحث في مفهوم الخير والشر (مجمع اللغة العربية،

١٩٨٣، ١٢٤)، وبوجه عام، تمثل الأخلاق سمة للأفعال الفردية أو الجماعية التي تنسجم مع القواعد المقررة في المجتمع، في مقابل الأفعال اللاأخلاقية المنافية لها (المعجم المدرسي، ١٩٨٥).

ومن زاوية الدراسات النظرية، تحتل فلسفة الأخلاق مكانة بارزة؛ لما لها من صلة مباشرة بدراسة الظواهر السلوكية. كما أن العلاقة بين الدين والأخلاق تشبه علاقة الأصل بالثمرة؛ إذ وردت نصوص شرعية كثيرة تؤكد قيمة حسن الخلق، كقول النبي ﷺ: **"من أكثر ما يُدخل الناس الجنة تقوى الله وحسن الخلق"**، وقوله: **"أكمل المؤمنين إيمانًا أحسنهم خلقًا"**، وقوله: "إن العبد ليُدرك بحسن خلقه درجة الصائم القائم" (ابن منظور،١٩٩٧، ٨٧). كما أثنى الله تعالى على نبيه الكريم بقوله: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤). وهو ما يؤكد أن الأخلاق في المنظور الإسلامي تمثل مجموعة المبادئ والقواعد المنظمة للسلوك الإنساني، التي يحددها الوحي لتقود حياة الإنسان وتوجه علاقاته بما يحقق الغاية من وجوده على الوجه الأكمل.

وبناءً على تعدد التعريفات وتباين المقاربات، يمكن التمييز بين نوعين من القيم (حسان، ١٩٩١، ٣٠):

- القيم النسبية المتغيرة: وهي القيم التي تُتطلّب باعتبارها وسائل لغايات أخرى أبعد منها؛ ولذلك فهي تخضع لتأثير الزمن والبيئة، فتختلف من عصر إلى آخر، ومن مجتمع إلى آخر.

- القيم المطلقة الثابتة: وهي التي ينشدها الإنسان لذاتها، دون أن تكون مجرد أداة لتحقيق غرض آخر، فهي مستقلة عن الظروف والملابسات، وتُطلب في كل زمان ومكان، مثل: الحق والخير والجمال، التي لا يسقط اعتبارها بتغير الأحوال.

وتختار الباحثة تعريف القيمة اصطلاحًا من المنظور الإسلامي بأنها: "المعتقدات والأحكام التي مصدرها القرآن الكريم والسنة النبوية، والتي يتمثلها الإنسان ويلتزم بها، وتتحدد في ضوئها علاقته بربه واتجاهه نحو حياته الآخرة، كما يتحدد موقفه من بيئته الإنسانيَّة والماديَّة، وبتعبير آخر: اتجاهه نحو الحياة الدنيا، فهي معايير يتقبلها ويلتزم بها المجتمع المسلم وأعضاؤه من الأفراد المسلمين؛ ومن ثمّ تشكل وجدانهم وتوجه سلوكهم على مدى حياتهم لتحقيق أهداف لها جاذبية يؤمنون بها" (رشاد، ١٩٩٣، ١٩٩).

وبهذا يتضح أن القيم ترتبط ارتباطًا وثيقًا بشخصية الفرد وذاته؛ إذ تنعكس في أنماط اهتماماته واختياراته وميوله وحاجاته وأحكامه، وهو ما يجعلها مسألة ذاتية تختلف أهميتها وتمثلاتها باختلاف الأفراد وتنوع شخصياتهم. ويمكن إبراز أبرز هذه الخصائص على النحو الآتي:

١. الذاتية: تحمل القيم في مضامينها معاني متعددة كالرغبة والاهتمام والمحبة والسرور، وهي جميعًا معانٍ وجدانية يختبرها كل فرد بطريقته الخاصة. وبذلك فإن القيم ترتبط بالشعور الداخلي للفرد، وتأملاته الباطنية، ومزاجه واهتماماته.

٢. الإنسانية: تتميز القيم بأنها غير قابلة للقياس بمقاييس كمية أو أدوات موضوعية، فهي تمثل شأنًا شخصيًّا وإنسانيًّا عامًا يتجاوز حدود التحديد أو الضبط الدقيق.

٣. الاعتقادية: تنبع القيم من قناعات الفرد ومعتقداته الداخلية؛ ولذلك فهي متصلة بعالمه الذاتي وبما يوجهه من رغبات وأفكار؛ مما يجعلها مكونًا أساسًا في بنيته العقلية والنفسية.

وإلى جانب هذه الخصائص، تُعَد القيم كذلك موضوعية من حيث ارتباطها بالحاجات الإنسانية والاجتماعية الأساسية، فهي ليست مجرد رغبات فردية طارئة، وإنما تعبير عن احتياجات واقعية تشكل الوعي الجمعي وتوجّه سلوك الأفراد. كما تتسم القيم بكونها إدراكية ووجدانية ونزوعية، ويقصد بذلك إدراك موضوع القيمة والقدرة على تميزه بالعقل والتفكير، أما البعد الوجداني فيتجلى في الانتقال من الميل إلى النفور، وما يصاحب ذلك من مشاعر كالسرور أو الألم أو الحب أو الاستحسان، في حين يتمثل البعد النزوعي السلوكي في التعبير العملي عن القيمة من خلال أفعال ومعايير سلوكية ملموسة. ومن خصائص القيم أيضًا أنها هرمية؛ إذ تخضع بعض القيم لقيم أخرى أكثر رسوخًا وهيمنة، فيعيد الفرد ترتيبها وفق أولوياته وظروفه وأحواله. وهي في الوقت ذاته نسبية من حيث الزمان والمكان؛ إذ تتباين باختلاف الثقافات، والطبقات الاجتماعية، والجماعات البشرية (كامل، ١٩٩٩، ٢٥٢).

وانطلاقًا من هذه الخصائص من الطبيعي أن تنعكس على سلوك الإنسان وتفاعلاته داخل المجتمع، الأمر الذي يجعل القيم أحد المكونات الجوهرية للشخصية الإنسانية؛ إذ تمثل معيارًا أساسًا يوجّه سلوك الأفراد ضمن الإطار الاجتماعي، وبذلك فإنها تؤدي جملة من الوظائف على مستويين: الفردي والجماعي، ومن وظائفها على المستوى الفردي:

١. تشكيل الشخصية: تسهم القيم في بناء شخصية الفرد وتحديد أهدافه واتجاهاته.
٢. التكيف والتوافق: تمنح الفرد القدرة على التكيف الإيجابي مع محيطه الاجتماعي، وتحقيق الرضا عن ذاته من خلال توافقه مع الجماعة في مبادئها ومعتقداتها.
٣. الإحساس بالأمان: تمكّنه من مواجهة التحديات والمصاعب بثقة أكبر.
٤. توكيد الذات: تتيح للفرد التعبير عن نفسه، وإبراز إمكاناته وقدراته بوعي.
٥. الإصلاح والتوجيه: تعمل على إصلاح الفرد نفسيًّا وأخلاقيًّا، وتوجهه نحو الخير والإحسان وأداء الواجب.
٦. الضبط والتحكم: تساعده على ضبط شهواته ومطامعه، والحد من نزعاته الفردية.

أما على المستوى الاجتماعي:

١. الوحدة والتماسك: تعزز وحدة المجتمع وتماسكه عبر تحديد أهدافه ومثله العليا.

٢. مواجهة التغيرات: تمكّن المجتمع من التكيف مع التحولات الاجتماعية ومواجهتها بفاعلية.

٣. الترابط الثقافي: تربط بين مكونات الثقافة المختلفة لتشكّل صورة متناسقة ومتكاملة.

٤. الوقاية من النزاعات: تحدّ من النزعات الأنانية والشهوات الطائشة التي تهدد الاستقرار الاجتماعي.

٥. بناء الصيغة الحضارية: تزود المجتمع بالمنظومة المرجعية التي تنظّم تعامله مع العالم الخارجي (الجديد، ٢٠٢١).

وتنعكس هذه الوظائف بدورها على الأهمية البالغة للقيم الأخلاقية في حياة الفرد والمجتمع معًا، فهي تمثل وجهة رئيسة في رسم ملامح شخصية الفرد، وتؤثر في سلوكه وقدرته على التكيف مع محيطه، وتساعده على تحقيق التوافق النفسي والاجتماعي، وتمنحه القدرة على مقاومة القيم المنحرفة والموازنة بين مصالحه الفردية والجماعية، مع ترجيح المصلحة العامة. كما أن القيم الأخلاقية تنقل المجتمع من نطاقه المحلي الضيق إلى فضاء إنساني أوسع يقوم على المشترك القيمي والإنساني (طهطاوي، ١٩٩٦، ٢٤).

وعلى ضوء ما سبق تمنح القيمُ للحياة الاجتماعية توازنًا واستقرارًا؛ فالمجتمع لا يمكن أن يحافظ على أمنه وتنظيمه الداخلي إلا بوجود معايير

وقيم راسخة يتّفق عليها أفراده. فإذا لم تُضبط أنماط السلوك التلقائي وغير المسؤول وفق هذه القواعد، انتفت إمكانية تحقيق الأمن الشخصي واستقرار التنظيم الاجتماعي (عبد العزيز،٢٠٠٧، ١٤٩).

ومن هناك يتجلى أثر القيم الأخلاقية في كونها تحتل مكانة محورية في بناء المجتمعات الإسلامية، باختلاف أممها وثقافاتها وتقاليدها؛ فهي المسؤولة عن تشكيل السلوك الإنساني وضبطه. فالإنسان جوهر الوجود ومحوره، وكل ما في الكون من آيات ومظاهر ووسائط إنما سُخِّرت له ليقيم حياته وفقها، ويحقق من خلالها رسالته في الاستخلاف. وتُعد القيم الأخلاقية كذلك إحدى أدوات الضبط الاجتماعي، فهي دافع ومحرك للسلوك، وتُعمّق لدى الفرد إحساسه بالانتماء، وتساعده على التكيف مع متغيرات المجتمع. كما أن قيمًا كالاحترام، والمسؤولية، والعدالة، والأمانة، والتعاطف تُعد قيمًا إنسانية مشتركة لا يختلف عليها اثنان مهما تباينت لغاتهم أو عقائدهم أو أوضاعهم (التلوع، أبو بكر إبراهيم، ١٩٩٣، ٢٣٣).

وفي هذا الإطار، تُفهم القيم باعتبارها مجموعة معتقدات يتبناها الفرد تجاه الأشياء والمعاني وأوجه النشاط المختلفة، فتوجّه رغباته واتجاهاته وتحدد له المقبول والمرفوض، والصواب والخطأ. وهي وإن كانت تتصف بالثبات النسبي، إلا أنها تُعد من المباحث الفلسفية الكبرى، وتشمل قيم الحق والخير والجمال؛ إذ ينشد الإنسان في كل زمان ومكان الحقيقة، ويسمو نحو الخير، ويعشق الجمال (الفراري، ١٩٩٢، ٣٠). وبذلك يمكن القول إن القيم

الأخلاقية في التصور الإسلامي تمثل معيارًا أساسًا لاستقامة الإنسان وتوجيهه نحو الخير؛ إذ تعكس طبيعة الإسلام كدين الفطرة السليمة والعقول الرشيدة والنفوس المستقيمة، الذي جاء بمنهج أخلاقي واضح يتسم بالشمول والثبات والصدق والعموم، ويهدف إلى تحقيق مصلحة الإنسان في دنياه وسعادته في آخرته.

ويتضح مما سبق أن القيم الأخلاقية تمثل حجر الزاوية في بناء شخصية الفرد وضبط سلوكه، وهي في الوقت نفسه أداة رئيسة لتحقيق تماسك المجتمع واستقراره. وقد كشفت الدراسة النظرية للمفهوم والخصائص والوظائف والأهمية أن هذه القيم ليست مجرد مبادئ مجردة، وإنما هي منظومة عملية مؤثرة في جميع مستويات الحياة الفردية والجماعية. ومن هذا المنطلق، يصبح من الضروري النظر في طبيعة التحديات المعاصرة التي تواجه المنظومة القيمية، ولا سيما في ظل التحولات الرقمية المتسارعة، وهو ما سيتناوله المبحث التالي بالتحليل والبيان.

المبحث الثاني: التحولات الرقمية وأثرها في إعادة تشكيل المنظومة القيمية عالميًّا

في العصر الرقمي لم تعد التكنولوجيا مجرد أداة محايدة، بل أضحت قوة ثقافية واجتماعية تُعيد تشكيل القيم والمفاهيم الأساسية في حياة الأفراد والمجتمعات؛ لذلك تكتسب دراسة أثر التحولات الرقمية في إعادة البناء

القيمي أهمية متزايدة، خصوصًا في المجتمعات العربية التي تواجه صدمة التحديث الرقمي إلى جانب تراثٍ قيمي عريق.

لقد أفرزت البيئة الرقمية سمات جديدة لم تعهدها المجتمعات من قبل، حيث برز ما يُعرف (بمجتمع الشبكات) الذي وصفه كاستلز (Castells)بوصفه الإطار المهيمن على البنية الاجتماعية الحديثة. ويشير الغزواني (٢٠٢١) إلى أن هذا التحول يقوم على شبكة علاقات واسعة وعابرة للحدود، أفقية الطابع، تتجاوز سلطة المكان والزمان التقليديين. وفي هذا السياق لم تعد المعرفة أو المعلومة هي المورد النادر، بل أصبح الانتباه الإنساني هو المورد الأكثر قيمة، وهو ما اصطلح عليه باقتصاد الانتباه (Davenport & Beck، ٢٠٠١)، حيث تتسابق المنصات الرقمية للسيطرة على انتباه الأفراد وإطالته. كما أن هذه المنصات باتت تفرض أنماطًا جديدة من السيطرة عبر الخوارزميات التي تتحكم في التوصية والترتيب والتضخيم، بما يعيد تعريف معايير الحقيقة والانتشار في الفضاء العام (Zuboff, ٢٠١٩). وزاد المشهد تعقيدًا مع بروز الذكاء الاصطناعي التوليدي وتقنيات "التزييف العميق"، التي تحمل إمكانات معرفية واسعة، لكنها تثير، في الوقت نفسه، تحديات خطيرة تتعلق بالثقة العامة ومصداقية الحقيقة.

وتنعكس هذه السمات على المجال القيمي عبر آليات متعددة، من أبرزها نزع الوساطة التقليدية (كالأسرة، المؤسسة الدينية، والتعليم) لصالح صعود المنصة والمؤثر الرقمي. وتلعب الخوارزميات دورًا محوريًّا في هذا

التحول؛ إذ لم تعد مجرد أدوات تقنية، بل أصبحت آليات للتحكم في السلوك الاجتماعي، حيث تحدد أولويات الظهور، وتوجّه أنماط الاستهلاك، وتؤثر في تشكيل المواقف والتوجهات الفكرية (الخزاعلة، ٢٠٢١).

وفي السياق نفسه، أشار تقرير إلى أن خوارزميات التوصية تمثل قلب ما يُعرف بـ«غرف الصدى»؛ فهي تعيد إنتاج تفضيلات المستخدمين، وتدفعهم إلى التفاعل مع محتوى متشابه؛ مما يعزز الانغلاق على رؤى أحادية، ويحد من فرص الانفتاح على الآراء المختلفة، وبهذا، لا يقتصر أثر الخوارزميات على تعزيز الاستقطاب الاجتماعي والثقافي فحسب، بل يمتد ليحوّل التفاعل القيمي إلى سلوك مُقاس بمؤشرات الإعجاب والمشاركة، ويعيد صياغة معايير القبول والاعتراف في الفضاء الرقمي (مسار، ٢٤ فبراير، ٢٠٢٥) على نحوٍ يؤكّد الحاجة إلى مقاربات توعوية وتشريعية متوازنة (عويس، ٢٠٢٥).

وفي السياق العربي تؤكد دراسة عويس (٢٠٢٥) أن الرقمنة قد أعادت صياغة العديد من القيم والسلوكيات الأخلاقية، حيث أفرزت تحدياتٍ، مثل: التنمّر الإلكتروني والعزلة الاجتماعية وترويج المعلومات المضللة، إلى جانب فرصٍ لتعزيز الحوار المجتمعي والوصول إلى المعرفة. وأظهرت دراسة مدكور (٢٠٢٢) أن الوسائط الرقمية تمثل سلاحًا ذا حدين: إذ أتاحت للشباب فرصًا للتواصل والاكتشاف وبناء الذات، لكنها أسهمت أيضًا في تراجع الروابط الأسرية، وتكريس القيم المادية والاستهلاكية، وولّدت صراعًا قيميًّا بين الواقع والافتراضي. وبينت الدراسة أن التحول الرقمي أعاد تشكيل الشخصية

والسلوكيات والعلاقات الاجتماعية للشباب، وأعاد صياغة أنماط حياتهم اليومية من خلال القراءة والكتابة الافتراضية والتفاعلية والتسلية والمشاركة. وتلتقي هذه النتائج مع ما ذهبت إليه دراسات أخرى أكدت أن هذه التحولات تركت آثارًا مباشرة على الأمن التربوي والثقافي، منها: الانفتاح غير المشروط على ثقافات وافدة دون ضوابط، ضعف التماسك الاجتماعي مقابل النزعة الفردية، زعزعة المعارف والمفاهيم تحت ضغط المحتوى غير المنضبط، تراجع قيم الانتماء والولاء الوطني، شيوع أنماط من الاستلاب الرقمي والإدمان، فضلًا عن ضعف المقومات الدينية وتراجع الضبط الاجتماعي، وصولًا إلى مظاهر الانهيار الأخلاقي (بدوي، ٢٠٢١؛ البنا، ٢٠٢٠).

أما على مستوى الأمن الثقافي، فقد أشار توهيل (٢٠٠٢) إلى أن وسائل الاتصال الرقمية أطلقت هجمة ثقافية شرسة تهدد الهوية العربية، من خلال الذوبان في ثقافة الآخر ومحاكاة أنماط عيشه، وإعلاء الهوية الفردية على حساب الهوية الجمعية والقومية، وهو ما يعزز مخاطر الانصهار الثقافي ويضعف التكافؤ بين الثقافات، لتصبح الثقافة السائدة هي ثقافة الغالب المهيمنة عبر المنصات الرقمية.

ويمتد الأثر كذلك إلى الأمن الفكري والقيمي، كما يوضح الكيلاني (٢٠١٨)، حيث ساهمت وسائل الاتصال الرقمية في تفتيت مقومات الهوية الوطنية، ولا سيما عبر اللغة، من خلال تقويض رسوخ اللغة العربية الفصحى في الوعي الجمعي. كما أسهمت البيئة الرقمية في إشاعة فكر التعصب

والعنف، وظهور نزعات فكرية شاذة تمجد القوة والفردية والاستهلاك على حساب قيم الانتماء والمواطنة. وأكدت دراسات عدة أن الشباب تأثروا بمواقع التواصل الاجتماعي باكتساب قيم سلبية، مثل: الإهمال في العمل، وضعف الإنتاجية، وهدر الوقت، والعزلة الاجتماعية، وهو ما يمثل تهديدًا مباشرًا للبنية القيمية للمجتمع.

ورغم هذه التحديات، فإن الفضاء الرقمي يتيح فرصًا إيجابية لا ينبغي التفريط فيها، من أبرزها: المشاركة المدنية المفتوحة، والمساءلة المجتمعية، وتوسيع آفاق التعلم مدى الحياة، وتمكين الفئات الأقل تمثيلًا، وإعطاؤها صوتًا في الفضاء العام .(Jenkins et al., ٢٠١٦) . وتشير الأدبيات الحديثة إلى اتجاهٍ متزايد نحو دراسة هذه الأبعاد الإيجابية، حيث بيّن Hunter et al (٢٠٢٣) أن الاستخدام المقصود والهادف للتكنولوجيا الرقمية يمكن أن يسهم في تعزيز الصحة العقلية، وتقوية الشعور بالانتماء، وتوسيع فرص المشاركة المجتمعية. وتذهب بعض الدراسات إلى اقتراح أطر تحليلية لقياس التوازن بين الجوانب الإيجابية والسلبية للاستخدام الرقمي، بما يوفر أدوات عملية لتوجيه السياسات والمنصات نحو ترسيخ القيم الإنسانية المشتركة .(Hunter et al., ٢٠٢٣) ومع ذلك، تبقى المخاطر البنيوية شاخصة: انتشار المعلومات المضللة وخطاب الكراهية، والتنمر، والإدمان، وتآكل الخصوصية، ونسبية القيم التي تضعف المعايير المشتركة والتماسك الاجتماعي (Kraus et al., ٢٠٢١; Verhoef et al., ٢٠٢١).

وبناءً على ما سبق، يمكن قراءة أثر التحولات الرقمية على المنظومة القيمية من خلال ثلاثة مستويات مترابطة:

١. المستوى البنيوي: ويتمثل في البنية التحتية الرقمية والتشريعات والسياسات الحاكمة للفضاء الإلكتروني.

٢. المستوى الوسائطي: ويتعلق بخوارزميات المنصات وآليات الاعتدال والتضخيم التي تحدد أنماط الظهور والانتشار.

٣. المستوى الممارساتي: ويشمل أنماط الاستخدام الفردية والجماعية داخل الأسرة والمدرسة والإعلام والمؤسسة الدينية.

ويعبر كل مستوى من هذه المستويات عن تأثير مباشر في الأبعاد القيمية الخمسة: الحقيقة، والكرامة، والعدالة، والمسؤولية، والخير العام، وهي أبعاد يمكن اعتمادها كعدسة تحليلية لفهم طبيعة العلاقة بين التحولات الرقمية وإعادة تشكيل القيم.

يتضح مما سبق أن التحولات الرقمية لم تعد مجرد تطور تقني، بل أضحت ظاهرة بنيوية عميقة تُعيد صياغة البنى الاجتماعية والثقافية، وتؤثر مباشرة في منظومات القيم عبر مستويات متشابكة: من البنية التحتية الرقمية وما يرتبط بها من تشريعات وسياسات، مرورًا بالوسائط والخوارزميات التي تتحكم في أنماط المعرفة والانتشار، وصولًا إلى الممارسات اليومية للأفراد والجماعات في فضاء يتجاوز حدود الجغرافيا التقليدية. وقد أثبتت الأدبيات أن هذه التحولات تحمل في طياتها فرصًا واعدة لتعزيز

المشاركة المدنية، وتوسيع آفاق التعلم، وإعطاء صوتٍ للفئات الأقل تمثيلًا، لكنها في الوقت ذاته تثير تحديات عميقة تمس الأمن التربوي والثقافي والفكري، وتضع المنظومات القيمية أمام اختبارات متجددة تتعلق بالهوية، والانتماء، والعدالة، والمسؤولية، والحقيقة.

ومع ذلك، فإن هذه التحولات الرقمية ليست قدرًا حتميًّا على المجتمعات؛ إذ إن صياغة استجابات مؤسسية رشيدة، مستندة إلى مرجعيات الهوية والأخلاق، يمكن أن تُعيد توجيه التكنولوجيا لتكون أداة داعمة للقيم الإنسانية بدلًا من أن تتحول إلى قوة مهددة لها. وقد بدأت بعض الهيئات الدولية، مثل: اليونسكو والاتحاد الدولي للاتصالات، في وضع أطر ومعايير لأخلاقيات الفضاء الرقمي وأمنه القيمي، بما يعكس وعيًا عالميًّا متناميًا بخطورة المرحلة، ويوفر نماذج يمكن للمجتمعات الاستفادة منها عند صياغة استراتيجياتها الوطنية.

ومن هنا، فإن دراسة التجربة العُمانية تكتسب أهمية خاصة؛ إذ تجمع بين تراث قيمي أصيل يستند إلى الشريعة الإسلامية والتاريخ الوطني، وبين انفتاح متزايد على الفضاء الرقمي وتحولاته المتسارعة. وهو ما يجعل من الضروري الانتقال إلى تحليل خصوصية المنظومة القيمية في سلطنة عمان، من خلال تتبع أسسها المرجعية، واستجلاء انعكاسات التحولات الرقمية عليها، ورصد الجهود المؤسسية المبذولة لتعزيزها وصيانتها في ظل المتغيرات الراهنة.

الفصل الثاني المنظومة القيمية في سلطنة عمان

- المبحث الأول: الأسس المرجعية لمنظومة القيم في المجتمع العماني.
- المبحث الثاني: انعكاسات التحولات الرقمية على السلوك الاجتماعي والقيمي في المجتمع العماني.
- المبحث الثالث: الجهود المؤسسية في سلطنة عمان لتعزيز القيم الأخلاقية.

تُعَدّ القيم الأخلاقية حجر الزاوية في بناء الهوية المجتمعية واستقرارها؛ إذ تمنح الأفراد بوصلة واضحة في تعاملهم مع ذواتهم ومع الآخرين، وتُسهم في رسم معالم السلوك الجمعي بما يضمن الانسجام والتماسك. وفي سلطنة عُمان، ارتبطت القيم ارتباطًا وثيقًا بمسيرة الدولة والمجتمع عبر العصور؛ فهي المرجع الأصيل في التنشئة الاجتماعية، والمصدر الرئيس لتعزيز التلاحم الوطني، والضمانة لترسيخ نهج الاعتدال والتسامح الذي ميّز الشخصية العُمانية في محيطها الإقليمي والعالمي.

غير أنّ التحولات الكبرى التي يشهدها العالم المعاصر، بفعل الثورة الرقمية، أعادت صياغة أنماط التأثير على منظومات القيم؛ فلم تعد التحديات مقتصرة على العوامل التقليدية، بل امتدت إلى فضاءات رقمية مفتوحة تتجاوز الحدود، وتُنتج مصادر متشابكة ومتنوعة للتأثير. وقد أتاح هذا الواقع فرصًا رحبة للتواصل والإبداع، لكنه في المقابل فرض تحديات

عميقة على صلابة المنظومة القيمية، سواء من حيث قوّة التأثير وسرعته، أو من حيث صعوبة ضبطه ومتابعته.

وانطلاقًا من هذه المعطيات، تتجلّى أهمية هذا الفصل في إبراز خصوصية التجربة العمانية في ترسيخ القيم الأخلاقية، من خلال ثلاثة مباحث رئيسة: الأسس المرجعية لمنظومة القيم في المجتمع العماني، وانعكاسات التحولات الرقمية على السلوك الاجتماعي والقيمي، ثم الجهود المؤسسية المبذولة لتعزيز هذه القيم وصونها.

المبحث الأول: الأسس المرجعية لمنظومة القيم في المجتمع العماني.

تستند منظومة القيم في المجتمع العُماني إلى جملة من الأسس المتكاملة التي شكّلت على امتداد التاريخ مرجعًا ضابطًا للسلوك الفردي والجماعي، ومصدرًا لبناء الهوية الوطنية والمحافظة على تماسكها. وتمثل هذه الأسس الإطار الذي يُحدد ملامح الشخصية العُمانية، ويضبط أنماط التفاعل داخل المجتمع ومع العالم الخارجي، بحيث تجتمع في نسق واحد يجمع بين الثبات والمرونة.

فالأسس الدينية تمثل المنبع الأصيل لهذه القيم، بما تحمله من مبادئ قرآنية ونبوية، واجتهادات فقهية رسّخت قيم الاستقامة والعدل والتسامح. أما الأسس الوطنية والسياسية، فقد تكرست من خلال النظام الأساسي

للدولة، والخطاب السلطاني، ووثيقة رؤية عُمان ٢٠٤٠، بما يجعل القيم جزءًا من المشروع الوطني التنموي. وتأتي الأسس الاجتماعية والثقافية لتمنح هذه المنظومة بعدها الواقعي المتجذر في العادات والتقاليد، وفي الخصوصية التاريخية لعُمان بوصفها فضاءً للتعايش والتواصل الحضاري.

وعليه، فإن دراسة هذه الأسس المرجعية تمثل مدخلًا ضروريًّا لفهم طبيعة القيم الأخلاقية في المجتمع العُماني، وكيفية استمرارها في مواجهة التحولات المعاصرة.

أولًا: الأسس الدينية

ترتكز المنظومة القيمية في المجتمع العُماني على الأسس الدينية للإسلام، بوصفه المصدر الأعلى للتشريع والمرجعية الكلية المنظمة لشؤون الفرد والمجتمع. فقد جاء الإسلام برسالة متكاملة تهدف إلى تحقيق العبودية لله، وإرساء مبادئ العدل والرحمة، وتنظيم العلاقات الإنسانية على قاعدة التعارف والاحترام المتبادل ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]. ومن ثمّ فإن القيم الدينية تمثل منطلقًا أساسيًّا لبناء الهوية وضبط السلوك، وتؤطر مختلف أبعاد الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية (العائد، ٢٠٢٤). وقد أرسى الإسلام مجموعة من المبادئ المركزية التي شكّلت دعائم هذه المنظومة، أبرزها: حرية الاعتقاد ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقيمة العدل ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة:

٨]، والكرامة الإنسانية التي كفلها الله للإنسان بوصفه مخلوقًا مكرمًا. وهذه المبادئ لم تبقَ مجرد شعارات، بل تحولت إلى واقع عملي جسّده النبي ﷺ في ممارساته العملية ومعاهداته التي أرست أسس التعايش السلمي (الهواري، ٢٠٢٥). كما أن الأخلاق القرآنية لم تقتصر على التوجيه العام، بل شكّلت معيارًا للحكم على أفعال البشر من حيث الخير والشر؛ إذ ميّزت بين السلوكات الفاضلة التي تُزكّي النفس وتقوّم المجتمع، والسلوكات الرذيلة التي تفسده، وهو ما يجعلها أساسًا لميزان القيم وضابطًا للسلوك الإنساني (جريدة الرؤية، ٢٠١٨).

وقد كان للمدرسة الإباضية – بوصفها الإطار الفقهي الغالب في سلطنة عمان – دورًا محوريًا في بلورة هذه القيم، حيث أولى علماؤها أهمية خاصة لمفاهيم الاستقامة والعدالة والمصلحة العامة؛ مما منح الشخصية العُمانية طابعها المتميز القائم على الاعتدال والتسامح. واعتمد العلماء الإباضية على توظيف المصطلح الشرعي توظيفًا مقصودًا للتقريب بين المسلمين، وتفادي الشحناء المذهبية، وهو ما يعكس روحًا وحدوية أصيلة في منهجهم الفكري (الخروصي، ٢٠٢٤). كما قام الفقه الإباضي بتأصيل نظام الإمامة باعتباره نظامًا دينيًا وسياسيًا وأخلاقيًا يقوم على اشتراط العدالة والعلم والكفاءة في الإمام، ويؤكد على مبدأ عزله إذا أخلّ بواجباته، بما يجسد قيمة المسؤولية والمحاسبة في الحكم (الطوقي، ٢٠٢٤؛ عيتاني، ٢٠٢٣). وإلى جانب ذلك، جعلت المدرسة الإباضية من قيمة التسامح

والتعايش أحد ثوابتها الكبرى؛ إذ تعاملت مع الاختلاف المذهبي والديني باعتباره سنة كونية، ودعت إلى العدل في التعامل مع الآخر، وهو ما انعكس بوضوح في التجربة العُمانية التي رسخت السلم الاجتماعي والعيش المشترك (الزعبي، ٢٠٢٠). وقد ظهر التطبيق العملي لهذه القيم في التجربة العُمانية التاريخية لنظام الإمامة، حيث اعتمد على الشورى والبيعة والمشاركة المجتمعية، جامعًا بين الفقه والممارسة السياسية (الحوسني وآخرون، ٢٠١٩).

ثانيًا: الأسس الوطنية والسياسية.

تمثل الأسس الوطنية والسياسية بعدًا محوريًّا في بناء المنظومة القيمية للمجتمع العُماني؛ إذ نصّ النظام الأساسي للدولة بوضوح على صون الهوية العُمانية، وحماية القيم الدينية والأخلاقية، وترسيخ مبادئ العدالة والمساواة وسيادة القانون، باعتبارها مرتكزات راسخة للحياة العامة (النظام الأساسي للدولة، ٢٠٢١). ولم يأتِ هذا النص بوصفه تشريعًا مجردًا، بل باعتباره ميثاقًا وطنيًّا أعلى، يحدد فلسفة الدولة ويجعل من القيم قاعدة ضابطة لمسيرة التنمية في مختلف المجالات.

وقد أسهمت الخطب السلطانية –بدءًا من الكلمة التاريخية للسلطان قابوس عام ١٩٧٠ التي دعت إلى بناء الدولة على أسس العدل والمساواة، مرورًا بخطاباته التي أكدت على الهوية والاعتدال والعيش المشترك – في صياغة مدرسة قيمية متكاملة، تقوم على الوحدة الوطنية والانفتاح

المتوازن على العالم (الداودي، ٢٠٢٤؛ **Al-Hanaei**، ٢٠١٧). كما أبرز فكر السلطان قابوس – الذي وثقته اللجنة العُمانية لحقوق الإنسان في كتاب الإنسان في فكر السلطان –أن الإنسان هو محور التنمية وغايتها؛ إذ اعتبر أن الثروة الحقيقية لعُمان تتمثل في أبنائها، وأن بناء المدارس والمستشفيات وتمكين المواطن بالعلم والصحة هو المدخل الحقيقي للتنمية. وقد شدّد على أن العدالة والمساواة أمام القانون أساس الدولة العصرية، وأن رعاية الفئات الخاصة كالمرأة والطفل وذوي الإعاقة تمثل جزءًا أصيلًا من القيم الوطنية التي تحولت إلى تشريعات عملية (اللجنة العُمانية لحقوق الإنسان، ٢٠١٩). ولم يقف هذا الفكر عند الداخل، بل انعكس على السياسة الخارجية التي قامت على مبادئ السلام والتعايش وعدم التدخل؛ مما عزّز صورة عمان كدولة قيمية في محيطها الإقليمي والدولي.

وفي السياق ذاته، واصل السلطان هيثم هذا النهج من خلال خطاباته التي شددت على الشراكة المجتمعية، وسيادة القانون، وتعزيز الهوية والثقافة كركيزة للنهضة المتجددة، حيث أكّد في خطابه الثاني عام ٢٠٢٠ على الشباب باعتبارهم «ثروة الأمم ومواردها»، وعلى التعليم والبحث العلمي والابتكار كأولوية وطنية، مع تأكيده على القيم العليا كالحرية والمساواة وتكافؤ الفرص وكرامة الإنسان، فضلًا عن حقوق المرأة التي اعتبرها من الثوابت الوطنية غير القابلة للتراجع (جريدة عُمان، ٢٠٢٠). وبذلك يتضح أن الخطاب السياسي العُماني لم يكن مجرد توجيه ظرفي، بل شكَّل مشروعًا قيميًّا

وحضاريًّا شاملًا يرسّخ ثقة الشعب بقيادته، ويحوّل القيم إلى مرتكزات عملية في السياسات العامة.

أما رؤية عُمان ٢٠٤٠ فقد أولت البُعد القيمي مكانة مركزية ضمن محاورها الاستراتيجية، حيث اعتبرت الهوية الوطنية والمواطنة الصالحة والثقافة الأصيلة رأسمالًا اجتماعيًّا لا غنى عنه لتحقيق التنمية المستدامة. فالوثيقة لم تكتفِ بإبراز القيم بوصفها مكوّنًا ثقافيًّا، بل ربطتها بشكل مباشر بمسار التقدم الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، مؤكدة أن صيانة القيم الأصيلة وترسيخها تمثل الضمانة الأولى للاستقرار المجتمعي، في حين أن القدرة على التفاعل مع متغيرات العصر هي الشرط الضروري لتمكين المجتمع من المنافسة في عالم سريع التحول (وثيقة الرؤية، ٢٠١٩). وبذلك بلورت الرؤية نموذجًا متوازنًا يزاوج بين الأصالة والمعاصرة، ويجعل من القيم إطارًا حاكمًا للتنمية، لا مجرد موروث ثقافي؛ فهي بمثابة القوة الناعمة التي تحمي الهوية وتعزز الثقة، وتمنح المشروع الوطني قدرة أكبر على الاستمرارية والمرونة في مواجهة التحديات.

ثالثًا: الأسس الاجتماعية والثقافية.

يحتل البعد الاجتماعي والثقافي مكانة محورية في تشكيل المنظومة القيمية للمجتمع العُماني، فهو الإطار الذي يربط الماضي بالحاضر ويحفظ الهوية في مواجهة التحولات المتسارعة. فقد ظلّت العادات والتقاليد الأصيلة ميدانًا حيًّا لتجسيد القيم؛ إذ حافظت على حضورها في المناسبات الدينية

والاجتماعية، مثل: صلة الأرحام، وكرم الضيافة، والإفطار الجماعي في رمضان، وما تحمله من معاني التكافل والوئام والتماسك بين الأجيال (زعابة، ٢٠٢٠).

ومن أبرز ما ميّز الشخصية العُمانية مفهوم "السَّمت العُماني" الذي اختزل جملة الأخلاقيات والآداب والمبادئ الأصيلة التي عُرف بها العُمانيون، من الوقار والاتزان إلى التواضع واحترام الآخر. وقد جاء في الخطاب السامي لجلالة السلطان هيثم بن طارق – حفظه الله – عام ٢٠٢٣ تأكيدٌ على هذا السمت باعتباره معادلة قوة في مواجهة التحديات الفكرية والثقافية، ودعوة صريحة لتعزيز الهوية الوطنية وصيانة الأسرة بوصفها الحصن الواقي للأبناء والبنات من التيارات الدخيلة (الوطن، ٢٠٢٣).

لقد شكّلت القيادة العُمانية عبر عصورها مدرسة أصيلة في ترسيخ القيم والعادات والتقاليد، فجاءت توجيهاتها وممارساتها انعكاسًا لخصوصية الهوية ومتانة الشخصية العُمانية. وقد جسّد السلطان قابوس بن سعيد – رحمه الله – هذا الامتداد التاريخي في نهضة عُمان الحديثة، فكان يؤكد في خطاباته وتوجيهاته أن النهضة لا يمكن أن تستمر ما لم تتجذر في الإرث الوطني الأصيل، داعيًا إلى صون القيم الاجتماعية وتعزيز التكافل والاستقرار. وعلى النهج نفسه يواصل جلالة السلطان هيثم بن طارق – حفظه الله – العناية بغرس هذه القيم في الأجيال الجديدة، مؤكدًا أن صون الهوية الوطنية

يبدأ من التربية الصحيحة ومتابعة الأسرة لأبنائها، وحمايتهم من المؤثرات الدخيلة (الرؤية، ٢٠٢٤).

كما أدّت القبيلة في عُمان عبر تاريخها دورًا محوريًّا في صوغ الهوية الوطنية وتثبيت القيم الاجتماعية، فلم تكن مجرد رابطة دم ونسب، بل شكّلت مؤسسة متكاملة لحفظ وحدة الجماعة وتنظيم شؤونها، وأسهمت في ترسيخ معاني التضامن والانتماء. وقد بيّنت الدراسات أنّ القبيلة كانت، ولا تزال، ركيزة أساسية للنظام الاجتماعي والسياسي في عُمان، بما وفّر للمجتمع فضاءً جامعًا للأعراف والقوانين العرفية التي حافظت على استقراره الداخلي، ورسّخت أركان الدولة الحديثة (الزيود والطراونه، ٢٠١٢؛ السعدي، ٢٠١٣).

كما انفتح المجتمع العُماني على العالم بفضل موقعه الجغرافي وصلاته البحرية والتجارية، فصاغ من خلال تفاعلاته موروثًا حضاريًّا ثريًّا في التعامل مع الآخر. لقد اتسم هذا الموروث بالحكمة والاعتدال، وعُرف العُمانيون بقدرتهم على الجمع بين الأصالة والانفتاح المتوازن؛ ما جعل تجربتهم الحضارية موضع تقدير من مختلف الشعوب والحضارات (غالب، ٢٠١٩).

ويُضاف إلى ذلك البعد الأخلاقي المتأصل في التراث العُماني، حيث شكّل علم الأخلاق جزءًا أصيلًا من الفكر الديني والثقافي، جامعًا بين التنظير الفقهي والممارسة العملية، ومؤكدًا على ارتباط السلوك الفردي والجماعي بمقاصد الشريعة وغاياتها، وهو ما منح المجتمع قدرة على الاستمرار في التمسك بالقيم رغم تبدّل الظروف (الشيباني، ٢٠٢١).

وعليه، فإن الأسس الاجتماعية والثقافية في سلطنة عُمان ليست مجرد عادات متوارثة، بل هي منظومة متكاملة تستند إلى رصيد حضاري وأخلاقي وديني، وتؤدي دورًا محوريًّا في تحصين الهوية الوطنية، وتعزيز تماسك المجتمع، وتوفير شروط التكيف مع العصر دون فقدان الأصالة.

المبحث الثاني: انعكاسات التحولات الرقمية على السلوك الاجتماعي والقيمي في المجتمع العماني.

شهد العالم في العقود الأخيرة ثورة رقمية غير مسبوقة، تمثّلت في الانتشار الواسع للإنترنت، وتضاعف استخدام وسائل التواصل الاجتماعي، وصعود الذكاء الاصطناعي كأداة فاعلة في تشكيل أنماط المعرفة والتواصل. هذه الثورة لم تقتصر على تسريع نقل المعلومات، بل أحدثت تحولات جذرية في طبيعة التأثير من حيث السرعة والاتساع، وتجاوزت الحدود الجغرافية لتخلق فضاءات افتراضية عابرة للثقافات والمجتمعات. وقد أظهرت الدراسات أن هذه التحولات الرقمية أسهمت في إعادة تشكيل الوظائف الإدراكية والقدرات المعرفية لدى الإنسان، مثل: الذاكرة والانتباه واتخاذ القرار والتفاعل الاجتماعي، عبر ظواهر جديدة كالنسيان الرقمي، وتجزئة الانتباه الناتجة عن خوارزميات المحتوى (Deckker & Sumanasekara, ٢٠٢٥).

لقد انعكست هذه التحولات الرقمية على أنماط التواصل الاجتماعي، حيث تراجع التواصل المباشر لصالح التواصل الافتراضي، وأصبحت العلاقات تُبنى في فضاءات إلكترونية قد تفتقر أحيانًا إلى العمق الإنساني. هذا التحول أدى إلى بروز أنماط من الفردانية، مقابل ضعف بعض الروابط الأسرية والاجتماعية التقليدية، في حين تعززت قيم مرتبطة بالسرعة والانتشار والظهور، مثل: الشهرة الرقمية، وتضخم الذات عبر المنصات الاجتماعية. وتؤكد الدراسات الحديثة أن وسائل التواصل الاجتماعي أسهمت في إحداث تحول عميق في طبيعة العلاقات الاجتماعية، محدثة نوعًا من "المجتمعات الشبكية" التي تتجاوز الإطار المكاني للأسرة أو القرية أو القبيلة (Kraus, S. et al, ٢٠٢١).

أما على صعيد المنظومة القيمية فقد أسهم التحول الرقمي في تعزيز مجموعة من القيم الإيجابية، مثل: قيم المعرفة والابتكار والمشاركة المجتمعية، حيث ظهرت مبادرات تطوعية شبابية عبر المنصات الرقمية في عُمان وخارجها، تدعم العمل الخيري وتوفر فضاءات للتثقيف والتوعية. وفي المقابل، أبرزت البيئة الرقمية تحديات حقيقية تمس منظومة القيم التقليدية، منها التشكيك في الثوابت، ونسبية القيم، وضعف الضبط الأخلاقي، وتسلل أفكار دخيلة، مثل: النزعة المادية المفرطة أو الأيديولوجيات المتطرفة. وتشير الأدبيات الحديثة إلى أن التحول الرقمي أعاد صياغة

منظومات المعنى، وفرض إعادة التفكير في العلاقة بين التكنولوجيا والهوية والقيم (Verhoef, P. C. et al, ٢٠٢١).

وفي السياق العُماني، جاء التأكيد السامي لجلالة السلطان هيثم بن طارق – أعزه الله – في خطابه عام ٢٠٢٠ على ضرورة التصدي للتحديات الفكرية والثقافية التي تمس منظومة القيم، مؤكدًا أن صون الهوية الوطنية يتطلب تعزيز قدرة المجتمع على مواجهة هذه المؤثرات، مع إيلاء الأسرة عناية خاصة بوصفها الحصن الواقي للأبناء والبنات من التيارات الفكرية السلبية التي تتعارض مع السمت العُماني (جريدة عمان، ٢٠٢٠).

وتعكس الإحصاءات الوطنية حجم الانكشاف الرقمي المبكر؛ إذ تشير بيانات هيئة تنظيم الاتصالات إلى أن (٨٦٪) من الأطفال في سلطنة عُمان يستخدمون الإنترنت، وأن (٨٠٪) منهم يمتلكون حسابات خاصة في وسائل التواصل الاجتماعي، فيما يقضي نصفهم تقريبًا أكثر من ساعتين يوميًّا في التصفح (جريدة الرؤية، ٢٠٢٤). كما بلغ عدد الشباب العُمانيين في الفئة العمرية (١٨–٢٩) نحو (٥٦١,٠٢٥) أي: ما نسبته (٢١٪) من إجمالي السكان، وهو ما يجعل هذه الفئة الأكثر حضورًا في الفضاء الرقمي، وبالتالي الأكثر عرضة للتأثيرات الفكرية والثقافية (المركز الوطني للإحصاء والمعلومات، ٢٠٢٤).

وقد كشفت الدراسات الميدانية عن تحديات نوعية تمس بنية الوعي القيمي لدى الشباب؛ إذ أظهرت دراسةAl-Shabibi & Al-Suqri

(٢٠٢٤) أن (٨٣٪) من طلاب المدارس في محافظة مسقط تعرضوا لحوادث إلكترونية، كالتحرش السيبراني والتصيد، فيما أظهرت دراسة الفهدي وآخرون (٢٠٢٠) وجود قصور في أدوار مؤسسات التعليم العالي في دعم الأمن الفكري. ويوثّق ذلك ميدانيًّا ما وجدته دراسة Shehata et al. (٢٠٢٣) من نقصٍ ملموس في الكفاءات الأخلاقية الرقمية لدى طلبة دراسات المعلومات أثناء التعلّم الإلكتروني، مع توصيةٍ ببرامج منظَّمة لبناء هذه الكفاءات، أما في مجال التفكير النقدي، فقد بيّنت دراسة السعيدية والمعمري (٢٠٢٤) أن أكثر من (٧١٪) من طلبة الصف الحادي عشر لم يتجاوزوا المستوى المتوسط في مهارات التفكير النقدي، بينما أظهرت دراسة الراجحي وغزالي (٢٠٢٣) أن مستوى التفكير النقدي لدى طلبة الجامعات التقنية لم يتجاوز (٣٥,٥٪)، وهو ما يعكس فجوة معرفية واضحة بين الانخراط الرقمي ومستوى التحصين الفكري، كما بيّنت Alsaadi et al. (٢٠٢٣) أن ممارسات المواطنة الرقمية لدى الطلبة تراوحت بين المتوسطة والمنخفضة، خصوصًا في المشاركة المدنية والهوية الرقمية، بما يستدعي تدخلاتٍ تعليمية ممنهجة.

وإلى جانب هذه التحديات التربوية والفكرية، برزت ظواهر رقمية مقلقة، مثل: الشائعات والمعلومات المضللة، حيث أظهرت دراسة Al-Suqri et al. (٢٠٢٤) أن أكثر من (٦٠٪) من الأفراد يتعرضون بانتظام لمعلومات مضللة عبر وسائل التواصل الاجتماعي؛ ما أدى إلى ارتباك نفسي لدى بعضهم، وتراجع في الثقة بالمصادر الرسمية. كما سجّل الادعاء العام

(٣,٢٥٧) قضية لجرائم تقنية المعلومات في عام ٢٠٢٤، بزيادة ملحوظة عن الأعوام السابقة؛ ما يعكس تنامي المخاطر المرتبطة بإساءة استخدام الفضاء الرقمي (المؤتمر السنوي للادعاء العام، ٢٠٢٥).

وعلى الصعيد المستقبلي، تبرز تحديات أكثر تعقيدًا مع الانتشار السريع للذكاء الاصطناعي التوليدي وتقنيات التزييف العميق (Deepfake)، التي تهدد ثقة المجتمع بالمصادر الرقمية، وتفتح المجال أمام التضليل المنظم. وقد حذّرت تقارير دولية من أن هذه التقنيات ستضاعف المخاطر السيبرانية خلال السنوات المقبلة؛ الأمر الذي دفع المؤسسات العُمانية إلى تكثيف الجهود التوعوية والتقنية لمواجهتها (PwC, ٢٠٢٤; Oman Daily Observer, ٢٠٢٤).

وعلى الرغم من هذه التحديات، فإن التحولات الرقمية لم تكن في مجملها ذات أثر سلبي؛ فقد أوجدت فضاءات جديدة للابتكار والمبادرات الشبابية العُمانية التي وظّفت المنصات الرقمية لتعزيز القيم الإيجابية وخدمة المجتمع. ومن أبرز الأمثلة الحملات الوطنية التي انطلقت عبر شبكات التواصل لدعم المتضررين من الكوارث الطبيعية، أو المبادرات التطوعية الطلابية التي استثمرت التقنية في التعليم عن بُعد ونشر الوعي الصحي خلال جائحة كورونا. هذه النماذج تؤكد أن الفضاء الرقمي يمكن أن يتحول من مصدر تهديد إلى أداة فاعلة في بناء الوعي وتعزيز روح التضامن، إذا ما تم توجيهه ورعايته ضمن إطار مؤسسي منظم. وبناءً على ما سبق من فرصٍ

وتحدّياتٍ أفرزتها البيئة الرقمية، تتأكّد الحاجة إلى استجابةٍ مؤسسيةٍ متكاملة تجعل من القيم الأخلاقية إطارًا حاكمًا للسياسات التعليمية والدينية والإعلامية والأمنية، وهو ما يتناوله هذا المبحث.

المبحث الثالث: الجهود المؤسسية في سلطنة عمان لتعزيز القيم الأخلاقية.

تشكل القيم الأخلاقية الإطار الناظم للسلوك الفردي والجماعي في المجتمع العُماني، وهي الركيزة التي تضمن استمرار تماسكه واستقراره في مواجهة التحولات الاجتماعية والثقافية المتسارعة. وإدراكًا لأهمية هذه القيم في حفظ الهوية وتعزيز الانتماء، لم تُترك عملية ترسيخها للجهود الفردية أو العفوية، بل تولتها مؤسسات الدولة والمجتمع ضمن أدوار تكاملية. فقد عملت المؤسسات التعليمية على إدماج القيم في المناهج والأنشطة، وأسهمت المؤسسات الدينية في نشرها عبر منابرها المختلفة، فيما قدّم الإعلام خطابًا يواكب العصر ويرسخ السلوكيات الإيجابية، وأكّدت المؤسسات الأمنية بدورها على القيم المرتبطة بالمسؤولية واحترام القانون. وهكذا تبلورت منظومة متكاملة من الأدوار المؤسسية التي هدفت إلى صون القيم الأخلاقية وتعزيز حضورها في الوعي المجتمعي والسلوك اليومي للأفراد.

١ .**المؤسسات التعليمية والدينية:** تأتي في طليعة الجهود، وتضطلع بدور جوهري في ترسيخ منظومة القيم الأخلاقية وصياغة وعي الأجيال بما

يحميهم من الممارسات السلبية، وتبدأ هذه الجهود منذ مراحل التعليم الأساسي. وقد توصلت دراسة هدفت إلى كشف درجة تعزيز المناهج الدراسية العُمانية بمهارات القرن الحادي والعشرين في ضوء رؤية عُمان ٢٠٤٠ من وجهة نظر المعلمين، إلى أن المناهج الدراسية العمانية قد تم تعزيزها بمهارات المستقبل بدرجة كبيرة، واحتلت مهارات الحياة والمهنة المرتبة الأولى، تلتها مهارات التعليم والابتكار، ثم مهارات المعلومات والوسائط التكنولوجية (الظفرية والصائغية، ٢٠٢٣). كما تحرص وزارة التربية والتعليم على تضمين قيم المواطنة والهوية الوطنية ومفاهيم السلوك القويم في المناهج الدراسية، لا سيما مناهج الدراسات الاجتماعية والتربية الإسلامية، التي شهدت إدماجًا متزايدًا لأولويات رؤية عُمان ٢٠٤٠، بما يعزز الانتماء الوطني والوعي بالقضايا المجتمعية. وقد أوصى الباحثون بزيادة نسبة تضمين هذه الأولويات، وتكثيف الأنشطة المرافقة للمناهج التي تنمي مهارات التفكير الناقد والتحليل، بما يتيح للطلبة التمييز بين السلوكيات السلبية وتبني القيم الإيجابية (البلوشي والنعيمية، ٢٠٢٤).

إلى جانب المناهج، تولي الوزارة عناية بالأنشطة الطلابية باعتبارها ميدانًا عمليًّا لترسيخ القيم وصقل مهارات الطلبة الفكرية والاجتماعية. فقد بيّنت الدراسات أن البرامج الطلابية والملتقيات الشبابية تمثل أداة فاعلة في حماية الشباب من الانحرافات السلوكية، حيث تسهم في شغل أوقات فراغهم، وتوجيه طاقاتهم نحو أنشطة بنّاءة، وتوسيع إدراكهم لمخاطر

الانحراف القيمي، وتشمل هذه الأنشطة المعسكرات الصيفية والشتوية، والمسابقات الثقافية، وبرامج الخدمة المجتمعية، والمشاريع المدرسية ذات البعد الأخلاقي، إضافة إلى المبادرات الوطنية، مثل: برنامج تعزيز القيم الذي تنفذه الوزارة بالتعاون مع وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ويستهدف طلبة المدارس في مختلف المحافظات؛ مما يرسّخ القيم الأخلاقية في سلوكهم اليومي، ويعزز قدرتهم على مقاومة المؤثرات السلبية (الحاج وآخرون، ٢٠٢٢).

أما على مستوى التعليم العالي، فقد برزت الجامعات العُمانية بوصفها فضاءات مفتوحة للنقاش العلمي وترسيخ الوعي القيمي. فقد أنشأت جامعة السلطان قابوس مراكز بحثية وبرامج توعوية تتناول قضايا القيم والأخلاق، ونظمت حلقات نقاشية حول تعزيز سلوكيات الاعتدال، وعملت على تضمين مفاهيم القيم في متطلبات الثقافة العامة التي يدرسها جميع الطلبة، بما يحقق تكاملًا بين التخصصات الأكاديمية وبناء الشخصية المتوازنة. وأظهرت نتائج دراسة أجراها الفارسي (٢٠٢٤) درجة مرتفعة لإسهام جامعة الشرقية في ترسيخ القيم الأخلاقية لدى الشباب الجامعي. كما أسهمت عدد من الجامعات والكليات الخاصة في تنظيم مؤتمرات وندوات علمية، مثل: مؤتمر القيم بين الشريعة والقانون الذي عُقد مؤخرًا في جامعة البريمي، وأكد على أهمية سن تشريعات تحفظ الهوية العُمانية وتعزّز الولاء والانتماء الوطني، إلى جانب التصدي للمظاهر السلوكية المنحرفة المخالفة لمبادئ الشريعة الإسلامية. كما أوصى بزيادة الوعي الديني والتربوي عبر وسائل

الإعلام، وإنشاء مراكز توعوية متخصصة تُعنى بالقيم، وتقنين استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي حمايةً للمنظومة الأخلاقية في المجتمع (وكالة الأنباء العُمانية، ٨ أبريل ٢٠٢٥).

ويمتد دور المؤسسات التعليمية إلى تمكين المعلمين وأعضاء هيئة التدريس عبر برامج تدريبية متخصصة؛ إذ تؤكد الدراسات أن المعلم يمثل خط الدفاع التربوي الرئيس عبر تنمية قدرات الطلبة على التفكير النقدي وحل المشكلات ورصد المؤشرات المبكرة للانحراف السلوكي داخل البيئة الصفية. ولهذا أطلقت وزارة التربية والتعليم برامج للتطوير المهني المستمر للمعلمين في مجالات التربية على المواطنة، واستخدام استراتيجيات التعلم النشط، وتوظيف التقنية الرقمية في التربية على القيم. كما أدرجت مفاهيم الأمن السيبراني والوعي الرقمي ضمن مقررات الحوسبة وتقنية المعلومات؛ استجابة لتزايد التحديات المرتبطة بالفضاء الرقمي وتأثيره على القيم.

وتبرز أهمية المكتبات الأكاديمية والمراكز البحثية في الجامعات بوصفها حواضن معرفية تعزز الوعي القيمي، من خلال تنظيم الندوات العلمية والمعارض والملتقيات الطلابية، وتوفير مصادر موثوقة للمعلومات، وتدريب الطلبة على مهارات التحقق من الأخبار ومواجهة التضليل الإعلامي. وقد أظهرت إحدى الدراسات أن الطلبة الذين تتاح لهم برامج للتثقيف الإعلامي والمعلوماتي يبدون قدرة أكبر على مقاومة الشائعات والمضامين

السلوكية السلبية؛ ما يعكس الدور الوقائي للمؤسسات الأكاديمية في صون الاستقرار القيمي والمعرفي (الحمدانية، ٢٠٢٣).

إن هذه الجهود المتكاملة التي تشترك فيها وزارتا التربية والتعليم والتعليم العالي والبحث العلمي والابتكار، إلى جانب الجامعات الحكومية والخاصة، تعكس رؤية وطنية واضحة لإعداد جيل واعٍ قادر على التمييز بين القيم الإيجابية والسلوكات السلبية، ومحصّن بالهوية الوطنية والإنسانية. وهي جهود تتجاوز حدود قاعات الدرس إلى بناء بيئة تعليمية شاملة تتكامل فيها المناهج، والأنشطة، وبرامج التوعية، والمؤتمرات والندوات العلمية، والبحث العلمي، والتدريب المستمر، بما يعزز صلابة القيم الأخلاقية، ويُسهم في تحقيق مستهدفات رؤية عُمان ٢٠٤٠ في بناء مجتمع واعٍ ومشارك في صياغة مستقبله.

ويتكامل هذا الدور مع الجانب الديني، أحد أهم مرتكزات منظومة القيم الأخلاقية في سلطنة عُمان، حيث تنسجم فيه جهود مختلف الجهات الرسمية والمجتمعية، من الأسرة والمدرسة والجامعات إلى الجمعيات الأهلية والمبادرات التطوعية. غير أن الدور الأكبر والأكثر تأثيرًا تضطلع به وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، بوصفها المرجعية الرئيسة للشأن الديني؛ إذ تقود البرامج والمبادرات التي تهدف إلى صون الهوية الدينية وتعزيز القيم الأخلاقية والوطنية، وترسيخ الوسطية والاعتدال في الفكر والسلوك.

تسهم الوزارة بدور محوري في ترسيخ الأخلاق الفاضلة ونشر قيم الفضيلة في المجتمع العُماني من خلال منظومة متكاملة من البرامج والأنشطة التي تستهدف مختلف فئات المجتمع، وبالأخص فئة الشباب؛ لتشكّل هذه الجهود أحد الأعمدة الرئيسة في بناء جبهة داخلية متماسكة تحافظ على استقرار المجتمع وتماسكه.

ويبرز مكتب سماحة المفتي العام للسلطنة، باعتباره الجهة التي توحد المرجعية الدينية وتوفر الفتوى الموثوقة المعتمدة على الكتاب والسنة، مستندًا إلى إرث علمي راسخ، حيث يستقبل سنويًّا أكثر من (١٥٠,٠٠٠) فتوى عبر الهاتف والموقع الإلكتروني والمقابلات المباشرة، بما يعزز وضوح المرجعية الشرعية، ويوحّد الخطاب الديني القائم على الاعتدال (اتصال شخصي، ٢٠٢٥).

أما المساجد والجوامع، التي بلغ عددها (١٥,٧٧٠) مسجدًا وجامعًا ومصلى عيد في عام ٢٠٢٥، فهي تمثل منابر يومية لترسيخ القيم الإسلامية ونشر ثقافة الوسطية، من خلال الخطب والدروس والبرامج الوعظية والأنشطة الاجتماعية. وقد طورت الوزارة النظام الإلكتروني للمساجد؛ ليضمن كفاءة إدارتها وتبسيط إجراءاتها، كما أطلقت تطبيق "التقويم العُماني" الحائز على جوائز إقليمية؛ لتوفير مواقيت الصلاة والخدمات الشرعية والفقهية للمستخدمين داخل السلطنة وخارجها. وفي مجال تعليم القرآن الكريم، تشرف الوزارة على (١,٦٤٥) مدرسة قرآنية تخدم نحو

(١٠٠,٠٠٠) طالب وطالبة، إلى جانب مشروع التعليم عن بعد الذي يتيح تعلم القرآن وحفظه إلكترونيًّا بإشراف معلمين متخصصين، وقد حاز هذا البرنامج على جائزة أفضل موقع إلكتروني لخدمة القرآن الكريم على المستوى الدولي، بما يجسد تكامل القيم الدينية مع التقنية الحديثة (وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ١ أكتوبر ٢٠٢٥).

وتسهم الوزارة في تعزيز المعرفة ونشر الثقافة الأخلاقية والفكرية من خلال إصداراتها المطبوعة والإلكترونية، مثل: مجلة التفاهم التي تتناول قضايا الفكر الإسلامي والحوار الحضاري، فضلًا عن إصدار نسخ مطبوعة ورقمية من المصحف العُماني، وتوفير مصاحف بلغة برايل للمكفوفين ضمن مشروع مصحف مسقط، إلى جانب المكتبة العمانية الإلكترونية التي تتيح الوصول إلى مئات الكتب والمراجع ذات الصلة بالقيم والدين.

وتبرز خطب الجمعة بوصفها إحدى أدوات الضبط المؤسسي للخطاب الديني، حيث تصدر الوزارة خطبة موحدة على مستوى السلطنة تُعالج القضايا المعاصرة والمناسبات الدينية والاجتماعية بروح وسطية، ويشرف على صياغتها فريق متخصص؛ لضمان اتساقها مع المرجعية الشرعية، ومواكبتها لأولويات المجتمع. وتنشر الخطب وملخصاتها عبر المنصات الإلكترونية بخمس لغات، بما فيها لغة الإشارة؛ لتصل إلى أوسع شريحة من المجتمع، وتشكل منصة منتظمة لترسيخ القيم وتعزيز التماسك الاجتماعي.

وفي مجال الوعظ والإرشاد، تنفذ الوزارة سنويًّا أكثر من (١٠٠,٠٠٠) فعالية، تشمل المحاضرات والدروس والقوافل الوعظية والبرامج النوعية، إضافة إلى الملتقيات الصيفية والشتوية للشباب التي تعزز القيم الوطنية، وتنمي مهارات الحوار الواعي. ومن أبرز هذه الجهود مشروع أيام الحواضر والبوادي، الذي جاب محافظات السلطنة كافة عبر آلاف الفعاليات والبرامج التوعوية، مستقطبًا أكثر من (١١٠,٠٠٠) مشارك، ووزّع خلالها أكثر من (٥٥٠,٠٠٠) مطبوعة، مرتكزًا على تعزيز الهوية الوطنية وترسيخ القيم العُمانية الأصيلة، في صورة عملية تعكس حضور الخطاب الديني في حياة المجتمع وتحوّله من خطاب وعظي تقليدي إلى مشروع تفاعلي متكامل (اتصال شخصي، ٢٠٢٥).

كما تجسدت الرؤية العُمانية للتسامح في مبادرات عالمية بارزة، مثل: معرض رسالة السلام الذي جاب أكثر من ٣٩ دولة في ١٣٢ محطة، ومترجم إلى ٢٤ لغة، وقدّم نموذج عُمان في التعايش والتسامح، ونال إشادات دولية واسعة (التواصل الحكومي، ٢١ يناير ٢٠٢٣)، إلى جانب إعلان السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني عام ٢٠١٩ الذي دعا إلى نظام أخلاقي عالمي يقوم على ثلاثية العقل والعدل والأخلاق، ويُحتفى به سنويًّا في اليوم العالمي للتسامح (وكالة الأنباء العمانية، ١٦ نوفمبر ٢٠١٩).

كما نشطت الوزارة عبر وسائل الإعلام المختلفة ومواقع التواصل الاجتماعي في بث برامج تعزز القيم والأخلاق، مثل: برنامج الأمم أخلاق،

وحديث التسامح، وسؤال أهل الذكر، إضافة إلى المسلسل الإلكرتوني "أخلاقنا" الموجّه للأطفال، وبرنامج "نجم الفصاحة" الذي يسهم في تنمية مهارات الخطاب الرشيد، وتعزيز حضور العربية الفصيحة كأداة للتفكير والتعبير المسؤول.

إن ما سبق يمثل أبرز الجهود المؤسسية في المجالين التعليمي والديني لتعزيز القيم الأخلاقية في سلطنة عُمان؛ حيث تتكامل أدوار وزارة التربية والتعليم ووزارة التعليم العالي والبحث العلمي والابتكار والجامعات الحكومية والخاصة مع جهود وزارة الأوقاف والشؤون الدينية وبرامجها الوعظية والتعليمية، ضمن منظومة وطنية تشترك فيها أيضًا مؤسسات الإعلام والمجتمع المدني والأجهزة الأمنية، بما يضمن بناء وعي راسخ وصون الهوية الأخلاقية للمجتمع العُماني.

٢ .**المؤسسات الإعلامية:** تنهض المؤسسات الإعلامية في سلطنة عُمان، وفي مقدمتها وزارة الإعلام، بدور محوري في ترسيخ القيم الأخلاقية وتعزيز الهوية الوطنية، وذلك عبر مسارين متكاملين:

الأول: إنتاج محتوى هادف يرسّخ قيم الاعتدال والمواطنة والفضيلة في الوعي الجمعي.

الثاني: بناء منظومة مؤسسية ومهنية قادرة على رفع كفاءة الخطاب الإعلامي، وضمان اتساقه مع القيم المجتمعية.

فعلى المستوى التشريعي، مثّل صدور قانون الإعلام الجديد رقم (٢٠٢٤/٥٨) نقطة تحوّل بارزة في تنظيم العمل الإعلامي بالسلطنة، حيث أرسى إطارًا قانونيًّا يجمع بين حرية الرأي والالتزام بالمهنية، وحماية الهوية الوطنية والقيم الأصيلة. كما جاءت اللائحة التنفيذية للقانون لتترجم هذه المبادئ إلى إجراءات عملية واضحة، تضبط النشاط الإعلامي والرقمي، وتحدد التزامات المؤسسات الإعلامية وآليات المتابعة والتقويم (وكالة الأنباء العُمانية، ١٤ سبتمبر ٢٠٢٥). وتوّج هذا التوجه بإطلاق خطة منظومة التواصل الحكومي ٢٠٢٥–٢٠٢٧ في يناير ٢٠٢٥، التي وضعت إطارًا وطنيًّا متكاملًا لتنسيق الرسائل الاتصالية بين مؤسسات الدولة وتعزيز حضورها الأخلاقي في وقت الأزمات (وكالة الأنباء العُمانية، ٢٠ يناير ٢٠٢٥).

ومن أبرز المبادرات العملية في هذا الجانب "الورشة الوطنية التطويرية: نحو إطار وطني للتعامل مع وسائل التواصل الاجتماعي"، التي أقيمت بهدف صياغة مرجع موحّد للتعامل الرشيد مع المنصات الرقمية لدى الأسرة والناشئة. وقد ركزت الورشة على أربعة مرتكزات: المواطنة الرقمية، وتجذير الوطنية، والهوية الحضارية، والأمن النفسي، وخرجت بتوصيات عملية، منها وضع آليات مؤسسية وبرامج توعوية مستدامة تعزز الاستخدام الأخلاقي للتقنية وتشجع إنتاج المحتوى المحلي، بما يجعل الإعلام شريكًا أساسيًّا في صون القيم وحماية المجتمع من الممارسات غير السليمة (جريدة عُمان، ١٦ فبراير ٢٠٢٤).

أما في جانب بناء القدرات، فيُعدّ مركز التدريب الإعلامي بوزارة الإعلام ركيزة أساسية لتأهيل الإعلاميين وفرق التواصل في القطاعين العام والخاص، عبر برامج تدريبية متخصصة تُعنى بتعزيز المهنية وربط العمل الإعلامي بالرسالة الأخلاقية. وتشمل برامجه دورات في أخلاقيات العمل الإعلامي، والإعلام المسؤول، إلى جانب تدريب طلبة مؤسسات التعليم العالي، وبناء شراكات مع المراكز النظيرة إقليميًّا ودوليًّا (البوابة الإعلامية، ١٦ سبتمبر ٢٠٢٥).

وعلى مستوى صناعة المحتوى، تواصل وزارة الإعلام ومؤسساتها إنتاج برامج إذاعية وتلفزيونية ورقمية تمزج بين التثقيف والمتعة، مع الحرص على تضمين قيم الوسطية والاعتدال والاحترام في السرديات الوطنية. ومن أبرز إنجازاتها إطلاق منصة "عين" الرقمية التي تضم مكتبة سمعية وبصرية متكاملة، موجهة لجميع الفئات، بما فيهم الأطفال وذوو الإعاقة؛ لضمان بيئة معرفية آمنة وأخلاقية. وقد أظهر استطلاع وطني أن ٧٤٪ من الجمهور راضون عن المحتوى البرامجي لإذاعة وتلفزيون سلطنة عُمان؛ ما يعكس فاعلية الإعلام في إيصال رسائل قيمية راسخة (مركز التواصل الحكومي، ٥ أغسطس ٢٠٢٥).

كما لعب الإعلام الرسمي دورًا مهمًّا في ترسيخ المرجعية الدينية العُمانية الجامعة، من خلال استضافة علماء من مختلف المذاهب، ومنع

استخدام المصطلحات المثيرة للتفرقة، حتى في أوقات الأزمات؛ مما جعل الإعلام أداة لترسيخ قيم الوحدة والانسجام الاجتماعي (الهادي، ٢٠٢٤).

وبذلك تتكامل السياسات الإعلامية في السلطنة، من خطة التواصل الحكومي، والإطار الوطني للتعامل مع وسائل التواصل، إلى برامج التدريب ومنصات المحتوى، لتشكّل فضاءً إعلاميًّا يعزز القيم الأخلاقية، ويحمي المجتمع من الانحرافات السلوكية والفكرية، ويضمن وصول الرسائل المعتدلة والنبيلة إلى الشباب عبر المنصات التي يتفاعلون معها كل يوم.

٣. **المؤسسات الأمنية:** تمثل المؤسسات الأمنية في سلطنة عُمان بمختلف أجهزتها خط الدفاع الأول في صون القيم الوطنية وترسيخ السلوك الأخلاقي القويم، وذلك عبر أدوار وقائية وتوعوية ورقابية متكاملة. وتأتي شرطة عُمان السلطانية في مقدمة هذه المؤسسات بحكم اتصالها المباشر بالمجتمع وتعدد أدواتها الإعلامية والميدانية والتقنية، حيث شكّلت نموذجًا بارزًا في الجمع بين الأمن التقليدي وتعزيز الأمن القيمي والاجتماعي، وبين التوعية الوقائية والتواصل المجتمعي الفعّال.

فعلى المستوى الوقائي، تضطلع الشرطة بدور أساسي في تنمية الوعي المجتمعي قبل وقوع التحديات، من خلال تكثيف برامج التوعية والمحاضرات والمبادرات المدرسية والمجتمعية، التي تركز على القيم الأخلاقية والالتزام بالقانون، إلى جانب دورها في الرصد المبكر للممارسات السلوكية السلبية ومعالجتها في بدايتها.

أما على المستوى الإعلامي، فقد طوّرت شرطة عُمان السلطانية منظومة اتصالية فاعلة؛ إذ تحضر بقوة في مختلف وسائل الإعلام التقليدية والجديدة. فبرنامجها التلفزيوني "العين الساهرة" يمثل نافذة رصينة للتواصل مع الجمهور، وبث رسائل توعوية تؤكد قيم المسؤولية والالتزام. كما عززت حضورها عبر منصات التواصل الاجتماعي ببث محتوى متنوع باللغات المختلفة، مستخدمة أساليب تقنية حديثة لجذب المتابعين، بما يسهم في نشر ثقافة احترام القيم والأنظمة.

وإلى جانب الإعلام، تولي الشرطة اهتمامًا خاصًّا بإصداراتها الدورية المتخصصة، مثل: مجلة "العين الساهرة" التي تبرز جهود الشرطة في خدمة المجتمع، ومجلة "الشرطي الصغير" التي تُعنى بغرس القيم الوطنية في نفوس الناشئة، بما يسهم في تنشئة جيل متمسك بالمبادئ الأخلاقية منذ وقت مبكر. كما تصدر أكاديمية السلطان قابوس لعلوم الشرطة دوريات علمية محكّمة، مثل" "مجلة الأمانة" التي تتناول موضوعات قانونية وأمنية مرتبطة بالقيم المجتمعية، بما يعزز البعد الأخلاقي في المنظومة الأمنية.

وفي الجانب التقني، أولت شرطة عُمان السلطانية اهتمامًا كبيرًا بتعزيز الجاهزية الرقمية؛ انسجامًا مع التوجه الوطني نحو التحول الرقمي، ليس فقط في إطار الأمن السيبراني، بل أيضًا لحماية المجتمع من الممارسات غير الأخلاقية في الفضاء الرقمي. وقد انعكس ذلك في تصنيف السلطنة عالميًّا ضمن الفئة الأولى (Tier ١) في مؤشر الأمن السيبراني العالمي لعام ٢٠٢٤، وهو

إنجاز يعكس حرص الدولة على بناء بيئة رقمية آمنة تدعم ترسيخ القيم (Muscat Daily، ١٥ September، ٢٠٢٤).

وتدعم هذه الجهود مؤشرات دولية مرموقة؛ إذ حافظت سلطنة عُمان لسنوات متتالية على تصنيف "صفر إرهاب" وفق مؤشر الإرهاب العالمي (Institute for Economics & Peace, ٢٠٢٥)، كما صنّفها تقرير Gallup Global Law and Order لعام ٢٠٢٤ ضمن المراتب العشر الأولى عالميًّا في مؤشرات الأمان والشعور بالطمأنينة. هذه الإنجازات لا تعكس قوة الجهاز الأمني فحسب، بل تعكس أيضًا حضور منظومة قيمية راسخة تحمي استقرار المجتمع.

ويوازي هذا التقدّم اهتمام المؤسسات الأمنية والعسكرية ببناء الكفاءات الوطنية، حيث تتصدر الكلية العسكرية التقنية ببرامجها التي تجمع بين التأهيل العلمي والتقني وتعزيز الانضباط القيمي، فيما تضطلع أكاديمية السلطان قابوس لعلوم الشرطة بدور محوري في إعداد الضباط والأفراد، وتزويدهم بمهارات قانونية وأخلاقية وإدارية، بما يضمن جاهزيتهم لمواجهة التحديات الأمنية والقيمية معًا.

وبذلك يتجلى التكامل بين التوعية والوقاية والرصد والتأهيل والتدريب، ليشكّل الأساس المتين الذي تستند إليه سلطنة عُمان في تعزيز القيم والأخلاق الوطنية، وترسيخ جبهتها الداخلية القوية في مواجهة التحولات الراهنة والمستقبلية.

خلاصة القول: تكشف التجربة العُمانية عن منظومة قيمية متجذّرة قادرة على التكيّف مع التحوّلات الرقمية دون التفريط في الأصالة. وقد بيّن الفصل أنّ الأسس الدينية والوطنية والاجتماعية توفر رصيدًا مانعًا، فيما تُظهر المؤشرات الرقمية تحدّيات واقعية تستلزم تعظيم التربية الإعلامية والتفكير النقدي، وتكامل أدوار التعليم والدين والإعلام والأمن. إن تحويل الفضاء الرقمي إلى رافعة للمعرفة وخدمة المجتمع رهنٌ باستمرار هذا التكامل المؤسسي، والتحديث المستمر للسياسات والبرامج، بما يضمن ترسيخ القيم الأخلاقية في الوعي والسلوك، ويؤهّل المجتمع لصناعة مستقبله بثقة ومسؤولية.

الفصـــل الثالث رؤية تحليلية لتعزيز القيم الأخلاقية في سلطنة عمان

- المبحث الأول: الفجوات البنيوية والاختلالات الوظيفية في المنظومة القيمية العمانية.
- المبحث الثاني: نحو رؤية متكاملة لتعزيز القيم الأخلاقية في العصر الرقمي.

رغم ما تحقق من نجاحات في ترسيخ المنظومة القيمية في سلطنة عُمان، فإن التحديات المعاصرة باتت أكثر تنوعًا وتعقيدًا، وهي لا تعكس قصورًا في السياسات أو ضعفًا في المرجعيات بقدر ما تعبّر عن حيوية المجتمعات وتجدد الإشكالات في ظل بيئة عالمية سريعة التغير. فالقيم الأخلاقية ليست معطًى جامدًا، وإنما منظومة ديناميكية تتأثر مباشرة بتحولات البيئة الاجتماعية والاقتصادية والتقنية، ومع تسارع وتيرة الرقمنة وتضاعف المنصات الرقمية العابرة للحدود، برزت أنماط جديدة من التحديات السلوكية والمعيارية تستدعي استجابات مؤسسية ومجتمعية مبتكرة وحلولًا استباقية.

ويؤكد هذا الواقع الحاجة المستمرة إلى تطوير آليات التنشئة والتربية والتوعية وتعزيز المناعة القيمية بما يضمن جاهزية المجتمع لمواجهة المتغيرات، ويواكب مستهدفات رؤية عُمان ٢٠٤٠ في بناء إنسانٍ واعٍ، معتز بهويته، قادر على الموازنة بين الأصالة والمعاصرة. وعلى الرغم من تعدد الجهود

الوطنية وتكاملها، إلا أن الواقع يكشف عن وجود فجوات واختلالات عملية تؤثر في صلابة هذه المنظومة، وتنعكس بصورة مباشرة على وعي الشباب وسلوكاتهم باعتبارهم الفئة الأكثر انخراطًا في الفضاء الرقمي والأكثر عرضة لتأثيراته.

المبحث الأول: الفجوات البنيوية والاختلالات الوظيفية في المنظومة القيمية العُمانية.

تمثل المنظومة القيمية في أي مجتمع الإطار الناظم للسلوك الفردي والجماعي، والضامن لاستمرار التماسك الاجتماعي في مواجهة التحولات المتسارعة. غير أنّ هذه المنظومة ليست ثابتة أو معزولة عن سياقاتها التاريخية والاجتماعية، بل تخضع – شأنها شأن غيرها من النظم الاجتماعية – لضغوط وتغيرات قد تكشف عن فجوات بنيوية مرتبطة بمصادرها ومرجعياتها، أو عن اختلالات وظيفية تمس قدرتها على أداء أدوارها التربوية والثقافية والاجتماعية. وفي السياق العُماني، ورغم ما تحقق من تراكمات إيجابية في ترسيخ القيم الدينية والوطنية والاجتماعية، فإن التحولات الرقمية والعولمة الثقافية وما يصاحبهما من تدفق غير مسبوق للمعلومات والرموز والقوالب السلوكية، أفرزت تحديات نوعية أظهرت أن هذه المنظومة ليست بمنأى عن مظاهر القصور والضعف.

إنّ تحليل هذه الفجوات لا يستهدف الانتقاص من المكتسبات الوطنية أو تقويض ما تحقق، بقدر ما يهدف إلى تشخيص علمي موضوعي يتيح فهم

طبيعة التحديات الراهنة، ويفتح المجال أمام بناء سياسات واستراتيجيات قادرة على تعزيز صلابة القيم، وضمان فاعليتها في الاستجابة لمتطلبات الحاضر وتحديات المستقبل. ومن هنا، يسعى هذا المبحث إلى رصد أبرز صور القصور والاختلال التي تعتري المنظومة القيمية العُمانية، سواء على مستوى البنية المرجعية أو على مستوى الأداء المؤسسي والتربوي والاجتماعي، بما يمهّد للانتقال، في المبحث اللاحق، إلى صياغة رؤية متكاملة لمعالجة هذه التحديات، وتعزيز القيم الأخلاقية في سياق الثورة الرقمية. ويستعرض هذا المبحث أبرز ملامح تلك الفجوات، من خلال تحليل نقدي يستند إلى الأدبيات والدراسات الميدانية.

أولًا: الفجوة المعرفية، وضعف التفكير النقدي.

تشير الأدبيات التربوية إلى أنّ التفكير النقدي يمثل إحدى الركائز الأساسية لمواجهة التحولات القيمية التي تفرضها الثورة الرقمية؛ لما له من دور محوري في تمكين المتعلم من مهارات التحليل والاستدلال والتقويم وصنع القرار. غير أن الدراسات الميدانية في سلطنة عُمان أظهرت بوضوح أن مستوى امتلاك الطلبة لهذه المهارات ما زال دون المستوى المطلوب تربويًّا.

فقد كشفت دراسة السعيدية والمعمري (٢٠٢٤) على عينة من طلبة الصف الحادي عشر بمحافظة مسقط أن أكثر من (٧١,٣٪) من الطلبة لم يتجاوزوا المستوى المتوسط في مهارات التفكير النقدي، مع تدنٍّ ملحوظ في مهارة الاستنتاج؛ الأمر الذي يعكس ضعف قدرة الطلبة على التعامل مع

المعلومات المتدفقة في البيئة الرقمية تعاملًا نقديًّا واعيًّا. وبالمثل، أظهرت دراسة الراجحي وغزالي (٢٠٢٣) على طلبة الجامعات التقنية أن متوسط الكفاءة العامة لم يتجاوز (٣٥,٥٪) باستخدام اختبار كاليفورنيا للتفكير النقدي (CCTST)، وهو ما يبرهن على امتداد الفجوة نفسها إلى فئة الشباب الجامعي.

وفي السياق ذاته، أظهرت دراسة حديثة أجريت في جامعة الشرقية أن متوسط مستوى التفكير النقدي لدى الطلبة كان دون المستوى المقبول تربويًّا، وإلى ضعف واضح في القدرة على الاستدلال العلمي وصياغة الحجج المنطقية (الصوافية وآخرون، ٢٠٢٤).

وتعزز هذه النتائج ما توصلت إليه دراسة بعنوان: استكشاف الطرق التي يتم بها دمج إستراتيجيات التفكير الناقد في مدارس الحلقة الثانية وما بعد التعليم الأساسي، والتي أكدت أن إدماج التفكير النقدي في المناهج والأنشطة التعليمية لا يزال محدودًا، وأن المدرسين يواجهون صعوبات في تطبيق استراتيجيات مبتكرة داخل الفصول الدراسية. وأوصت الدراسة بضرورة تدريب المعلمين بصورة منهجية على غرس هذه المهارات ومراجعة الكتب المدرسية؛ للتأكد من إدماج التفكير النقدي بشكل متكامل، مع إشراك أصحاب المصلحة – من معلمين وطلبة وصانعي سياسات – في تقييم مدى فاعلية المناهج (جريدة الرؤية، ٢٠١٨).

تعيد نتائج Shehata et al. (٢٠٢٣) وAlsaadi et al. (٢٠٢٣) تأكيد فجوة الوعي الرقمي/ الأخلاقي لدى الشباب الجامعي، بما يُضعف المناعة القيمية أمام التضليل وضغط الأقران في البيئات الرقمية.

إن هذه النتائج مجتمعة تكشف أن ضعف التفكير النقدي يمثل فجوة معرفية بنيوية في المنظومة القيمية؛ إذ يحدّ من قدرة الأجيال على التعامل الواعي مع القيم في فضاء رقمي يتسم بتنوع الخطابات وسرعة تداولها. كما أن استمرار هذه الفجوة دون معالجات تربوية ومؤسسية ممنهجة قد يؤدي إلى هشاشة في مواجهة التأثيرات الفكرية والثقافية العابرة للحدود، ويجعل فئة الشباب أكثر عرضة للانقياد وراء القوالب الجاهزة بدلًا من تبني مواقف نقدية رصينة.

ثانيًا: الفجوة التقنية، وضعف التكيف الرقمي.

على الرغم من التوجه الوطني الطموح نحو التحول الرقمي في سلطنة عُمان، لا تزال المؤسسات التعليمية تواجه صعوبات ملموسة في تفعيل هذا التحول بالصورة المأمولة، فقد كشفت دراسة ميدانية بمدارس محافظة جنوب الباطنة أن درجة توافر متطلبات التحول الرقمي – سواء على مستوى البنية التكنولوجية والموارد التعليمية أو على مستوى توافق المناهج وطرائق التدريس – جاءت متوسطة فقط، وهو ما يعكس قصورًا في جاهزية المدارس لإحداث نقلة نوعية شاملة (الخاطري وآخرون، ٢٠٢٣).

وفي السياق نفسه، أظهرت دراسة متخصصة في ممارسات أمن المعلومات بالوزارات العُمانية وجود فجوات مؤسسية واضحة ناجمة عن غياب سياسات موحّدة لحماية البيانات والبيئات الرقمية؛ الأمر الذي يعكس ضعفًا في تكامل الأطر المؤسسية اللازمة لتأمين الفضاء السيبراني الذي يُفترض أن يشكّل حاضنة لتعزيز القيم (Al Barami, Al Haji, & Anwar, ٢٠٢٤).

كما بيّنت دراسة المشرفية (٢٠٢٤) حول واقع التحول الرقمي في الإدارة المدرسية أن مستوى ممارسة مديري المدارس للتحول الرقمي لا يتجاوز الحد المتوسط، وأن أبرز التحديات تتمثل في ضعف الإلمام بالتطبيقات الإلكترونية، ونقص الخبرات، وقلة التدريب المرتبط بالتقانة. هذه المعطيات تكشف أن القصور البشري والمؤسسي ما يزال أحد أبرز العوائق أمام التحول الرقمي المتكامل، بحيث يظل الاستخدام شكليًّا للتقنيات أكثر من كونه توظيفًا واعيًا يعزز العملية التربوية ويدعم المنظومة القيمية داخل المدارس.

وتؤكد دراسة Albarami, Al-Hajji, & Anwar (٢٠٢٤) التي تناولت تقييم معايير أمن المعلومات في ثماني عشرة وزارة عُمانية، أن معظم الوزارات تكتفي ببعض الضوابط الأساسية، فيما عدد قليل فقط يمتلك تراخيص أو شهادات دولية معتمدة. وقد أظهرت الدراسة قصورًا في تبني معايير أمنية متقدمة، خاصة في بروتوكولات المصادقة وتشفير البيانات وآليات استعادة القدرة على العمل بعد الكوارث، وهو ما يعكس ثغرات

مؤسسية تقلل من موثوقية البنية الرقمية، وتضعف قدرتها على أن تكون إطارًا داعمًا للقيم الأخلاقية والتربوية.

وتعزز هذه النتائج المؤشرات الوطنية الحديثة، حيث أظهرت بيانات المركز الوطني للإحصاء والمعلومات أن عدد مستخدمي الإنترنت في السلطنة بلغ نحو (٤.٥٨) مليون مستخدم بنسبة انتشار قاربت (٩٧.٨٪) من إجمالي السكان، فيما وصلت نسبة الأسر المتصلة بالإنترنت إلى (٩٨٪). كما تجاوزت اشتراكات الإنترنت المتنقل (٥.٣) مليون اشتراك نشط بمعدل انتشار يفوق (١٠١٪) لكل فرد في عام ٢٠٢٤، وارتفع الرقم إلى (٥.٥٩) مليون اشتراك حتى يوليو ٢٠٢٥ من أصل (٨.١٥) مليون اشتراك في خدمات المتنقل (المركز الوطني للإحصاء والمعلومات، ٢٠٢٤).

غير أن هذا الانتشار الواسع للبنية الرقمية لا يُخفي التحدي الأعمق المتمثل في ضعف الكفايات البشرية والمؤسسية القادرة على استثمار هذه الإمكانات في تعزيز الوعي القيمي.

وعليه، فإن الفجوة التقنية في السياق العُماني لا تُختزل في الجانب المادي المتعلق بالبنية التحتية والأجهزة، بل تمتد لتشمل أبعادًا معرفية وتنظيمية، أبرزها: ضعف المهارات الرقمية، محدودية التدريب المستمر، غياب السياسات الأمنية الموحدة، وقلة الاستعداد النفسي والمؤسسي لتبنّي التقنيات. وتؤكد التقارير الدولية أن نجاح التحول الرقمي لا يرتبط فقط بتوافر البنية التكنولوجية، بل يعتمد بصورة جوهرية على تنمية الكفايات

الرقمية والحوكمة الرشيدة. فوفقًا لتقرير منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية(OECD ٢٠٢٤) ، يُعد بناء القدرات الرقمية شرطًا أساسيًّا لتفعيل السياسات الرقمية وتحقيق أثرها المجتمعي، بينما يشير الاتحاد الدولي للاتصالات (ITU ٢٠٢٤) إلى أن المهارات الرقمية تمثل المفتاح الحقيقي للتحول الرقمي، وأن الاستثمار في تطويرها عنصر محوري في الاستراتيجيات الوطنية.

ويُضاف إلى ذلك أن محدودية الكفايات الرقمية لدى المؤسسات التعليمية لا تنعكس فقط على جودة المخرجات التعليمية، بل تجعل الشباب أكثر اعتمادًا على مصادر رقمية غير موجهة، وهو ما يفاقم الفجوة المعرفية ويضاعف مسؤولية الأسرة في مواجهة تداعيات هذا القصور المؤسسي والمعرفي.

ثالثًا: الفجوة المؤسسية، وضعف التنسيق بين الجهات.

على الرغم من وضوح مضامين وثيقة رؤية عُمان ٢٠٤٠ التي تؤكد على أهمية تكامل الأدوار بين المؤسسات التعليمية والدينية والإعلامية في ترسيخ القيم، إلا أنّ الممارسة الواقعية تكشف عن وجود فجوة مؤسسية ناجمة عن ضعف التنسيق بين هذه الجهات. فالكثير من المبادرات القيمية ما تزال تُطرح بصورة منفصلة ومجزأة؛ الأمر الذي يقلل من أثرها التراكمي، ويحدّ من قدرتها على مواجهة التحديات المتسارعة في الفضاء الرقمي.

ومن خلال الملاحظة العملية والخبرة الميدانية في متابعة الأنشطة الوطنية ذات الصلة، يتضح أن غياب إطار مؤسسي متكامل للتنسيق بين الجهات الحكومية ومنظمات المجتمع المدني يشكّل أحد أبرز الاختلالات الوظيفية التي تحدّ من فاعلية البرامج القيمية. إن هذا القصور لا يُضعف فقط من الأثر التربوي والاجتماعي للمبادرات، بل يقلل كذلك من فرص تراكم الخبرات وبناء شراكات استراتيجية طويلة المدى، وتظهر الحاجة لإطارٍ تنسيقي وطني يجمع التعليم والإعلام والأسرة؛ إذ تشير نتائج السّعودي (٢٠٢٣) إلى أن فاعلية المواجهة ترتفع حين تُدار بآلياتٍ متكاملة عبر مستويات متعدّدة.

وقد أكدت نتائج دراسة Al-Busaidy & Weerakkody (٢٠٠٩) التي تناولت واقع مشروع عُمان الرقمية، أنّ من أبرز التحديات التي واجهت الحكومة الإلكترونية في السلطنة تمثلت في ضعف التكامل وتبادل المعلومات بين الجهات الحكومية، إلى جانب محدودية كفاءات الكوادر التقنية العاملة في القطاع العام. وأوضحت الدراسة أنّ نجاح أي مبادرة وطنية – بما فيها الحكومة الإلكترونية – لا يمكن أن يتحقق إلا بوجود مستوى عالٍ من التنسيق المؤسسي، بحيث يتم تيسير عمليات الدمج والربط بين الوزارات والهيئات المختلفة. وتكشف هذه النتيجة أن قصور التنسيق المؤسسي ليس عارضًا في مجال واحد، بل هو نمطٌ يتكرر في أكثر من قطاع؛ الأمر الذي يُلقي

بظلاله كذلك على المبادرات القيمية والتربوية، ويحدّ من قدرتها على تحقيق أثرٍ تراكمي ومستدام.

وهي نتيجة ما زالت ماثلة حتى اليوم؛ إذ أظهرت دراسات لاحقة عن التحول الرقمي في سلطنة عُمان أن فعالية الأداء المؤسسي ترتبط إيجابيًّا بوجود قيادة تعاونية مرنة تعتمد على فرق ذاتية الإدارة وآليات تشاركية في اتخاذ القرار، وهو ما يعزز الدلالة على أن نجاح المبادرات، سواء في المجال الرقمي أو القيمي، يستدعي تطوير آليات تنسيق أوضح وأكثر انتظامًا تضمن توحيد الجهود واستثمارها في ترسيخ المنظومة القيمية لمواجهة تحديات العصر الرقمي (Al-Khayari, Yousefi, & Aigbogun, ٢٠٢٤).

وتجدر الإشارة إلى أن أهمية التكامل المؤسسي والتنسيق المشترك ليست مجرد ملاحظة بحثية، بل قضية حاضرة في أجندة أجهزة الدولة ومجالسها العليا. فقد أكّد الاجتماع المشترك بين مجلس الوزراء ومجلس الدولة في ديسمبر ٢٠٢٤ على ضرورة تعزيز التعاون بين مؤسسات الدولة، وتفعيل آليات التكامل المؤسسي في تنفيذ البرامج والخطط الاقتصادية والاجتماعية، بما ينعكس على تحقيق الصالح العام (جريدة الوطن، ٨ ديسمبر ٢٠٢٤). وتكشف هذه الإشارة الرسمية أن الوعي بضرورة التنسيق بين المؤسسات حاضر، إلا أن التحدي يكمن في تحويل هذا التوجيه إلى أطر عملية منتظمة تضمن تلاقي المبادرات وعدم تشتتها. وعليه، فإن الفجوة المؤسسية في التنسيق بين الجهات لا تعيق فقط مشاريع التحول الرقمي، بل

تمتد لتحد من فعالية المبادرات القيمية؛ ما يستدعي تبني أطر تكاملية أكثر صرامة لضمان استدامة الأثر القيمي في المجتمع العُماني.

إنّ غياب التنسيق المؤسسي لا يقتصر أثره على البرامج التعليمية أو الإعلامية فحسب، بل ينعكس بصورة مباشرة على دور الأسرة؛ إذ يحرمها من الأطر المساندة التي تعزز قدرتها على متابعة الأبناء والتفاعل مع تحدياتهم الرقمية.

رابعًا: الفجوة الأسرية والثقافية.

تُعَدّ الأسرة العُمانية الإطار الأول الذي ينشأ فيه الفرد من الناحية القيمية والسلوكية، فهي الحاضن الأوّل للقيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية. غير أنّ التحولات الرقمية والعولمة الثقافية أفرزت تحديات متعددة تهدّد قدرة الأسرة على أداء دورها التربوي والقيمي بفعالية، فقد أشارت دراسة بعنوان: التحول الرقمي وإشكاليات التنشئة الأسرية في المجتمع العُماني، إلى أنّ أولياء الأمور يواجهون صعوبات كبيرة في التعامل مع أبنائهم عند استخدام الأجهزة الإلكترونية، وأنّ الآثار تتنوع بين الإيجابية والسلبية بحسب أنماط الاستخدام (الحضرمية وآخرون، ٢٠٢٣). وفي السياق نفسه، أوضحت دراسة عن الثورة الرقمية وتداعياتها على الهوية الثقافية للأسرة العربية والخليجية أنّ التحولات الرقمية ضربت في عمق الهوية الأسرية، وأفرزت صراعًا متصاعدًا بين القيم التقليدية والحديثة بدرجة عالية (المسعود، ٢٠٢٤).

وتؤكد نتائج دراسة تأثير التكنولوجيا الرقمية على العلاقات الأسرية، التي أُجريت على طلبة جامعة السلطان قابوس، أنّ أثر التكنولوجيا الرقمية كان مرتفعًا على العلاقة بين الزوجين، والعلاقة بين الوالدين والأبناء، بينما كان تأثيرها متوسطًا على الحوار الأسري ونسق القيم. هذه النتائج تكشف أن الأسرة العُمانية ليست بمعزل عن التأثيرات الرقمية، بل أصبحت ميدانًا لصراع بين القيم الراسخة والقيم الجديدة، وإن كانت بنيتها القيمية ما تزال متمسكة بالهوية الإسلامية والعربية؛ الأمر الذي حال دون إحداث تغيير جذري في نسق القيم (المسلمية وعبد العظيم، ٢٠٢٥). وفي السياق ذاته، أظهرت دراسة أخرى بعنوان: الأثر الاجتماعي للمجتمع الإلكتروني على العلاقات الأسرية، أن أدوات المجتمع الإلكتروني يسّرت أشكالًا جديدة من التواصل بين أفراد الأسرة، لكنها في المقابل أضعفت الروابط التقليدية، وأدخلت أشكالًا من التباعد الاجتماعي والعاطفي؛ مما فرض على الأسر تحديات تربوية ووظيفية جديدة تستلزم إعادة صياغة أدوارها للحفاظ على التماسك (الكعبي، ٢٠٢٥).

وتعزّز هذه النتائج ما توصلت إليه دراسة الغتامي والمنذري (٢٠١٣) حول ممارسات الآباء في التنشئة؛ إذ أظهرت أن بعض الأبعاد – مثل متابعة الأبناء في وسائل الإعلام، والاهتمام بالترفيه، وتعزيز العلاقات الاجتماعية – جاءت أقل من المتوسط العام. وأرجعت الدراسة ذلك إلى انشغال الوالدين بمتطلبات المعيشة والعمل، وضعف الوعي بمخاطر الوسائط الإعلامية، وإلى

النظرة السائدة للترفيه بوصفه مضيعة للوقت والمال. هذه المؤشرات لا تعكس مجرد سلوكات عابرة، بل تكشف عن قصور بنيوي في أداء الأسرة التقليدي، ينعكس على قيم أساسية، مثل: التضامن العائلي، والتواصل الاجتماعي، والقدرة على صون الروابط مع المحيط.

ومن جانب آخر، تشكّل الضغوط الاقتصادية والاجتماعية عاملًا إضافيًّا يُضعف قدرة الأسرة على أداء أدوارها القيمية؛ إذ تترك الأعباء المعيشية وقتًا محدودًا للرقابة والتوجيه. وقد كشفت دراسة أجرتها وزارة التنمية الاجتماعية بالتعاون مع جمعية الاجتماعيين العُمانية أن ٨٩٪ من الأطفال يمتلكون حسابات في وسائل التواصل الاجتماعي، وأن أكثر من نصفهم يستخدمون الإنترنت ما بين ساعتين إلى خمس ساعات يوميًّا أو أكثر، مع ارتفاع الاستخدام في عطلات نهاية الأسبوع وفي ساعات الليل. والأخطر أن الدراسة أشارت إلى لجوء بعض أولياء الأمور إلى إشغال أبنائهم بالأجهزة لتجنّب الإزعاج، وهو ما يعكس تراجعًا في الرقابة الأسرية، ويهدد قيم المسؤولية الأبوية والرعاية المشتركة (وكالة الأنباء العُمانية، مايو ٢٠٢٣).

ويُضاف إلى ذلك أن تراجع قنوات الحوار البنّاء بين الأجيال يمثل أحد أبرز مظاهر الفجوة الثقافية داخل الأسرة؛ إذ يفتقد الأبناء، في كثير من الأحيان، للتواصل الهادف مع الوالدين في القضايا الرقمية، بينما يعجز الآباء عن محاورتهم بلغة تستوعب اهتماماتهم الرقمية. وحتى مع وجود نية صادقة في التوجيه، فإن محدودية الوعي الرقمي لدى الآباء تظل عائقًا أمام ممارسة

فعّالة للتربية الرقمية. هذا القصور يفتح الباب واسعًا أمام الفضاءات الرقمية للاستحواذ على التأثير القيمي داخل الأسرة، ويجعلها أكثر عرضة لتحديات الانعزال أو التفكك العاطفي.

خلاصة القول، إنّ الفجوة الأسرية والثقافية في السياق الرقمي تتجلى في: تأثير العولمة الرقمية على المرجعيات القيمية، والضغوط المعيشية التي تضعف الرقابة، وغياب الحوار البنّاء بين الأجيال، ومحدودية وعي الأسرة الرقمي. وهي فجوة مركبة لا يمكن التعامل معها بشكل مجزأ، بل تستدعي إطلاق برامج وطنية متكاملة لتأهيل الوالدين بمهارات الرقابة الرقمية، وتشجيع الحوار الأسري المفتوح، وتعزيز الشراكات بين المؤسسات التربوية والدينية والإعلامية، مع دمج التربية الرقمية في برامج الإرشاد الأسري، وبذلك يمكن للأسرة العُمانية أن تحافظ على دورها المركزي في ترسيخ القيم، وصون الهوية الوطنية في عصر الثورة الرقمية.

وعليه، لا يمكن النظر إلى هذه الفجوات باعتبارها ظواهر منفصلة؛ إذ تتغذى الفجوة المعرفية من محدودية الكفايات التقنية، وهذه بدورها تتأثر بضعف التنسيق المؤسسي، بينما تنعكس جميعها في نهاية المطاف على الأسرة التي تمثل الحلقة الأكثر هشاشة في مواجهة الضغوط الرقمية والثقافية. هذا التشابك يؤكد أن معالجة أي فجوة بمعزل عن الأخرى يظل قاصر الأثر، وأن المواجهة الفاعلة تستوجب تبنّي مقاربة تكاملية شاملة تعالج مختلف الأبعاد في إطار واحد مترابط.

المبحث الثاني: نحو رؤية متكاملة لتعزيز القيم الأخلاقية في العصر الرقمي.

إن بناء رؤية متكاملة لتعزيز القيم الأخلاقية في العصر الرقمي يستلزم الانطلاق من أسس مرجعية متينة، وإرساء مداخل عملية قادرة على مواجهة التحديات المتسارعة. وتقوم هذه الرؤية على الجمع بين الثوابت الدينية والوطنية ومقتضيات التحول الرقمي، بما يحفظ الهوية ويضمن التفاعل الإيجابي مع معطيات العصر.

أولًا: الأسس النظرية والمرجعية للرؤية المتكاملة.

ينطلق هذا المبحث من تشخيص الفجوات البنيوية والوظيفية (المعرفية، والتقنية، والمؤسسية، والأسرية الثقافية) ليقترح إطارًا عمليًّا متكاملًا يعالج الجذور لا المظاهر. وتقوم الرؤية على مزاوجة الثوابت الدينية والقيادية والوطنية مع مقتضيات التحول الرقمي، عبر منظومة حوكمة واضحة، ومسارات تنفيذ قابلة للقياس، وشراكات ممتدة محليًّا وإقليميًّا ودوليًّا.

١. المرجعية القيادية: تشكّل التوجيهات السامية إطارًا ناظمًا يحدّد الأولويات القيمية، ويؤكّد مركزية الإنسان والهوية في مشروع النهضة المتجددة، ومنها تُستمد السياسات والخطط، وعليها تُقاس مستويات الانسجام المؤسسي.

٢. المرجعية الدينية: الإسلام بوسطيته ومقاصده الكلية (حفظ الدين

والنفس والعقل والنسل والمال) يوفّر منطقًا معياريًّا لاتخاذ القرار الأخلاقي في البيئة الرقمية، ويثبّت قيم الصدق والعدل والأمانة والمسؤولية الرقمية.

٣. المرجعية الوطنية: تؤطرها مرتكزات رؤية عُمان ٢٠٤٠ (المواطنة والهوية والثقافة، التعليم والبحث والابتكار، الإعلام الرقمي المسؤول) بما يربط القيم بغايات التنمية، ويعزّز تنافسية الرأسمال البشري.

٤. المرجعية المجتمعية والثقافية: السمت العُماني والأعراف الراسخة رصيدٌ معياري يُترجَم إلى ممارسات معاصرة داخل الأسرة والمدرسة والإعلام والمجتمع المدني، مع احترام التنوّع، وتحويله إلى مصدر قوة اجتماعية.

ثانيًا: فرضية العمل ومحركات التغيير

الفجوة	المدخل المقترح	الأداة/ المؤشر	خط الأساس (٢٠٢٦)	الهدف (٢٠٢٨)	الجهة المسؤولة
معرفية (ضعف التفكير النقدي)	التربية الرقمية + تنمية التفكير النقدي	نسبة الطلبة الذين يتجاوزون المستوى المتوسط في اختبار التفكير النقدي CCTST) أو ما يعادله)	أقل من ٤٠٪ (دراسات محلية)	+٢٠٪ (بلوغ ٦٠%)	وزارة التربية والتعليم
تقنية (ضعف المهارات الرقمية)	رفع المهارات + الحوكمة السيبرانية	نسبة المدارس/المؤسسات التي تطبّق سياسات أمن معلومات معتمدة	٣٠٪	+٢٥٪ (٥٥٪)	وزارة النقل والاتصالات / المركز الوطني للأمن السيبراني

مؤسسية (ضعف التنسيق)	مجلس أعلى + مركز وطني للقيم	درجة التكامل المؤسسي (مؤشر مركب: وجود لجان مشتركة + تبادل بيانات)	ضعيف/ محدود	إنشاء مجلس + ٣ آليات تنسيق مشتركة	مجلس الوزراء + المركز الوطني للقيم
أسرية/ثقافية (ضعف التمكين الأسري)	تمكين الوالدين + اتفاق أسري رقمي	مؤشر الأسرة الرقمية (معدل مشاركة الوالدين في التوجيه والاستخدام المشترك للتقنية)	غير مقاس بعد	تحديد خط أساس +١٥٪ تحسن	وزارة التنمية الاجتماعية + جمعيات المجتمع المدني

تنطلق الفرضية المركزية من أن لكل فجوة قائمة مدخلًا مقابلًا للتغيير يمكن أن يسهم في معالجتها:

- الفجوة المعرفية تُقابلها التربية الرقمية وتنمية التفكير النقدي.
- الفجوة التقنية تُعالج عبر رفع المهارات وتعزيز الحوكمة السيبرانية.
- الفجوة المؤسسية تُواجَه بتفعيل التنسيق وترسيخ القيادة التعاونية.
- الفجوة الأسرية والثقافية تُعالج بتمكين الوالدين وإحياء الحوار بين الأجيال.

وعند دمج هذه المحركات ضمن إطار حوكمي متكامل، تتكوّن مناعة قيمية مستدامة قادرة على مواجهة التحديات الرقمية وصون الهوية المجتمعية.

محركات التغيير: المدرسة والمناهج، الإعلام والمنصات الرقمية، المؤسسة الدينية والمحاضن التربوية، الأسرة والمجتمع المدني، التشريعات والضبط السيبراني، البحث والابتكار.

ثالثًا: المداخل الرئيسة للرؤية (مصمّمة لمعالجة الفجوات)

١. المناهج والتعليم والتعلّم

- تضمين التربية الرقمية الأخلاقية كوحدات إلزامية (التحقق من المعلومات، أثر الخوارزميات، الملكية الفكرية، السمعة الرقمية، خطاب الكراهية، أخلاقيات الذكاء الاصطناعي).
- تعزيز التفكير النقدي عبر التعلم النشط (التقصّي، حل المشكلات، الجدل المنضبط)، مع أدوات تقويم تقيس التحليل والاستدلال والتقويم.
- بيداغوجيا رقمية تطبيقية: مشاريع خدمة مجتمعية رقمية تربط القيم بالممارسة.
- تطوير مهني للمعلمين بشهادات اعتماد معيارية في التربية الرقمية والأمن المعلوماتي والتفكير النقدي.
- الأثر على الفجوات: تقليص الفجوة المعرفية، ورفع الكفاءة البشرية التقنية.

٢. الإستراتيجية الإعلامية الوطنية

ترتكز هذه الإستراتيجية على تطوير منظومة إعلامية متجددة قادرة على مخاطبة الأجيال الرقمية بمنطق يجمع بين التثقيف والمتعة، ويحقق، في الوقت ذاته، سرعة الاستجابة ورصانة المضمون. وتتجلى ملامحها في:

١. خطاب قيمي مُنافس: يقوم على مبدأ التثقيف التفاعلي الجاذب للشباب، من خلال غرف تحرير رقمية رشيقة، وآليات حوكمة للمحتوى تراعي السرعة والدقة وتمنع الانزلاق نحو التسرع أو السطحية.

٢. منصّات وطنية شبابية: تُنشأ خصيصًا لجذب الشباب وتوفير مسارات للمشاركة، عبر برامج احتضان للمبادرات، وتمويل صغير للمشاريع الإعلامية الناشئة، ومسابقات مبتكرة.

٣. إعلام ديني رقمي معاصر: يوظّف أدوات العصر لتقديم القيم الدينية والأخلاقية بلغة سهلة وقريبة من وعي الشباب.

٤. مركز وطني للرصد الإعلامي: يتولى متابعة المعلومات المضللة وخطابات الكراهية عبر تقارير دورية ولوحات متابعة لحظية، بما يتيح التدخل السريع وضبط الخطاب العام.

وكما أظهرت نتائج السّعودي (٢٠٢٣)، فإن فاعلية مواجهة انعكاسات الإعلام الرقمي ترتفع حين تُدار بآليات متكاملة تشمل الطالب والأسرة والمدرسة والإعلام معًا، وهو ما تسعى هذه الإستراتيجية إلى ترجمته ضمن إطار وطني جامع.

الأثر المتوقع على الفجوات: تمكّن هذه الإستراتيجية من مواجهة التضليل المعلوماتي، وتقليل الاعتمادية على المصادر غير الموجهة، وتقديم خطاب

مساعد للأسرة في التربية الرقمية، إلى جانب الحد من التشتت المؤسسي عبر توحيد الجهود الإعلامية ضمن إطار وطني متكامل.

٣. المؤسسات الدينية والتربوية

- إطار الإرشاد الأسري الرقمي: يهدف إلى إعادة هندسة خدمات الإرشاد الأسري بما يتواءم مع تحديات البيئة الرقمية، عبر إنشاء منصات استشارية ذكية تُتيح للأسر الوصول الفوري إلى خبراء ومتخصصين، وتطوير أدلة مرجعية عملية لصياغة اتفاق أسري رقمي يوازن بين الاستخدام الآمن للتقنية وتعزيز ثقافة الحوار بين الأجيال، مع توفير قنوات تواصل متعددة (خطوط دعم، تطبيقات تفاعلية، جلسات افتراضية) تضمن استمرارية المساندة والوقاية.
- تأهيل الوعاظ والمعلمين رقميًّا: عبر برامج اعتماد وشهادات مهنية تمكّنهم من تحويل الخطبة أو الدرس إلى محتوى رقمي قصير، متعدّد اللغات والوسائط (فيديو، بودكاست، موشن غرافيك)، بما يوسّع دائرة الأثر ويواكب اهتمامات الشباب، وهذا يتسق مع ما أكدته دراسة فايد والعطفي (٢٠٢٥) حول مركزية دور المعلّم في الغرس القيمي الرقمي.
- محاضن تربوية ذكية: تتمثل في إنشاء أندية للقيم الرقمية في المدارس والجامعات والمراكز الشبابية، تعمل كمنصّات ابتكار مجتمعية تقود مبادرات تضامن رقمي، وتغرس في الناشئة روح المسؤولية والالتزام.

الأثر على الفجوات: يسهم هذا المدخل في تمكين الأسرة من أدوات عملية، وتحويل المرجعية الدينية إلى منظومة رقمية معاصرة، وتعزيز التكامل البنّاء مع مؤسسات التعليم والإعلام في صياغة خطاب قيمي جامع.

٤. التعاون الإقليمي والدولي

- شبكة خليجية للمناعة القيمية الرقمية: معايير مشتركة، حملات عابرة للحدود، بروتوكولات للتعامل مع التزييف العميق.
- شراكات دولية في التربية الإعلامية والأمن الفكري، وأخلاقيات الذكاء الاصطناعي، واعتمادات تدريب مشتركة.

الأثر على الفجوات: رفع الجاهزية المؤسسية، وتوفير معايير وموارد للتحديات العابرة للحدود.

٥. إنشاء مركز وطني مستقل للقيم في الفضاء الرقمي: يتخصص في دراسة الظواهر القيمية في البيئة الرقمية، ورصد التحولات السلوكية المرتبطة بها، وصياغة السياسات والبرامج الوطنية الداعمة للهوية والقيم. يضم هذا المركز وحدات معرفية متكاملة (دينية، تربوية، إعلامية، سيبرانية، سياسات عامة)، ويقوم بمهام الرصد والتحليل وإصدار مؤشرات دورية، إلى جانب ابتكار مبادرات تطبيقية وتجريبية تعزّز المناعة القيمية للمجتمع. ويُسهم المركز في تكوين ذاكرة مؤسسية وطنية تمنع تكرار الجهود، وتوفّر

قاعدة بيانات ومعارف مشتركة تدعم عملية اتخاذ القرار وترسم خارطة طريق متجددة لتعزيز القيم الأخلاقية في العصر الرقمي.

رابعًا: حوكمة التنفيذ ومصفوفة الأدوار.

- المجلس الأعلى للتكامل القيمي الرقمي: يُنشأ برئاسة جهة عليا (مثل مجلس الوزراء)، يتولى رسم السياسات الوطنية، واعتماد الميثاق القيمي، والإشراف العام على البرامج والمبادرات، مع متابعة التنسيق بين الجهات المعنية.
- ويُسانده المركز الوطني للقيم في الفضاء الرقمي: بصفته الذراع التنفيذي والبحثي، بما يضمن تحويل السياسات العليا إلى برامج عملية ورصدها وقياس أثرها.

وتحافظ هذه الرؤية على التوازن بين فرص الرقمنة ومخاطرها، كما شدّدت عليه عويس (٢٠٢٥)، عبر مزيجٍ من التوعية والتشريع والحوكمة الأخلاقية.

تمويل مُمكِّن: صندوق وطني صغير للابتكار القيمي الرقمي (منح تنافسية للمدارس والجامعات وصُنّاع المحتوى).

يُسهم هذا الإطار الحوْكمي في ضمان تكامل الأدوار، وتلاقي الجهود، وتحوّل المبادرات القيمية الرقمية إلى منظومة وطنية متكاملة ومستدامة.

خامسًا: إطار القياس والمؤشرات.

- مؤشر المناعة القيمية للشباب: تُعرّف المناعة القيمية بأنها قدرة الأفراد والمؤسسات على اتخاذ قرارات رقمية أخلاقية، مقاومة للتضليل وضغط الأقران، وتُقاس عبر مجموعة مركّبة من المهارات والسلوكيات، وتشمل التفكير النقدي، والسلوك الرقمي المسؤول، والثقة بالمصادر، وقابلية التأثر بالمعلومات المضللة.

  خط الأساس: يُحدَّد بعد المسح الأولي (٢٠٢٦)

  الهدف: تحسّن نسبي +٢٠٪ بحلول ٢٠٢٨.

- مؤشر الأسرة الرقمية: مشاركة الوالدين في التمكين، توازن زمن الاستخدام.

  خط الأساس: يُحدَّد بعد المسح الأولي (٢٠٢٦)

  الهدف: تحسّن نسبي + ١٥% بحلول ٢٠٢٨.

- مؤشر المدرسة القيميّة: تطبيق وحدات التربية الرقمية (عملية تربوية متكاملة تشمل السلامة المعلوماتية، وأخلاقيات الاستخدام، وتنمية التفكير النقدي، بما يعزز الوعي القيمي في البيئة الرقمية)، اعتماد المعلمين، مشروعات خدمة رقمية.

  خط الأساس: يُحدَّد بعد المسح الأولي (٢٠٢٦)

  الهدف: تحسّن نسبي + ١٥% بحلول ٢٠٢٨.

- مؤشر الإعلام القيمي: الوصول والتفاعل الموثوق، معدلات تصحيح الشائعات، جودة المحتوى الديني الرقمي.

  خط الأساس: يُحدَّد بعد المسح الأولي (٢٠٢٦)

  الهدف: تحسّن نسبي + ١٠% بحلول ٢٠٢٨.

- مؤشر الجاهزية المؤسسية: سياسات أمن معلومات معتمدة، اختبارات اختراق دورية، اعتمادات دولية.

  خط الأساس: يُحدَّد بعد المسح الأولي (٢٠٢٦)

  الهدف: تحسّن نسبي + ٢٠٪ بحلول ٢٠٢٨

سادسًا: خارطة طريق تنفيذية لتعزيز القيم الأخلاقية.

تتطلّب الرؤية المقترحة مسارًا متدرّجًا للتنفيذ، يقوم على ثلاث مراحل متتابعة:

- المدى القصير: يبدأ بتشكيل مجلس أعلى للتكامل القيمي الرقمي، واعتماد ميثاق وطني موجِّه، إلى جانب وضع إطار وطني للتربية الرقمية، وإطلاق مرصد وطني للمؤشرات القيمية يوفّر قاعدة بيانات دقيقة وقابلة للتحديث المستمر.
- المدى المتوسط: يركّز على تعميم الوحدات المنهجية ذات الصلة بالقيم الرقمية، وتمكين الكوادر التربوية عبر برامج تدريبية متخصصة، وتشغيل منصات وطنية؛ لإنتاج محتوى رقمي أخلاقي منافس، مع اعتماد مدارس ومنابر رائدة كنماذج قابلة للتوسّع.

- المدى البعيد: يتجه نحو التوسّع الوطني الشامل، مع بلوغ مستويات متقدمة من الاعتماد المهني للمعلمين، وبناء شبكة خليجية للتعاون وتبادل الخبرات، فضلًا عن إصدار تقارير سنوية عامة تعرض مؤشرات التحسّن والأثر المجتمعي المستدام.

سابعًا: الآثار الاستراتيجية المتوقعة.

من شأن تبنّي الرؤية المتكاملة أن يفضي إلى تحولات نوعية على المستويين الوطني والدولي، يمكن قياسها ورصدها من خلال مجموعة من الآثار الاستراتيجية، أبرزها:

١. تعزيز المناعة القيمية المقاسة: الانتقال من الوعظ العام والخطاب المجرّد إلى بناء كفاءات رقمية في الحكم الأخلاقي قابلة للقياس، بما يسمح برصد مستويات التحسّن وتطوير السياسات وفق مؤشرات دقيقة.

٢. صياغة خطاب وطني تنافسي ومؤثر: إنتاج محتوى وطني موحّد قادر على منافسة الخطابات العابرة للحدود، مع ترسيخ إعلام ديني رقمي رصين يخاطب الشباب بلغة معاصرة وجاذبة.

٣. ترسيخ التكامل المؤسسي: اعتماد آليات تنسيق دائمة بين المؤسسات التربوية والدينية والإعلامية والأمنية، مدعومة بقاعدة بيانات مشتركة ومشاريع متداخلة تعزز الأثر التراكمي، وتمنع تكرار الجهود.

٤. تعزيز الاعتدال الديني في الفضاء الرقمي: مواجهة التطرف والرذائل الرقمية من خلال خطاب معتدل ومنفتح، بما يعزز الثقة العامة، ويجعل المرجعية الدينية عنصرًا ملهِمًا في الحياة الرقمية.

٥. تحسين موقع سلطنة عُمان في المؤشرات الدولية: تحقيق تقدم ملموس في مجالات الجاهزية الرقمية، والأمن السيبراني، والثقة الإعلامية، بما يرسّخ حضور السلطنة كنموذج رائد في الجمع بين الهوية الأصيلة والانفتاح الرقمي المسؤول.

ثامنًا: المخاطر المحتملة وآليات التخفيف.

رغم شمولية الرؤية المقترحة، تظل هناك مخاطر عملية قد تعوق التنفيذ، أبرزها:

- مقاومة التغيير: يمكن التخفيف منها عبر توفير حوافز مهنية (مثل: نقاط اعتماد للتطوير المهني، أو مكافآت أداء) واعتمادات معيارية ترتبط بالترقي الوظيفي والاعتراف الأكاديمي، بما يشجع المعلمين والكوادر التربوية والإدارية على تبني ممارسات التربية الرقمية.
- فجوة القدرات الرقمية لدى المعلمين: ويُعالج عبر مسارات تدريب معتمدة.
- خصوصية البيانات في الرصد والمؤشرات: تستدعي إرساء حوكمة بيانات واضحة ومعايير أخلاقيات الذكاء الاصطناعي؛ لضمان الاستخدام المسؤول والآمن للمعلومات.

لقد أبرزت معالجة الفجوات القيمية في المبحث الأول أن التحديات الرقمية متشابكة ومعقدة، ولا يمكن مواجهتها بأدوات تقليدية أو مقاربات مجزّأة. ومن هنا جاء هذا المبحث ليطرح رؤية متكاملة، تستند إلى ثوابت دينية وقيادية ووطنية ومجتمعية، وتترجم إلى مداخل عملية وحوكمة مؤسسية ومؤشرات قياس دقيقة. إن جوهر هذه الرؤية يتمثل في الانتقال من التشخيص إلى البناء، ومن ردود الفعل إلى التخطيط الاستباقي، عبر خارطة طريق تُمكّن الأسرة والمدرسة والإعلام والمؤسسات الدينية من العمل بتناغم، وتفتح آفاق التعاون الخليجي والدولي، مدعومة بمركز وطني متخصص يضمن الاستدامة والرصد المستمر، وتُراجع الرؤية كل عام وفق لوحة المؤشرات، مع تصحيح المسار وفق بيانات الأثر. وبذلك، لا تمثّل هذه الرؤية مجرد استجابة ظرفية للتحديات الرقمية، بل إطارًا حضاريًّا يؤهّل سلطنة عُمان لتقديم نموذج رائد في الجمع بين الأصالة والمعاصرة، ولتؤكد أن القيم ليست عائقًا أمام التقدّم، بل رافعة للتنمية والاستقرار في زمن التحولات الكبرى.

خاتمة البحث

لقد انطلق هذا البحث من تشخيصٍ علمي للفجوات البنيوية والاختلالات الوظيفية التي تعتري المنظومة القيمية العُمانية في ظل التحولات الرقمية، مبرزًا مظاهر القصور على المستويات المعرفية والتقنية والمؤسسية والأسرية. ثم انتقل إلى صياغة رؤية متكاملة تسعى إلى معالجة هذه الفجوات من جذورها، عبر مداخل عملية تجمع بين المناهج التربوية، والإستراتيجية الإعلامية الوطنية، والمؤسسات الدينية والتربوية، والتعاون الإقليمي والدولي، إضافةً إلى مقترح إنشاء مركز وطني مستقل للقيم في الفضاء الرقمي.

وقد بيّن البحث أن تعزيز القيم الأخلاقية لم يعد شأنًا تربويًّا أو وعظيًّا فحسب، بل هو قضية وطنية استراتيجية تتطلب حوكمة متكاملة، ومؤشرات قياس دقيقة، وخارطة طريق تنفيذية قادرة على نقل الجهود من مستوى المبادرات المجزّأة إلى منظومة متماسكة ومستدامة. إن نجاح هذه الرؤية مرهون بقدرة مؤسسات الدولة والمجتمع المدني على التلاقي

ضمن إطار تنسيقي موحّد، يحوّل التحديات الرقمية إلى فرص لبناء مناعة قيمية تسند التنمية وتدعم الاستقرار.

وعليه، يمكن القول: إن سلطنة عُمان تمتلك من الرصيد الديني والقيادي والوطني والمجتمعي ما يؤهلها لتقديم نموذج حضاري رائد يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويبرهن أن القيم ليست عائقًا أمام التقدّم، بل رافعة أساسية لتحقيق التنمية المستدامة، وصون الهوية في زمن التحولات الكبرى.

قائمة المراجع

- آبادي، مجي الدين الفيروز (١٩٩٨). القاموس المحيط، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين (١٩٩٧)، لسان العرب، (٥)، دار المعارف، بيروت.
- بدوي، محمود فوزي أحمد (٢٠٢١). الأمن التربوي والتحول الرقمي، المجلة الدولية للبحوث في العلوم التربوية، القاهرة، ٨٩-٩١.
- البنا، عزه مختار (٢٠١٩) الثابت والمتحول تحسين هوية الشباب في ظل العولمة الثقافية، مجلة القلعة، كلية الآداب والعلوم بمسلاته، جامعة المرقب، (٢)، ١٤٦- ١٧٧.
- البلوشي، أحمد بن موسى بن محمد؛ والنعيمية، منى راشد محمد. (٢٠٢٤). مدى تضمين أولويات رؤية عمان ٢٠٤٠ في مناهج الدراسات الاجتماعية والعلوم العمانية للصف الخامس الأساسي في سلطنة عمان، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، (٣) ٣، ١٠٨- ١٤٨.
- التلوع، أبو بكر إبراهيم (١٩٩٣). منشورات جامعة الزاوية، الزاوية، ليبيا.

- توهيل، سعيد محمد (٢٠٠٢) هذه هي العولمة، الكويت: دار الفلاح للنشر والتوزيع.
- الجديد، خميس أمحمد (٢٠٢١). القيم الأخلاقية للمهنة وآهميتها في العملية التعليمية، مجلة القلعة، جامعة المرقب، كلية الآداب والعلوم بمسلاته، ١٩١-٢٠٨.
- جريدة الرؤية. (٢٠١٨، مايو ٢٣). الأخلاق في القيم القرآنية. https://alroya.om/post/٢١٥٣١٦/الأخلاق-في-القيم-القرآنية
- جريدة الرؤية. (٢٠١٨، ٢٧ نوفمبر). "البحث العلمي" يستعرض نتائج دراسة عن مهارات التفكير النقدي في المدارس، استرجع من: https://alroya.om/post/٢٢٧٠٣٥/البحث-العلمي-يستعرض-نتائج-دراسة-عن-مهارات-التفكير-النقدي-في-المدارس
- جريدة عُمان. (٢٠٢٠، فبراير) *الخطاب السامي رسالة دولة: خطاب جلالة السلطان هيثم الثاني*. https://www.omandaily.om/عُمان%٢٠اليوم/الخطاب-السامي-رسالة-دولة
- جريدة الوطن (٨ ديسمبر ٢٠٢٤). الوزراء والدولة يؤكدان على التكامل بين المؤسسات والتنسيق المشترك. الوطن .متاح على:

https://alwatan.om/article/١٦٠٥٣/الوزراء-والدولة-يؤكدان-على-التكامل-بين-المؤسسات-والتنسيق-المشترك

- الحاج، أمجد؛ البوصافي، ماجد؛ الزرعية، أصيلة؛ الكندي، طيبة (٢٠٢٢). اتجاهات الشباب العماني نحو البرامج الشبابية ودورها في الحماية من الانحرافات الفكرية والسلوكية، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، (٤٩) ٢، ٢٦٨- ٢٨٦.
- الحضرمية، أبرار بنت ناصر؛ الغدانية، بثينى بنت حمد؛ الكلبانية، عائشة بنت عبدالله (٢٠٢٣). التحول الرقمي وإشكاليات التنشئة الاجتماعية الأسرية في المجتمع العماني من وجهة نظر أولياء الأمور، جامعة السلطان قابوس.
- الحوسني، تهاني بنت عبد الله بن سالم، القدحات، محمد عبد الله أحمد، والريامي، علي بن سعيد بن سالم. (٢٠١٩ .(نظام الحكم في عمان بين فقه المذهب والممارسة السياسية (١٧٧–٣٤٢ هـ / ٧٩٣–٩٥٨ م) (رسالة ماجستير غير منشورة). جامعة السلطان قابوس، مسقط.
- حسان، محمد حسان (١٩٩١). مقدمات في فلسفات التربية، منشورات جامعة القاهرة، القاهرة.
- الخاطري، أحمد بن عامر؛ الرمحي، عبد الله بن سيف؛ الهنائي عمار بن ياسر. (٢٠٢٥). درجة توافر متطلبات التحول الرقمي بمدارس التعليم

العام بمحافظة جنوب الباطنة بسلطنة عُمان، المجلة الالكترونية الشاملة متعددة التخصصات، (٣) ٨١.

- الخروصي، أحمد بن سالم بن موسى. (٢٠٢٤). المصطلح في الفكر الإباضي ودوره الفاعل في وحدة المسلمين .التجديد، مج٢٨، (٥٦)، ٢٣٥-٢٦٨.
- الخزاعلة، ناصر (٢٠٢١). الخوارزميات وتشكيل السلوك الاجتماعي في الفضاء الرقمي .المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، ١٧(٢)، ٢٣٣-٢٥٠.
- خياط، أحمد جميل (٢٠٠٤). المبادئ والقيم في التربية الإسلامية، المكتبة الفيصلية، مكة المكرمة.
- الداودي، زاهر بن مرهون (٢٠٢٤). الأفعال الكلامية وبيان مقاصدها السياسية: البيان التاريخي الأول لحضرة صاحب الجلالة السلطان قابوس بن سعيد إلي الشعب يوم تسليمه زمام الحكم ٢٣ يوليو ١٩٧٠ أنموذجًا، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، جامعة السلطان قابوس، (١٥) ٣، ٥- ١٥.
- الراجحي، يوسف؛ والغزالي، عادل. (٢٠٢٣) مستوى التفكير النقدي لدى طلبة الجامعات التقنية في سلطنة عمان، رسالة دكتوراه، المجلة الدولية للدراسات التربوية والنفسية، المركز الديمقراطي العربي ألمانيا-برلين، (٢٢)، ٤٠٦- ٤٣٣.

- رشاد، علي عبد العزيز موسى (١٩٩٣). علم النفس الديني، القاهرة، مؤسسة مختار.
- زعابة، عمر (٢٠٢٠)، التعايش والتسامح في المدرسة الاباضية، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، (١) ١٦، ١٦٧- ١٨٤.
- الزعبي، عثمان. (٢٠٢٠). التعايش والتسامح في المدرسة الإباضية. مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، ١٦ (١)، ١٦٧- ١٨٤.
- الزيود، إسماعيل؛ الطروانة، فاطمة (٢٠١٢). الدور السياسي للقبيلة في سلطنة عمان أنموذجًا، العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة البترا، (٢) ٣٩، ٢٦٩- ٤٨٤.
- السعدي، ناصر بن سيف بن عامر (٢٠١٣)، القبيلة ودورها في الحياة السياسية في عمان (١٢٩١هـ/ ١٣٠٥هـ - ١٨٠٤/ ١٨٨٨م)، جامعة السلطان قابوس، ١- ١٩٧.
- السعيدية، فوزية بنت سيف، والمعمري، سيف بن ناصر. (٢٠٢٤). مستوى التفكير الناقد لدى طلبة الصف الحادي عشر في محافظة مسقط في ضوء متغيرات الجنس ومسار الدراسة والتفاعل بينهما، مجلة العلوم التربوية، الجامعة الأردنية، ٥١ (٣)، ٨٥- ١٠٢.

- الشيباني، سلطان بن مبارك (٢٠٢١). علم الأخلاق في التراث العماني، العلوم عند العمانيين بين التنظير والممارسة (١)، محبوب للنشر الرقمي، الإصدار السادس، الحلقة الأولى.
- الصوافية، جوخة بنت محمد؛ الحضرمي، أحمد بن سعيد؛ البوسعيدية، هدى بنت ناصر (٢٠٢٤). مهارات التفكير الناقد وعلاقتها بالمعدل التراكمي لدى طلبة الجامعة، مجلة أربد الدولية للعلوم التربوية والنفسية، (٩) ٥، ١١٣- ١٢٥.
- طهطاوي، أحمد سيد (١٩٩٦). القيم التربوية في القصص القرآني، القاهرة، دار الفكر العربي.
- الطوقي، سليمان بن حمد بن حميد. (٢٠٢٤). التراث الفقهي السياسي عند الإباضية حول "الإمام": صفاته واختصاصاته .التجديد، ٢٨(٥٦)، ٢٠٧- ٢٣٤.
- الظفرية، سعادة بنت هاشل بن سليم (٢٠٢٣)، درجة تعزيز المناهج الدراسية العمانية بمهارات القرن الحادي والعشرين في ضوء رؤية عمان ٢٠٤٠ من وجهة نظر المعلمين، المجلة العربية للعلوم التربوية والنفسية، (٣٣) ٧، ٢٤٦- ٢٧٥.

- عبد العزيز، مشيرة عبد النبي (٢٠٠٧). القيم الأخلاقية لدى معلمي مرحلة التعليم الأساسي في محافظة الشرقية دراسة ميدانية، كلية التربية، جامعة الزقازيق.
- العائد، إبراهيم بن صالح بن سالم. (٢٠٢٤). الأسس الشرعية للتعايش مع الآخر. المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة، ٩(٤)،١٤٤-١٦٧.
- عيتاني، إنعام. (٢٠٢٣). الإمامة الإباضية في ظل الإسلام. أوراق ثقافية: مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ٤(٢٣)، ٢٤٠-٢٥٠.
- غالب، يحيى محمد أحمد (٢٠١٩)، الموروث الحضاري في تعامل الانسان العماني مع الآخر في التاريخ الحديث والمعاصر، دورية كان التاريخية، مؤسسة كان للدراسات والترجمة والنشر، (٤٢) ١٢، ١١٩-١٣٠.
- الغتامي، سليمان بن سيف؛ المنذري، ريا بنت سيف (٢٠١٣). تقويم واقع الأسرة العمانية في تربية أبنائها لمواجهة العولمة في ضوء القيم الإسلامية من وجهة نظر الآباء والأمهات، (٧)٣، ٣١٩- ٣٥٥.
- الغزواني، عمران (٢٠٢٠). مانويل كاستلز ومفهوم مجتمع الشبكات من المجتمع إلى الشبكة: نحو مقاربة تأويلية للهوية والسلطة في عصر المعلومات، عمران، (٣٣)٩، ١٤٣-١٦٢.

- الفراري، فرج الشيخ (١٩٩٢). مباحث الفلسفة الرئيسية، دار الجيل، بيروت.
- الفهدي، راشد بن سليمان؛ والمهدي، ياسر الهنداوي؛ والشنفري، عبد الله من مبارك.. (٢٠٢٠). مؤشرات الأمن الفكري لدى الشباب والممارسات الإدارية الداعمة لها في مؤسسات التعليم العالي بسلطنة عمان. المجلة الدولية الربوية المتخصصة، ٩(٢)، ٥٥–٦٤.
- كامل، عبد الوهاب محمد (١٩٩٩). مبادئ علم النفس بين النظرية والتطبيق، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة.
- الكعبي، سيف محمد عبيد (٢٠٢٥). التأثير الاجتماعي للمجتمع الإلكتروني على العلاقات الأسرية (دراسة في تحولات العلاقات العائلية)، مجلة الفنون والآداب وعلوم الإنسانيات والاجتماع، (١٢٢)، ١٤٦- ١٧٣.
- الكيلاني، آمنه حسين (٢٠١٨). الإعلام الاجتماعي وأثره على الأسرة العربية من منظور اجتماعي وثقافي. كتاب أعمال المؤتمر الدولي التفكك الأسري الأسباب والحلول، مركز جيل البحث العلمي، القاهرة.
- لجنة الرؤية المستقبلية عُمان ٢٠٤٠. (٢٠١٩). *وثيقة رؤية عُمان ٢٠٤٠* . مسقط: وزارة الاقتصاد.
- اللجنة العُمانية لحقوق الإنسان. (٢٠١٩). الإنسان في فكر السلطان. مسقط: اللجنة العُمانية لحقوق الإنسان.

- مجمع اللغة العربية (١٩٨٣). المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٥١، ١٢٤.
- مدكور، صفاء طلعت (٢٠٢٢). دور التحول الرقمي في إعادة التشكيل الثقافي للمجتمع- الشباب الجامعي نموذجًا، مجلة التربية، جامعة الأزهر، (٤) ١٩٥، ٤٧٤- ٥٦٤.
- مركز التواصل الحكومي (٢١ يناير ٢٠٢٣). انفوجرافيك التسامح التعايش التفاهم رسالة السلام من سلطنة عمان، على حسابات المركز الرسمية في مواقع التواصل الاجتماعي.
- مركز التواصل الحكومي. (٢٠٢٥، ٥ أغسطس). تغريدة .منصةX . https://x.com/Oman_GC/status/١٩٥٢٧٠٦٢٣٠٦٤٢٠٠٠٢٤٧
- المركز الوطني للإحصاء والمعلومات (مايو ٢٠٢٤). استخدام تطبيقات التواصل الاجتماعي، وزارة الاعلام.
- مسار (٢٠٢٣). غرف الصدى وخوارزميات التوصية: من يقرر ما نراه على الإنترنت؟ متاح على: https://masaar.net/ar/echo-chambers-and-digital-rights/
- المسعود، حنان بنت عبيد. (٢٠٢٤). الثورة الرقمية وتداعياتها على الهوية الثقافية للأسرة العربية والخليجية، المجلة الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، (٥٥) ٥٥، ٨٦- ١٠٥.
- المسلمية، شيخة بنت سالم؛ عبد العظيم، حسني إبراهيم (٢٠٢٥). تأثير التكنولوجيا الرقمية على العلاقات الأسرية: تحليل سوسيولوجي من

وجهة نظر طلاب الجامعة، مجلة جامعة الملك عبد العزيز، (٣٣)١، ١٨٧-٢١٤.

- المشرفية، راية بنت سعيد (٢٠٢٤). واقع التحول الرقمي في الإدارة المدرسية وتحدياته من وجهة نظر مشرفي الإدارة المدرسية بسلطنة عمان، مستقبل التربية العربية، (١٤٣)، ٣١، ٢٣٩-٢٦٢.
- المعجم المدرسي (١٩٨٥). وزارة التربية، سوريا، ٣٢٧.
- النظام الأساسي للدولة. (٢٠٢١). مرسوم سلطاني رقم (٢٠٢١/٦). مسقط: الجريدة الرسمية.
- الهادي، سيف بن سالم بن سيف. (٢٠٢٤) الخطاب الديني في وسائل الاعلام الرسمية: التجربة العمانية نموذجًا، مجلة الخليل للعلوم الاجتماعية، (٢)١، ٦-٢٢.
- الهواري، سعيد عبد الحميد علي. (٢٠٢٥). الأسس الإسلامية للسلام والتسامح: دراسة عقدية. المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين – دمياط الجديدة، (١٧)، ٨٦- ١٤١.
- وكالة الأنباء العمانية (١٦ فبراير ٢٠١٩) تنفيذا للتوجيهات السامية.. الإعلان عن مشروع إعلان السلطان قابوس للمؤتلف الإنساني/ بجاكرتا. https://omannews.gov.om/topics/ar/١١٢/show/٣٧٥١٠٩
- وكالة الأنباء العمانية، مايو (٢٠٢٣). وسائل التواصل الاجتماعي وتأثيرها على تنشئة الأبناء، تم الاسترجاع من: https://omannews.gov.om/topics/ar/٣/show/٤١٧٦٧١?utm_source=chatgpt.com

- وكالة الأنباء العمانية (٨ أبريل ٢٠٢٥) مؤتمر الزمن الفكري يناقش سبل حماية الهوية الوطنية والانتماء بالبريمي، https://omannews.gov.om/topics/ar/١١٨/show/٤٤٨٥٧٧
- وكالة الأنباء العمانية (٢٠ يناير ٢٠٢٥) وزارة الاعلام تطلق خطة منظومة التواصل الحكومي للفترة (٢٠٢٥-٢٠٢٧). https://omannews.gov.om/topics/ar/٣/show/٤٤٥١١٩
- الينبعاوي، معتز بن شحاته. (٢٠٢٤). التجربة العُمانية في حل الخلافات الدولية المرتكزات والمنجزات: دراسة واقعية لجهود عمان في الصلح الدولي. *مجلة جيل الأبحاث القانونية المعمقة*، (٦١)، ٥٣-٧١.

المراجع الأجنبية

- Albarami, Said; Al-Hijji, Khalfan Zahran; and Anwar, Raja Waseem (٢٠٢٤) "Assessing Information Security Practices in Omani Ministries: Challenges and Pathways to International Standards Compliance," Journal of Arts and Social Sciences: Vol. ١٥ : Iss. ٣ , Article ١٢.
- Al-Busaidy, M., & Weerakkody, V. (٢٠٠٩). An investigation of e-government progress in Oman: A survey of public sector workers. European and Mediterranean Conference on Information Systems (EMCIS ٢٠٠٩), Izmir, Turkey.
- **Al-Hanaei, A. R. (٢٠١٧).** *Sultan Qaboos dynamic vision in his speeches and practices: National security, identity and politics* **(Unpublished master's thesis'. Sultan Qaboos University, College of Economics and Political Science.**

- Al-Khayari, N. M., Yousefi, M., & Aigbogun, O. (٢٠٢٤). A predictive model for collaborative leadership in digital transformation: Does it make a difference in Oman's e-government performance? Foresight, ٢٦(٥), ٧٧٥–٧٩٢ .
- Al-Shabibi, Ayida Mohammed, & Al-Suqri, Mohammed Nasser. (٢٠٢٤). Cybersecurity awareness among students during the COVID-١٩ digital transformation of education: A case study at the Muscat (Oman) schools. In H. M. K. Al-Naimiy et al. (Eds.), Future Trends in Education Post COVID-١٩: Teaching, Learning and Skills Driven Curriculum (pp. ٣٩–٥١). Springer Nature. https://doi.org/١٠,١٠٠٧/٩٧٨-٩٨١-٩٩-١٩٢٧-٧_٤
- Davenport, T. H., & Beck, J. C. (٢٠٠١). *The attention economy: Understanding the new currency of business*. Harvard Business School Press.
- Deckker, D., & Sumanasekara, S. (٢٠٢٥). A Systematic Review of the Impact of Artificial Intelligence, Digital Technology, and Social Media on Cognitive Functions. International Journal of Research and Innovation in Social Science, ٩(٣), ١٣٤-١٥٤.
- Hunter, J. F., Clark, J. L., & Bushman, B. J. (٢٠٢٣). The good side of technology: How we can harness the positive potential of digital technology to maximize well-being. *Frontiers in Psychology, 14,* ١٠٠٢٨٨٤. https://doi.org/١٠,٣٣٨٩/fpsyg.٢٠٢٣,١٠٠٢٨٨٤
- Institute for Economics & Peace. (٢٠٢٤). Global Terrorism Index ٢٠٢٤. Vision of Humanity. Retrieved from:

https://www.visionofhumanity.org/maps/global-terrorism-index

- Jenkins, H., Ito, M., & boyd, d. (٢٠١٦). *Participatory culture in a networked era: A conversation on youth, learning, commerce, and politics.* Polity Press.
- Kraus, S., Durst, S., Ferreira, J. J., Veiga, P., & Kailer, N. (٢٠٢١). Digital transformation: A multidisciplinary reflection and research agenda. *Journal of Business Research, 122,* ٨٨٩–٩٠١. https://doi.org/١٠,١٠١٦/j.jbusres.٢٠٢٠,٠٩,٠٢٢
- Muscat Daily. (٢٠٢٤, September ١٥). Oman among top cyber secure countries: ITU. Muscat Daily. Retrieved from https://www.muscatdaily.com/٢٠٢٤/٠٩/١٥/oman-among-top-cyber-secure-countries-itu/
- Verhoef, P. C., Broekhuizen, T., Bart, Y., Bhattacharya, A., Dong, J. Q., Fabian, N., & Haenlein, M. (٢٠٢١). Digital transformation: A multidisciplinary reflection and research agenda. *Journal of Business Research, 122,* ٨٨٩–٩٠١. https://doi.org/١٠,١٠١٦/j.jbusres.٢٠٢٠,٠٩,٠٢٢
- Zuboff, S. (٢٠١٩). *The age of surveillance capitalism: The fight for a human future at the new frontier of power*. Profile Books.

تأثير برنامج السنع العماني في تعزيز القيـــم بين الطالب في ظل تحديات وسائل التـــــواصل الاجتمـــــاعي

دراســة ميــدانية في ضـــوء تكــامل أدوار الأســـرة والمــدرسة والإرشـــاد الديـنـي



بقلم
عائدة بنت سعيد بن محمد الصبحية
شيماء بنت سعيد بن محمد الصبحية
حمـود بن سعيد بن محمد الصبـحي

ملخص البحث

يشكّل غياب "السنع العماني" بين الطلبة أحد أبرز التحديات التي تواجه الهوية الثقافية العمانية في الوقت الراهن؛ إذ أصبحت المجتمعات المعاصرة تواجه تحديات متزايدة نتيجة الاستخدام المكثف لوسائل التواصل الاجتماعي، والتي أثرت بشكل مباشر في منظومة القيم لدى النشء. وفي هذا السياق، تسعى الدراسة الحالية إلى تحليل تأثير "برنامج السنع العماني" بوصفه أحد البرامج التربوية الهادفة إلى ترسيخ القيم الوطنية والدينية والاجتماعية الأصيلة لدى الطلاب. كما تستكشف الدراسة أوجه التكامل بين الأسرة والمدرسة والإرشاد الديني في دعم هذا البرنامج وتعزيز أثره في بناء شخصية الطالب.

وتركز الدراسة على ثلاثة أركان أساسية تسهم في تشكيل شخصية الطالب: المدرسة، والأسرة، والمرشد الديني. ويتم تحليل آراء المعلمين وأولياء الأمور والمرشدين الدينيين حول مدى تأثير البرنامج في السلوك اليومي للطلبة، لا سيما فيما يتعلق بالقيم الأخلاقية والاجتماعية، مثل: الاحترام، والأمانة، والانضباط، والنظافة، وتقبّل الآخر. كما يتناول البحث، بوجه خاص، دور المرشدين الدينيين في دعم هذه القيم من خلال الحصص الدينية، والإرشاد الطلابي، والأنشطة التوعوية؛ نظرًا لما لهم من أثر روحي وتربوي مباشر.

واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، واستخدمت أدوات بحثية نوعية وكمّية شملت استبانة مبنية على مقياس ليكرت الخماسي، إلى جانب مقابلات معمقة. بلغ حجم العينة ١١٠ مشاركين من المعلمين وأولياء

الأمور والمرشدين الدينيين. وتم تحليل البيانات إحصائيًّا ونوعيًّا لاستخلاص النتائج.

وأظهرت نتائج الدراسة أن مستوى تفعيل قيم السنع العُماني في المؤسسات التربوية والمجتمعية يتراوح بين الإيجابي والمرتفع، حيث بلغت المتوسطات الحسابية ما بين ٣,٨٠ و٤,٧٠؛ مما يعكس وعيًا كبيرًا بأهمية ترسيخ هذه القيم الأصيلة. كما بينت النتائج أن الأسرة تؤدي الدور الأبرز في غرس قيم السنع، تليها المدرسة والمؤسسات الدينية. ومع ذلك، كشفت النتائج عن وجود بعض القصور في تفعيل هذه القيم من خلال الأنشطة الصفية واللاصفية، والتي جاءت دون المستوى المأمول.

وتوصي الدراسة بتعزيز التعاون بين الأسرة والمدرسة والمرشدين، وتحديث محتوى البرنامج لمواكبة التحديات المعاصرة، وتوفير برامج تدريبية للمعنيين لنقل القيم بصورة فعالة، بما يسهم في الحفاظ على الهوية الوطنية في ظل المتغيرات الاجتماعية المتسارعة.

المقدمة

تشهد المجتمعات الحديثة تحولات متسارعة في البنية الاجتماعية والثقافية نتيجة التطور التكنولوجي والانفتاح الرقمي؛ الذي يُعد من أبرز مظاهره الانتشار الواسع لوسائل التواصل الاجتماعي؛ فقد أدى الاستخدام المكثف لهذه الوسائل، خاصة بين فئة الطلبة، إلى بروز تحديات قيمية وسلوكية تهدد مرتكزات الهوية الثقافية والمجتمعية، وخصوصًا في المجتمع العماني الذي يزخر بمنظومة أخلاقية أصيلة تُعرف بـ"السنع العُماني".

يُعبّر "السنع العماني" عن جملة من القيم والسلوكيات المتوارثة، مثل: الاحترام، والأدب، والتواضع، والنظافة، والحياء، وحسن المعاملة، والتي تشكل مرجعية ثقافية وأخلاقية أصيلة يجب الحفاظ عليها. إلا أن هذه القيم بدأت تشهد تراجعًا في السلوك اليومي لبعض الطلبة؛ مما يدق ناقوس الخطر حول دور المؤسسات التربوية والاجتماعية في مواجهة هذا التآكل القيمي.

ومن هنا، برزت الحاجة إلى تصميم برامج تربوية هادفة تسعى إلى إعادة إحياء هذه القيم وترسيخها في سلوك الطلبة، وكان من أبرزها "برنامج السنع العُماني" الذي يهدف إلى تعزيز الانتماء الوطني والهوية الثقافية، وتحسين التفاعل الاجتماعي من خلال غرس قيم السنع في البيئات التعليمية والتربوية.

مشكلة الدراسة

على الرغم من الجهود المبذولة في تنفيذ "برنامج السنع العُماني"، إلا أن تأثيره في السلوك القيمي للطلبة لا يزال متفاوتًا، ويواجه تحديات عدة، أبرزها تأثير وسائل التواصل الاجتماعي، وضعف التنسيق بين الأسرة والمدرسة والمرشدين الدينيين. وعليه، تنبع مشكلة الدراسة من التساؤل الآتي:

إلى أي مدى يُسهم برنامج السنع العُماني في تعزيز القيم الأخلاقية والاجتماعية لدى الطلبة، في ظل التحديات التي تفرضها وسائل التواصل الاجتماعي؟ وكيف يمكن لتكامل أدوار الأسرة، والمدرسة، والإرشاد الديني أن يعزز فاعلية هذا البرنامج؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى:

١. تحليل أثر برنامج السنع العُماني في تعزيز القيم الأخلاقية والاجتماعية لدى الطلبة.

٢. استكشاف دور الأسرة والمدرسة والإرشاد الديني في دعم البرنامج وتنفيذه بفاعلية.

٣. رصد التحديات التي تعيق فاعلية البرنامج في بيئة مشبعة بالمؤثرات الرقمية.

٤. اقتراح آليات تكاملية بين المؤسسات التربوية والدينية والاجتماعية لتعزيز القيم الثقافية العُمانية.

أهمية الدراسة

تبرز أهمية هذه الدراسة من خلال تركيزها على قضية محورية في المجتمع العُماني، وهي الحفاظ على القيم الثقافية الأصيلة في ظل المتغيرات الرقمية والاجتماعية. كما تُسهم في تقديم توصيات عملية لتطوير برامج التربية القيمية، وربطها بالسياق المعاصر؛ مما يجعل نتائجها ذات فائدة لصانعي القرار، والمربين، والمرشدين الدينيين، وأولياء الأمور.

جاءت هذه الدراسة في خمسة محاور رئيسية، يبدأ **المحور الأول** باستعراض الدراسات السابقة ذات الصلة بمجال القيم، والسنع العُماني، والتحديات التربوية المعاصرة؛ بهدف تحديد الفجوة البحثية، وبناء أرضية نظرية داعمة. ثم يُعرض في **المحور الثاني** منهج الدراسة وأدواتها وإجراءاتها التي اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي لجمع البيانات من الميدان التربوي. يلي ذلك **المحور الثالث** الذي يتناول عرض نتائج الدراسة كما تم التوصل إليها من خلال أدوات البحث ثم مناقشتها. وتُختتم الدراسة **بالمحور الخامس** الذي يتضمن الخاتمة وأبرز التوصيات المقترحة لتفعيل برنامج السنع العُماني، وتعزيز دوره في البيئة التعليمية والاجتماعية.

الأدبيات السابقة

السنع العُماني: المفهوم والأبعاد التربوية

يُعد السنع العُماني تجسيدًا عميقًا للهوية الثقافية والأخلاقية للمجتمع العُماني، حيث يُمثّل منظومة متكاملة من القيم والسلوكيات الاجتماعية المتوارثة التي تنعكس في التصرفات اليومية للأفراد، مثل: توقير الكبير، وحسن الضيافة، والتواضع، والأدب، والانضباط، وضبط النفس في الحديث، إضافة إلى الالتزام بالمظهر العام واللباس اللائق. ولا يقتصر السنع على الجانب السلوكي الظاهري، بل يمتد إلى البُعد القيمي المتجذر في الثقافة الإسلامية والاجتماعية؛ مما يجعله أحد أعمدة التنشئة الاجتماعية في سلطنة عُمان، وركيزة أساسية في بناء شخصية المواطن. **والسَّنَع** لغةً مأخوذ من الفعل "سَنَعَ"، أي: حَسُنَ واعتدل، ويقال: "فلانٌ سَنيع"، أي: صاحب

سلوك حسن وخُلُق قويم. ويُطلق في اللهجة الخليجية – ومنها العمانية – على الأدب وحسن التصرف، والسلوك المنضبط، وفق العادات والتقاليد.

ورغم غياب دراسات كثيرة تتناول "السنع العُماني" كمفهوم مستقل، إلا أن عددًا من البحوث التربوية والاجتماعية تناولت القيم المندرجة ضمنه. فمثلًا، دراسة الزينب بنت سعيد العجمية (٢٠٢٠) بعنوان "أثر برنامج تعليمي مستند إلى مكونات الذكاء العاطفي في تنمية السلوك الأخلاقي لدى طالبات الحلقة الثانية من التعليم الأساسي في سلطنة عُمان"، أوضحت أن البرنامج ساهم في تعزيز سلوكات، مثل: الصدق، والاحترام، والانضباط، وهي كلها قيم محورية ضمن منظومة السنع؛ مما يعكس إمكانية تنمية هذه القيم من خلال أساليب تربوية ممنهجة (العجمية، ٢٠٢٠).

كما كشفت دراسة بدرية الغافرية وعايدة القاسمية (٢٠١٩)، المعنونة بـ "درجة التزام معلمي مدارس التعليم الأساسي للصفوف ٥-٩ بأخلاقيات مهنة التعليم في محافظة شمال الباطنة"، أن التزام المعلمين بالأخلاقيات المهنية – ومنها الاحترام والأمانة والنزاهة – جاء بدرجات متفاوتة؛ مما يُشير إلى أن تجسيد قيم السنع في السياقات التعليمية يواجه بعض التحديات المرتبطة بالممارسات اليومية والضغوط المهنية (الغافرية والقاسمية، ٢٠١٩).

وفي السياق الخليجي، تناولت دراسة إبراهيم، سند إبراهيم (٢٠١٩) مفهوم السنع في الخليج العربي من خلال توثيق الأقوال الشعبية المرتبطة بالمناسبات الاجتماعية، مبيّنةً كيف تسهم هذه الأقوال والعادات في ترسيخ القيم الأخلاقية، لا سيما فيما يتعلق بالضيافة واحترام الآخر. كما قدّمت

عائشة راشد المزروعي (٢٠١٦) في دراستها حول "السنع في الإمارات" تحليلًا قيمًا للعادات الموروثة التي تتشابه إلى حد كبير مع الثقافة العمانية؛ مما يوفر إطارًا مرجعيًّا لمقارنة وتجذير مفهوم السنع في البيئة الخليجية عمومًا والعمانية خصوصًا.

ويُلاحظ أن عملية نقل السنع للأجيال الجديدة كانت تقليديًا تعتمد على القدوة والنماذج الحيّة داخل الأسرة والمدرسة والمسجد، إلا أن تحديات العصر الحديث، وعلى رأسها التغيرات الثقافية والتكنولوجية، أدّت إلى تراجع واضح في فاعلية هذا النقل، فقد أظهرت بيانات حديثة صادرة عن المركز الوطني للإحصاء والمعلومات بالتعاون مع وزارة الإعلام (٢٠٢٤) أن ٧٨٪ من الأطفال تحت سن ١٨ عامًا في سلطنة عُمان يستخدمون وسائل التواصل الاجتماعي بانتظام، مقارنة بنسبة ١٤٪ فقط في عام ٢٠١٩. هذا الارتفاع اللافت يشير إلى تغير جذري في مصادر التأثير القيمي لدى النشء، ويفرض ضرورة تحديث آليات تعليم وتطبيق السنع بما يتماشى مع الواقع الرقمي Times of Oman (٢٠٢٤).

القيم الأخلاقية في ضوء السنع العُماني

يُعد "السنع العُماني" إطارًا ثقافيًّا وأخلاقيًّا متكاملًا يُجسّد القيم المتوارثة في المجتمع العُماني، مثل: الاحترام، والتواضع، والكرم، وحسن الحديث، والنظافة، والانضباط، وغيرها من السلوكات الراسخة في التقاليد العمانية. وهذه القيم ليست غريبة على العملية التربوية، بل تُشكّل أحد أهم مداخلها؛ إذ تسهم في بناء شخصية الفرد العُماني المتكاملة، وتضبط تفاعلاته مع البيئة المحيطة.

ويُجمع الباحثون على أن التربية التي تستند إلى قيم متجذرة في ثقافة المجتمع، كقيم السنع، أكثر تأثيرًا واستدامة من تلك المستوردة أو المجردة من الخصوصية الثقافية. في السياق ذاته، تؤكد دراسة نجلاء العلاوي، حصة الجنبي، ومحمد توتولي (٢٠٢٤) أن تعزيز القيم الأخلاقية في التعليم العُماني يسهم في ضبط سلوك الطلبة الجامعيين، خاصة عندما يُربط بمفهوم "تجاوز الذات"، وهو ما يتقاطع مع مبادئ السنع العُماني.

وتشير دراسات محلية أخرى إلى أن إدخال القيم داخل الحصص الدراسية بشكل منهجي، وربطها بسياقات الحياة اليومية والبيئة المحلية، يُعزز من فاعليتها. فدراسة العامرية وزملائها (٢٠٢٣) تُظهر كيف ساعد إدماج قيم مثل: الصدق، وضبط النفس، وهي من قيم السنع الأساسية، على تحسين السلوك الأخلاقي لدى الطلبة.

كما تؤكد دراسة المشيقرية (٢٠٢٣) أن الأنشطة المستمدة من القيم العمانية الأصيلة تُعزّز من الذكاء الأخلاقي لدى الأطفال في مرحلة التعليم المبكر، حيث ارتفعت مؤشرات السلوك الإيجابي بنسبة ٤٢٪ لدى المجموعة التي طُبقت عليها هذه الأنشطة مقارنة بالمجموعة الضابطة؛ مما يبرز فعالية **البرامج القيمية القائمة على السنع.**

أما في المجال الأسري، فقد كشفت دراسة صادرة عن جامعة السلطان قابوس أن ٨٢٪ من الأسر العُمانية تهتم بغرس القيم الأخلاقية، لكن ٦١٪ منها تواجه تحديات بسبب غياب التواصل أو الانشغال بوسائل التواصل الاجتماعي؛ مما يدعو إلى تعزيز الدور الأسري ضمن منظور السنع الذي يُولي للأسرة دورًا محوريًّا في التربية.

ويرتبط مفهوم "قِيَم المواطنة" ارتباطًا وثيقًا بالسنع العُماني؛ إذ يُعزز الانتماء، والاحترام المتبادل، والمشاركة المجتمعية. وهذا ما أظهرته دراسة د. علي الشعيلي (٢٠٢٢) التي أثبتت العلاقة بين الالتزام القيمي والتوازن النفسي لدى الشباب.

في ضوء ما سبق، يتضح أن السنع العُماني ليس فقط إرثًا ثقافيًّا، بل هو منظومة أخلاقية متكاملة تصلح أن تكون مرجعًا تربويًّا أصيلًا لغرس القيم الأخلاقية في النشء، بما ينسجم مع الهوية الوطنية ويُسهم في تحصين الأجيال أمام تحديات العصر الرقمي والعولمة الثقافية.

السنع العُماني، وتحديات وسائل التواصل الاجتماعي

يشكل "السنع العُماني" — بوصفه منظومة قيمية متكاملة تستمد جذورها من التقاليد العُمانية الأصيلة — مرجعًا تربويًّا وثقافيًّا يُسهم في ضبط سلوكات الأفراد وتعزيز هويتهم الوطنية، غير أن الانتشار الواسع لوسائل التواصل الاجتماعي في سلطنة عُمان خلال السنوات الأخيرة قد أثّر بشكل ملحوظ على حضور هذه القيم في حياة النشء، خاصة الأطفال والمراهقين.

فوفقًا لتقرير Times of Oman (٢٠٢٤) ، يستخدم حوالي ٧٨٪ من الأطفال دون سن ١٨ عامًا وسائل التواصل الاجتماعي بانتظام، مقارنة بنسبة ١٤٪ فقط في عام ٢٠١٩، بينما يبلغ عدد المستخدمين النشطين لهذه الوسائل بين البالغين حوالي ٣,٢٩ مليون مستخدم، بحسب تقرير – DataReportal Global Digital Insights (٢٠٢٥). هذه الأرقام تؤكد مدى تغلغل الثقافة الرقمية في المجتمع، وتثير التساؤل حول أثرها على مظاهر "السنع"، مثل:

احترام الكبير، والحياء في الحديث، والانضباط في المظهر، وضبط النفس في التعبير.

وقد أظهرت دراسة الحضرمي، أحمد بن سعيد وآخرون (٢٠٢٢) بعنوان "أثر وسائل التواصل الاجتماعي على سلوك وقيم الشباب الجامعي في سلطنة عُمان" أن الاستخدام المفرط لهذه الوسائل ينعكس سلبًا على الروابط الأسرية ويُضعف من الالتزام بالقيم الاجتماعية والدينية، التي يشكّل "السنع العُماني" إطارها العملي. وتقل فرص غرس هذه القيم في ظل تراجع التفاعل الأسري وتزايد الاعتماد على التواصل الافتراضي.

كما توصلت دراسة الجهني، حنان (٢٠١٩) إلى أن القيم المرتبطة بـ"السنع" كاحترام الوقت والخصوصية والتواصل مع الأسرة، تراجعت بين الطلاب نتيجة التأثير الرقمي المستمر، وهو ما يتشابه مع الوضع في عُمان. وفي دراسة ميدانية على طلبة جامعة التقنية بنزوى، وُجد أن ٣٢٪ من الطلاب يقضون ما بين ٣ إلى ٥ ساعات يوميًّا على وسائل التواصل، مع تأثيرات سلبية تتعلق بضعف التركيز والانضباط، وانخفاض التفاعل الاجتماعي الواقعي (Scholars Middle East Publishers).

هذه المظاهر تشكل تهديدًا مباشرًا لبقاء القيم العُمانية الأصيلة، وتجعل من الضروري إعادة الاعتبار لبرامج، مثل: "السنع العُماني" كمبادرات تحافظ على الهوية الثقافية في وجه الغزو الرقمي. ففي ظل تعرض قيم مثل التواضع، الاحترام، والنظافة للتجاهل أو الاستبدال بأنماط مستوردة من ثقافات أخرى، يصبح تعليم "السنع" ضرورة لا ترفًا.

كما تدعم الدراسات العربية ذلك، مثل: دراسة الأحمد والشوابكة وآخرين في الجامعة الأردنية، التي بينت أن وعي الطلبة بالسلوك الأخلاقي الرقمي لا ينعكس بالضرورة في ممارساتهم؛ ما يُشير إلى فجوة تربوية تتطلب تدخلًا موجهًا. وفي هذا السياق، شدد الدكتور محمد عبد المجيد خليل (٢٠٢٢) على أهمية دمج أخلاقيات استخدام التكنولوجيا في المناهج التعليمية، خاصة في مواجهة مظاهر، مثل: التنمر الإلكتروني، وانتهاك الخصوصية، وهي ممارسات تتنافى تمامًا مع قيم "السنع".

أما على الصعيد المحلي، فقد أظهرت دراسة المحاجرية (٢٠٢٢) ضعفًا في استعداد بعض المعلمين لنقل القيم الأخلاقية في ظل التحولات الرقمية؛ مما يدعو إلى تمكينهم من أدوات مستمدة من البيئة الثقافية العُمانية، وعلى رأسها "السنع"؛ ليكونوا قادرين على تفعيل هذه القيم داخل المدرسة وخارجها.

وبناءً عليه، تتأكد الحاجة إلى تفعيل برنامج "السنع العُماني" بشكل تكاملي بين الأسرة والمدرسة والإرشاد الديني؛ لمواجهة آثار وسائل التواصل الاجتماعي، واستعادة التوازن القيمي والسلوكي بين الأصالة والمعاصرة.

دور الأسرة في غرس قيم السنع العُماني

تُعد الأسرة اللبنة الأولى في بناء شخصية الطفل، والمصدر الأساسي لغرس القيم الأخلاقية والدينية والاجتماعية، والتي يُمثل السنع العُماني خلاصة متجذرة لها في الثقافة المحلية، فالسنع لا يُعد فقط جملة من التقاليد، بل منظومة قيم متكاملة تشمل الاحترام، والحياء، والكرم، وآداب

المجالس، وبر الوالدين، والتواضع، وهي جميعها تبدأ في التكوّن داخل الأسرة منذ سنوات الطفولة الأولى.

وفي ظل تعقيدات الحياة الحديثة، والتحولات الاجتماعية والرقمية المتسارعة، بات دور الأسرة في غرس قيم السنع العُماني أكثر أهمية، لكنه في الوقت ذاته أكثر عرضة للتحديات؛ فقد أكدت دراسة الغطامية، سليمان، والمنذرية، راية (٢٠٢١) بعنوان "مدى اهتمام الأسر العمانية بمواجهة تحديات العولمة وفق القيم الإسلامية" أن الأسرة العمانية، لا سيما الأمهات، تلعب دورًا محوريًّا في نقل القيم الدينية والاجتماعية الأصيلة، والتي يُعد السنع العُماني أحد أبرز تجلياتها. وبيّنت الدراسة أن ٦٨٪ من الأمهات يعتبرن الحفاظ على القيم الأخلاقية في مقدمة أولوياتهن التربوية.

وفي السياق نفسه، تناولت دراسة الصبحي والسقري (٢٠٢٥) أهمية الأسرة في ترسيخ مفاهيم الانتماء والهوية الوطنية، من خلال ربط الأبناء بالقيم المتوارثة، مثل: الكرم، والاحترام، والسنع العُماني، مؤكدة أن غياب هذا الرابط الأسري القيمي يؤدي إلى شعور بالاغتراب الثقافي لدى بعض الناشئة.

وعلى الصعيد الميداني، أظهرت دراسة منشورة في PubMed أن دعم الأسرة الإيجابي—عبر الحوار والتوجيه والمرافقة— يرتبط ارتباطًا وثيقًا بسلوكات إيجابية لدى المراهقين، منها النظافة، والانضباط، واحترام الذات والآخرين، وهي كلها من أبرز مضامين السنع العُماني.

كما أظهرت دراسة منشورة في مجلة جامعة السلطان قابوس أن ٧٥٪ من أولياء الأمور يقرّون بأن وسائل الإعلام الرقمية تُضعف من قدرة الأسرة

على السيطرة القيمية ما لم يتم تعويض ذلك بالتوجيه الأسري المنهجي، وخاصة فيما يخص القيم العُمانية الأصيلة مثل السنع.

رغم هذا، تواجه الأسرة العمانية عدة تحديات تُضعف قدرتها على غرس قيم السنع، أبرزها:

- انشغال الوالدين وغياب القدوة اليومية.
- تراجع الحوار داخل الأسرة.
- تأثر الأبناء بالثقافة الرقمية المنفتحة.
- نقص الوعي بأساليب التربية الحديثة القائمة على المشاركة.

وفي هذا السياق، تُبرز دراسة الشعيلي (٢٠٢٢) بعنوان "قِيَم المواطنة على التوازن النفسي والانتماء المجتمعي لدى الشباب العُماني" أهمية الروابط الأسرية في ترسيخ الانتماء والهوية، وهما عنصران حيويان في مفهوم السنع.

ومن زاوية أخرى، أظهرت دراسة الغافرية والقاسمية (٢٠١٩) أن قصور الدور الأسري في غرس القيم يُضعف فاعلية الجهود التعليمية، فيما أوضحت المحاجرية (٢٠٢٢) وجود علاقة بين تنشئة المعلم في بيئة أسرية تُعلي من القيم، ومستوى ذكائه الأخلاقي في الممارسات الصفية؛ مما يثبت أن بذور السنع تُزرع أولًا داخل الأسرة.

بناءً على ما سبق، يتضح أن الأسرة العمانية هي الحاضن الأول لقيم السنع العُماني، وأن أي ضعف في هذا الدور ينعكس سلبًا على الهوية والسلوك. ولذلك، فإن تعزيز فعالية برنامج السنع العُماني لا يكتمل إلا بتكامل الجهود بين المدرسة والأسرة، من خلال تمكين الأسر، خاصة الأمهات، من أدوات

تربوية حديثة تُساعدهم في مواكبة التحديات الرقمية، مع الحفاظ على جوهر القيم العمانية الأصيلة.

دور المدرسة في تعزيز السنع العُماني بين الطلبة

تُعد المدرسة من أهم المؤسسات الاجتماعية والتربوية التي تسهم في بناء شخصية الطالب وتنمية القيم الأخلاقية والوطنية والدينية لديه، ومن بين هذه القيم ما يُعرف بـ"السنع العُماني"، وهو مجموعة من الآداب والسلوكيات التي تُجسّد الهوية الثقافية العُمانية، مثل: احترام الكبير، واللباقة في الحديث، والأدب في التعامل، والتواضع، والكرم، والنظافة الشخصية والعامة.

فالمدرسة ليست مجرد جهة أكاديمية، بل هي بيئة تربوية متكاملة لها دور كبير في غرس هذه القيم التراثية وتعزيزها في سلوك الطلبة، خاصة في ظل تحديات العصر الرقمي، وتراجع بعض القيم الاجتماعية نتيجة التأثيرات الثقافية الخارجية.

وتشير الدراسات الحديثة إلى أن التعليم المدرسي الرسمي يمثل أداة فاعلة في ترسيخ قيم السنع، خصوصًا عبر مناهج التربية الإسلامية والدراسات الاجتماعية، والأنشطة اللاصفية، وبرامج الإرشاد السلوكي. وتزداد أهمية هذا الدور حين يُدمج السنع العُماني داخل هذه المكونات بصورة عملية وممنهجة.

فعلى سبيل المثال: دراسة العجمية (٢٠٢٠) حول برنامج تعليمي قائم على الذكاء العاطفي، أظهرت أثرًا إيجابيًّا في تعزيز سلوكات، مثل: ضبط النفس، واحترام القوانين، والأمانة، وهي سلوكيات تُعد من صميم "السنع"

العُماني؛ مما يُبرز أن المدرسة قادرة على ترسيخ مفاهيم السنع إذا تم توجيه البرامج التعليمية بشكل واعٍ لذلك.

وقد أوضحت دراسة الحبسية (٢٠٠٩) أن القيادة الأخلاقية داخل المدرسة تعزز مناخًا تربويًّا يساعد على تطبيق قيم مثل الاحترام والنزاهة، وهي من أساسيات السنع. لكن الدراسة كشفت أيضًا عن بعض نقاط الضعف في الشفافية والمساءلة؛ مما يضعف النموذج القيمي المقدم للطلبة.

أما دراسة الغافرية والقاسمية (٢٠١٩) فقد بينت أن التزام المعلمين بأخلاقيات المهنة، مثل العدل والاحترام والقدوة الحسنة، يُعد أساسًا في إيصال قيم السنع إلى الطلبة بطريقة غير مباشرة من خلال الممارسة الصفية اليومية.

وفي دراسة تحليل مناهج الدراسات الاجتماعية (سُلطان كمس وطهراوي، ٢٠٢١)، تم رصد أن تضمين قيم المواطنة – ومنها السنع – لا يزال دون المستوى المطلوب؛ مما يؤكد الحاجة لتطوير المحتوى التعليمي بحيث يتناول السنع العُماني بصورة واضحة وسياقية تربط الطالب بموروثه.

من ناحية أخرى، تبين دراسة "An Empirical Study of Social Media Effects on University Students in Oman" أن الاستخدام المفرط لوسائل التواصل الاجتماعي يؤدي إلى تراجع في الانضباط والاهتمام بالأنشطة الواقعية، وهو ما يستوجب من المدرسة تقديم بدائل تعليمية تعيد ربط الطلبة بالثقافة العمانية الأصيلة، ومن ذلك تنفيذ برامج وأنشطة مدرسية تحمل طابع السنع، مثل: المسابقات السلوكية، وحصص الحوار حول القيم، والرحلات التعليمية إلى المواقع التراثية.

كذلك، أوصت دراسات مثل (العامرية، ٢٠٢٣) و(العلوي، ٢٠١٨) بتدريب المعلمين على مهارات تدريس القيم بطريقة تفاعلية، قائمة على القدوة العملية، وليس التلقين؛ مما يعزز من إمكانية غرس السنع العُماني بشكل فعّال في سلوك الطالب، خاصة إذا كانت المدرسة تعمل بتكامل مع الأسرة والمرشد الديني في هذا الجانب.

كل ما سبق يشير إلى أن المدرسة لا تملك فقط الإمكانية النظرية لغرس السنع، بل الأدوات العملية لتحقيقه إذا ما تم توجيه الجهود التربوية والمناهج والأنشطة نحو ربط الطلبة بتراثهم القيمي العُماني في مواجهة تحديات العصر الرقمي.

مساهمة الإرشاد الديني في نشر قيم السنع العُماني

يُعد الإرشاد الديني أحد الركائز التربوية الأساسية في بناء القيم الأخلاقية لدى الأفراد؛ لما له من بعد روحي ومعنوي يعزز السلوك الإيجابي، ويربط بين المبادئ الدينية والممارسات الحياتية اليومية. وفي السياق العُماني، فإن السنع العُماني يمثل تلك المنظومة القيمية والسلوكية التي تستمد جذورها من تعاليم الإسلام والتقاليد العُمانية الأصيلة، وتشمل احترام الكبير، والحياء، والكرم، والضيافة، والنظافة، وتوقير العلماء، وحسن المعاملة. ومن هذا المنطلق، فالإرشاد الديني يُعد أداة فعّالة في غرس وتثبيت هذه القيم في وجدان الناشئة، من خلال الجمع بين التربية الدينية والسلوك اليومي المنضبط.

أكدت دراسة سليحة (٢٠٢٣) بعنوان "دور التربية الدينية في تشكيل الأخلاق الاجتماعية" أن التربية الدينية تُسهم بشكل مباشر في تعزيز مجموعة

من القيم، مثل: الصدق، والصبر، والأمانة، والاحترام، بشرط أن يتم تقديمها بأساليب تفاعلية تعتمد على الحوار والمواقف العملية، وهي ذاتها القيم التي تُشكّل جوهر "السنع العُماني".

وفي السياق ذاته، أوضحت دراسة The Role of Religious Education in Forming Social Ethics (Al-Afkar, ٢٠٢١) أن التعليم الديني يُعزز الالتزام والتسامح، ويُحدث أثرًا إيجابيًّا عند تقديمه من خلال الفهم والممارسة اليومية. وهي ممارسات تتقاطع مباشرة مع مظاهر السنع في الحياة اليومية للطفل العُماني.

في سلطنة عُمان، أظهرت دراسة المشيقرية (٢٠٢٣) حول "برنامج القيم العمانية للأطفال في مرحلة التعليم المبكر" أن دمج القيم العُمانية التقليدية بالإرشاد الديني التفاعلي أدى إلى تحسين الذكاء الأخلاقي لدى الأطفال. ومن أمثلة القيم المدمجة في البرنامج: توقير الكبير، والالتزام بالآداب العامة، واستخدام الألفاظ الحسنة، وهي مظاهر أصيلة من مظاهر السنع.

كما أكدت الدراسات المنشورة في Arab Science & Research Publishingو SQU Journals أن إشراك المرشدين الدينيين في الأنشطة المدرسية والصفية، وإحياء المناسبات الدينية والاجتماعية بطرق تفاعلية، يعزز من حضور "قيم السنع" كجزء من الهوية الثقافية والدينية للطلبة.

أما على مستوى التحديات، فإن الاعتماد على الأساليب التقليدية في الإرشاد، وضعف التنسيق بين الجهات التعليمية والدينية، وقلة تدريب المرشدين على أساليب التربية المعاصرة، تضعف من فعالية نقل قيم السنع، لا سيما في ظل هيمنة المحتوى الرقمي غير المنضبط على وعي الناشئة.

وقد دعت دراسة في جريدة الرؤية العُمانية بعنوان "قيم أخلاقية في عالم متغير" إلى تطوير الخطاب الديني، وتفعيل دور المسجد في نشر القيم، ومنها قيم الاحترام والوقار والتواضع، والتي تمثل مكونات مركزية في السنع العُماني.

وتُظهر دراسة (SQU, Evaluation of Omani Families' Attention... ٢٠٢٤) أن الأسر العُمانية تُعلي من الجانب الديني في التنشئة، لكن نجاح هذه الجهود مرهون بمدى التعاون مع المرشدين الدينيين والمؤسسات التعليمية لنشر "السنع" كسلوك يومي لا كمادة نظرية فقط. ومن التوصيات التي خرجت بها هذه الدراسة:

- التحول من الأساليب الوعظية إلى التربية العملية للسلوك القيمي المستمد من السنع.
- دمج قيم السنع في المناهج والنشاطات المدرسية بالتعاون مع المرشدين الدينيين.
- تطوير برامج تدريبية للمرشدين تتضمن المهارات التربوية وأساليب مخاطبة النشء في العصر الرقمي.
- بناء شراكة بين المسجد والمدرسة والأسرة؛ لترسيخ السنع العُماني كهوية وطنية وسلوكية.

ويتضح مما سبق، أن الإرشاد الديني، عندما يُفعّل بوعي وبالأساليب التربوية الحديثة، يُعد من أقوى أدوات غرس السنع العُماني، وضمان استمراريته في وجدان الأجيال رغم التغيرات المتسارعة.

المنـــهجية

منهج البحث

اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي؛ لكونه الأنسب في تحليل الظواهر التربوية والاجتماعية المرتبطة بالقيم والسلوكيات، من خلال وصف الواقع الميداني لبرنامج "السنع العُماني"، وتحليل أبعاده وتأثيره في شخصية الطالب، مع التركيز على أدوار المدرسة، والأسرة، والإرشاد الديني في دعمه.

مجتمع الدراسة وعينتها

تمثّل مجتمع الدراسة (١١٠) في ثلاث فئات رئيسية ترتبط بشكل مباشر ببرنامج السنع العُماني والقيم المستهدفة، وهي:

- المعلمون والمعلمات العاملون في مدارس التعليم الأساسي في سلطنة عُمان.
- أولياء الأمور ممن لديهم أبناء في المراحل التعليمية التي يُطبّق فيها البرنامج.
- المرشدون الدينيون أو المعلمون المختصون بالتربية الإسلامية والإرشاد الديني المدرسي.
- وقد تم اختيار عينة قصدية (Purposive Sample) تمثل مختلف المحافظات التعليمية؛ وذلك لضمان التنوع في الخلفيات الثقافية والمجتمعية. بلغ عدد أفراد العينة ١١٠ أفراد.

أدوات البحث

لجمع البيانات، تم استخدام أدوات بحثية متنوعة؛ لتحقيق التوازن بين البيانات الكمية والنوعية، وهي:

- الاستبانة: تم تصميم استبانة موجهة إلى الفئات الثلاث (معلمون، أولياء أمور، مرشدون دينيون)، تضمنت محاور تقيس:
  - درجة تأثير برنامج السنع العُماني في سلوك الطلبة.
  - دور كل جهة (المدرسة، الأسرة، الإرشاد الديني) في دعم البرنامج.
  - مستوى التكامل والتنسيق بين الجهات المختلفة.
  - التحديات التي تواجه تفعيل القيم الأخلاقية والاجتماعية والدينية.

أساليب تحليل البيانات

- البيانات الكمية من الاستبانات سيتم تحليلها باستخدام الأساليب الإحصائية الوصفية، مثل:
  - التكرارات والنسب المئوية، والمتوسطات الحسابية.

ضبط الصدق والثبات

- تم عرض الاستبانة على مجموعة من المحكّمين التربويين والأكاديميين لضمان صدق المحتوى.(Content Validity)

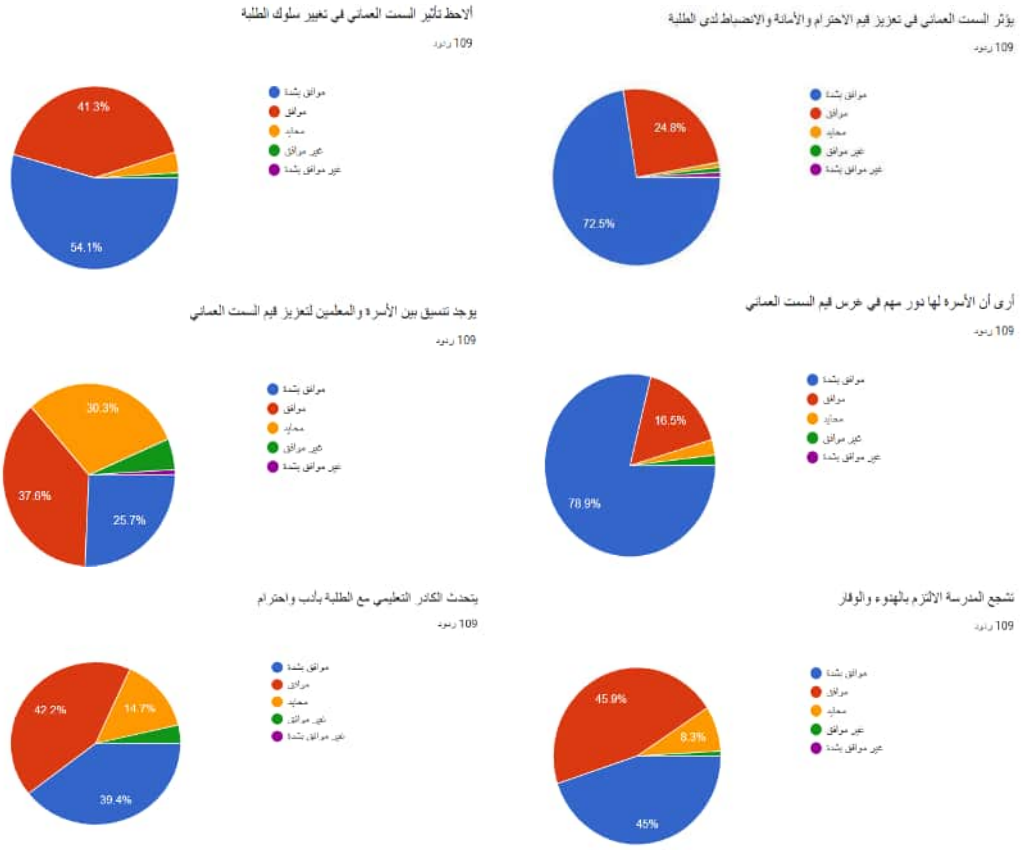
- كما تم إجراء تجربة استطلاعية (Pilot Study) على عينة صغيرة؛ للتأكد من وضوح البنود.

الحدود الزمانية والمكانية

- الحدود الزمانية: أجريت الدراسة خلال العام الدراسي ٢٠٢٥/٢٠٢٦.
- الحدود المكانية: تم تنفيذ البحث في عدد من المدارس بمحافظات مختلفة في سلطنة عُمان (محافظة جنوب الباطنة، محافظة شمال الباطنة، محافظة مسقط، محافظة الشرقية جنوب، محافظة الظاهرة).
- الحدود الموضوعية: تركز الدراسة على برنامج "السنع العماني"، ودور الأسرة والمدرسة والإرشاد الديني في دعمه.

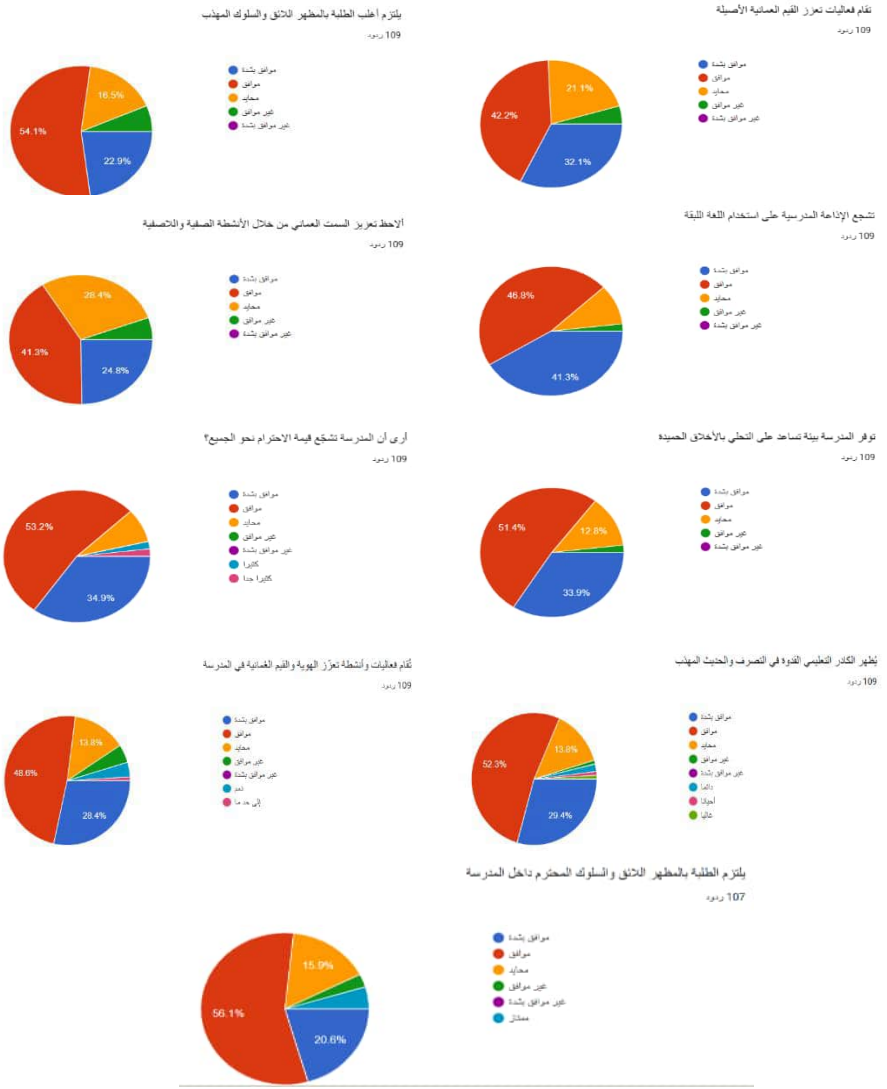
النتـــائج والمناقشة

ملخص نتائج الاستبانة (النوعية)، والتي تحتوي على ١٥ فقرة، موضح في المخططات الدائرية ١ و٢.



رسم توضيحي ١ مخططات دائرية للأسئلة (١-٦) من الاستبانة

لسهولة تحليل هذه النتائج وجمع بيانات كمية تتيح إجراء تحليلات إحصائية دقيقة، استخدمت الباحثة مقياس ليكرت في الدراسة. ومقياس ليكرت هو أداة شائعة في البحوث الاجتماعية والنفسية لقياس المواقف والآراء والسلوكيات. يعتمد هذا المقياس على تقديم سلسلة من العبارات التي



رسم توضيحي ٢ مخططات دائرية للأسئلة (٧-١٥) من الاستبانة

يعبر المستجيب من خلالها عن مدى اتفاقه أو عدم اتفاقه مع كل عبارة باستخدام درجات متفاوتة، غالبًا ما تتراوح بين ٣ إلى ٧ نقاط، وأشهرها مقياس الخمس نقاط المستخدم في الدراسة: "أوافق بشدة" (١)، "أوافق" (٢)، "محايد" (٣)، "أعارض" (٤)، إلى "أعارض بشدة(٥) ".

الجدول الآتي، يوضح ملخص نتائج الاستبانة (الكمية) باستخدام مقياس ليكرت، متضمنة المتوسط الحسابي والمستوي النوعي لكل فقرة.

الجدول (١): المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لفقرات الاستبانة

م	الفقرة	المتوسط الحسابي	المتوسط الحسابي (%)	المستوى
١	يؤثر السنع العماني في تعزيز قيم الاحترام والأمانة والانضباط لدى الطلبة	٤,٦	٩٢٪	إيجابي مرتفع
٢	ألاحظ تأثير السنع العماني في تغيير سلوك الطلبة	٥,٤	٩٠٪	إيجابي مرتفع
٣	أرى أن الأسرة لها دور مهم في غرس قيم السنع العماني	٤,٧	٩٤٪	إيجابي مرتفع
٤	يوجد تنسيق بين الأسرة والمعلمين لتعزيز قيم السنع العماني	٣,٨	٧٦٪	إيجابي

٥	تشـجع المدرسـة على الالتزام بالهدوء والوقار	٤,٣	٨٦٪	إيجـابي مرتفع
٦	يتحـدث الكـادر التعليمي مع الطلبة بأدب واحترام	٤,٢	٨٤٪	إيجـابي مرتفع
٧	يلتزم أغلـب الطلبـة بـالمظهر اللائق والسلوك المهذب	٣,٩	٧٨٪	إيجابي
٨	تشـجع الإذاعة المدرسـية على استخدام اللغة اللبقة	٤,٣	٨٦٪	إيجـابي مرتفع
٩	ألاحظ تعزيز السـنع العماني من خلال الأنشـطة الصـفية واللاصفية	٣,٨	٧٦٪	إيجابي
١٠	توفر المدرسة بيئة تساعد على التحلي بالأخلاق الحميدة	٤,١	٨٢٪	إيجابي
١١	أرى أن المدرسـة تشـجّع قيمة الاحترام نحو الجميع	٤,٣	٨٦٪	إيجـابي مرتفع
#	يُظهر الكادر التعليمي القدوة في التصرف والحديث المهذب	٤,١	٨٢٪	إيجابي
١٣	تُقام فعاليات وأنشـطة تعزّز الهويـة والقيم العُمـانيـة في المدرسة	٤,٣	٨٦٪	إيجـابي مرتفع

١٤	يلتزم الطلبة بالمظهر اللائق والسلوك المحترم داخل المدرسة	٤,١	٨٢٪	**إيجابي**
١٥	أرى أن المدرسة توفر بيئة تساعد الطلبة على التحلي بالسنع العُماني (بالكلمة، والمظهر، والتعامل)	٤,٢	٨٤٪	**إيجابي مرتفع**

يتضح من الجدول (١) أن المتوسطات الحسابية لاستجابات أفراد العينة (١١٠) وفقًا لكل فقرة من فقرات استبانة السنع العماني تراوحت بين (٧٦٪ – ٩٤٪)، وهذا يعني أن مستوى السنع العماني في المدراس جاء بين المستوى الإيجابي والإيجابي المرتفع، حيث كانتْ الفقرة "٣" والتي نصها: "أرى أن الأسرة لها دور مهم في غرس قيم السنع العماني" في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي (٤,٧) بنسبة مئوية (٩٤٪) بمستوى إيجابي مرتفع، الأمر الذي يتقاطع بشكل واضح مع الأدبيات السابقة التي طرحتها الدراسة، مثل: الغطامية والمنذرية (٢٠٢١) التي بيّنت مركزية دور الأسرة في مواجهة تحديات العولمة القيمية والسعي للحد من آثارها في تعزيز قيم السنع العماني في المجتمع.

في المقابل كانت الفقرة "٩" والتي نصها: "ألاحظ تعزيز السنع العماني من خلال الأنشطة الصفية واللاصفية" هي الأقل بمتوسط حسابي بلغ (٣,٨) وبنسبة مئوية تصل لـ (٧٦٪) بمستوى إيجابي، وهو يعتبر أيضًا مستوى مرتفع، لكن يتضح أن الأنشطة الصفية واللاصفية المتبعة حاليًّا في مدراس السلطنة لتعزيز قيم السنع العماني ليست كافية، خصوصًا تلك المطروحة في

المناهج الإنسانية، مثل: مادة الهوية والمواطنة ومادة الدراسات الاجتماعية. ويتفق هذا الطرح مع ما خلصت إليه دراسات مثل: العجمية (٢٠٢٠) والمشيقرية (٢٠٢٣)، التي أكدت ضرورة توظيف أساليب تعليمية تفاعلية وتطبيقية في المناهج الدراسية لترسيخ القيم الأخلاقية لدى الطلبة، بما يسهم في تكوين وعي سلوكي راسخ يتماشى مع الهوية العمانية.

والجدول (٢): يوضح المتوسط الحسابي للاستبانة ككل، فقد بلغ "٣,٩" على حسب مقياس ليكرت بنسبة مئوية تصل لـ"٧٨٪"، وهذا يدل على أنّ مستوى تفعيل قيم السنع العماني في المجتمع العماني إيجابي وليس بالسيء، إلا أن أفراد الجيل الأقدم في هذا المجتمع يطمحون في زيادة هذه النسبة إلى مستوي الإيجابي جدًّا؛ نظرًا لما يرونه من انسلاخ أفراد الجيل الحديث عن عاداتهم، وهو ما يشكل فجوة كبيرة في التواصل بين الجيلين.

الجدول (١): المتوسط العام لجميع فقرات الاستبانة

المتوسط الحسابي	المتوسط الحسابي (%)	المستوى
٣,٩	٧٨٪	**إيجابي**

ومن هنا، تضمنت الاستبانة بندًا لأخذ مقترحات من المعلمين والمرشدين الدينيين وأولياء الأمور لكيفية تعزيز قيم السنع العماني بين الطلبة، وكيف يمكن للمؤسسات الثلاثة، والأسرة، والمدرسة، والمؤسسة الدينية العمل من أجل خلق أفضل نتائج ممكنة، وهو ما يوضحه الجدول (٣).

الجدول (٣): ملخص لمجمل من التوصيات الأكثر تكرارًا من عينة الدراسة (١١٠)، والتي من شأنها تعزيز قيم السمت العماني

م	المحور	التفسير
١	تنفيذ تعليم تطبيقي للمجلس العُماني والعادات العُمانية	إدراج أنشطة صفية ولاصفية تُعرّف الطلبة بعادات المجالس العُمانية وآدابها (مثل: آداب الجلوس، والاستئذان، والحوار المهذب) بشكل عملي وتطبيقي.
٢	تكامل الجهود بين الوزارات	ضرورة التكامل بين وزارة التربية والتعليم ووزارة التنمية الاجتماعية (أو جهات أخرى) لتأصيل السمت العُماني كهوية وطنية تربوية.
٣	إشراك كبار السن	الاستفادة من خبرة كبار السن كقدوات حية في المدارس والمجالس لتعزيز السلوك المحافظ لدى الأجيال الجديدة من خلال السرد القصصي والتجارب الواقعية.
٤	تخصيص منهج أو حصص للسلوك والأدب	إنشاء مادة دراسية أو حصة أسبوعية تُعنى بالقيم، والأدب، والاحترام، والهوية العُمانية تحت مظلة "السنع العُماني".

٥	حضـــــــور المجالس ومجالسة العلماء	تشـجيع الطلبـة على حضـور المجـالس العـامـة ومجـالس العلمـاء والمشـايخ، وإقامة ورش عملية تعزز هذا التواصل.
٦	دور أولـيـــاء الأمور	التنبيـه على أهميـة دور الأسـرة في ترسـيخ القيم من خلال تواصـل مباشـر مع أولياء الأمور عبر نشـرات أو فعاليات مدرسية.
٧	مســـابـقـات ثقافية عن عُمان	تنظيم مســـابقـات معرفيـة بين الطلبـة حول المحـافظـات العُمـانيـة، والشـخصـيـات الوطنيـة، والمعـالم التاريخية؛ لربط الطالب بهويته.
٨	تســـمـيـــة الـــفصـــــول والقاعات بأسـماء عُمانية	كنوع من التأصـيل الثقافي، يُقترح إطلاق أسـمـاء مثـل "قـاعـة نزوى" أو "فصـــل قلهـات"؛ لترسـيخ الأسـمـاء التاريخية العُمانية في وعي الطلبة.
٩	إصـدار مجلة مدرسـيـة بعنوان "عُمان"	تشـجيع الطلبـة على الكتـابـة عن التاريخ، الثقافة، القيم، والشـخصـيات العُمانية ضـمن مجلة مدرسـية تصـدر دوريًّا.

١٠	مسابقة أفضل شخصية محافظة على السنع	تحفيز السلوك الإيجابي من خلال منافسة مدرسية تُكرّم الطلبة المتميزين في التمسك بالقيم والسلوك المهذب.
١١	برامج صيفية توعوية	إقامة مخيمات أو برامج صيفية تُدمج فيها القيم العُمانية من خلال أنشطة ترفيهية وتثقيفية.
١٢	دورات تدريبية للمعلمين والطلبة	إعداد وتأهيل المعلمين لنقل القيم من خلال ورش متخصصة، ثم نقل الأثر إلى الطلبة عبر أنشطة تفاعلية.
١٣	الالتزام بالزي العُماني والإذاعة المدرسية	إدخال عناصر الهوية، مثل: اللباس العُماني، وفقرات باللهجة المحلية والأمثال الشعبية في الإذاعة المدرسية والفعاليات.
١٤	إقامة يوم للتراث العُماني	تخصيص يوم مدرسي سنوي يُحتفى فيه بالتراث العُماني من خلال الأطعمة، واللباس، والفنون، والأهازيج.

ومن باب الأخذ بهذه التوصيات، تضمنت هذه الدراسة تطبيق ميداني للمشروع، حيث تم تنفيذ مشروع ميداني بالتعاون مع إحدى مدارس الحلقة الأولى بمحافظة جنوب الباطنة – ولاية المصنعة، وبالشراكة مع دائرة الأوقاف والشؤون الدينية بالمحافظة.

خلال الورشة، تم تقديم مجموعة من الصور التعليمية والتوضيحية التي جسّدت سلوكيات الكرم وفق الموروث العُماني، وتم شرحها بطريقة مبسطة تراعي الفئة العمرية المستهدفة. من بين هذه السلوكيات ما يأتي:

- **أهمية تقديم التمر** عند استقبال الضيف، باعتباره رمزًا أصيلًا للضيافة العُمانية، وذلك حتى في حال وجود أصناف متعددة من الضيافة.
- **استخدام اليد اليمنى** لتقديم الفنجان؛ وذلك التزامًا بآداب المجلس العُماني واحترامًا للضيف، حيث يُعطى الجانب الأيمن دلالة على الخير والبركة.
- **طريقة تسليم الفنجان**، مع التنبيه إلى أهمية هز الفنجان من قبل الضيف كإشارة إلى الاكتفاء.
- **إعادة المعازمة للضيف** حتى بعد هز الفنجان، من باب التأكيد على الكرم والضيافة، والتي تُعد من سمات السنع الراسخة.

وقد لاقت هذه الورشة تفاعلًا كبيرًا من الطلبة وأولياء الأمور، وأسهمت في تقريب المفاهيم المجردة المرتبطة بالسنع العماني إلى واقعهم، من خلال ربطها بتجارب حية وصور تطبيقية. ويُعد هذا النوع من الأنشطة مثالًا على فاعلية البرامج التكاملية بين المؤسسات التعليمية والدينية في غرس القيم العُمانية الأصيلة.









رسم توضيحي (٣): جانب من المبادرة الميدانية للدراسة والتي تهدف إلى تعزيز قيم السنع في المجتمع العماني بين الطلبة

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة موضوع تأثير برنامج السنع العُماني في غرس القيم لدى الطلبة، في ظل التغيرات الثقافية والاجتماعية المتسارعة التي فرضتها وسائل التواصل الاجتماعي. انطلقت الدراسة من أدبيات تربوية وثقافية سابقة، أكّدت أهمية القيم والسلوكيات المجتمعية المتأصلة في الهوية الوطنية، مثل: الأدب، والاحترام، والكرم، والتعاون، والالتزام بالعادات، والتقاليد. كما أشارت دراسات سابقة إلى أن تراجع هذه القيم يعود جزئيًّا إلى ضعف التكامل بين الأسرة والمدرسة، وتحديات العولمة الرقمية؛ ما يبرز الحاجة إلى تدخلات تربوية منهجية لتعزيز هذه القيم.

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي، باستخدام استبانة مغلقة مكونة من ١٥ فقرة، موجهة لأولياء الأمور والمعلمين والمرشدين الدينيين. شملت العينة (١١٠) مشاركين من هذه الثلاث فئات الأساسية، موزعة على عدة محافظات عُمانية. تم تحليل البيانات الكمية باستخدام المتوسطات الحسابية والنسب المئوية، وتفسير النتائج وفق مقياس ليكرت الخماسي.

كشفت النتائج أن مستوى تفعيل قيم السنع العُماني في المؤسسات التربوية والمجتمعية كان إيجابيًّا إلى مرتفع، حيث تراوحت المتوسطات الحسابية بين ٣,٨٠ إلى ٤,٧٠، وهو ما يشير إلى إدراك عالٍ لأهمية القيم الأصيلة. كما أظهرت النتائج أن الأسرة تمثل الطرف الأقوى في غرس هذه القيم، يليها دور المدرسة والإرشاد الديني، بينما لوحظت بعض الثغرات في الأنشطة التطبيقية داخل الصفوف والأنشطة اللاصفية، والتي كانت أقل من المتوقع.

بناءً على ما سبق، تؤكد الدراسة أن برنامج السنع العُماني يملك مقومات النجاح في إعادة ترسيخ القيم لدى الطلبة، شرط أن يتم تطويره من حيث المحتوى، وتفعيل أدوار المؤسسات المختلفة، ومواجهة التحديات المستجدة، خاصة في البيئة الرقمية.

التوصيات

خرجت هذه الدراسة بمجموعة من التوصيات، تتلخص في الآتي:

١. تعزيز دور الأسرة: إعداد برامج تدريبية وورش عمل لأولياء الأمور تُركّز على كيفية غرس القيم الأصيلة في البيت، ومواجهة التأثيرات السلبية لوسائل التواصل الاجتماعي.

٢. تطوير المناهج والأنشطة المدرسية: إدراج وحدات مخصصة ضمن المناهج تهتم بالسنع العُماني، ورفع عدد الأنشطة الصفية واللاصفية التي تُمارَس بطريقة تفاعلية وتطبيقية.

٣. تفعيل التكامل المؤسسي: بناء شراكات رسمية بين وزارة التربية والتعليم ودائرة الأوقاف والشؤون الدينية (وأي جهات ذات صلة)؛ لضمان تخطيط مشترك وتنسيق مستمر في تنفيذ برنامج السنع.

٤. الاستفادة من كبار السن والمجالس التقليدية: إشراك كبار السن كشهود أحياء وقدوات في المدارس والمجالس، وتنظيم ورش أو مجالس تعليمية تُنبِّه الطلبة إلى عادات السنع في الموروث الثقافي.

٥. التدريب المهني للمعلمين والمرشدين الدينيين: توفير دورات تدريبية تركز على أساليب تربوية حديثة، كالتواصل مع الطلاب، والتعامل مع التحديات الرقمية؛ لجعلهم ناقلين فعّالين لقيم السنع.

٦. التوعية المجتمعية والإعلامية: تصميم حملات توعية مدرسية ووطنية تسلط الضوء على قيم السنع العُماني، واستخدام الإذاعة المدرسية لتقديم فعاليات في هذا الجانب: كاليوم المدرسي للتراث، والأمثال الشعبية واللهجات المحلية، والأمثلة الحية في النشاط اليومي.

٧. مراقبة وتقويم الأداء: إنشاء آليات تقييم دورية للاستبانات والملاحظات والمقابلات لقياس مدى التحسن والتغيير في سلوك الطلبة، وتحديد المعوقات في التنفيذ، ثم إعادة التعديل المستمر للبرنامج.

المراجع والدراسات (العربية)

١. إبراهيم، سند إبراهيم .(٢٠١٩) .السنع وأصوله: الأقوال الشعبية المتداولة في المناسبات الاجتماعية في دول الخليج العربي .دار الكتب الوطنية – الإمارات.

٢. الأحمد، أحمد، الشوابكة، سمية، وآخرون .(٢٠٢١) .درجة الوعي بأنماط السلوك الأخلاقي في التعلم الإلكتروني: دراسة ميدانية على عينة من طلبة الجامعة الأردنية .مجلة الباحث، ١٩(١)، ٥٩–٨٤. [ASJP].

٣. تحليل كتب التربية الإسلامية في سلطنة عمان .(٢٠٢٢) .وزارة التربية والتعليم – عُمان. (أو مصدر جامعي إن وُجد).

٤. جامعة السلطان قابوس .(٢٠٢٢) .تقييم اهتمام الأسر العُمانية بتنشئة أبنائها لمواجهة العولمة وفق القيم الإسلامية من وجهة نظر أولياء الأمور .مجلة البحوث التربوية، .SQU Journals

٥. جريدة الرؤية العُمانية (٢٠٢٣). قيم أخلاقية في عالم متغير. تم الاطلاع عليه في سبتمبر ٢٠٢٤ عبر الموقع الرسمي: www.alroya.om

٦. الجهني، حنان .(٢٠١٩) .أثر وسائل التواصل الاجتماعي على المنظومة القيمية لدى طلاب الجامعات في السعودية .المجلة العربية للعلوم التربوية، ٥(٢)، ٩٨-١٢٣.

٧. الحبسية، بدرية بنت حمد .(٢٠٠٩) .واقع ممارسات القيادة الأخلاقية في مدارس التعليم الأساسي بسلطنة عُمان .مجلة شعاع التربوية.(Shuaa Educational Journal)

٨. الحضرمي، أحمد بن سعيد، وآخرون .(٢٠٢٢) .أثر وسائل التواصل الاجتماعي على سلوك وقيم الشباب الجامعي في سلطنة عمان .مجلة العلوم الاجتماعية والتربوية، ٩(٣)، ١٤٥-١٦٧.

٩. خليل، محمد عبد المجيد أحمد .(٢٠٢١) .التربية الأخلاقية في مواجهة تحديات العصر الرقمي .مجلة دراسات تربوية معاصرة، جامعة القاهرة.

١٠. خليل، محمد عبد المجيد أحمد .(٢٠٢٢) .التربية الأخلاقية في مواجهة تحديات العصر الرقمي .مجلة التربية المعاصرة، جامعة عين شمس، ١٠٩(٣)، ٢١٥–٢٣٨.

١١. سلطان كمس، وطهراوي رمضان .(٢٠٢١) .درجة تضمين قيم المواطنة في مناهج الدراسات الاجتماعية للصفين ١١–١٢

بسلطنة عمان .دار النشر للعلوم العربية (Arab Science Publishing).

١٢. سليحة، مريم (٢٠٢٣). دور التربية الدينية في تشكيل الأخلاق الاجتماعية. المجلة العربية للعلوم التربوية والنفسية، العدد ٥١.

١٣. الشعيلي، علي بن سليمان بن طالب .(٢٠٢٢) .قِيَم المواطنة وأثرها على التوازن النفسي والانتماء المجتمعي لدى الشباب العُماني .مجلة بنك للعلوم الاجتماعية، .Benk Journal

١٤. الصبحي، نُهى حامد، والسقري، محمد ناصر .(٢٠٢٥) الهوية الوطنية العمانية ودورها في صون قدرات الوطن .مجلة العلوم الاجتماعية بجامعة السلطان قابوس، المجلد ١٨، العدد ٢، ص ١٢٠-١٣٩.

١٥. العامرية، زينب أحمد، العيصرة، محمد عبد الله، المهري، راشد سعيد .(٢٠٢٣) . أثر برنامج تعليمي قائم على مكونات الذكاء العاطفي في تنمية السلوك الأخلاقي في مادة التربية الإسلامية .مجلة التربية الإسلامية، جامعة السلطان قابوس.

١٦. العجمية، الزينب بنت سعيد .(٢٠٢٠) .أثر برنامج تعليمي مستند إلى مكونات الذكاء العاطفي في تنمية السلوك الأخلاقي لدى

طالبات الحلقة الثانية من التعليم الأساسي في سلطنة عُمان .وزارة التربية والتعليم – مكتبة مصادر التعلم.

١٧. العلاوي، نجلاء، الجنبي، حصة، توتولي، محمد .(٢٠٢٤) . تعزيز السلوك الأخلاقي لدى طلبة الجامعات العُمانية: دور تجاوز الذات والتعليم الأخلاقي .مجلة الفلسفة والتربية، .philssj.org

١٨. العلوي، وجيهة .(٢٠١٨) .اتخاذ القرار في ضوء مدونة أخلاقيات التعليم: وجهات نظر معلمي المدارس العمانية .مجلة جامعة السلطان قابوس.

١٩. الغافرية، بدرية، والقاسمية، عايدة .(٢٠١٩) .درجة التزام معلمي مدارس التعليم الأساسي للصفوف (٥-٩ (بأخلاقيات مهنة التعليم في محافظة شمال الباطنة .المجلة العربية للعلوم التربوية والنفسية.

٢٠. الغطامية، سليمان، والمنذرية، راية .(٢٠٢١) مدى اهتمام الأسر العمانية بمواجهة تحديات العولمة وفق القيم الإسلامية . مجلة دراسات عمانية، العدد ١٢، ص ٤٥-٦٧.

٢١. مجلة جامعة السلطان قابوس Evaluation of .(٢٠٢٣) Omani Families' Attention to their Children to Face the

Globalization According to Islamic Values.مجلة الدراسات الاجتماعية، المجلد ٢١، العدد ١، ص ٢٣-٤٥.

٢٢. المحاجرية، أسماء بنت سعيد .(٢٠٢٢) .الذكاء الأخلاقي لدى معلمي مادة الأحياء في سلطنة عمان في ضوء بعض المتغيرات. مجلة العلوم التربوية والنفسية، ٦(٢٤)، ١١٢–١٣٣.

٢٣. المركز الوطني للإحصاء والمعلومات ووزارة الإعلام .(٢٠٢٤) . تقرير استخدام الأطفال لوسائل التواصل الاجتماعي في سلطنة عُمان.Times of Oman .

٢٤. المزروعي، عائشة راشد .(٢٠١٦) .السنع في الإمارات: قيم وعادات تتوارثها الأجيال .مجلة دراسات ثقافية خليجية.

٢٥. المشيقرية، محفوظة رشيد .(٢٠٢٣) .أثر برنامج القيم العُمانية للأطفال في تعزيز الذكاء الأخلاقي لدى أطفال التعليم المبكر .المجلة العمانية للتربية المبكرة، وزارة التربية والتعليم.

المراجع والدراسات (الأجنبية)

١. Al-Afkar Journal (٢٠٢١). The Role of Religious Education in Forming Social Ethics. Al-Afkar: Journal of Islamic Studies, Vol. ٤(٢), pp. ١٠١–١١٥.

٢. An Empirical Study of Social Media Effects on University Students in Sultanate of Oman. (٢٠٢٤). Scholars Middle East Publishers.

٣. Arab Science & Research Publishing (٢٠٢٣). Early Religious and Ethical Education and Its Impact on Children's Moral Development. Arab Journal of Educational and Human Sciences, Issue ١٨.

٤. DataReportal. (٢٠٢٥). Digital ٢٠٢٥: Oman. Global Digital Insights. Retrieved from: https://datareportal.com/reports/digital-٢٠٢٥-oman

١. Educational Sciences Journal (٢٠٢٢). دور التربية الأخلاقية في مواجهة تحديات العصر الرقمي. المجلة العلمية للتربية، جامعة الأزهر، العدد ١٩٠، الجزء الثاني.

٥. PubMed (٢٠١٥). The association of parental involvement with adolescents' well-being in Oman: evidence from the ٢٠١٥ Global School Health Survey. https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/

٦. Scholars Middle East Publishers. (٢٠٢٢). An Empirical Study of Social Media Effects on University Students in Sultanate of Oman. Journal of Advances in Education and Philosophy, ٦(١٠), ٤٦٨–٤٧٦.

٢. SQU Journals (٢٠٢٤). Evaluation of Omani Families' Attention to their Children to Face the Globalization According to Islamic Values. مجلة جامعة السلطان قابوس، العلوم التربوية والإنسانية، المجلد ٢٩، العدد ١.

٧. The impact of an Educational Program based on the Components of Emotional Intelligence in the Sultanate of Oman. (٢٠٢٢). Sultan Qaboos University Journals (SQU Journals).

٨. The Role of Teachers in Embedding Islamic Values and Ethics in Education: A Literature Review. (٢٠٢٢). ejournal.uniramalang.ac.id.

٩. Times of Oman. (٢٠٢٤). Social media use among Omani children rises sharply. Retrieved from: https://timesofoman.com

الملاحق

السنع العماني

يهدف هذا الاستبيان إلى استقصاء ودراسة مدى فاعلية برنامج " السنع العماني" في ترسيخ القيم الأخلاقية والاجتماعية والوطنية لدى الطلبة، ودور الأسرة والمدرسة والإرشاد الديني في دعم هذا البرنامج ومواجهة التحديات القيمية التي تفرضها وسائل التواصل الحديثة؛ أضعه بين أيديكم بهدف جمع البيانات اللازمة لتحقيق أهداف الدراسة.

يُرجى التكرم بالإجابة على الأسئلة الواردة بكل دقة وموضوعية، علمًا بأن جميع البيانات التي سيتم جمعها ستُستخدم لأغراض البحث العلمي فقط، وستُعامل بسرية تامة دون الإفصاح عن أي معلومات شخصية للمشاركين. مشاركتكم الكريمة تمثل دعمًا مهمًا للبحث العلمي، ومساهمة قيّمة في تطوير البرامج التربوية المعززة للقيم في سلطنة عُمان.

الجنس:

- ذكر
- أنثى

المستوى التعليمي:

- ابتدائي
- إعدادي
- ثانوي
- جامعي

يؤثر المنع العماني في تعزيز قيم الاحترام والأمانة والانضباط لدى الطلبة *

- (●) موافق بشدة
- ( ) موافق
- ( ) محايد
- ( ) غير موافق
- ( ) غير موافق بشدة

لاحظ تأثير المنع العماني في تغيير سلوك الطلبة *

- ( ) موافق بشدة
- ( ) موافق
- (●) محايد
- ( ) غير موافق
- ( ) غير موافق بشدة

أرى أن الأسرة لها دور مهم في غرس قيم المنع العماني *

- ( ) موافق بشدة
- ( ) موافق
- (●) محايد
- ( ) غير موافق
- ( ) غير موافق بشدة

يوجد تنسيق بين الأسرة والمعلمين لتعزيز قيم السنع العماني *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

تشجع المدرسة الالتزام بالهدوء والوقار *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

يتحدث الكادر التعليمي مع الطلبة بأدب واحترام *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

يلتزم أغلب الطلبة بالمظهر اللائق والسلوك المهذب *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

تشجع الإذاعة المدرسية على استخدام اللغة اللبقة *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

ألاحظ تعزيز السمت العماني من خلال الأنشطة الصفية واللاصفية *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

توفر المدرسة بيئة تساعد على التحلي بالأخلاق الحميدة *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

أرى أن المدرسة تشجع قيمة الاحترام نحو الجميع؟ *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

يظهر الكادر التعليمي القدوة في التصرف والحديث المهذب *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

تُقام فعاليات وأنشطة تعزّز الهوية والقيم العُمانية في المدرسة *

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

يلتزم الطلبة بالمظهر اللائق والسلوك المحترم داخل المدرسة

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

أرى أن المدرسة توفر بيئة تساعد الطلبة على التحلي بالسمت العُماني (بالكلمة، المظهر، التعامل)

- موافق بشدة
- موافق
- محايد
- غير موافق
- غير موافق بشدة

9/30/25, 9:49 PM الصنع العماني

ما هي اقتراحاتك لتعزيز السمت العماني في المدرسة؟ *

اصدار منهج متكامل يخص السمت العماني

لم يتم إنشاء هذا المحتوى ولا اعتماده من قبل Google.

نماذج Google

إحياء الأخلاق الإسلامية في العصر المعاصر
دراسة في كتاب روح الفضـــيلة للشيـــباني وتجليـــــاته في السيـــاق المـــاليزي



بقلم/
د. رحمة بنت أحمد الحاج عثمان
عبد الرحـــمن العثمـــان
نور شفيقة بنت أحمد كمال

الملخص

يشهد العالم المعاصر أزمة متنامية في القيم، حيث تتراجع الأخلاق والعادات الرفيعة، لا سيما بين الأجيال الناشئة؛ مما يجعل الحاجة إلى إحياء الوعي الأخلاقي أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى. تنطلق هذه الورقة من هذا التحدي لتتناول كتاب روح الفضيلة: الأخلاق عند العمانيين نظرًا وعملًا، للمؤلف سلطان بن مبارك الشيباني، الذي يعرض رؤية غنية حول القيم الأساسية، مثل: الأمانة والتواضع والمسؤولية والاحترام، وكيفية تجسيدها في المجتمع العُماني من خلال التعاليم الدينية والتقاليد اليومية. وتعتمد الدراسة على المنهج التحليلي الوصفي لبيان الأفكار والنماذج العملية التي يقدمها المؤلف، واستجلاء ما تحمله التجربة العُمانية من دلالات معاصرة في إعادة الاعتبار للأخلاق. وتبرز النتائج أن الحكمة الأخلاقية التراثية تمثل مرشدًا فاعلًا في بناء شخصية الشباب وتوجيههم نحو القيم الصحيحة في عالم سريع التغير، بما يجعل التجربة العُمانية نموذجًا جديرًا بالاستلهام عربيًّا وإسلاميًّا.

الكلمات المفتاحية: روح الفضيلة، سلطان الشيباني، الوعي الأخلاقي، القيم الأساسية، الأجيال الناشئة.

Abstract

The contemporary world is witnessing a growing crisis of values, where morals and refined traditions are in decline, particularly among younger generations. This makes the need to revive ethical awareness more urgent than ever. This paper addresses this challenge by examining the book The Spirit of Virtue: Morality among Omanis in Thought and Practice by Sultan bin Mubarak al-Shaibani, which presents a rich vision of fundamental values such as honesty, humility, responsibility, and respect, and how they are embodied in Omani society through religious teachings and daily traditions. The study employs a descriptive-analytical approach to highlight the ideas and practical models offered by the author, and to uncover the contemporary implications of the Omani experience in restoring the centrality of ethics. The findings emphasize that traditional moral wisdom serves as an effective guide in shaping the character of youth and directing them toward sound values in a rapidly changing world, making the Omani experience a model worthy of inspiration in the Arab and Islamic contexts.

Keywords: The Spirit of Virtue, Sultan Al-Shaibani, moral awareness, fundamental values, emerging generations.

المقدمة

تشهد المجتمعات المعاصرة أزمةً متنامية في مجال القيم الأخلاقية؛ إذ أخذت المبادئ الإنسانية الرفيعة كالأمانة، والعدل، والتواضع، والاحترام، في التراجع لصالح نزعات فردية مادية طاغية (Hashim, ٢٠١٧)، وتتجلى هذه الأزمة بشكل خاص بين الأجيال الناشئة التي تعيش وسط تأثيرات العولمة، والانفتاح الإعلامي، وضعف الرقابة الأسرية والتربوية. وبالنظر إلى هذه التحولات الاجتماعية والثقافية تبدو الحاجة ملحّة لإحياء الوعي الأخلاقي، واستعادة مركزية القيم في تشكيل شخصية الأفراد وبناء المجتمع.

في السياق نفسه، يبرز كتاب روح الفضيلة: الأخلاق عند العمانيين نظرًا وعملًا للمؤلف سلطان بن مبارك الشيباني (٢٠٢٥)، بوصفه إسهامًا مهمًّا في إعادة الاعتبار للفكر الأخلاقي التراثي العماني، من خلال استعراض نماذج حية وممارسات تاريخية، جسّدت قيم الإسلام في إطار اجتماعي وثقافي أصيل، فالكتاب لا يكتفي بالطرح النظري فقط، بل يدمج بين النظر والعمل، بين التصورات الفكرية والتجارب العملية التي عاشها العلماء والأئمة وأهل المجتمع، وهو ما يمنحه فرادة في معالجة قضايا الأخلاق.

إن ترجمة هذا الكتاب إلى اللغة المالايويَّة يمثل جسرًا معرفيًّا بين التراث العماني والواقع التربوي في ماليزيا، خاصة في الآونة الأخيرة اشتركت ماليزيا مع سلطنة عمان في كونهما بلدانًا إسلاميَّةً متجذرةً في القيم الدينية، لكنهما تواجهان تحديات معاصرة في ترسيخ الأخلاق بين الناشئة داخل منظومة تعليمية متعددة الأعراق والثقافات (Zawawi, ٢٠١٨)، ومن هنا تأتي أهمية هذه المقالة التي تسعى إلى قراءة كتاب روح الفضيلة بوصفه دليلًا إلى التراث

العماني في بناء أخلاق الأجيال الناشئة، مع محاولة مقارنته بالسياق الماليزي، والاستفادة من التجربة العمانية في معالجة قضايا الأخلاق في العصر الحديث.

إشكالية البحث وأهدافه

تنطلق هذه المقالة من إشكالية مركزية تتمثل في: كيفيَّة إسهام كتاب روح الفضيلة في تعزيز بناء أخلاق الأجيال الناشئة، وما مدى إمكانية الإفادة من التجربة العمانية في السياق الماليزي؟

وللإجابة عن هذه الإشكالية، تهدف المقالة إلى تحقيق الأهداف الثلاثة الآتية:

- تحليل المضامين الأخلاقية الواردة في كتاب روح الفضيلة للشيباني.
- إبراز دور الترجمة في نقل القيم الإسلامية العابرة للثقافات بربط التجربة العمانية في السياق الماليزي،
- مناقشة التحديات المعاصرة التي تواجه التربية الأخلاقية.

أهمية الدراسة

تكمن أهمية هذه الدراسة في مستويات ثلاثة:

أولًا: الأهمية النظرية، وذلك من خلال مساهمة الدراسة في إثراء النقاش الأكاديمي المتعلق بالأخلاق الإسلامية من خلال قراءة تراثية-معاصرة، فهي لا تكتفي بعرض القيم الأخلاقية كما وردت في كتاب روح الفضيلة، بل تسعى إلى ربطها بالإطار الفكري الأوسع الذي يشمل الفكر التربوي والديني؛ مما يفتح

المجال أمام الباحثين لإعادة النظر في كيفية توظيف التراث الأخلاقي في معالجة قضايا معاصرة.

أما الأهميَّة التطبيقية للدراسة فتتجلى من خلال حملها قيمة عملية بارزة؛ إذ يمكن الاستفادة من مضامين الكتاب في تطوير المناهج التعليمية في ماليزيا، بما يعزز من حضور التربية الأخلاقية في العملية التربوية، ويمنح الطلبة أدوات فكرية وسلوكية تساعدهم على مواجهة تحديات العولمة. وبذلك تُسهم الورقة في ربط الفكر النظري بالواقع العملي عبر مقترحات قابلة للتوظيف في البيئات التعليمية المختلفة.

وأخيرًا، تبرز الأهمية الثقافية للدراسة في قدرتها على تعزيز جسور التواصل الحضاري بين سلطنة عمان ودولة ماليزيا، من خلال الترجمة والتبادل الثقافي. فطرح القيم الأخلاقية المستقاة من التجربة العُمانية أمام القارئ الماليزي يفتح آفاقًا جديدة للحوار الثقافي والديني، ويؤكد دور الأخلاق بوصفها قاسمًا مشتركًا في بناء العلاقات بين الشعوب الإسلامية

الدراسات السابقة

لقد تناولت العديد من الدراسات موضوع الأخلاق الإسلامية ودورها في بناء المجتمعات؛ فالغزالي (٢٠١١) عبر كتابه إحياء علوم الدين قدّم تصورًا متكاملًا عن تربية النفس وإصلاح السلوك، في حين أنَّ ابن حزم (٢٠٢٢) ركّز على مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق بالاعتماد الجوانب العملية المرتبطة بالسلوك الفردي. في السياق الماليزي، اهتمت دراسات متعددة بموضوع التربية الأخلاقية من منظور إسلامي، حيث ناقش Wan Daud (٢٠١٩) أزمة الهوية الأخلاقية لدى الشباب في ظل العولمة، كما أكّدت وزارة التعليم الماليزية

(٢٠١٩) في منهج التعليم الثانوي القياسي: مقرر التربية الإسلامية على مركزية الأخلاق في المناهج التعليمية، فيما شدّد Al-Attas (١٩٨٠) على أن مفهوم الأدب (Adab) يُعد جوهر التربية الإسلامية، ولا يمكن بناء المعرفة الصحيحة دونه. غير أن الدراسات التي تناولت التراث الأخلاقي العماني نادرة، ويُعد كتاب الشيباني (٢٠٢٥) مرجعًا أصيلًا في هذا المجال، وهو ما يمنح هذه المقالة فرادة من حيث الموضوع والمقارنة الثقافية.

منهجية البحث

تعتمد هذه المقالة على المنهج الوصفي التحليلي، حيث تنتهج أربعة مستويات متكاملة، تبدأ بالوصف من خلال عرض الأفكار الرئيسة التي تناولها كتاب روح الفضيلة، ثم تنتقل إلى التحليل عبر مناقشة الأبعاد النظرية والعملية للقيم الأخلاقية كما وردت في الكتاب، لتتبعها بالمقارنة التي تربط بين التجربة العُمانية وتجربة ماليزيا في ميدان التربية الأخلاقية، وصولًا إلى التأمل في دور الترجمة باعتبارها وسيلة فاعلة في إحياء الوعي الأخلاقي بين الناشئة، وتعزيز حضور القيم في الواقع المعاصر.

نتائج الدراسة

يعرض الباحثان نتائج الدراسة من خلال ربطها بالأهداف الثلاثة، ضمن مباحث ومطالب على النحو الآتي:

المبحث الأوَّل: المضامين الأخلاقية التي اشتمل عليها كتاب روح الفضيلة

يُعدّ كتاب روح الفضيلة: الأخلاق عند العمانيين نظرًا وعملًا من أبرز المؤلفات المعاصرة التي تناولت موضوع الأخلاق الإسلامية في السياق العماني، وهو من تأليف الباحث سلطان بن مبارك الشيباني، الذي عُرف باهتمامه الكبير بدراسة التراث الفكري والأخلاقي العماني، وتحقيقه للعديد من المخطوطات والنصوص التراثية ذات الصلة بالآداب الإسلامية. صدرت الطبعة الرابعة من الكتاب سنة ٢٠٢٥ بعد أن كانت مادته الأولى ورقة علمية قُدّمت في ندوة «الأخلاق الإنسانية الرفيعة» التي نظمها مركز السلطان قابوس للثقافة الإسلامية سنة ٢٠١١، ثم جرى توسيعها وتنقيحها لتصدر في شكل كتاب مستقل يزاوج بين التحليل النظري والاستشهاد العملي (الشيباني، ٢٠٢٥).

يهدف المؤلف من خلال كتابه المذكور إلى إبراز مكانة الأخلاق في التراث العماني عبر استقراء المصادر الفقهية والأدبية والتاريخية، وإلى إعادة إحياء الوعي الأخلاقي بين الناشئة باستدعاء النماذج العملية من العلماء والأئمة والمربين الذين شكّلوا معالم التجربة الأخلاقية العمانية، كما يسعى إلى تجسير الماضي بالحاضر من خلال التأكيد على أن القيم الموروثة لا تزال قادرة على الاستمرار والتأثير في حياة الأجيال الجديدة، وأن الأخلاق ليست مجرد تنظير فلسفي أو خطاب وَعْظِي، بل هي ممارسة متجذِّرة في التعليم والعبادة والتجارة والسياسة. هذا التوجه يعكس الرؤية العمانية التي تضع الأخلاق في قلب

التجربة الحضارية، انسجامًا مع ما عبّر عنه الإمام نور الدين السالمي في قوله بأن الأمم إنما تُبنى وتستقيم بأخلاقها (السالمي، ٢٠٠٦).

يتوزع الكتاب على محورين رئيسيين، الأول نظري يتناول الإطار المفاهيمي للأخلاق من خلال التعريفات اللغوية والاصطلاحية التي وردت في المعاجم، وعلاقتها بالعلوم الإسلامية الكبرى كالعقيدة والفقه والحديث والتفسير، فضلًا عن حضورها في الدراسات الفلسفية والإنسانية. أما المحور الثاني فهو عملي يستعرض فيه المؤلف نماذج واقعية من التاريخ العماني تُجسد القيم الأخلاقية، سواء في سيرة العلماء أو في تقاليد التعليم والتربية أو في أنماط الحياة الاجتماعية والسياسية. وهذا المزج بين النظرية والتطبيق يمنح الكتاب فرادته؛ إذ لا يكتفي بتقديم مباحث عامة، بل يدعمها بأمثلة عملية من واقع التجربة العمانية (الشيباني، ٢٠٢٥).

من أبرز القيم التي ركّز عليها الشيباني الأمانة، والتواضع، والمسؤولية، والاحترام؛ حيث اعتبر هذه القيم الأربعة أساسًا في بناء الفرد والمجتمع؛ فالأمانة برزت بوصفها حجر الزاوية في التعاملات الإنسانية والاجتماعية، وقد تجسدت في سلوك العلماء والتجار العمانيين الذين حازوا على ثقة الشعوب التي خالطوها. أما التواضع فقد تمثل في حياة الأئمة والعلماء الذين ابتعدوا عن المظاهر الدنيوية وكانوا قدوة للناس في الزهد والبساطة، ومنهم الإمام جابر بن زيد الأزدي الذي وصفه معاصروه بأنه "لبيب لبيب لبيب"، في إشارة إلى حكمته وأخلاقه الرفيعة. كما تناول الكتاب قيمة المسؤولية من خلال الإشارة إلى التقاليد التعليمية التي كان الشيوخ فيها يحرصون على تهذيب سلوك التلاميذ قبل تلقينهم العلوم؛ مما يعكس وعيًا مبكرًا بأن التربية

الأخلاقية هي أساس العلم النافع. أما الاحترام فقد ارتبط باحترام المعلم لتلميذه واحترام الحاكم لشعبه، حيث تميّزت التجربة السياسية العمانية بربط القيادة بالفضيلة والعدالة، كما يظهر في اشتراط الفقهاء أن يكون الإمام من أهل الفضل والعدالة حتى يستقيم أمر الحكم (الشيباني، ٢٠٢٥).

إن مما يميز الكتاب كذلك أنه لا ينظر إلى الأخلاق باعتبارها مجرد نظريات معزولة، بل يربطها بمختلف جوانب الحياة العملية، فقد تناول المؤلف الأخلاق في التجارة من خلال استعراض تجارب التجار العمانيين، وفي التعليم من خلال تقاليد الكتاتيب والمدارس القرآنية، وفي الطب من خلال النصائح التي خلفها الأطباء العمانيون لأبنائهم وتلاميذهم، بل حتى في الملاحة البحرية كما عند أحمد بن ماجد الذي سنّ قواعد للسلوك المهني بين البحارة. هذا الامتزاج بين الأخلاق والحياة اليومية يجعل من التراث الأخلاقي العماني نموذجًا عمليًّا يمكن استلهامه في الحاضر (الشيباني، ٢٠٢٥).

إن إعادة قراءة هذا الكتاب في ظل أزمات القيم المعاصرة تُبرز أهميته في التأكيد على أن الأخلاق ليست ترفًا فكريًّا، بل هي أساس البناء الاجتماعي والسياسي. كما تبرز كيف أن التراث الإسلامي قادر على أن يقدم حلولًا عملية للمشكلات الأخلاقية الراهنة، وكيف أن استدعاء النماذج المشرقة من الماضي يمكن أن يكون مصدر إلهام للأجيال الناشئة في مواجهة تحديات العولمة والتغير السريع.

المبحث الثاني: ترجمة الكتاب إلى اللغة المالايوية كجسر معرفي

تُعد الترجمة أداة أساسية في نقل المعارف والقيم بين الثقافات، ولا سيما حين يتعلق الأمر بتراث فكري وأخلاقي قادر على إلهام المجتمعات الإسلامية في مواجهة تحديات العصر. وفي هذا الإطار، تمثل ترجمة كتاب روح الفضيلة: الأخلاق عند العمانيين نظرًا وعملًا إلى اللغة الملايوية خطوة بالغة الأهمية؛ لأنها لا تقتصر على الجانب اللغوي فحسب، بل تؤدي وظيفة ثقافية وتربوية عميقة. فالترجمة هنا ليست مجرد تحويل للنصوص من العربية إلى الملايوية، وإنما جسر معرفي يسهم في تقريب التجربة العمانية إلى القارئ الماليزي، ويفتح أمامه آفاقًا جديدة لفهم القيم الأخلاقية الإسلامية في سياق عملي متجذر.

إن نقل الكتاب إلى اللغة الملايوية يُسهم في إثراء الأدبيات الأخلاقية في ماليزيا التي تعاني، كما أشار Hashim (٢٠١٧)، من فجوة بين التنظير والتطبيق في مجال التربية الأخلاقية. فمن خلال الاطلاع على التجربة العمانية التي قدمها الشيباني (٢٠٢٥)، يستطيع المربون والمعلمون الماليزيون أن يكتشفوا كيفية دمج القيم في التعليم والمجتمع بطريقة عملية. ويمنح هذا القارئ الماليزي نموذجًا واقعيًّا قابلًا للاستلهام، خصوصًا فيما يتعلق بترسيخ قيم الأمانة والمسؤولية والاحترام ضمن مؤسسات التعليم والتربية الأسرية.

كما أن الترجمة تُبرز قيمة التراث الإسلامي المشترك بين عمان وماليزيا، وهو تراث يتجاوز الحدود الجغرافية؛ ليؤكد وحدة القيم التي يقوم عليها الدين الإسلامي. فالكتاب يقدّم رؤية تنطلق من بيئة عمانية محلية، لكنها في جوهرها تعبّر عن مبادئ عامة يمكن أن تجد صداها في أي مجتمع إسلامي،

وبذلك يصبح الكتاب أداة لإعادة اكتشاف المشترك الحضاري بين المسلمين في المشرق والمشرق البعيد، بما يعزز من وعي الأجيال الناشئة بالانتماء إلى أمة واحدة تقوم على الأخلاق والقيم. وقد أشار الحسن (٢٠١٥) إلى أن الترجمة تسهم في "إحياء القيم المشتركة بين المسلمين وتفعيلها في الواقع الاجتماعي"، وهو ما ينطبق تمامًا على تجربة نقل روح الفضيلة إلى السياق الماليزي.

ومن الناحية التربوية، فإن الترجمة تمكّن صناع القرار التربوي في ماليزيا من توظيف مضامين الكتاب في المناهج الدراسية، سواء في مادة التربية الإسلامية أو في برامج التربية الأخلاقية المشتركة. فالتراث العماني الذي يعرضه الشيباني (٢٠٢٥) لا يقدّم قيمًا مجردة، بل يعرض تطبيقات عملية في التعليم والتجارة والسياسة، وهو ما يمكن أن يغني المناهج الماليزية التي غالبًا ما تُتهم بأنها تركز على الجانب المعرفي أكثر من السلوكي (Zawawi, ٢٠١٨)، وبالتالي، فإن الترجمة ليست مجرد نشاط أكاديمي، بل وسيلة لتطوير التعليم، وتعزيز ارتباطه بالواقع الاجتماعي.

ومن منظور ثقافي، تعزز الترجمة العلاقات التاريخية بين عمان وماليزيا، وهي علاقات قامت منذ قرون على أساس التجارة والتبادل الثقافي عبر المحيط الهندي. لقد كان البحارة العمانيون يتواصلون مع مجتمعات جنوب شرق آسيا، بما في ذلك الملايو، وأسهموا في نشر الإسلام والقيم المرتبطة به (Nasr, ٢٠٠٢)، واليوم تأتي الترجمة لتجدد هذا التواصل الحضاري، ولكن في صورة معرفية مكتوبة، بحيث يُعاد بناء الجسور عبر تبادل الكتب والأفكار. هذا البعد التاريخي يمنح الترجمة بعدًا استراتيجيًّا يتجاوز مجرد القراءة؛ إذ يُعيد التذكير بأن القيم الإسلامية كانت دومًا الرابط الأوثق بين هذه المجتمعات.

كما أن الترجمة الماليزية للكتاب يمكن أن تكون مدخلًا لدراسات مقارنة بين التربية الأخلاقية في عمان وماليزيا. فالقارئ الماليزي حين يطالع تجارب العلماء والأئمة العمانيين في التربية يمكن أن يقارنها بتجارب بلاده؛ مما يفتح المجال لنقاش أكاديمي أوسع حول كيفية مواجهة أزمة القيم الأخلاقية في العالم الإسلامي. وهذا ما يجعل الترجمة ليست مجرد نقل للمعرفة، بل بداية لحوار علمي وتربوي بين البلدين. وقد أشار Al-Attas (١٩٨٠) إلى أن "الأدب الإسلامي (Adab) لا يمكن أن يُستعاد إلا عبر تواصل معرفي مستمر بين المجتمعات الإسلامية"، وهو ما يتحقق عمليًّا من خلال مشاريع الترجمة التي تنقل النصوص التراثية بين اللغات.

إضافة إلى ذلك، فإن الترجمة تمثل أيضًا وسيلة لتوسيع دائرة القراء، فبينما قد يظل الكتاب في صورته العربية محصورًا في نطاق النخب الأكاديمية أو القراء الناطقين بالعربية، فإن نقله إلى الملايوية يجعله متاحًا لجمهور أوسع من الطلاب والمعلمين والمثقفين الماليزيين. وهذا يعني أن تأثيره الأخلاقي والتربوي قد يتضاعف، خاصة إذا جرى إدماجه في أنشطة تعليمية، مثل: حلقات النقاش، والورش التدريبية، والمناهج الجامعية. ومن هذا المنطلق، فإن الترجمة ليست مجرد إضافة معرفية، بل هي وسيلة عملية لتوسيع أثر الكتاب، ونقله من الدائرة الضيقة إلى المجال العام.

إن ترجمة كتاب روح الفضيلة تمثل في النهاية عملية مزدوجة: فهي من جهة تُقرّب القارئ الماليزي من التجربة الأخلاقية العمانية، ومن جهة أخرى تُعيد التأكيد على أن التراث الإسلامي قادر على تقديم حلول عملية لمشكلات القيم التي يواجهها الشباب في أي مجتمع إسلامي. وبهذا المعنى، فإن الترجمة

لا تنقل النصوص فحسب، بل تنقل معها خبرة حضارية وتجربة عملية يمكن أن تُسهم في تجديد النقاش الأخلاقي في ماليزيا، وتجعل من الكتاب جسرًا معرفيًّا بين الماضي والحاضر، وبين عمان وماليزيا.

المبحث الثالث: الأخلاق عند العمانيين ومقارنتها بالسياق الماليزي

تُعد الأخلاق في التجربة العمانية جزءًا أصيلًا من بنية المجتمع، حيث تداخلت النصوص الدينية والتقاليد الاجتماعية لتشكّل منظومة متكاملة في تربية الأفراد. فقد تأسست الأخلاق على القرآن الكريم والسنة النبوية باعتبارهما المصدرين الرئيسيين للتشريع والهداية، وهو ما انعكس بوضوح في سلوك العلماء والأئمة والمربين. وقد حرص الشيباني (٢٠٢٥) على إبراز هذا الأساس من خلال عرض مجموعة من الشواهد التاريخية التي تُظهر كيف استند العمانيون إلى النصوص الدينية في صياغة منظومتهم القيمية. فالقرآن الكريم أكد على مكارم الأخلاق في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى ﴾ [النحل: ٩٠]، كما جاء في الحديث الشريف: **«إنما بُعثتُ لأتمم مكارم الأخلاق»** (صحيح البخاري: ٢٢٠). وقد تجسدت هذه التوجيهات في السلوك الجماعي لأهل عمان، حتى أصبح الدين لديهم إطارًا شاملًا للحياة يوجه الفرد في علاقته بربه وبالآخرين.

ومن أهم المؤسسات التي ساهمت في ترسيخ الأخلاق في المجتمع العماني التعليم التقليدي، وخاصة الكتاتيب والمدارس القرآنية التي لم تكن تقتصر على تعليم القراءة والكتابة وحفظ القرآن، بل كانت أيضًا مدارس أخلاقية تُعنى بتهذيب النفس وغرس القيم الفاضلة. كان الشيوخ يربّون تلاميذهم على الانضباط والصدق والاحترام قبل أن يلقنوهم العلم، وكانوا يعتبرون الأخلاق شرطًا أساسًا لطلب العلم النافع. وقد أشار الشيباني (٢٠٢٥) إلى أن العلماء كانوا يمارسون دورًا مزدوجًا يجمع بين التعليم والتربية، بحيث يغدو المعلم

قدوة أخلاقية قبل أن يكون ناقلًا للمعرفة. وهذا ما يتقاطع مع ما أكده الغزالي (٢٠١١) في إحياء علوم الدين حين اعتبر أن العلم بلا أخلاق وبلا تربية روحية قد يتحول إلى أداة للفساد بدلًا من أن يكون وسيلة للإصلاح.

كما كان للأسرة دور محوري في التربية الأخلاقية، حيث كان البيت العماني فضاءً أوليًّا لغرس القيم في الأطفال. وقد قامت الأسرة العمانية على أسس دينية قوية، فالأبوان كانا يحرصان على تنشئة الأبناء تنشئة إسلامية، قائمة على تعاليم القرآن والحديث، وعلى احترام الكبار، وإكرام الضيف، والالتزام بالصدق في القول والعمل. ومن اللافت أن هذه القيم لم تكن مجرد تعليمات نظرية، بل كانت ممارسات يومية تتجسد في حياة الناس؛ الأمر الذي جعلها جزءًا من العادات والتقاليد الراسخة (الشيباني، ٢٠٢٥).

وإلى جانب المدرسة والأسرة لعب المسجد دورًا بارزًا في تربية الأجيال؛ فلم يكن المسجد في عمان مجرد مكان للصلاة، بل كان مؤسسة تعليمية واجتماعية وأخلاقية. كان الأئمة والخطباء يوجهون الناس نحو السلوك القويم، ويعالجون المشكلات الاجتماعية وفق قيم الإسلام، ويغرسون في النفوس معاني التواضع والتكافل. ومن هذا المنطلق اكتسب المسجد مكانة محورية في الحفاظ على الهوية الدينية والأخلاقية، وهو ما جعل القيم الإسلامية متجذرة في الحياة اليومية للمجتمع.

أما على الصعيد السياسي فقد ارتبطت الأخلاق بمفهوم القيادة في الفكر العماني، حيث كان الفقهاء يشترطون في الإمام أن يكون عدلًا تقيًّا، وأن يتحلى بصفات الأمانة والصدق وحسن المعاملة. ويرى الشيباني (٢٠٢٥) أن التجربة السياسية العمانية أبرزت نموذجًا فريدًا في الجمع بين السياسة والأخلاق،

بحيث لم يكن الحاكم مفصولًا عن القيم، بل كان مطالبًا بتجسيدها في إدارته للمجتمع. وهذا ما يلتقي مع ما طرحه ابن حزم (٢٠٢٢) في مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق حين أكد أن صلاح المجتمع يبدأ من صلاح قادته.

كما يظهر البعد الاجتماعي للأخلاق في التقاليد اليومية التي مارسها العمانيون، مثل: التكافل الاجتماعي، وإكرام الضيف، والتعاون بين أبناء المجتمع في المناسبات المختلفة. هذه الممارسات لم تكن مجرد عادات اجتماعية، بل كانت امتدادًا للتعاليم الإسلامية التي رسخت قيمة الأخوة في الدين والإنسانية. وقد أشار الشيباني (٢٠٢٥) إلى أن هذه العادات تمثل صورة عملية لكيفية ترجمة المبادئ الإسلامية إلى واقع معاش، وهو ما يمنح التجربة العمانية خصوصية في فهم القيم وتطبيقها.

إن الأساس الديني والاجتماعي للأخلاق عند العمانيين يعكس تكاملًا واضحًا بين النصوص الدينية والتقاليد العملية، وهو تكامل جعل الأخلاق مكوّنًا أساسيًّا في تشكيل الشخصية العمانية. هذه المنظومة يمكن أن تقدم دروسًا عملية للمجتمعات الإسلامية الأخرى، ومنها ماليزيا التي تسعى بدورها إلى ترسيخ التربية الأخلاقية بين الناشئة في ظل تحديات العولمة والتعدد الثقافي.

تُظهر التجربة الأخلاقية العمانية، كما عرضها الشيباني (٢٠٢٥)، أن القيم ليست مجرد خطاب نظري، بل هي ممارسة حياتية متجذّرة في المجتمع من خلال الدين، والتعليم، والأسرة، والعادات اليومية. هذه الرؤية تلتقي إلى حد بعيد مع التجربة الماليزية التي تشترك مع عمان في كونها مجتمعًا إسلاميًّا، غير أنها تتميز بتعدد ثقافي أوسع، وهو ما يفرض تحديات إضافية في مجال

التربية الأخلاقية؛ لذا فإن المقارنة بين التجربتين تتيح فرصة لفهم كيف يمكن للتراث الإسلامي المشترك أن يسهم في معالجة قضايا القيم في سياقات اجتماعية مختلفة.

في ماليزيا تمثل الأخلاق محورًا أساسيًّا في النظام التعليمي من خلال مادة Pendidikan Islam (التربية الإسلامية) التي تُدرّس في المدارس الحكومية، حيث تهدف إلى ترسيخ القيم الإسلامية الأساسية، مثل: الصدق والأمانة والاحترام والمسؤولية (وزارة التعليم الماليزية، ٢٠١٩). غير أن الدراسات الحديثة بيّنت أن هناك فجوة بين ما يُدرّس في المناهج والممارسات اليومية للطلاب، حيث يظل الجانب النظري طاغيًا على التطبيقات العملية (Hashim, ٢٠١٧)، هذه الفجوة تجعل التجربة العمانية ذات فائدة خاصة؛ لأنها تقدم نموذجًا واقعيًّا لكيفية تحويل القيم من مجرد نصوص إلى ممارسات اجتماعية حيّة، سواء في التعليم أو في الحياة السياسية والاقتصادية.

كما تواجه ماليزيا تحديًا آخر يتمثل في التعدد العرقي والديني؛ إذ يعيش المالايو إلى جانب الصينيين والهنود وجماعات أخرى؛ مما يجعل التربية الأخلاقية مجالًا حساسًا ينبغي أن يراعي التنوع الثقافي (Zawawi, ٢٠١٨). وفي هذا السياق، يمكن للتجربة العمانية أن تقدم نموذجًا لكيفية التعامل مع التعدد ضمن إطار جامع؛ إذ عاشت عمان تاريخيًّا حالة من التفاعل بين الأعراق والثقافات المختلفة، سواء عبر التجارة البحرية أو عبر الهجرات المتبادلة، ومع ذلك ظل الأساس الأخلاقي المستمد من الإسلام إطارًا مشتركًا

ينظم العلاقات. هذا البعد يمكن أن يُلهم التجربة الماليزية في إيجاد أرضية قيمية مشتركة تُبنى عليها العلاقات بين مختلف المكونات.

وعلى مستوى المؤسسات لعب المسجد في عمان دورًا جوهريًّا في التربية الأخلاقية، كما لعبت الكتاتيب والمدارس القرآنية دورًا مكملًا في غرس القيم منذ الطفولة (الشيباني، ٢٠٢٥). وفي ماليزيا نجد أن المسجد كذلك يمثل مؤسسة محورية في المجتمع، ليس فقط بوصفه مكانًا للعبادة، بل أيضًا بوصفه فضاءً للتعليم غير الرسمي والدعوة والإرشاد الأخلاقي. غير أن التحدي في ماليزيا يكمن في أن دور المسجد قد ضعف نسبيًّا أمام مؤثرات أخرى، مثل: الإعلام الرقمي، ومنصات التواصل الاجتماعي، والثقافة الاستهلاكية. هنا يمكن أن تستفيد التجربة الماليزية من النموذج العماني الذي ركّز على تكامل أدوار المسجد والأسرة والمدرسة، بحيث تتضافر هذه المؤسسات في تكوين جيل ملتزم أخلاقيًّا.

ويلاحظ أن التجربة العمانية أظهرت أيضًا دور القيم في المجال السياسي، حيث اشترط الفقهاء أن يكون الإمام من أهل العدالة والفضل، وأن القيادة لا تنفصل عن الأخلاق (الشيباني، ٢٠٢٥). في المقابل يظل المجال السياسي في ماليزيا أكثر تعقيدًا؛ بسبب التعددية الحزبية والعرقية، إلا أن النقاش حول النزاهة والشفافية والعدالة يظل حاضرًا بقوة، خصوصًا مع تزايد الوعي المجتمعي بضرورة مكافحة الفساد، وترسيخ الحوكمة الرشيدة. وفي هذا السياق يمكن للتراث الأخلاقي العماني أن يُقَدِّمَ مثالًا على كيفية دمج البعد الأخلاقي في المجال السياسي، بحيث لا يُنظر إلى الأخلاق على أنها شأن فردي أو مجتمعي فحسب، بل أساسًا في إدارة الدولة.

إن المقارنة بين التجربتين العمانية والماليزية تكشف عن قواسم مشتركة عديدة، مثل: مركزية الإسلام في التربية الأخلاقية، ودور المسجد والمدرسة والأسرة في غرس القيم، وأهمية الأمانة والتواضع والاحترام كقيم تأسيسية. لكنها تكشف أيضًا عن اختلافات تعود إلى طبيعة السياق الاجتماعي والثقافي، فبينما تميزت عمان بتجانسها الديني والثقافي تعيش ماليزيا حالة من التعدد الثقافي والديني الذي يتطلب مقاربة أكثر شمولًا ومرونة في التربية الأخلاقية. ومن هنا فإن الاستفادة من التجربة العمانية لا تعني استنساخها بالكامل، بل تكييفها بما يتلاءم مع الواقع الماليزي، بحيث يُبنى نظام تربوي أخلاقي يجمع بين ثوابت الإسلام وخصوصية التعدد الثقافي.

وعليه، يمكن القول إن التجربة العمانية، كما عرضها الشيباني (٢٠٢٥)، تقدم لماليزيا نموذجًا واقعيًّا متكاملًا في كيفية جعل الأخلاق مكونًا أساسيًّا في حياة المجتمع. وإن الترجمة الماليزية للكتاب تُعد وسيلة مهمة لتعزيز هذا التواصل الثقافي والمعرفي بين البلدين. وبذلك يصبح الكتاب ليس مرجعًا للباحثين في عمان فقط، بل يمكن أن يكون أيضًا دليلًا تربويًّا يمكن أن يسهم في معالجة التحديات الأخلاقية التي تواجه المجتمع الماليزي المعاصر.

المبحث الرابع: التحديات والحلول

إن التحديات التي تواجه ماليزيا في مجال الأخلاق ترتبط أيضًا بالعولمة والانفتاح الإعلامي الذي جعل الشباب عرضة لتأثيرات ثقافية متباينة. وقد أظهرت دراسة أجرتها Wan Daud (٢٠١٩) أن الشباب الماليزي يعاني من أزمة هوية أخلاقية نتيجة ضغوط الثقافة الرقمية، وهو ما يجعل الحاجة ماسة إلى استلهام نماذج تربوية راسخة تستند إلى التراث الإسلامي، وهنا تبرز قيمة كتاب الشيباني (٢٠٢٥) الذي يقدم إطارًا متكاملًا للأخلاق العملية يمكن أن يُستفاد منه في تصميم مناهج تعليمية أو برامج شبابية تعزز الهوية الأخلاقية الإسلامية في مواجهة التحديات العالمية.

ورغم ما يقدمه كتاب روح الفضيلة من نماذج مشرقة للتربية الأخلاقية في المجتمع العماني، فإن الواقع المعاصر يكشف عن تحديات عديدة تواجه عملية غرس القيم في الأجيال الناشئة، سواء في عمان أو في ماليزيا. أول هذه التحديات هو تأثير العولمة وما يرافقها من انفتاح ثقافي غير مسبوق عبر وسائل الإعلام الحديثة، فقد أصبح الشباب يتعرضون بشكل يومي لثقافات وقيم مغايرة، بعضها يتعارض مع القيم الإسلامية؛ مما يؤدي إلى ما وصفه Wan Daud (٢٠١٩) بـ"أزمة الهوية الأخلاقية" لدى الشباب الماليزي. هذا التحدي يتطلب مقاربة متوازنة بين الانفتاح على العالم والحفاظ على القيم الذاتية الأصيلة.

والتحدي الثاني يتمثل في ضعف التنسيق بين المؤسسات التربوية المختلفة؛ إذ يجب أن تتكامل أدوار الأسرة، والمدرسة، والمسجد، والإعلام في غرس القيم، ونجد في كثير من الأحيان أن هذه المؤسسات تعمل بمعزل عن

بعضها، أو حتى تقدم رسائل متناقضة. وقد أكد الشيباني (٢٠٢٥) أن قوة التجربة العمانية تكمن في هذا التكامل؛ إذ عملت الأسرة جنبًا إلى جنب مع المدرسة والمسجد لتشكيل شخصية متوازنة. وبالتالي فإن استعادة هذا التكامل يُعد من الحلول الجوهرية لمواجهة أزمة القيم.

أما التحدي الثالث فيرتبط بالجانب العملي للتربية الأخلاقية، ففي كثير من المجتمعات الإسلامية، ومن ضمنها ماليزيا، تظل التربية الأخلاقية حبيسة المناهج النظرية، دون أن تجد طريقها إلى الممارسة اليومية (Hashim, ٢٠١٧)، بينما أظهرت التجربة العمانية، كما عرضها الشيباني (٢٠٢٥)، أن الأخلاق لا تُغرس بالكلام وحده، بل بالقدوة العملية. وهذا يعني أن الحل يكمن في تقديم نماذج حية للطلاب من خلال المعلمين، وقادة المجتمع، والإعلاميين، بحيث تكون القيم الأخلاقية جزءًا من الممارسة اليومية لا من الخطاب المجرد فقط.

التحدي الرابع هو تحدي السياسة والحوكمة، فحين تنتشر ممارسات سلبية، مثل: الفساد والمحسوبية، فإن الدعوة إلى الأخلاق تفقد مصداقيتها لدى الشباب. وقد شدّد الشيباني (٢٠٢٥) على أن القيادة في الفكر العماني كانت مرتبطة بالأمانة والعدالة، وأن صلاح المجتمع يبدأ من صلاح القادة. وهذا يلتقي مع الدعوات في ماليزيا لتعزيز الشفافية والنزاهة في الإدارة العامة، وهو ما يمثل حلًّا جذريًّا لتعزيز الثقة بين المواطن والدولة، ثم إرساء بيئة أخلاقية صحية.

وأخيرًا، هناك تحدي التكنولوجيا والرقمنة، فالجيل الناشئ يقضي جزءًا كبيرًا من وقته أمام الشاشات؛ مما يجعل الفضاء الرقمي ساحة رئيسية لتشكيل القيم. وإذا لم يُوجَّه هذا الفضاء بما يخدم التربية الأخلاقية فإنه قد

يصبح أداة لنشر الانحرافات والقيم السلبية. من هنا، فإن من أبرز الحلول الممكنة توظيف التكنولوجيا نفسها لخدمة القيم وفق ما ذكر (Lim, Liu, & Hou, ٢٠٢٠) أن يكون عبر إنتاج محتوى رقمي هادف، واستخدام المنصات التعليمية الإلكترونية لغرس الأخلاق.

إن هذه التحديات ليست حكرًا على مجتمع بعينه، بل تكاد تكون قاسمًا مشتركًا بين معظم المجتمعات الإسلامية، غير أن الحلول تكمن في استلهام التجارب الناجحة، مثل التجربة العمانية، والاستفادة منها في السياق الماليزي، عبر إعادة الاعتبار للأخلاق كمنظومة متكاملة تشمل الدين، والتعليم، والأسرة، والسياسة، والإعلام.

الخاتمة

تبيّن من خلال هذه الدراسة أن كتاب روح الفضيلة: الأخلاق عند العمانيين نظرًا وعملًا (الشيباني، ٢٠٢٥) يمثل إسهامًا مهمًّا في إبراز دور التراث العماني في بناء منظومة أخلاقية متكاملة، تقوم على تكامل الدين والتعليم والعادات اليومية في صياغة شخصية الفرد والمجتمع. وقد أوضح الكتاب أن القيم مثل الأمانة، والتواضع، والمسؤولية، والاحترام، ليست مجرد مفاهيم نظرية، بل هي ممارسات عملية تجسدت في حياة العلماء والمربين والسياسيين العمانيين عبر العصور.

كما كشفت المقارنة مع السياق الماليزي عن وجود قواسم مشتركة في الاهتمام بالتربية الأخلاقية، مع اختلافات ترتبط بطبيعة التعدد الثقافي والديني في ماليزيا. وقد أظهرت الترجمة الماليزية للكتاب دورًا محوريًّا في تقريب التجربة العمانية إلى القارئ الماليزي؛ مما يفتح آفاقًا جديدة لتطوير المناهج التعليمية، وتعزيز النقاش الأكاديمي حول القيم.

لقد تبيّن كذلك أن التحديات المعاصرة، مثل العولمة، وضعف التكامل بين المؤسسات التربوية، والنزعة إلى التنظير بدل التطبيق، تفرض على المجتمعات الإسلامية أن تبحث عن حلول عملية. ويقدم كتاب روح الفضيلة نموذجًا واقعيًّا يمكن أن يُستلهم في هذا الإطار، سواء في عمان أو في ماليزيا؛ ليعيد الاعتبار للأخلاق كعنصر أساسي في بناء شخصية الأجيال الناشئة.

وبذلك يمكن القول إن الكتاب ليس مجرد دراسة تاريخية للأخلاق في عمان، بل هو دليل عملي يصلح ليكون مصدر إلهام لمجتمعات إسلامية متعددة، ومنها المجتمع الماليزي. إن ترجمة هذا الكتاب إلى الملايوية تمثل خطوة

استراتيجية لإحياء القيم المشتركة، وتجديد الوعي الأخلاقي، وبناء جسور معرفية بين المجتمعات الإسلامية؛ مما يؤكد على أن التراث لا يزال قادرًا على إرشاد الحاضر وصناعة المستقبل.

قائمة المصادر والمراجع العربية

الغزالي، أ. ح. (٢٠١١). إحياء علوم الدين. القاهرة: دار المنهاج.

الحسن، أ. (٢٠١٥). الترجمة ودورها في إحياء القيم المشتركة بين المسلمين. مجلة دراسات الترجمة، ٧(٢)، ٥٥–٧٢.

ابن حزم، ع. ب. أ. (٢٠٢٢). مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق. دمشق: دار القلم.

السالمي، ن. الد. (٢٠٠٦). تحفة الأعيان بسيرة أهل عمان. مسقط: وزارة التراث والثقافة.

الشيباني، س. ب. م. (٢٠٢٥). روح الفضيلة: الأخلاق عند العمانيين نظرًا وعملًا (الإصدار الرابع). مسقط: ذاكرة عمان.

قائمة المصادر والمراجع غير العربية

Al-Attas, S. M. N. (١٩٨٠). The concept of adab in Islam. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

Hashim, R. (٢٠١٧). Moral and ethical education in Malaysia: Issues and challenges. Journal of Moral Education, ٤٦(٣), ٣٤٥–٣٥٦. https://doi.org/١٠,١٠٨٠/٠٣٠٥٧٢٤٠,٢٠١٧,١٣٤٩٨٣٦

Lim, B. C. Y., Liu, L. W. L., & Hou, C. C. (٢٠٢٠). Investigating the effects of interactive e-book towards academic achievement. Asian Journal of University Education, ١٦(٣), ٧٨–٨٩. https://doi.org/١٠,٢٤١٩١/ajue.v١٦i٣,١٠٢٧٢

Ministry of Education Malaysia. (٢٠١٩). Kurikulum Standard Sekolah Menengah: Pendidikan Islam. Putrajaya: KPM.

Nasr, S. H. (٢٠٠٢). Islamic spirituality and ethics. Kuala Lumpur: ISTAC.

Wan Daud, W. M. N. (٢٠١٩). Youth and moral identity in the age of globalization. International Journal of Islamic Thought, ١٥(٢), ٢٣–٣٦.

Zawawi, I. (٢٠١٨). Values education in the Malaysian context. Asia Pacific Journal of Education, ٣٨(٤), ٤٧٨–٤٩١. https://doi.org/١٠,١٠٨٠/٠٢١٨٨٧٩١,٢٠١٨,١٥٢٠٢١٥

دور أهـل الحـــق والاستقـــامة في ترسيخ الأخلاق الإســـلامية الفاضلة في المجتمعات الغانية



بقلم
عبد العزيز محمود بأرى

مقدمة

يتميز أهل عمان بأخلاقهم الفاضلة وقيمهم النبيلة التي تتجسد في صفات مثل التسامع والكرم وحسن الضيافة واحترام رأي الآخر... هذه الصفات ليست مجرد قيم تقليبة، بل هي جزء لا يتجزأ من الهوية العمانية الأصيلة، ويدل على ذلك قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح **(لو أن أهل عمان أتيت ما سبوك ولا ضربوك)**. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، تمذهبهم بالمذهب الإباضي القائم على العدالة والإستقامة والتسامح... وإن الحديث أن دور أهل الحق والإستقامة في ترسيخ الأخلاق الإسلامية الفاضلة في المجتمعات الغانية ليقتضي مني الوقوف على المحاور التالية:

المحور الأول: الأصول التاريخية لأخلاق الإباضية في إفريقيا الغربية.

المحور الثاني: الحالة الراهنة لحياة أهل الحق والإستقامة في دولة غانا.

المحور الثالث: تأثير أخلاق أهل الحق والإستقامة بالمذاهب الإسلامية الأخرى في غانا.

المحور الأول: الأصـــول التاريخية لأخلاق الإباضـــية في إفريقيا الغربية

تُشَكل أصول أخلاق الإباضية في إفريقيا الغربية خليطًا من المبادئ الإسلامية الأصيلة والتأثيرات المحلية حيث انتشر الإسلام عبر التجار الإباضيين منطلقين من تأهرت عاصمة الدولة الرستمية[1] في المغرب الكبير إلى

[1] الدولة الرستمية هي أولى دولة إسلامية مستقلة في المغرب الأوسط (الجزائر حاليًا) أسسها عبد الرحمن بن رستم عام: ٧٧٧م في مدينة تهرت (٢-٣) حكمة الدولة الرستمية على مزهب

إفريقيا الغربية للتجارة ونشر الإسلام. وتتميز قوافل الإباضية بالعدل والأمن والرخاء مما شجعت على نشر الإسلام في المنطقة. فاعتنق عدد كبير من أهل السودان الغربي الإسلام بالإقناع وعدم الإكراه. ذكر الشماخي في كتابه السير أن أحداً من شيوخ وعلماء الإباضية يدعى أبو صالح كان يسافر إلى غانة بغرض التجارة. وأن شيخًا آخر يدعى أبو موسى هارون بن أبي عمران استقر في مدينة غياور المشهورة بالذهب إلى غاية وفاته[1].

وقد ساهم هذا التوافد المبكر والنوعي لجماعات الإباضية بالسودان الغربي في انتشار مذهب الإباضية في المنطقة. كما ذكر ابن بطوطة لما زار السودان الغربي أنه وجد بها قرية صغيرة يسكنها تجار السودان يسمون ونجراتة (أو الونغارا)[2]. ويسكن معهم جماعة من البيضان يتمذهبون بمذهب الإباضية من الخورج، ويسمون صغنغو.[3] وربما انتقل هذا المذهب إلى المناطق الجنوبية للسودان الغربي وخاصةً إلى منطقة الغابات حيث يوجد دولة غانا

الإباضية واستمرت حوالي ١٣٦ واشتهرت بازدهارها الثقافي والإقتصادي والتجاري وانتهت الدولة الرستمية على يد الشيعة الفاطمية ٩٠٩م بعد هدم عاصمتها تيهرت (٢:٤).

[1] أبو العباس أحمد بن أبي عثمان الشماخي: السير دراسة وتحقيق الدكتور محمد حسي الطبعة الثانية ١٤١٢هـ ١٩٩٢م

[2] يعد الونغارا من العناصر السوننكية التي لعبت دورًا هامًا في امبراطورية غانا وبعد سقوطها اندمجوا في امبراطورية مالي. وقد تميزوا بنشاطهم التجاري وخاصة تجارة الذهب المسحوق التبر، ومع احتكاكهم بالتجار المسلمين اعتنقوا الإسلام وأصبحوا من الدعاة الكبار للإسلام، وخاصة في منطقة الغابات الجنوبية. سولوماتا كونتي: مذكرة تاريخ ماندن القديم والحديث.

[3] ابن بطوطة: الرحلة دار صادر بيروت ١٣١٢هـ/١٩٩٢م

الحديثة كان تجار الونغارا الماندي والديولا المالنكي ينشرون الإسلام وسط سكان الغابات إلى جانب تجارة نواة الكولا.

ويظهر هذا إذن بأن تأثير التجار الإباضية كان واضحًا في اعتناق أهل السودان الغربي الديانة الإسلامية.

المحور الثاني: الحالة الراهنة لأهل الحق والإستقامة في دولة غانا

أ- تعريف دولة غانا

غانا: هي جمهورية تقع في غرب إفريقيا على خليج غينيا والمحيط الأطلسى، وتشتهر بأنها أول دولة في إفريقيا جنوب الصحراء تنال استقلالها عن الإستعمار الأوربي البريطاني في عام ١٩٥٧. لغتها الرسمية هي الإنجليزية وعملتها هي السيدي وعاصمتها أكرا. وينبغي هنا عدم الخلط بين إمبراطورية غانا القديمة المعروفة في غرب إفريقيا وعاصمتها كومبي صالح ودولة غانا الحديثة التي نتحدث عنها. وكلمة غانا كانت لقبا يلقب بها ملوك الإبراطورية ثم اتسع هذا اللقب إلى أن اشتمل كافة الإمبراطورية. وتعني بلغة سونينكي القيادة العسكرية.

وتقع دولة غانا جغرافيا في غرب إفريقيا تحدها بوركينا فاسو من الشمال، وتوغو من الشرق وساحل العاج من الغرب، وخليج غينيا والمحيط الأطلسي من الجنوب.

ب- أهل الحق والإستقامة

أهل الحق والإستقامة أو الإباضية أو أهل الدعوة وجماعة المسلمين هي طائفة إسلامية أو مذهب إسلامي، وسميت بالإباضية نسبة إلى عبد الله بن إباض التميمي الذي كان من أشهر الدعاة للإباضية، ومؤسس الإباضية هو التابعين جابر بن زيد المتوفي سنة ٩٣ هجريا.

ج-أهل الحق والإستقامة في دولة غانا

تذكر المصادر التاريخية أن الإسلام دخل في دولة غانا ابتداءًا من القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي) عن طريق التجار الإباضين من الماندي والديولا وهما من قبائل الونغارا التي هي من العناصر السوننكية[١]. إلا أن تواجد الإباضية اندثر إثر دخول قبائل الهوسا الذين أتو من شمال نيجيريا والنيجر الى دولة غانا وكانوا يطلقون عليها اسم غونجا[٢].

جاؤا للتجارة ونشر الإسلام. ويتمذهبون بمذهب المالكية وقد جاؤا بمجموعات كبير تفوق مجموعة الماندي.

وهكذا انتشر المذهب المالكي في البلاد الغانية عبر القرون وحتى أحفاد الماندي نسوا أصالتهم الإباضية ولم يبقى من تعاليم الإباضية إلا قسط قليل.

ولقد عاد المذهب الإباض في دولة غانا عن طريق بعض الطلاب الغانيين بعد تحرجهم من الجامعات الإسلامية في الدول العربية من أبرزهم:

---

[١] سولو مانا كونتي: مذكرة تاريخ ماندي القديم والحديث.

[٢] غونجا = إسم لغان قبل الإستقلال وتعني بلغة الهوس نواة كولا الحمراء، لأنهم جاؤا للبحث عنها. والآن اصبحت غونجا اسم لقبيلة التي تقطن هناك.

١- **الشيخ عمر آدم سليمان:** وهو مندوب جمعية الإستقامة العالمية ورئيس الإباضية في كافة جمهورية غانا بدأ دراسته الإسلامية في المدرسة الأزهرية للثقافة الإسلامية بمدينة تافو، كوماسي – غانا. وهي مدرسة سنية أسسها الشيخ آدم بابا خريج الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ثم واصل دراسته في الأردن وسلطنة عمان. وهو أول من بدأ بالدعوة بالفكر الإباضي وذلك في بداية التسعينات. ولقد أخذ عنه الكثير من الغانيين الفكر الإباضي، وعن طريقه درس الكثير من الطلبة في عمان بعضهم معه الآن في الدعوة.

٢- **الشيخ أحمد محمد النذير:** خريج جامعة اليرموك بالأردن هو وعبد الله الحسن سركي.

٣- **عبد العزيز محمود بأري:** كاتب هذه المقولة ومفتي الهوساوية بكوماسي – غانا

تخرج من الجامعة الزيتونة بتونس.

ولما رجعنا من البلاد العربية نحمل هذا الفكر الإباضي وقد دخلت الوهابية في البلاد قبلنا بعشرين سنة تقريبا أخذوا يبثون الفتنة ويكفرون المسلمين واجهنا المعارضة الشديدة من بعض هؤلاء الوهابية بدرجة أنهم كانوا يكفروننا في المساجد بالمكبرات الصوت وأحيانا يذكروننا بالأسماء فلان وفلان كافر، وفوق هذا يهددوننا بالقتل.

فعند الشيخ عمر آدم سليمان في منطقة برونغ أهافو في بعض الأحيان يبقون في البيت ثلاثة أيام لا يخرجون بسبب الخوف وطردوا من المساجد فأصبحوا يصلون في البيت.

وقد بلغ الأمر أنهم يطلقون علينا النار كما حصل ذلك لشخنا عمر فقد هجموا عليه وأطلقو عليه النار وأصيب ببعض رصاصات ولكن الله نجاه من القوم الظالمين.

وعندنا في منطقة أشانتي كذلك طردنا من المسجد، وبنو بجانب مدرستنا مدرسة أخرى إضرارًابنا، وأخذوا يدخلون في البيوت ويهددون الناس ويقولون لهم كل من أدخل أبنه في المدرسة الإباضية وكانت تسمى (أكاديمية بأري الإسلامية) إذا مات سوف لا يدفن في المقبرة، وبعض الذين ثبتوا معنا طُردوا من البيوت التي يكترون عندهم. وأطلقو على مدرستهم التي بنوا بجانب مدرستنا مدرسة النهضة.

واشتكوني لدى الشرطة وقالو بأنني إرهابي من جماعة بوكو حرام، ولكن في النهاية لهم أنني برئ من هذه التهمة القذرة. وقد طلبوا من الصوفية أن يكونوا معهم في محاربتنا فأبوا وقالو لهم لقد قلتم لنا بأننا مشركين فلماذا تطلبون منا الدعم الآن. ولا أستطيع في هذه العجالة ذكر كل ما عانينا.

ومنذ ذلك الحين فتح الله لنا باب النصر حيث بدؤا يصغون إلينا ويقبلون أفكارنا.

د- إنجازات أهل الحق والإستقامة في جمهورية غانا

حقق أهل الحق والإستقامة إنجازات بارزة في غانا تمثلت فيما يلي:

١- تطوير نظام تعليمي وتربوي متكامل

حيث بنوا المدارس الإبتدائية والثانوية في الأماكن مختلفة ولهم مدرسة ثانوية مشهورة في غانا يبلغ عدد طلابها ٤٠٠٠، ويقبلون الطلبة من أبناء جميع المذاهب.

٢- المواظبة على الوعظ والإرشاد في جميع وسائل التواصل الإجتماعي في الريديوهات والتلفزة والإنترنيت.

٣- قيام بأعمال الخيرية من بناء المساجد وحفر الآبار ورعاية الأيتام وغير ذلك من أعمال الخيرية بدعم من جمعية الإستقامة العالمية بسلطنة عمان.

المحور الثالث: تأثير أخلاق أهل الحق والإستقامة بالمذاهب الإسلامية الأخرى في غانا

أهل الحق والإستقامة يؤثرون في المذاهب الأخرى في البلاد الغانية من خلال دعوتهم للتعايش السلمي والوحدة الإسلامية مع التأكيد على أن مذهبهم مذهب مستقل يتسم بالتسامح مع المسلمين المخالفين وغير المسلمين وعدم التعرض لهم بسوء. وهذا ما يميز أهل الحق والإستقامة عن غيرهم أينما وُجدوا.

- **التعايش السلمي:**

يتميز أهل الحق والإستقامة بتركيزهم على التعايش السلمي بين المجتمعات الغانية وهذا ما أسهم في تغيير أخلاق بعض المخالفين والمتطرفين نحو الأفضل.

- **الوحدة الإسلامية**

يركز أهل الحق والإستقامة في دعوتهم إلى الوحدة الإسلامية من خلال التسامح الفكري والمرونة في التعامل مع المذاهب الأخرى، واعتمادهم على مصادر الشريعية الأساسية (القرآن والسنة

والإجماع). ويشعرون الناس أن باب الإجتهاد ليس مسدودًا كما يرى البعض وذلك للحفاظ على مرونة الفقه الإسلامي وتسهيل التواصل وتقريب وجهات النظر مع باقي المذاهب الإسلامية الأخرى.

- **رفض العنف والتطرف**

يرفض أهل الحق والإستقامة إستعمال العنف تجاه المحالفين من المسلمين وغير المسلمين ولا يكفرون المسلمين لأن كل موحد عندهم مسلم بلا نزاع كما يقول نور الدين السالمين:

ونحن لا نطالب العبادة فوق شهادتيهم الإعتقادة

فمن أتى بجملين قلنـا إخواننا وبالحقوق قمـنا

- **الدعوة للحواروالتعقل**

لقد نهج أهل الحق والإستقامة نهج أسلافهم في القيام بالحوارات والمناظرات كما فعل الإمام جابر بن زيد والإمام عبد الله بن إباض.

ويظهر ذلك جلياً فيما كانت تبثه قناة غسكيا (Gaskiya TV) في عاصمة غانا أكرا، من الحوارات والمناظرات بين أهل الحق والإستقامة والمذاهب الأخرى بلغة الهوسا. ولقد أفضى هذه المناظرات على التعرف على المذهب الإباضي في أوسع نطاق وأزالت الإفتراءات التي ألصقت بالمذهب في كتب أصحاب المقالات منذ القرون.

الخاتمة

هكذ إذن تتجسد قوة الأخلاق الفاضلة التي يتمتع بها أهل الحق والإستقامة في بناء مجتمعات متماسكة في جمهورية غانا. لأن مكارم الأخلاق هي جوهر الإنسان الحقيقي، وعنوان رقيه في الدين والدنيا. فالأمم لا تقاس بتقدمها المادي فقط، بل بثباتها على المبادي، وسموّ أخلاق أبنائها. وقد جعل الإسلام الأخلاق عماد الدين، وربطها بالإيمان والعمل الصالح فقد قال النبي ﷺ **(إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)**.

وفي الختام أجدد شكري وتقديري لكل من ساهم في إثراء هذا المؤتمر الميمون

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.



المصادر والمراجع

١- ابن بطوطة: الرحلة دار صادر بيروت ١٣١٢هـ/١٩٩٢م

٢- الشماخي: السير (طبعة حجر)

٣- سولومانا كونتي: مذكرة تاريخ ماندن القديم والحديث

٤- المعانية المباشرة لحال أهل الحق والإستقامة في دولة غانا

٥- المقابلات الشفهية مع عدد من الدعاة

الدور الأخلاقي لسلطنة عمان في الأزمـــة اليمـــنية خـــلال الفتـــرة (2014-2024)



بقلم
د. عنتر فؤاد علي الحرازي
سكينة حس صالح الحبشي

ملخص البحث

تتقاسم سلطنة عمان حدودًا مع الجمهورية اليمنية من الجهة الغربية، وتمتد لـ٢٨٨ كم؛ مما فرض على سلطنة عمان دورًا أخلاقيًّا في مجرى الأحداث اليمنية والتي عصفت باليمن خلال فترة عقد من الزمن. وساعدت حكمة قادة سلطنة عمان في استخدام تاريخها الحافل بالحياد والتعامل المعتدل مع النزاعات الإقليمية لتحقيق دور وسيط محايد في الصراع اليمني. تهدف هذه الورقة البحثية إلى استكشاف الدور الأخلاقي لسلطنة عمان في الازمة اليمنية الحالية من خلال تحديد الآليات التي اتبعتها السلطنة، سواء من خلال معالجة الجرحى، وفتح حدودها للعبور، واستقبال الوفود اليمنية والإقليمية والدولية في إطار جهود إحلال السلام، وتقريب وجهات النظر. وتعتمد الدراسة على تتبع تصريحات طرفي الصراع في المقابلات التلفزيونية والمواقع المقروءة والتي تحدد طبيعة الدور الأخلاقي لسلطنة عمان، وكيف أثرت في عملية بناء السلام حتى عام ٢٠٢٤. وسوف يتم تحليل الإشادات الدولية بنهج سلطنة عمان المحايد وأثره في المنطقة، سواء من تصريحات المبعوث الدولي الخاص باليمن أو تقارير الأمم المتحدة وغيرها.

الكلمات الافتتاحية: الدور الأخلاقي، نهج سلطنة عمان، الأزمة اليمنية، الإشادات الدولية، آليات إحلال السلام.

أولًا: المقدمة

تقع الجمهورية اليمنية في الجزء الجنوبي الغربي من شبه الجزيرة العربية، وتحد اليمن من جهة الشرق سلطنة عمان، ومن جهة الغرب البحر الأحمر، ومن جهة الشمال المملكة العربية السعودية، ومن جهة الجنوب بحر العرب. وتبلغ مساحة اليمن ٥٥٥٠٠٠ كم^2، وهي المساحة الإجمالية بعد أن تمت الوحدة بين الجمهورية العربية اليمنية وجمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية في ٢٢ مايو ١٩٩٠.

وتقع سلطنة عمان في الجزء الجنوبي الشرقي من الجزيرة العربية، وتحد سلطنة عمان من جهة الشرق اليمن، ومن جهة الغرب المملكة العربية السعودية، ومن جهة الشمال الغربي الإمارات العربية المتحدة، ومن جهة الشمال الخليج العربي ومضيق هرمز، ومن جهة الجنوب بحر العرب. وتبلغ مساحة سلطنة عمان ٣٠٩٥٠٠ كم^2.

وتمتد الحدود المشتركة بين اليمن وعمان لمسافة ٢٨٨ كم، بين محافظة المهرة اليمنية ومحافظة ظفار العمانية. وعليه فإن القبائل التي تعيش على امتداد هذه المسافة هي في الحقيقة تشترك في الأصل والنسب، وتتداخل العادات والتقاليد، وفي اللبس والحديث.

أما على المستوى العام فإن الدولتين ترتبطان بروابط تاريخية ودبلوماسية عميقة.

أما على المستوى السياسي، فإن العلاقات اليمنية العمانية تميزت بالهدوء والتعاون، وربما يعود ذلك إلى المبادئ والثوابت التي انتهجتها سلطنة

عمان في ظل حكم السلطان العماني الراحل قابوس بن سعيد منذ عام ١٩٧٠ مع جميع دول الجوار والعالم أجمع.

فمع أحداث الربيع العربي التي بدأت في ٢٠١١، ومحاولة الشباب اليمني إحداث تغير نظام الرئيس الراحل علي عبد الله صالح، ومنع التوريث لابنه العميد أحمد علي، ظهرت مشاكل سياسية واقتصادية استمرت لفترة، حتى تدخلت دول، مثل: أمريكا ومجلس التعاون لدول الخليج العربي، وقدمت مبادرة عرفت باسم المبادرة الخليجية، والتي نصت على تنازل علي عبد الله صالح عن الحكم لنائبه عبدربه هادي، والذي انتخب رئيسًا للبلاد في ٢٠١٢ كمرشح توافقي. وكانت المرحلة التالية تقتضي الخروج برؤية موحدة لليمن، فعملت الأحزاب والمكونات الأخرى في مؤتمر الحوار الوطني على مخرجات وطنية كأساس لدستور جديد لليمن، إلا أن دخول قوات الحوثي إلى عمران ثم صنعاء في سبتمبر ٢٠١٤، والإطاحة بالحكومة ومحاصرة الرئيس السابق عبدربه وإجباره على التنازل، أدت إلى حرب أهلية، ما لبثت فترة بسيطة حتى استغلتها قوى إقليمية في تصفية حساباتها وعرفت بحرب الوكالة. وكانت بدايتها في ٢٦ مارس ٢٠١٥، حيث شنت دول التحالف العربي عاصفة الحزم ضد قوات الحوثي في صنعاء وعدن وغيرهما، على أمل إعادة الحكومة الشرعية وإنهاء التمرد الحوثي خلال أسابيع، شاركت في التحالف كل دول مجلس التعاون لدول الخليج العربي -خلا سلطنة عمان، التي أوضح وزير خارجيتها العماني السابق يوسف بن علوي أنّ "عُمان ليست جزءًا من تلك

الحملة لسبب بسيط؛ عُمان بلد سلام"[1]. وشارك مغردون عمانيون هاشتاق: "#عمان_تمتنع_عن_حرب_اليمن، وهاشتاغ #عدا_عمان"[2]، تأييدا لقرارات الحكومة بعدم الانجراف وراء الحرب والاصطفاف مع طرف ضد طرف. وبعد مرور أكثر من عشر سنوات أثبتت السلطنة أنها كانت على حق، فالحرب لم تنته حتى يومنا هذا، وما زالت تترك أعباء اقتصادية وسياسية واجتماعية وغيرها على المنطقة.

وعدم مشاركة سلطنة عمان في الحرب اليمنية جاء نتيجة اتباع سياسة حصيفة تتمثل في عدم التدخل في شؤون الآخرين، والتزام مبدأ الحياد في الصراعات والنزاعات؛ مما أسهم في إمكانية أن تمارس سلطنة عمان دورًا حيويًّا في الوساطة وتقريب وجهات النظر بين أطراف الصراع اليمنية، وكذلك القوى الإقليمية، والدول الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية.

ثانيًا: أهمية البحث

تكمن أهمية هذه الدراسة في أنها تتناول أسلوبًا فريدًا تميزت به سلطنة عمان على بقية دول العالم العربي والشرق الأوسط، فقد نجحت سياستها الخارجية في جعلها دولة محورية ذات أهمية في المفاوضات وتقديم المبادرات. وقد نجحت سلطنة عمان بهذا الأسلوب في تجنب التدخل في النزاعات الأهلية والإقليمية وتقديم الأولوية لممارسة دور الوسيط لحل الأزمات، وإخماد فتيل الصراع في منطقة تعج بالنزاعات. يُعد هذا النموذج أساسيًّا لتحليل بيئة

---

[1] https://shorturl.at/٤vNNK

[2] https://www.bbc.com/arabic/blogs/٢٠١٥/٠٣/١٥٠٣٣١_social_media_march_٣٠

وآليات صنع القرار السياسي الخارجي وردود الفعل تجاه الأزمات المعاصرة، وخاصة في الشرق الأوسط، وهذا الدور العظيم له أصل في القرآن الكريم، حيث قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩]، وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [الحجرات: ١٠]، فهذا عقد عقده الله بين المؤمنين، توجب المحبة والإيثار، ولهذا قال النبي ﷺ آمرًا بحقوق الأخوة الإيمانية: **"لا تَحاسَدُوا، ولا تَناجَشُوا، ولا تَباغَضُوا، ولا تَدابَرُوا، ولا يَبِعْ بَعْضُكُمْ علَى بَيْعِ بَعْضٍ، وكُونُوا عِبادَ اللهِ إخْوانًا. المُسْلِمُ أخُو المُسْلِمِ، لا يَظْلِمُهُ، ولا يَخْذُلُهُ، ولا يَحْقِرُهُ. التَّقْوَى هاهُنا". ويُشِيرُ إلى صَدْرِهِ ثَلاثَ مَرَّاتٍ. بحَسْبِ امْرِئٍ مِنَ الشَّرِّ أنْ يَحْقِرَ أخاهُ المُسْلِمَ. كُلُّ المُسْلِمِ علَى المُسْلِمِ حَرامٌ؛ دَمُهُ، ومالُهُ، وعِرْضُهُ."** (صحيح مسلم)، وقال ﷺ: **"إنَّ المُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا". وشَبَّكَ أصَابِعَهُ** (صحيح البخاري).

ومن هنا تبلور الدور الأخلاقي لسلطنة عمان في الأزمة اليمنية والتي امتدت منذ بدأ الصراع الأهلي إلى التدخل الإقليمي خلال الفترة من ٢٠١٤-٢٠٢٤.

ثالثًا: التحليل والمناقشة

يؤمن الباحثان بأن الدور الأخلاقي لسلطنة عمان متعددُ الأوجه، ويمكن أن تتناوله دراسة دكتوراه؛ لتشعب الحديث عنه، ولكن لأغراض الاختصار والفائدة السريعة تم تحديد هذا الدور في عناوين قليلة، وتسليط الضوء على أهم الأحداث والأبعاد لكل عنوان، كما يأتي:

الحيادية

من خلال دراسة الأزمة اليمنية، يتضح أن سلطنة عمان عملت كدولة حيادية فاعلة تحترم سيادة الدول، وتلتزم بسياسة عدم التدخل، والعمل على الضغط من أجل حل سياسي شامل؛ مما مكن السلطنة من المحافظة على علاقاتها مع جميع دول الجوار، فهي تمتلك علاقات جيدة مع الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والتي تشترك معها في إدارة مضيق هرمز في الخليج العربي، وكذلك دول مجلس التعاون لدول الخليج العربي، والتي تشترك معهم في حدود برية وبحرية واتفاقيات ثنائية ومتعددة. وكذلك يمتلك العمانيون علاقات متوازنة مع أطراف الصراع اليمني. وعليه، فقد اكسبت هذه الحيادية سلطنة عمان مكانة خاصة لدى أطراف النزاع اليمني، وعززت من ثقة جميع الأطراف بأهمية الدور الذي تضطلع به في المفاوضات واللقاءات.

دور الوسيط

إن سلطنة عمان لديها تاريخٌ طويلٌ من الحيادية وعدم التدخل في النزاعات الإقليمية، وتغليب الحلول السلمية على استخدام القوة، فعملت عمان على ممارسة دور الوسيط، ومحاولة تقريب وجهات نظر أطراف الصراع المحليين اليمنيين والإقليميين والدوليين، في أجواء من السرية والاحترام، كل هذا ساعد على خلق جسور الثقة بالدور الذي تمارسه سلطنة عمان التي جل اهتمامها ومكاسبها هو استقرار اليمن ليصبح من جديد اليمن السعيد. وخلال هذه الجولات التي بدأت في مسقط بين الحكومة الشرعية وجماعة الحوثي، وبين جماعة الحوثي وممثلين لدول الجوار، وكذلك دول غربية،

وكذلك زيارات وفود عمانية للعاصمة صنعاء، يمكن تلخيص هذه الجوالات في الآتي:

- في أبريل ٢٠١٥، قدمت عمان خطة سلام لليمن تتكون من سبع نقاط، تتمحور حول انسحاب الحوثيين من جميع المدن اليمنية، وإعادة الحكومة الشرعية، وإجراء انتخابات مبكرة.

- في مايو ٢٠١٥ استضافت عمان مفاوضات في مسقط عرفت بجولات مسقط التفاوضية، واستمرت لمدة ١٨ شهرًا، بين وفود الحكومة الشرعية وجماعة الحوثي، ووفود سعودية وجماعة الحوثي، ومفاوضين من الجانب الأمريكي مع الجانب الحوثي. وشملت الجولات لقاء بين مسؤولين إيرانيين وممثلي الحوثي.

- في يونيو ٢٠١٥ انعقد مؤتمر جنيف بين أطراف النزاع في اليمن برعاية الأمم المتحدة.

- في ديسمبر ٢٠١٦ انضمت عمان إلى مجموعة دولية تتكون من السعودية والإمارات والولايات المتحدة والمملكة المتحدة لتصبح العضو الخامس، بناء على دعوة من الشيخ إسماعيل ولد الشيخ المبعوث الدولي.

- في ديسمبر ٢٠١٨ زار نائب رئيس المجلس الانتقالي الجنوبي هاني بن بريك مسقط؛ ليقدم رؤية المجلس الانتقالي الجنوبي المطالب بانفصال الجنوب عن اليمن، والعودة إلى حدود ما قبل مايو ١٩٩٠.

- وبعد استهداف جماعة الحوثي للمصالح السعودية في داخل المملكة لم تجد المملكة العربية السعودية حليفًا خيرًا من سلطنة عمان من أجل تنشيط المفاوضات والمحادثات. ونجحت هذه المفاوضات في إطلاق سراح ٢٠٠ سجين حوثي، وفتح مطار صنعاء؛ لنقل الجرحى والمصابين لتلقي العلاج.

- وخلال نفس الفترة قام وزير خارجية عمان السابق يوسف بن علوي بزيارة للجمهورية الإسلامية الإيرانية؛ لبحث الملف اليمني.

- وخلال عامي ٢٠٢٠-٢٠٢١ اشتدت وتيرة المفاوضات والجهود العمانية في تقريب وجهات النظر، وإيجاد طريقة لإنهاء الحرب.

- وفي أكتوبر ٢٠٢٠ اجتمع المبعوث الأممي جريفيث مع معالي وزير الخارجية العماني بدر البوسيعدي؛ لمناقشة المفاوضات، ودعم العملية السياسية، وتوافق هذا مع نجاح الوساطة العمانية في إطلاق سراح أمريكيين احتجزهما جماعة الحوثي.

- وفي مارس ٢٠٢١ أعلنت المملكة العربية السعودية مبادرة لحل الأزمة اليمنية، حيث حظيت بترحيب سلطنة عمان. وقام كل من المبعوث الخاص للأمم المتحدة والمبعوث الأمريكي برحلات مكوكية لإقناع أطراف النزاع بالمبادرة السعودية.

- وفي مارس ٢٠٢١ تقدمت المملكة العربية السعودية بمبادرة عقب مفاوضات مباشرة بين مبعوثين أمريكيين ومفاوضي من طرف جماعة الحوثي.

– وخلال شهر فبراير ٢٠٢١ زار مسقط وزير الخارجية السعودي الأمير فيصل بن فرحان، وقام المبعوث الأمريكي الخاص ليندركينج بزيارة لمسقط، والتقى بالوفد الحوثي برئاسة محمد عبد السلام كبير مفاوضي الحوثي.

من المعطيات أعلاه يتضح أن الآمال معقودة على حكمة وحصافة الجانب العماني في تقريب وجهات النظر، وجعل مسقط عاصمة السلام لجميع المفاوضين المحليين والإقليميين والدوليين.

معالجة الجرحى ومعبر للمساعدات الإنسانية

لدى سلطنة عمان رؤية حكمية وحيادية مدروسة، جعلتها محط أعيان جميع الفصائل المتنازعة، فمنذ اندلاع الشرارة الأولى للأزمة اليمنية في ٢٠١٥، بادرت سلطنة عمان في تقديم مساعدات لليمن عبر برامج ثابتة تتمثل في برامج إنمائية وإغاثية، مثل: إعادة ترميم المنازل، وبرامج توفير مياه الشرب، وكفالة الإيتام، وكذلك مساعدة النازحين إلى محافظتي المهرة وحضرموت، ومدت السلطنة يدها للمنظمات الدولية، مثل: اللجنة الدولية للصليب الأحمر، والمفوضية العليا لشئون اللاجئين؛ لمساعدة اليمنيين في مناطق النزاع[١].

وفي جانب معالجة جرحى الحرب والحصول على الرعاية الطبية المتخصصة، استقبلت عمان خلال هذا العقد الماضي الكثير من الجرحى، لا سيما مبتوري الأطراف، وتمت معالجتهم في مراكز الأطراف الصناعية، فعلى سبيل المثال:

[١] https://khabaragency.net/news٢٦٢٦٥.asp

– قبل اندلاع عاصفة الحزم، نُقل أربعون جريحًا إلى مستشفيات عمان بعد قيام عناصر تابعة للدولة الإسلامية في مارس ٢٠١٥ بعملية تفجير في صنعاء.

– استقبل المركز العربي للأطراف الصناعية ثلاثين شخصًا بترت أطرافهم، من ضمنهم نساء وأطفال من مدينة تعز (فبراير ٢٠٢٠)[١]. تلتها دفعة أخرى من خمسين شخصًا من مبتوري الأطراف في نوفمبر ٢٠٢٠[٢]. وذكر موقع عمان اليوم أن عدد المستفيدين من خدمة المركز العربي بلغ ٦٠٠ جريح حتى تاريخ ٢٠٢٢[٣].

– ويتلقى الجرحى اليمنيون العلاج في مستشفيات في صلالة وفي مسقط بكل رحابة صدر من الجانب العُماني، وتقدم جميع هذه الخدمات لهم بالمجان.

– بالإضافة إلى تسهيل انتقال الجرحى من اليمن إلى الهند، مرورًا بالسلطنة التي قدمت لهم جميع التسهيلات والرعاية حتى وصولهم إلى مقصدهم. وكذلك ساعدت عمان اليمنيين العالقين في دول العالم في العودة إلى اليمن عن طريق البر إلى محافظة المهرة، وكذلك وافقت للراغبين بمغادرة اليمن للعلاج أو استكمال الدراسة أو لسبب آخر على الحصول على تأشيرة تمنحهم حق الدخول للأراضي العمانية، ومنها السفر إلى أي مكان في العالم.

---

[١] https://alyemenalethadi.com/٨٩١٠٦

[٢] https://www.youtube.com/watch?v=xIT_QLJAGjQ

[٣] https://shorturl.at/atu٧k

وكان كاتبا البحث من المحظوظين الذين استفادوا من هذه التسهيلات للسفر، واستكمال دراستهما العليا.

– وأخيرًا، قامت سلطنة عمان باستضافة ٢٥٠٠٠ لاجئ يمني معظمهم من محافظتي حضرموت والمهرة[١].

الإشادة الدولية والإقليمية للدور العماني

أشاد الدبلوماسيون بدور عُمان في الصراع اليمني، ووصفوه بأنه حيوي وبناء. واتسم نهج عُمان بحيادها الثابت، ورفضها الانضمام إلى التحالف العسكري بقيادة السعودية، وتركيزها على الدبلوماسية الناعمة والوساطة بدلًا من التدخل العسكري. ووفقًا لمصادر دبلوماسية لعبت عُمان دورًا محوريًّا في تسهيل الحوار بين الأطراف اليمنية، بما في ذلك استضافة محادثات بين السعودية وجماعة الحوثي المسلحة. وقد اعتُبرت هذه الوساطة فعّالة في التوصل إلى هدنات مؤقتة وتعزيز فرص التفاوض.

وفي تصريح للسفير الأمريكي الأسبق جيرالد فايرستاين لقناة الجزيرة قال: "كان العُمانيون شركاء أساسيين في الجهود المبذولة لإنهاء الصراع اليمني... وخاصةً في الحفاظ على حوار مفتوح مع الحوثيين". وأضاف: "كانت وساطتهم في المحادثات السعودية الحوثية محوريةً في دفع المبادرات الرامية إلى حل القضايا العالقة المتعلقة بتدخل التحالف في الصراع اليمني"[٢].

---

[١] https://psej.journals.ekb.eg/article_٣٢١٦٢٦.html

[٢] نفس المصدر السابق

وأكد معالي الأمين العام لمجلس التعاون لدول الخليج العربية جاسم محمد البديوي أن الجهود التي بذلتها سلطنة عمان في الوساطة بين الولايات المتحدة الأمريكية وجماعة الحوثي، والتي أدت إلى التوصل إلى اتفاق وقف إطلاق النار بين الجانبين، تجسد الدور البناء والفاعل الذي تلعبه السلطنة في دعم أمن واستقرار المنطقة[١].

والدور العماني حظي بدعم من جو بايدن الرئيس الأمريكي السابق، الذي أعلن بأنه قد "لعبت عُمان أيضًا دورًا محوريًّا في ضمان تمديد الهدنة، ونحن ممتنون للدور الذي لعبه السلطان هيثم كوسيط، ولفريقه كمحاور بين جميع أطراف النزاع"[٢]. وفي بيان للمكالمة الهاتفية التي أجراها بايدن مع سلطان عُمان في عام ٢٠٢٣م أكد بايدن العلاقات بين الولايات المتحدة وسلطنة عُمان، و"شكر السلطان هيثم على قيادته الشخصية ودعمه للهدنة التي توسطت فيها الأمم المتحدة في اليمن"[٣].

هذا، وقد أدلى رئيس الوزراء البريطاني السابق بوريس جونسون بعدة تصريحات حول دور عُمان في اليمن خلال فترة توليه منصبي وزير الخارجية ورئيس الوزراء، ففي يناير ٢٠١٨م قال "لعُمان والمملكة العربية السعودية دور إقليمي محوري، لا سيما في إيجاد حل سياسي للأزمة في اليمن. خلال اجتماعاتي هذا الأسبوع، سأؤكد مجددًا أنه لا يمكن أن يكون هناك حل

---

[١] https://www.gcc-sg.org/en/MediaCenter/News/Pages/news-٢٠٢٥-٥-٧-١.aspx

[٢] https://www.presidency.ucsb.edu/documents/statement-the-extension-the-cease-fire-yemen-mediated-the-united-nations-٠

[٣] https://bidenwhitehouse.archives.gov/briefing-room/statements-releases/٢٠٢٣/١١/١٠/readout-of-president-joe-bidens-call-with-sultan-of-oman-haitham-bin-tariq-al-said-٢/

عسكري للصراع، وأن محادثات السلام هي الحل الوحيد طويل الأمد للشعب اليمني". وهذا يؤكد قناعة المجتمع الدولي بأن الحل الأمثل للأزمة اليمنية هو السلام، وهو ما دعت إليه سلطنة عمان، وأكدته بمواقفها الدولية والإقليمية.

وفي حديث للمبعوث الخاص للأمين العام للأمم المتحدة إلى اليمن هانز جروندبرج، أثناء زيارته إلى مسقط، أعرب عن امتنانه لدعم عُمان القوي لجهود الوساطة التي تبذلها الأمم المتحدة في اليمن[١]، وقبله صرح جريفيت في إحاطته إلى مجلس الأمن الدولي عن امتنانه الخاص لعمان[٢].

وقد أكد جوزيف أ. كيشيشيان، زميل بارز في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية في الرياض، نجاح الدور الذي لعبته عمان قائلًا: "في جوهرها، كانت الدبلوماسية الناجحة التي سمحت بالازدهار هي الركيزة الأساسية للسياسة العمانية لأكثر من ألف عام"[٣]. وهذا ما دفع الدول للاستفادة من هذه السياسة العادلة والحكيمة، ويظهر هذا جليًّا في تصريح غاري جرابو السفير الأمريكي السابق لدى عُمان حين قال: "سنبحث عن طرق للاستفادة من موقف عُمان الفريد إذا ما حاولنا نحن أو الأمم المتحدة جمع الأطراف معًا"[٤].

وتتكرر عملية الإشادة بدور السلطنة على لسان أفراح ناصر، زميلة غير مقيمة في المركز العربي بواشنطن العاصمة، للجزيرة، والتي صرحت بقولها:

---

[١] https://osesgy.unmissions.org/special-envoy-yemen-grundberg-holds-discussions-muscat

[٢] https://bit.ly/٣fLdA٧F

[٣] https://arabcenterdc.org/resource/omans-diplomatic-agenda-in-yemen/

[٤] نفس المصدر السابق

"منذ البداية ... كانت عُمان صوت العقل، حيث قالت في وقت مبكر: إن التدخل العسكري ليس هو الحل في اليمن، بل هو المحادثات السياسية الدبلوماسية السلمية... عُمان تثبت أنها كانت على حق دائمًا"[١].

إن الإشادات الدولية والإقليمية بالدور العماني في اليمن يعكس الحقيقة الواضحة والجلية بأن الموقف العماني، منذ بداية الأزمة اليمنية، لم يكن إلا نتيجة دراسة ومعرفة بالوضع ومآلات الصراع في اليمن، وأن القوة لن تؤدي إلى نتيجة في مجتمع قبلي، وصراع إقليمي، وغياب رؤية موحدة لمصير اليمن.



[١] https://www.aljazeera.com/news/٢٠٢٣/٤/١٢/is-omans-hard-work-with-yemen-and-saudi-arabia-paying-off

أخيرًا: الخاتمة

بتاريخها الغني، بالتسامح والحياد، وبفضل موقعها الجغرافي الاستراتيجي وسياستها الخارجية المعتدلة، تعد سلطنة عمان لاعبًا محوريًّا في الجهود الرامية إلى إرساء السلام في اليمن الذي تمزقه الحرب منذ سنوات. كما أن لديها تاريخًا طويلًا من الحياد السياسي وعدم التدخل في النزاعات الإقليمية؛ مما أكسبها ثقة الأطراف المختلفة في النزاع. لم يأت هذا الدور البارز من فراغ؛ بل هو نتيجة لسياسات حكيمة اتبعتها السلطنة لعقود، تحت قيادة السلطان الراحل قابوس بن سعيد، ولاحقًا السلطان هيثم بن طارق المعظم – حفظه الله.

فالعاصمة العمانية ـ مسقط، تستضيف منذ فترة طويلة جولات متعددة من المشاورات بين الأطراف اليمنية المتنازعة، تحت رعاية مخلصة، ومن خلال هذه الجهود، تسعى السلطنة إلى تقريب وجهات نظر الأطراف اليمنية وخلق بيئة مواتية للحوار البناء. تُعقد هذه الاجتماعات في جو من السرية والاحترام، بعيدًا عن الأضواء الإعلامية؛ مما يساعد على بناء الثقة بين الأطراف.

واعتمدت جهود السلطنة الدبلوماسية على شبكتها الواسعة من العلاقات مع مختلف الأطراف الإقليمية والدولية. وبالتالي، نجحت في بناء جسور الثقة مع مختلف الأطراف في الأزمة اليمنية، سواء الدول أو الجماعات المسلحة. هذا التوازن الدقيق بين الأطراف المختلفة يعزز فرص السلطنة في النجاح في جهودها لجلب السلام إلى اليمن.

وتظل الأنظار متوجهة إلى مسقط، حيث تستمر الجهود لتحقيق سلام دائم في اليمن ينهي معاناة شعبه ويفتح آفاقًا جديدة لمستقبل أكثر إشراقًا. ويضع اليمنيون أيضًا آمالًا كبيرة على دور سلطنة عمان في جمع الأطراف المتنازعة، وإنهاء معاناتهم المستمرة.

برزت السلطنة كواحة للسلام ومنارة للأمل في المنطقة، تسعى بكل قوتها لإنهاء الصراع وإحلال السلام في هذا البلد الذي يتوق شعبه إلى الاستقرار والهدوء. هذه الحيادية الإيجابية هي ما دفع اليمنيين لوضع آمالهم على عمان، معتبرين إياها جسرًا نحو الحوار والتفاهم. وتبقى الرهانات على عمان عالية، حيث يتطلع اليمنيون إلى جهودها المستمرة والمتصاعدة، على أمل أن تساهم في تحقيق السلام الدائم في بلدهم.

دور قسم الثقـــافة الدينية في تعـــزيز القيـــم الأخـــلاقية لدى طلبة مـــدارس سلطنة عمان

بقلم/
قيس بن خليفة بن عبد الله الخزيري
بدر بن سعيد بن شيخـــان الصـــالحي

ملخص:

تتكاتف جهود المؤسسات الدينية والتربوية والخدمية في تعزيز القيم العُمانية لدى الشعب العُماني، كل في مجاله، ووزارة التربية والتعليم كمؤسسة تربوية لها إسهاماتها الواضحة في تعزيز وترسيخ القيم العُمانية من خلال المناهج الدراسية والبرامج التثقيفية والمسابقات الدينية والعلمية والأدبية، وللمديرية العامة لتطوير المناهج دورها المتميز في هذا المجال من خلال تطوير المناهج الدراسية وفق مستجدات العصر والتقدم التقني. ولقسم الثّقافة الدينية بدائرة تطوير مناهج التربية الإسلامية دوره الفاعل، إلى جانب المناهج الدراسية، في تقديم البرامج التثقيفية لطلبة المدارس، وله إسهاماته في تعزيز القيم العُمانية الأصيلة لدى الطلبة، ومن خلال قراءة اسم القسم يتبادر إلى ذهن المتلقي بأنه معني بتعزيز القيم الدينية، ولكن هل للقسم دور في تعزيز القيم الأخلاقية لدى الطلبة؟ هذا هو السؤال الذي انطلقت منه هذه الدراسة.

تهدف الدراسة إلى التعرف على إسهام قسم الثّقافة الدينية في تعزيز القيم الأخلاقية لدى طلبة مدارس سلطنة عُمان من خلال الموضوعات التثقيفية للأعوام الدراسية ٢٠١٦\٢٠١٧م إلى ٢٠٢٤\٢٠٢٥م، واتبعت الدراسة المنهج التحليلي الاستقرائي من خلال تحليل الموضوعات التثقيفية، واستقراء القيم الأخلاقية التي تضمنتها تلك الموضوعات.

وقد توصلت الدراسة إلى أن لقسم الثّقافة الدينية دورًا فاعلًا في تعزيز القيم الأخلاقية لدى الطلبة، وتوصي الدراسة بتعزيز القسم بمزيد من الدعم المادي واللوجستي لتحقيق المزيد من الأهداف.

كلمات مفتاحية: الثّقافة، القيم الأخلاقية، الطلبة، موضوعات، خطط.

Abstract:

The Ministry of Education, as an educational institution, has contributed to the promotion of Omani values through curricula, cultural programs, religious, and the competitions. The Directorate-General for Curriculum Development has an active role in promoting values through the development of school curricula in accordance with modern developments and technical progress. The Department of Religious Culture in department of Islamic Curriculum Development has a role in providing Islamic cultural programs for school students, and its contribution to promoting Omani values among students. By reading the name of the section, the recipient thinks that it is concerned only with the promotion of religious values. But does the Department of Religious Culture play a role in promoting the moral values of students? This question will be answered by this study. The purpose of the study is to identify the role of the Department of Religious Culture in promoting moral values among students in the Sultanate of Oman school through the topics presented in the religious culture plans for the academic years ٢٠١٦-٢٠١٧ to ٢٠٢٤/٢٠٢٥. The study followed the analytical-inductive approach by analyzing the topics of religious cultural plans and then reading the moral values contained therein. The study found that the Department of Religious Culture had a role to play in promoting the moral values of students.

Keywords: culture, moral values, students, plan, topics.

تمهيد

يعد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من ركائز الدين الإسلامي، وبه نالت الأمة خيريتها في قوله تبارك وتعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [1]، ولا تزال الأمة بخير ما بقيت هذه الشعيرة المباركة راسخة بين أفرادها ومجتمعاتها، فبالإصلاح تُبنى الأمم وتسمو الحضارات وتنال المجتمعات نصيبها من التقدم الحضاري، ولا يمكن أن تتقدم المجتمعات والدول إذا كان الفساد ينخر عمادها الذين يرتجى منهم العمارة والتطوير، وإذا أريد لأمة السقوط والاضمحلال استُهدفت هذه الفئة الفتيّة؛ لتُشغل باللهو واللعب والسقوط في أوحال الشهوات، فيصبحون ويمسون في شباك لهوهم وبين أنياب شهواتهم، فتتقادم الأمة وتتأخر عن ركب الحضارة والتقدم والنماء.

ولما كان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل بقاء الأمم وتقدمها، أصبح لزامًا على كل فرد من أفراد المجتمع أن يسهم فيه. وقد أكد النبي ﷺ على هذا المبدأ بقوله: **"من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان"** [2]. وعندما دخل الشباب عالم التقنية وتعمقوا في شبكات التواصل الاجتماعي أصبحت ظواهر الفساد تدخل المجتمعات غير مكترثة للحدود الدينية والاجتماعية والتشريعية، فكان لزامًا على المؤسسات التربوية والاجتماعية أن تتدخل لتنتشل الشباب من بين

---

[1] آل عمران: ١١٠.

[2] مسلم: ٤٩.

أيدي مروجي الفساد ودعاة الشهوات، وتعيد لقيمهم ومبادئهم بعض أنفاسها. وقد أدركت وزارة التربية والتعليم هذا الخطر، وبادرت بمبادراتها المباركة؛ لتشارك المجتمع والمؤسسات مهمة الإصلاح، إلى جانب مهمتها التربوية والتعليمية، فأصدرت معالي الوزيرة الموقرة القرار الوزاري [٢٠١٥\٣٤٦] الذي يقضي برفع المستوى التنظيمي لقسم مناهج التربية والثّقافة الإسلامية إلى مستوى دائرة، بمسمى دائرة التربية الإسلامية، تضم قسمين، قسم تطوير المناهج، والذي يُعنى بتأليف وتطوير مناهج التربية الإسلامية، وقسم الثّقافة الدينية الطلابية، والذي يُعنى بتعزيز القيم لدى الطلبة من خلال البرامج التثقيفية في مدارس وزارة التربية والتعليم. وفي الهيكلة الجديدة لوزارة التربية والتعليم والتي اعتمدت وفق القرار الوزاري ٢٠٢١\٩٨م تم تعديل مسمى الدائرة والقسمين، فأصبح اسم الدائرة: دائرة تطوير مناهج التربية الإسلامية، تضم قسم مناهج التربية الإسلامية، وقسم الثّقافة الدينية[1].

ويشرف قسم الثقافة الدينية على عمليتين رئيستين، الأولى: التثقيف الديني، وهي: تقديم البرامج التثقيفية في المجال الديني والأخلاقي، والثانية: الإشراف على مسابقة القرآن الكريم التابعة لوزارة التربية والتعليم.

وتتم عملية التثقيف الديني وفق عملية منظّمة وموضوعات معتمدة من معالي وزيرة التربية والتعليم، حيث يتم اختيار الموضوعات من خلال دراسة السلوكات المنتشرة بين الطلبة، ويشترك في هذه العملية الميدان التربوي،

---

[1] الصالحي، (٢٠٢٥)، دور قسم الثقافة الدينية في تعزيز القيم الاجتماعية لدى طلبة مدارس سلطنة عمان من خلال الموضوعات المطروحة في الخطط التثقيفية للأعوام الدراسية ٢٠١٦\٢٠١٧ – ٢٠٢٣\٢٠٢٤م.

ممثلًا في مدارس المحافظات التعليمية من خلال تحديد السلوكات المراد علاجها، واقتراح الموضوعات المهمة، بالإضافة إلى ملحوظات أعضاء القسم خلال زياراتهم التثقيفية، هذا علاوة على ما يصل إلى الدائرة من مكتب معالي وزيرة التربية والتعليم الموقرة ومن الإدارات العليا في وزارة التربية والتعليم من مقترحات وتوجيهات في جانب الحقل التربوي.

والمتأمل في الخطط السنوية لقسم الثّقافة الدينية يجد أن موضوعاتها تنصب في مجال تعزيز القيم وترسيخ المبادئ، وهي متطورة ومتجددة وفق ما يستجد في أوساط الطلبة من سلوكات، وهي مع تعدد موضوعاتها تسلط الضوء على مجموعة من القيم التي لا بد من حضورها ورسوخها لدى الطلبة على وجه الخصوص، وفئة الشباب بشكل عام.

ولأجل استنطاق ما حوته خطط التثقيف الديني من موضوعات، واستقراء ما تضمنته الموضوعات من قيم كانت هذه المحاولة البحثية، وقد ركّزت على القيم الأخلاقية، وتم تحديد الحدود الزمنية على الموضوعات التثقيفية للأعوام الدراسية ٢٠١٦\٢٠١٧ – ٢٠٢٤\٢٠٢٥م، مجيبة على سؤالين: الأول: هل لقسم الثّقافة الدينية دور في تعزيز القيم الأخلاقية لدى الطلبة؟ الثاني: ما القيم الأخلاقية التي تضمنتها موضوعات التثقيف الديني؟ مستخدمة المنهج التحليلي الاستقرائي، من خلال تحليل خطط التثقيف الديني، وتحديد موضوعاتها، ثم استقراء أهم القيم الأخلاقية التي تناولتها الموضوعات التثقيفية.

المحور الأول: مصطلحات البحث

القيم:

لغة: في لسان العرب: جمع مفردها قيمة، وهي ثمن الشيء وقيمته[١].

اصطلاحًا: عُرّفت القيم في الأدبيات تعريفات عديدة، ومن تلك التعريفات ما عرّفه (ألبورت، ١٩٨٠) حيث قال: "إن القيمة هي المعتقد الذي يسلك الإنسان بمقتضاه السلوك الذي يفضّله"[٢]، وعرّفت أيضًا بأنها: "مجموعة من المبادئ والقوانين والقواعد والمثل العليا التي يؤمن بها الناس ويتفقون عليها فيما بينهم، ويتخذون منها ميزانًا يزنون به أعمالهم، ويحكمون بها على تصرفاتهم المادية والمعنوية"[٣]، ويمكن تعريف القيم بأنها: معايير ومقاييس معنويّة توجّه الإنسان التوجيه المناسب، وتمكّنه من نقد ما حوله من سلوكات.

القيم الأخلاقية:

عُرّفت القيم الأخلاقية تعريفات عدة، ومنها: "تلك المعايير التي يعني التمسك بها تمسكًا بكل ما هو خير على المستوى الفردي والجمعي، والعمل به، ونبذ ما هو شر، وعدم الإتيان به"[٤]، وتعرّف الدراسة القيم الأخلاقية بأنها: معايير ومقاييس معنويّة توجّه سلوك الإنسان التوجيه المناسب، وتمكّنه من نقد ما حوله من سلوكات.

---

[١] الدقلة، صالح بن أحمد. (٢٠٢٤). هندسة القيم. (ط٢). الرياض: مكتبة الرشد، ص: ٢٥.

[٢] المرجع السابق، ص: ٢٩.

[٣] المصري، إيهاب عيسى & محمد، طارق عبد الرؤوف، (٢٠١٣)، القيم التربوية والأخلاقية. (ط١). القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع، ص: ١٢.

[٤] المرجع السابق، ص: ١١٠.

قسم الثّقافة الدينية:

قسم يتبع دائرة تطوير مناهج التربية الإسلامية بالمديرية العامة لتطوير المناهج بوزارة التربية والتعليم بسلطنة عمان، مهمته تقديم البرامج التثقيفية في الجانب الديني والأخلاقي لطلبة مدارس سلطنة عمان؛ بهدف تعزيز القيم الدينية والأخلاقية، ويوكل إليه تنظيم مسابقة القرآن الكريم التابعة لوزارة التربية والتعليم[1].

خطط التثقيف الديني:

هي خطط سنوية يعدّها قسم الثّقافة الدينية، وتعتمدها معالي وزيرة التربية والتعليم، تشمل الموضوعات التي سيتم طرحها على الطلبة خلال العام الدراسي، وجدول تنفيذها، وتكلفتها المالية.

المحور الثاني: قراءة في خطط التثقيف الديني.

من خلال التأمل في موضـــوعات التثقيف الديني المطروحة خلال ثماني ســـنوات منـذ العـام الـدراســي ٢٠١٦\٢٠١٧م حتى العـام الـدراســي ٢٠٢٤\٢٠٢٥م نجد أنها تنقسم إلى قسمين رئيسين:

القسم الأول: الموضوعات العامّة، وهي الموضوعات التي تطرح على الطلبة لمعالجة قضايا وترسيخ قيم.

القسم الثاني: الموضوعات الخاصّة بالمناسبات، وهي الموضوعات التي تُطرح إحياءً لمناسبات دينية واجتماعية.

---

[1] الصالحي، (٢٠٢٥)، مرجع سابق، ص: ٨.

وبلغ عدد الموضوعات المضمّنة في القسمين خلال الفترة المذكورة ٥٥ موضوعًا، ٤٣ موضوعًا عامًّا، و١٢ موضوعًا خاصًّا بالمناسبات، وذلك وفق الجدول (١):

م	الموضوع العام المطروح	عدد مرات التكرار	النسبة المئوية
١	الاستقواء والتسلط (التنمر)	١١	٧,٢٪
٢	الاجتهاد في طلب العلم	٩	٥,٩٪
٣	المولد النبوي الشريف	٨	٥,٣٪
٤	الهجرة النبوية الشريفة	٦	٣,٩٪
٥	ذكرى الإسراء والمعراج	٦	٣,٩٪
٦	المحافظة على الصلاة	٦	٣,٩٪
٧	العيد الوطني المجيد	٥	٣,٣٪
٨	بر الوالدين	٥	٣,٣٪
٩	التحذير من المخدرات والتدخين	٥	٣,٣٪
١٠	الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل	٥	٣,٣٪
١١	التقليد الأعمى	٥	٣,٣٪
١٢	المحافظة على الممتلكات الخاصة والعامة	٥	٣,٣٪

١٣	الهوية العمانية	٥	٣,٣٪
١٤	الصحبة الصالحة	٤	٢,٦٪
١٥	الولاء للوطن	٤	٢,٦٪
١٦	استثمار شهر رمضان المبارك	٣	٢,٠٪
١٧	اللباس الشرعي	٣	٢,٠٪
١٨	أخلاقيات طالب العلم	٣	٢,٠٪
١٩	الابتزاز الالكتروني	٣	٢,٠٪
٢٠	الألعاب الإلكترونية	٣	٢,٠٪
٢١	الشخصية المتزنة	٣	٢,٠٪
٢٢	يوم المعلم	٢	١,٣٪
٢٣	يوم المرأة العمانية	٢	١,٣٪
٢٤	الصدق والأمانة	٢	١,٣٪
٢٥	الحياء والعفة	٢	١,٣٪
٢٦	الرياضة	٢	١,٣٪
٢٧	الطرح في الفضاء الإلكتروني	٢	١,٣٪
٢٨	حسن الظن	٢	١,٣٪
٢٩	مصعب بن عمير	٢	١,٣٪
٣٠	التأمل في القرآن الكريم	٢	١,٣٪
٣١	الغرور	٢	١,٣٪
٣٢	نعمة النوم وظاهرة السهر	٢	١,٣٪

٣٣	الترابط الأسري	٢	١,٣٪
٣٤	عيد الأضحى وموسم الحج	١	٠,٧٪
٣٥	يوم الأم	١	٠,٧٪
٣٦	يوم الشجرة	١	٠,٧٪
٣٧	يوم الشباب	١	٠,٧٪
٣٨	يوم اللغة العربية	١	٠,٧٪
٣٩	التشبه بالجنس الآخر	١	٠,٧٪
٤٠	مراقبة الله في السر والعلن	١	٠,٧٪
٤١	التعامل مع سائق الحافلة	١	٠,٧٪
٤٢	الإشاعة	١	٠,٧٪
٤٣	العلاقات العاطفية	١	٠,٧٪
٤٤	الغش في الاختبارات	١	٠,٧٪
٤٥	التعايش والتسامح	١	٠,٧٪
٤٦	الانفتاح الإيجابي مع الآخرين	١	٠,٧٪
٤٧	تربية الضمير	١	٠,٧٪
٤٨	الأعمال التطوعية	١	٠,٧٪
٤٩	الخرافة	١	٠,٧٪
٥٠	حقوق الطريق	١	٠,٧٪
٥١	دور الأسرة في تعزيز الكيان الأسري	١	٠,٧٪

٥٢	الأفكار الهدامة	١	٠,٧٪
٥٣	الملكية الفكرية	١	٠,٧٪
٥٤	مخاطر الأفلام الإلكترونية المسيئة للإسلام	١	٠,٧٪
٥٥	الفطرة السوية	١	٠,٧٪
الإجمالي		١٥٣	

الجدول (١) موضوعات التثقيف الديني للأعوام الدراسية ٢٠١٦\٢٠١٧ -٢٠٢٤\٢٠٢٥م

المحور الثالث: أهم القيم الأخلاقية في موضوعات التثقيف الديني.

بالتأمل في الموضوعات المضمّنة في خطط التثقيف الديني نستخلص أن الموضوعات تم اختيارها لترسيخ مجموعة من القيم الدينية والأخلاقية وتعزيزها، وتبحث هذه الورقة القيم الأخلاقية فقط، ولأننا نعيش في مجتمعات إسلامية محافظة، لا شك أن القيم الأخلاقية تلتقي مع القيم الدينية في كل الموضوعات؛ لأن الدين الإسلامي جاء برسالة الأخلاق للعالمين، وعند تسليط الضوء على القيم الأخلاقية يتضح أن الموضوعات التثقيفية أسهمت في تعزيز مجموعة من القيم الأخلاقية حسب استقراء الدراسة، وسيتم سردها في هذا المحور مسلسلةً تنازليًّا حسب عدد الموضوعات التي طُرحت في سبيل تعزيزها لدى الطلبة، وليعلم القارئ بأن الموضوع الواحد قد يسهم في تعزيز مجموعة من القيم، لذا، سيجد بعض الموضوعات تتكرر في أكثر من محور.

سلامة الفكر

التفكير هو مهمّة العقل البشري الذي هو مناط التكليف، والفكر هو المنطلق الذي نحدد به مسار تعاملنا مع ما حولنا من عناصر الكون المادية والمعنوية، والفكر السليم يوجّه العقل البشري نحو مسار الفطرة الذي يرتقي بالعنصر البشري ويعينه على الوصول إلى الهدف الذي خُلُق من أجله، وهنا لا بد من حماية الفكر من كل الملوثات المحسوسة وغير المحسوسة. ولما كانت سلامة فكر الشباب أمرًا بالغ الأهمية كانت هذه القيمة في مقدمة القيم التي سعى قسم الثّقافة الدينية إلى تعزيزها لدى الطلبة، حيث بلغ عدد الموضوعات التي طُرحت في سبيل تعزيزها ١٨ موضوعًا، وذلك من خلال تذكير الطلبة للحفاظ على الفكر العماني الناصع. وقد طُرحت في هذا الصدد الموضوعات الآتية: العيد الوطني المجيد، يوم الشباب، الهوية العُمانية، الشخصية المتزنة.

ومن خلال تحذيرهم من الأفكار الدخيلة التي تأتي عن طريق الرفاق أو الشبكة العنكبوتية ووسائل التواصل الاجتماعي، طُرحت في هذا الجانب الموضوعات الآتية: التحذير من المخدرات والتدخين، الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل، الألعاب الإلكترونية، مخاطر الأفلام الإلكترونية المسيئة للإسلام، التقليد الأعمى، التشبه بالجنس الآخر، الأفكار الهدّامة، الحياء والعفة، والخرافة.

ومن خلال توجيههم نحو ما يصلح فكرهم، طرحت الموضوعات الآتية: الفطرة السوية، تربية الضمير، التأمل في القرآن الكريم، أخلاقيات طالب العلم، والصدق والأمانة.

الأمانة

الأمانة ضد الخيانة، ويقع اسم الأمانة على طاعة الله وعبادته، وعلى الوديعة والثقة والأمان، وقد عظّم الله حق الأمانة، فقال جل جلاله: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[1]، وأكد المصطفى ﷺ على هذه القيمة الجليلة فقال: **"أد الأمانة إلى من ائتمنك، ولا تخن من خانك"**[2]، والمصطفى ﷺ خير من تَخلّق بهذا الخُلُق، فأكرمه الله قبل بعثته بأن سُمّي بالصادق الأمين[3]. والأمانة سرُّ بناءِ الحضارات وعمارة الأوطان، والوطن الذي يتخلّق أهله بهذا الخُلُق دائم التقدم والنماء. ولأجل إخراج جيل يتميّز بالوعي ويحمل في قلبه الغيرة على مجتمعه ووطنه كان الاهتمام المتميّز من مؤسسات التربية والتعليم بسلطنة عُمان، ولقد أعطى قسم الثّقافة الدينية هذه القيمة الرفيعة اهتمامًا في خططه التثقيفية، فقد تضمّنت الخطط التثقيفية ١٦ موضوعًا يهتم بتعزيز الأمانة في نواحيها المتعددة، فوجّه اهتمامه إلى أمانة الأوطان والأجساد والأرواح والأموال، والفكر، فطَرَح موضوعًا عامًّا بعنوان: الصدق والأمانة، وموضوعين تناول فيهما زاوية من سيرة الصادق الأمين محمد ﷺ، وهما: الهجرة النبوية الشريفة، والمولد النبوي الشريف، وموضوعات موجّهة نحو زوايا الأمانة المتعددة، ففي أمانة الأوطان طرح الموضوعات الآتية: العيد الوطني المجيد، الولاء للوطن، الهوية العُمانية، يوم الشباب، وفي أمانة

---

[1] الأحزاب: ٧٢.

[2] أبو داوود: ٣٥٣٤.

[3] حمادة، فاروق، (٢٠١٤)، قطوف من مكارم الأخلاق. (ط١)، دمشق: دار القلم، ص: ١١٩.

الأجساد طَرَح موضوع: التحذير من المخدرات والتدخين، ونعمة النوم وظاهرة السهر، وفي أمانة الأموال موضوعين، وهما: المحافظة على الممتلكات الخاصة والعامة، الابتزاز الإلكتروني، وفي أمانة الفكر طرح الموضوعات الآتية: الخرافة، الأفكار الهدّامة، الإشاعة، الغش في الاختبارات، والملكية الفكرية.

الوفاء

الوفاء خُلُقٌ عظيمٌ، وعملٌ جليلٌ، وهو صون للعهود وحفظ للمودة واعتراف بالجميل. ولقد كان رسول الله ﷺ مضرب المثل في الوفاء، فقد بقي وفيًّا للسيدة خديجة (رضي الله عنها) بعد وفاتها، فقد كان يكرم صديقاتها ويتعامل معهن بمنتهى الإجلال والإكرام[1]. والوفاء يكون في حق الله تعالى، ويكون في حق المحسنين أفرادًا أو مؤسسات. ولأن الوفاء ذو أهمية كبيرة في ضبط العلاقات وبناء الحضارات وجد من القسم اهتمامًا كبيرًا، حيث عمل على تعزيزه لدى الطلبة عبر ١٦ موضوعًا تثقيفيًّا، وذلك من خلال تذكيرهم بشكر خالقهم المولى جل وعلا؛ وفاءً لما أسدى عليهم من نِعم، بطرح موضوعي: المحافظة على الصلاة، ومراقبة الله في السر والعلن، وبتذكيرهم بما ينبغي لهم فعله وفاءً لرسول الله ﷺ، وذلك بطرح موضوعي: الهجرة النبوية الشريفة، وذكرى الإسراء والمعراج، وتذكيرهم بحقهم نحو من أسدوا لهم معروفًا في حياتهم بطرح الموضوعات الآتية: بر الوالدين، يوم الأم، يوم المرأة العُمانية، يوم المعلم، ومن خلال تذكيرهم بحقهم نحو وطنهم، وذلك بطرح الموضوعات الآتية: الولاء للوطن، الهوية العُمانية، يوم الشباب، المحافظة على الممتلكات

---

[1] الصالحي، بدر بن سعيد، (٢٠٢١)، محطات قيادية من المدرسة الخليلية. (ط١). مسقط: مكتبة بذور التميز، ص: ٣٦٢.

الخاصة والعامة، ومن خلال توجيههم نحو ما يعزز قيمة الوفاء لديهم، وذلك بطرح الموضوعات الآتية: الاجتهاد في طلب العلم، دور الأسرة في تعزيز الكيان الأسري، الصحبة الصالحة، الترابط الأسري.

الاحترام والتقدير

الاحترام والتقدير قيمتان متلازمتان تصبّان في مصب واحد. ويشير الاحترام إلى علاقة الأصغر مقامًا نحو الأكبر مقامًا، وعكس ذلك التقدير، فالطالب يحترم المعلم، والمعلم يقدر الطالب، وهكذا العلاقة بين الموظف والمدير والصغير والكبير، ولأهمية هذا الأمر عني قسم الثّقافة الدينية بهما عناية جيدة، فطرح في خططه السنوية مجموعة موضوعات تعين على تعزيزهما لدى الطلبة، حيث بلغت الموضوعات التي تناولت هاتين القيمتين ١٤ موضوعًا، وذلك من خلال تذكير الطلبة بأصحاب الفضل عليهم. وقد طُرحت في هذا الجانب الموضوعات الآتية: بر الوالدين، يوم الأم، يوم المعلم، يوم المرأة العمانية، التعامل مع سائق الحافلة، أخلاقيات طالب العلم، ومن خلال تحذيرهم من كل ما يفسد هذه القيمة النبيلة طُرح الموضوعان الآتيان: الاستقواء والتسلّط (التنمّر) والغرور، وتذكيرهم بما ينبغي لهم الحفاظ عليه لبقاء هذه القيمة السامية، وذلك من خلال طرح الموضوعات الآتية: دور الأسرة في تعزيز الكيان الأسري، الترابط الأسري، الصحبة الصالحة، التعايش والتسامح، الانفتاح الإيجابي مع الآخرين، وأيضًا تذكيرهم بفعل ما يمكنهم فعله من أجل غرس هذه القيمة لدى من يعيش حولهم من الناس، وذلك من خلال طرح موضوع: حقوق الطريق.

الثبات

إن للقيم والمبادئ أهمية عظمى وأثرًا كبيرًا عند الشعوب والأمم، فهي مصدر النور الذي يرشدها إلى معالي الأمور، ويرفع درجتها في سُلّم الحضارات، فارتقاء المجتمعات بقيمها ومبادئها دليل على تقدمها ورفعتها، وأما إهمالها لتلك القيم فما يزيدها إلا تراجعًا وتخلُّفًا[1]، ولا بد للإنسان أن يواجه في مسير حياته مطبات وعقبات تحاول ثنيه عن مساره الصحيح وزعزعته عن الطريق الذي يسلكه، فيثبت من وفقه الله للثبات، ويتزعزع من كان أساسه ضعيفًا أو متصدّعًا. وفي زمن ثورة التقنية وطفرة الذكاء الاصطناعي زادت قوى التثبيط، خاصة لفئة الشباب. ولم يغفل قسم الثّقافة الدينية هذا الأمر؛ فقد عمل على تعزيز قيمة الثبات لدى الطلبة والشباب من خلال ما طرحه في خططه التثقيفية من موضوعات، حيث تضمنت خطط التثقيف الديني ١٣ موضوعًا تثقيفيًّا، عززت من خلالها قيمة الثبات في زمن المثبطات والمشتتات، وأهم الموضوعات هي تلك الموضوعات التي ذَكرت النموذج الأعظم في الثبات والصبر، محمد ﷺ، وهو: الهجرة النبوية الشريفة، والمولد النبوي الشريف، والإسراء والمعراج، يليها موضوع تناول ذكر أحد النماذج الذين رباهم رسول الله ﷺ، فكانوا مثالًا يُحتذى بهم في الثبات، وهو موضوع: مصعب بن عُمير. وهو صحابي جليل ثبت أمام مغريات الحياة من أجل سلامة عقيدته، ومنها موضوعات اهتمت بتنبيه الطلبة وحثّهم على الثبات في زمن المغريات والتغيرات، وهي: يوم اللغة العربية، والشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل، والتقليد الأعمى، والطرح في الفضاء الإلكتروني، واللباس الشرعي، والعلاقات

---

[1] المرجع السابق، ص: ١١٨.

العاطفية، والتشبه بالجنس الآخر، والأفكار الهدّامة، ومخاطر الأفلام الإلكترونية المسيئة للإسلام.

الإخلاص

الإخلاص مِنْ أخلص الشيء، إذ نقّاه من كل شائبة تشوبه، ولذلك يقال: ذهب خالص، أي: لا يدخل فيه أي عنصر آخر.

والإخلاص اصطلاحًا: هو إخلاص العمل لله تعالى دون أن تشوبه أي شائبة كانت من قصد الفخر أو المباهاة أو السمعة أو المنفعة أو المصلحة. والإخلاص يرتقي بالحياة الإنسانية عامة، فلا يتيح لمن يقوم بعمل جليل مخلصًا أن يتيه أو يتكبر أو يتغطرس على خلق الله[1]، والاهتمام بقيمة الإخلاص مطلب تربوي، لذا، كان الإخلاص ضمن القيم التي اهتم بها قسم الثّقافة الدينية، فقد شملت خطط التثقيف الديني ١١ موضوعًا تناولت من خلالها هذه القيمة النبيلة في مجالات الإنسان الدينية والاجتماعية والوطنية، وهي: مراقبة الله في السر والعلن، استثمار شهر رمضان المبارك، عيد الأضحى وموسم الحج، الاجتهاد في طلب العلم، أخلاقيات طالب العلم، الصدق والأمانة، المحافظة على الصلاة، الولاء للوطن، يوم الشباب، الأعمال التطوعية، والهوية العُمانية.

الانضباط

---

[1] الأسمر، أحمد رجب. (٢٠٠٨). النبي المربي. (ط٢). عمّان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ص: ١١٦.

يمكن أن نعرّف الانضباط بأنه قواعد سلوكية تدعو الإنسان إلى التزام القوانين والنظم، ويعبّر الانضباط عن الرقي الإنساني؛ إذ يتمثّل الإنسان قواعد الدين والمجتمع والقانون، فيصبح رقيبًا على ذاته، محاسبًا نفسه على تقصيرها قبل أن يحاسبه الخَلْقُ أو الخالق جل وعلا، والمسلم يجعل نصب عينيه رقابة الله عليه ولو غابت رقابة البشر، فيصبح في أعلى مراتب الرقيّ والرِّفعة، ولأجل أن يكون المجتمع في أعلى درجات الرقي ينبغي أن تركّز المؤسسات التربوية على تعزيز قيمة الانضباط لدى الطلبة والشباب، ولما كان الأمر كذلك وضع قسم الثّقافة الانضباط ضمن القيم التي يعمل على تعزيزها لدى الطلبة، فتناول خلال تسعة أعوام دراسية ١٠ موضوعات تثقيفية تركّز على تعزيز هذه القيمة النبيلة، فمن تلك الموضوعات ما يركّز على الانضباط الزماني من خلال طرح نماذج من العبادات المرتبطة بزمن محدد كـ: عيد الأضحى وموسم الحج، والمحافظة على الصلاة، والصلاة كلها نظام وانضباط، ومنها ما تدعو إلى تنظيم الوقت والالتزام بالزمن المحدد لكل شيء، ومن ذلك: الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل، الألعاب الإلكترونية، الشخصية المتزنة، أخلاقيات طالب العلم، التعامل مع سائق الحافلة. ومن الموضوعات ما تشير إلى الالتزام بالنظم والقوانين على مستوى الوطن أو المدرسة، وهي: الولاء للوطن، الملكية الفكرية، الغش في الاختبارات.

الإحسان

الإحسانُ مرتبة عليا من مراتب العلاقة بين العبد وربه والعلاقة بين العبد وبني جنسه وما حوله من مكونات هذا الكون، فالإحسان الذي يضبط العلاقة بين العبد وربه بيّنه رسول الله ﷺ في حواره المشهور مع جبريل عليه السلام: **"أن تعبد**

الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك"[1]، والإحسان الذي يضبط العلاقة بين العبد وبني جنسه أعلاه منزلة تلك العلاقة التي تكون بين العبد ووالديه ثم أرحامه وأهله ثم الناس جميعًا، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [2]، وأكد المصطفى ﷺ على ضرورة إحسان الإنسان إلى ما حوله من عناصر الكون بقوله: **"إن الله كتب الإحسان في كل شيءٍ، فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وإذا قتلتم فأحسنوا القتلة..."**[3]، ولم يتم التأكيد على هذه القيمة إلا لعظم أهميتها ومقامها عند الله تبارك وتعالى؛ ولهذا كانت خطط التثقيف الديني حافلة بالموضوعات التي تناولت الإحسان بعناية، وأولتها الأهمية المناسبة لمقامها، فقد تضمّنت خطط التثقيف الديني ١٠ موضوعات تعزز هذه القيمة النبيلة؛ لترتقي بعلاقة الإنسان بخالقه وبمن حوله من الوالدين والأرحام والأصحاب والجيران والفقراء والمحتاجين وكل من يتعامل معهم من البشر وغيرهم، فقد طُرحت الموضوعات الآتية: يوم الأم، بر الوالدين، دور الأسرة في تعزيز الكيان الأسري، والترابط الأسري، التعامل مع سائق الحافلة، التعايش والتسامح، حقوق الطريق، الأعمال التطوعية، يوم الشجرة، والاستقواء والتسلّط (التنمّر).

التّواصل

---

[1] البخاري: ٥٠.

[2] البقرة: ٨٣.

[3] أبو داود: ٢٨١٥.

الإنسانُ السويُّ اجتماعيٌّ بطبعه، لا يمكن أن يعيش مستغنيًا عن التواصل مع غيره من بني جنسه، ولقد أشار المولى جل وعلا إلى ذلك في قوله: ﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [1]، وأشار المصطفى ﷺ إلى قيمة التواصل في قوله: **"أقربكم مني منزلًا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقًا، الموطئون أكنافًا، الذين يألفون ويؤلفون"**[2]. ولا يمكن أن يتحقق التآلف إلا إذا تحقق التواصل فيما بينهم، والتواصل أمر مهم في تطوير الذات وبناء الحضارات، وإن كان للناس مهمًّا فلطلبة العلم ذو أهمية بالغة، ولذلك حرص قسم الثّقافة الدينية على ترسيخ هذه القيمة الراقية لدى طلبة المدارس من خلال إدراج ١٠ موضوعات تسمو بهذه القيمة وتعزّزها، فمن الموضوعات ما تُعنى بتعزيز التواصل على مستوى الأسرة، وهي: يوم الأم، بر الوالدين، دور الأسرة في تعزيز الكيان الأسري، الترابط الأسري، ومن الموضوعات ما تُعنى بتقوية العلاقات الأخوية بين أفراد المجتمع، وهي: الصحبة الصالحة، التعايش والتسامح، الانفتاح الإيجابي مع الآخرين، ومن الموضوعات ما تدعو إلى استغلال شبكات التواصل فيما ينفع والتحذير من المخاطر المترتبة على ذلك، وهي: الطرح في الفضاء الإلكتروني، الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل، الابتزاز الإلكتروني.

النزاهة

---

[1] الحجرات: ١٣.

[2] الترمذي: ٢٠١٨.

النزاهة هي أن يتبع الإنسان الطريق البيّن الواضح الذي لا ريب فيه، ويتجنب كل مواطن الريبة والشك[1]، وهي قيمة اجتماعية رفيعة حث عليها الشرع الحنيف، وعمل بمقتضاها من وفقه الله للخير والصلاح.

ولأن نجاح المجتمعات منوط بتحقق هذه القيمة العالية، كان الاهتمام بها في المؤسسات التربوية كبيرًا، وقد اهتم قسم الثّقافة الدينية بتعزيز هذه القيمة لدى الطلبة، وقد تناولها باهتمام في تسعة موضوعات تثقيفية، أولها: الموضوع الذي يدعو إلى التنزّه عن جميع المعاصي والذنوب من خلال مراقبة الله تعالى، وهو: مراقبة الله في السر والعلن، وموضوعات تدعو إلى التنزه عن المساس بمقدرات الوطن وقِيَمه، وهي: العيد الوطني المجيد، الولاء للوطن، المحافظة على الممتلكات الخاصة والعامة، وموضوعات سلطت الضوء على التنزه عن كل ما يشوب العلاقات على مستوى الفرد أو الجماعة، وهي: الابتزاز الإلكتروني، تربية الضمير، الصدق والأمانة، وموضوعان عالجا قضية السرقة الأدبية، وهما: الغش في الاختبارات، والملكية الفكرية.

الحزم

الحزم هو تطبيق القواعد والأنظمة كما وُضعت دون تحيّز ولا تعاطف بأسلوب بعيد عن العُنف ودواعي الانتقام[2]، والحزم مطلب اجتماعي ينبغي أن يدرك أهميته كل فرد من أفراد المجتمع؛ لكي لا يقع في مستنقع التنازلات

---

[1] الأسمر، (٢٠٠٨)، مرجع سابق، ص: ١٤٣.

[2] صالح، عبد القادر محمد. (٢٠١٦). دور معهد إعداد القادة بمؤسسة إبداع في تعزيز السمات القيادية المستمدة من السنة النبوية لدى طلبته وسبل تطويره. (رسالة ماجستير). جامعة غزة الإسلامية، فلسطين، ص: ٤٨.

الذي يدمر كل معاني القيم والمبادئ لدى الإنسان. وفي زمن التقنيات الحديثة أصبح الحزم أكثر أهمية؛ لذا كان الاهتمام به في خطط قسم التثقيف الديني واضحًا جليًّا، حيث طرحت ثمانية موضوعات تهتم بتعزيز قيمة الحزم في مجالات الإنسان المتعددة، فمنها ما يهتم بتعزيز قيمة الحزم أمام الأفكار الدخيلة كـ: الهوية العُمانية، والتقليد الأعمى، والأفكار الهدّامة، ومنها ما يدعو إلى الحزم في العلاقات كـ: الانفتاح الإيجابي مع الآخرين، والصحبة الصالحة، والابتزاز الإلكتروني، والشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل، وموضوع يهتم بالعلاقة مع الذين يحاولون الاعتداء والاستقواء، وهو: الاستقواء والتسلّط (التنمّر).

الاعتدال

الاعتدال في حياة الإنسان من الأمور التي تدعو إليها الفطرة السليمة، ولقد أشار القرآن العظيم إلى ذلك في مواضع عدة، ومن ذلك قوله جل وعلا: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴾[1]، وأكد على ذلك المصطفى ﷺ في حواره مع النفر الثلاثة في قوله: **"أما والله إني لأخشاكم لله و أتقاكم له، لكني أصوم و أفطر، وأصلي وأرقد، و أتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"**[2]، وغير ذلك من الشواهد التي تدعو إلى الاعتدال في الحياة. والاعتدال مطلب اجتماعي يحتاج إلى اهتمام وعناية، خاصةً مع ظهور التقنيات الحديثة وانخراط أفراد المجتمع فيها. وخطة التثقيف الديني لم تترك هذا الأمر دون اهتمام، حيث طرحت ثمانية

---

[1] الإسراء: ٢٩.

[2] البخاري: ٥٠٦٣.

موضوعات تدعو وتحث على الاعتدال في شتى مجالات الحياة، فدعت إلى الاعتدال في العبادة والطعام والرياضة واللعب والنوم واستخدام الأجهزة الإلكترونية، حيث طرحت الموضوعات الآتية: استثمار شهر رمضان المبارك، الرياضة، الألعاب الإلكترونية، نعمة النوم وظاهرة السهر، الطرح في الفضاء الإلكتروني، أخلاقيات طالب العلم، الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل، الشخصية المتزنة.

حسن الظّن

يُقصد بحسن الظّن حمل الأفعال والأقوال الصادرة عن الناس بمحمل حسن، وترجيح جانب الخير على جانب الشر، وهي قيمة اجتماعية نبيلة دعا إليها الله تبارك وتعالى في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ ﴾[1]. وحسن الظّن سجية المجتمعات المسلمة[2]، ولا يتحقق للعلاقات الإنسانية السمو والرفعة حتى يكون حسن الظّن محطة تنطلق منها تلك العلاقات، وفي طيات خطط التثقيف الديني موضوعات عدة تدعو إلى حسن الظّن، حيث طُرحت ثمانية موضوعات عنيت بتوظيف قيمة حسن الظّن في شتّى مجالات الحياة الاجتماعية من أجل حياة كريمة، وهي: حسن الظّن، الصحبة الصالحة، التعامل مع سائق الحافلة، الشبكات الاجتماعية

---

[1] الحجرات: ١٢.

[2] الصالحي، بدر بن سعيد. (٢٠٢٤، نوفمبر). القيم الأخلاقية في السويق من خلال الوثائق الأهلية. ورقة مقدمة في ندوة الشيخ ذاكرة السويق من خلال الوثائق الأهلية. مركز ذاكرة عمان، ولاية السويق، سلطنة عمان.

ووسائل التواصل، التعايش والتسامح، الانفتاح الإيجابي مع الآخرين، حقوق الطريق، الاستقواء والتسلّط (التنمّر).

التعايش

التعايش السلمي بين أفراد المجتمع من المطالب السياسية والاجتماعية، دعا إليه شرعنا الحنيف وشجّع عليه، وهو تعبير يراد به خَلْقُ جو من التفاهم والتوافق في المجتمعات وبين الشعوب[1]. ولقد دعا القرآن الكريم إلى هذه القيمة الجليلة، مبينًا أن معيار الخيرية مقرون بتقوى الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[2]. ولأجل أن تبقى العلاقات وطيدة بين أفراد المجتمع بشتى توجهاتهم أرشدهم المولى جل وعلا إلى القول الحسن بقوله: ﴿ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾[3]، وعُمان التاريخ والحاضر، حكومة وشعبًا، جعلوا التعايش بين الناس منهج حياة. ولأجل أن يبقى التعايش راسخًا في الجيل العُماني الصاعد دون أن تزعزعه تيارات الفكر المنحرف الذي يوجّه من جهات همها زعزعة الكيان الإنساني، كان لزامًا على المؤسسات التربوية أن تسلط الضوء على هذه القيمة الكريمة. ولقد سعى قسم الثّقافة الدينية إلى ترسيخ قيمة التعايش لدى الشباب من خلال موضوعاته التثقيفية، فقد تضمنت خطط التثقيف الديني ثمانية موضوعات تهتم بقيمة التعايش. والجدير بالذكر أن سيرة المصطفى ﷺ في مقدمة ذكر هذه الموضوعات، وقد تكرر طرح موضوع

---

[1] الصالحي، (٢٠٢١)، مرجع سابق، ص: ١٩٨.

[2] الحجرات: ١٣.

[3] البقرة: ٨٣.

المولد النبوي الشريف في معظم خطط التثقيف الديني، ومن الموضوعات المطروحة ما تدعو إلى تعزيز قيمة التعايش في المجتمع، وهي: الولاء للوطن، الهوية العُمانية، التعايش والتسامح، حسن الظن، الصحبة الصالحة، ومنها ما يحذّر من خطر سوء المعاملة بين الناس، وطُرح موضوعان، هما: الغرور، والاستقواء والتسلّط (التنمّر).

التواضع

يقال في التواضع أنه اللين مع الخلقِ، والخضوع للحق، وخفض الجناح. والتواضع من أنبل القيم القيادية التي حث عليها الشرع الحنيف وامتثلت لها الفطرة الناصعة السليمة[1]، والتواضع من القيم الأخلاقية الرفيعة، وهي ترفع الإنسان في درجات الرقي والتحضّر، ويؤكد ذلك قول المصطفى ﷺ: **"وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله"**[2]. ولأجل رفع مقام المجتمع المسلم والارتقاء بالشباب أولى قسم الثّقافة الدينية الاهتمام بهذا الجانب، فقد طرح في خططه موضوعات تعزّز هذه القيمة في زوايا متعددة من زوايا الحياة الاجتماعية. وجاءت الإشارة إلى التواضع في ثمانية موضوعات تثقيفية، أهمها الموضوع الذي تناول سيرة المصطفى من خلال إحياء ذكرى المولد النبوي الشريف، ومن الموضوعات ما جاءت معززة لقيمة التواضع، وهي: يوم المعلم، أخلاقيات طالب العلم، الاجتهاد في طلب العلم، الصحبة الصالحة، التعامل

---

[1] الصالحي، بدر بن سعيد، (٢٠٢٣)، ملامح الشخصية القيادية عند الإمام سالم بن راشد الخروصي. (ط١). سوريا: دار المعراج، ص: ٧٧.

[2] مسلم: ٢٥٨٨.

مع سائق الحافلة، ومنها ما يحذر من الكبر والغرور، وذلك في موضوعين: الاستقواء والتسلّط (التنمّر)، والغرور.

الصبر

الصبر خُلُق فاضل، وهو من أبرز الأخلاق الاجتماعية التي عني القرآن الكريم بها، وهو أكثر الأخلاق التي تكرر ذكرها في القرآن الكريم، والمتمعن في مواضع ذكر الصبر في القرآن الكريم يجد أن مقام الصبر من أرفع مقامات الدين وخُلُق من أعظم أخلاق المؤمنين، ويعرّف بأنه حبس النفس عند الجزع[1]، ولما كان الصبر بهذه المنزلة الرفيعة عند الله تبارك وتعالى، عني قسم الثّقافة الدينية بتعزيزه لدى الطلبة عبر برامجه التثقيفية، فقد اشتملت خططه التثقيفية ثمانية موضوعات تناولت هذه القيمة السامقة، وأول الموضوعات وأهمها المولد النبوي الشريف الذي تناول سيرة النبي محمد ﷺ، وهو سيد الصابرين، ومن تلك الموضوعات موضوع يشير إلى إحدى الشخصيات التي عُرفت بالصبر في سبيل الدعوة إلى الله، وهو الصحابي الجليل مصعب بن عمير، من خلال طرح موضوع: مصعب بن عُمير، وموضوعات تشير إلى الصبر على طاعة الله والدعوة إلى الله وطلب العلم، وهي: المحافظة على الصلاة، استثمار شهر رمضان المبارك، ذكرى الإسراء والمعراج، أخلاقيات طالب العلم، الاجتهاد في طلب العلم، وموضوع يدعو إلى الصبر على أذى الناس وشدتهم، وهو: الاستقواء والتسلّط (التنمّر).

الصدق

---

[1] المصري ومحمد، (٢٠١٣)، مرجع سابق، ص: ١٧٩.

الصدق ضد الكذب، وهو مطابقة اللسان لما يكنّه القلب والجنان، وهو استواء السر والعلانية والظاهر والباطن. والصدق من أعظم الخصال وأنبل الشمائل في الإنسان، أعلى الله شأنه وأكّده رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بقوله وفعله، يقول المولى جل شانه: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾[1]، ويقول المصطفى ﷺ: **"الصدق طمأنينة، والكذب ريبة"**[2][3].

وفي خطط التثقيف الديني ثمانية موضوعات تدعو إلى تعزيز قيمة الصدق، ومن تلك: المولد النبوي الشريف الذي تناول سيرة الصادق الأمين ﷺ، وذكرى الإسراء والمعراج التي أثبتت صدق الذين آمنوا بالرسول ﷺ، وأثبتت دعوته الصادقة، ومن الموضوعات: الصدق والأمانة، والانفتاح الإيجابي مع الآخرين، والصحبة الصالحة، وكلها تدعو إلى صدق التعامل بين الناس، ومن الموضوعات ما تحذر من السلوكيات التي تنافي قيمة الصدق، وهي: الإشاعة، والغش في الاختبارات.

العفّة

تعرف العفّة إجمالًا بأنها الكف عما لا يحل ويَجمُل، وتفصيلًا: هي النزاهة والصيانة عن المحارم، وهي ما يكون في الفرج واللسان، والنزاهة والصيانة عن المآثم، وهي المجاهرة بالظلم والخيانة، ثم يرتقي فيكفّ نفسه عما عند الناس ولو احتاج إليه أو عُرض عليه[4]. وفي خطط التثقيف الديني سبعة

---

[1] التوبة: ١١٩.

[2] الترمذي: ٢٥١٨.

[3] حمادة، (٢٠١٤)، مرجع سابق، ص: ١٧٥.

[4] المرجع السابق، ص: ١٦٧.

موضوعات لها شأن في تعزيز قيمة العفّة لدى الطلبة، وهي: الحياء والعفّة، اللباس الشرعي، الصحبة الصالحة، الصدق والأمانة، العلاقات العاطفية، الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل، التقليد الأعمى.

التعاون

التعاون من القيم الأخلاقية التي دعا إليها القرآن الكريم، فقد قال الله تعالى: ﴿ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِۚ ﴾[1]، وحث النبي ﷺ على التعاون في مواقف متعددة، ومن ذلك قوله ﷺ: **"المؤمن للمؤمن كالبنيان، يشد بعضه بعضًا"**[2]، وقال ﷺ في موضع آخر: **"من فرّج عن مسلم كربة، فرّج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة"**[3]، ومن أجل هذا المقام وهذه المنزلة لهذا الخُلُق الكريم أعطى قسم الثّقافة الدينية قيمة التعاون الاهتمام الجيد، فقد تناولها في ستة موضوعات تثقيفية تعزّز قيمة التعاون في المجالات العلمية والأسرية والاجتماعية والوطنية وهي: أخلاقيات طالب العلم، الترابط الأسري، الأعمال التطوعية، حقوق الطريق، يوم الشجرة، والولاء للوطن.

الحياء

الحياء خُلُق اجتماعي يبعث على فعل الحسن وترك القبيح من الأقوال والأفعال، وقيل في تعريفه: هو تغيّر وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يُعاب به أو يلام عليه، وقد يكون غريزةً وهبةً من الله، وقد يكون طبعًا وتخلُّقا.

---

[1] المائدة: ٢.

[2] البخاري: ٢٤٤٦.

[3] البخاري: ٢٤٤٦.

والحياء غيرُ الخجل؛ لأن الخجل يكون نتيجة فعل سيء، والحياء خُلُق يمنع من الوقوع في السوء[1]، والاهتمام بالحياء أصبح أكثر إلحاحًا في زمن الانفتاح ووسائل التواصل الاجتماعي الرقمية؛ لهذا كان الاهتمام به واضحًا في خطة التثقيف الديني، حيث أشير إليه في ستة موضوعات تثقيفية، أهمها الموضوع المتعلق بالحياء من الله تبارك وتعالى، وهو: مراقبة الله في السر والعلن، وموضوع مخصص باسم هذه القيمة الجليلة، وهو: الحياء والعفّة، وموضوعات تتعلق بالتحذير من الانخداع ببعض الممارسات التي قد تهدم قيَم العفّة والطهارة وهي: الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل، الطرح في الفضاء الإلكتروني، الابتزاز الإلكتروني، العلاقات العاطفية.

الرحمة

الرحمة خُلُق كريم، وسلوك نبيل يصدر عن عواطف وجدانية تحب الخير للغير، والرحمة تعني الرقة والعطف ولين الجانب مع الآخرين، وبرسالة الرحمة جاءت شريعتنا الغراء، وبعث بالرحمة سيد الرسل والأنبياء محمد ﷺ[2]، وبالرحمة بنى النبي ﷺ مجتمعه الطاهر النقي، ولقد نالوا وسام الإشادة من رب الأرض والسماء، ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيۡنَهُمۡ﴾[3]، ولا يكون البناء الاجتماعي صلبًا راسخًا ما لم يُبْنَ على أساس من الرحمة. ولما كانت الرحمة لها أهمية بالغة في حياة الشباب وعلاقاتهم الاجتماعية عُنِيَ قسم الثّقافة الدينية بهذا الأمر، فأدرج هذه

---

[1] حمادة، (٢٠١٤)، مرجع سابق، ص: ١٨٣.

[2] الصالحي، (٢٠٢٣)، مرجع سابق، ص: ٨٢.

[3] الفتح: ٢٩.

القيمة ضمن اهتماماته التثقيفية، وخصص لتعزيز هذه القيمة ستة موضوعات تثقيفية، أولها الموضوع الذي تناول ذكرى ميلاد النبي ﷺ الذي أرسله الله رحمة للعالمين، ومن تلك الموضوعات ما تدعو إلى تقوية أواصر الرحمة والمودة بين أفراد المجتمع كـ: الصحبة الصالحة، والتعايش والتسامح، والأعمال التطوعية، والهوية العمانية، وموضوع يحذر من انعدام التعامل بالرحمة في العلاقات الاجتماعية، وهو: الاستقواء والتسلّط (التنمّر).

المبادرة

المبادرة لفظٌ يوحي بالجديّة والعزيمة، وينبئ عن علوّ الهمة للإسهام في مجالات الخير. والمبادرة لغة تعني المسابقة والمسارعة، وتعرّف اصطلاحًا بأنها المسابقة على الخير فكرًا أو قولًا أو فعلًا، ناتجة عن انفعال ذاتي، يترجم إلى عمل مثمر للصالح العام[1]. ولأهمية المبادرة في حياة الطالب أولت خطط التثقيف الديني لها الأهمية، من خلال طرح موضوعات تدعمها وتعمل على تعزيزها لدى الطلبة، ومن تلك الموضوعات: الأعمال التطوعية، ويهدف هذا الموضوع إلى تشجيع الطلبة على المبادرة إلى الأعمال التطوعية، وموضوع يوم الشجرة من الموضوعات التي تعزز هذا الجانب، من خلال تشجيع الطلبة على المشاركة بزراعة الأشجار والاعتناء بها، ومن الموضوعات أيضًا حقوق الطريق، والذي يدعو إلى الالتزام بآداب الطريق إلى جانب المبادرة إلى إماطة الأذى، ومساعدة الناس، وإصلاح الأخطاء.

الإيجابية

---

[1] الصالحي، (٢٠٢١)، مرجع سابق، ص: ٢١٦.

الإيجابية حالة نفسية سلوكية من خلالها ينظر الفرد بطريقة تفاؤلية حيال ما يحدث حوله من أحداث كونية، وما يصدر تجاهه من سلوكيات بشرية، والإيجابية مطلب شرعي وإنساني يعمل على تصحيح السلوك وزيادة الإنتاج على مستوى الفرد والمجتمع[١]. ولم تكن موضوعات التثقيف الديني بمنأى عن الاهتمام بتعزيز الإيجابية لدى الطلبة، فقد طُرحت موضوعات تناولت هذا الخُلق القرآني بشكل مباشر أو غير مباشر، فحسن الظن يلامس هذا الخلق بشكل مباشر، وتعرض موضوع الشخصية المتزنة للإيجابية من خلال معالجة موضوع التوازن في الحياة، ومن الموضوعات التي تناولت الإيجابية موضوع أخلاقيات طالب العلم الذي لا بد له أن يعيش بإيجابية؛ ليحقق طموحاته في الحياة.

الحِلم

عرّف العلماء الحلم بأنه حالة تظهر معها الوقار والثبات عند الأسباب المحركة للغضب، والباعثة على التعجل في العقوبة، وهي حالة تتوسط بين رذيلتين: الغضب والبلادة، فالاستجابة لداعي الغضب بلا تعقّل ولا تبصّر رذيلة، والاستسلام لتضييع الحقوق بالهضم والظلم رذيلة، وخيرهما التحلي بالحلم مع القدرة، وهو من الفضائل[٢]، والحلم في حياة الطالب من أسمى المطالب؛ إذ إن الحلم يدعو الطلبة إلى ضبط النفس والتجاوز عن أخطاء الآخرين، في زمن كثر فيه التنمر والاعتداء على الآخرين، فكان موضوع الصُحبة الصالحة من الموضوعات الرائدة في هذا الجانب، إلى جانب موضوع

---

[١] المرجع السابق، ص: ١١٤.

[٢] طاهر، الأنموذج القيادي التربوي الإسلامي، ص: ٣٠٤.

حسن الظن الذي يدعو الإنسان إلى حمل تصرفات الآخرين أحسن المحامل، وبالتالي يعفو الإنسان عمن ظلمه، ويتجنب الأذى بشتى أنواعه، وموضوع حقوق الطريق من الموضوعات التي تدعو إلى الحلم؛ إذ إن الماشي في الطريق قد يواجه تحديات سلوكية، تدعوه إلى ضبط نفسه والحلم.

التثبّت

التثبّت من الأخبار من الآداب التي دعا إليها الشرع الحنيف وعمل بها أصفياء الله من الرسل والأنبياء والصالحين. والتثبّت لغة: مصدر تبيّن، إذا ثبت في الأمر، والتثبّت في الأمر التأني فيه، واصطلاحًا: هو مرتبة من مراتب وصول العلم، يراد بها ما يحصل من العلم بعد الالتباس[1]. وقد تناولت خطط التثقيف الديني قيمة التثبت باهتمام، حيث أفردت له موضوعًا باسم الإشاعة، والذي يعالج قضية التثبت من الخبر قبل نقله.

الخُلاصة

تسعى وزارة التربية والتعليم إلى تعزيز القيم الدينية والأخلاقية لدى الطلبة من خلال ما تبثُّه من فكر في المناهج الدراسية، وبما تقدمه للطلبة من برامج تثقيفية ومنافسات بطولية في شتى المجالات، وبالإجابة على سؤالي الدراسة يظهر أن لقسم الثّقافة الدينية دورًا بارزًا في تعزيز القيم الأخلاقية لدى طلبة مدارس سلطنة عمان من خلال الموضوعات التثقيفية التي تضمنتها خططه السنوية، حيث أثبتت الدراسة بأنه أسهم في تعزيز ٢٥ قيمة اجتماعية لدى الطلبة من خلال طرحه ٥٥ موضوعًا تثقيفيًّا خلال ثمانية أعوام دراسية ٢٠١٦\٢٠١٧ - ٢٠٢٣\٢٠٢٤م، وهي: سلامة الفكر، الاحترام

---

[1] الصالحي، (٢٠٢١)، مرجع سابق، ص: ١٠٢.

والتقدير، الوفاء، الأمانة، الثبات، الانضباط، التواصل، الحياء، الإحسان، النزاهة، الاعتدال، الحزم، حسن الظّن، الإخلاص، التعاون، التواضع، العفّة، الصبر، التعايش، الرحمة، المبادرة، الإيجابية، الحِلم، الصدق، والتثبت، وذلك وفق الجدول الآتي:

م	القيمة الاجتماعية	عدد الموضوعات التي تناولتها	النسبة المئوية لطرح القيمة
١	سلامة الفكر	١٨	٣٢,٧٪
٢	الأمانة	١٦	٣٠,٢٪
٣	الوفاء	١٦	٣٠,٢٪
٤	الاحترام والتقدير	١٤	٢٦,٤٪
٥	الثبات	١٣	٢٣,٦٪
٦	الإخلاص	١١	٢٠,٨٪
٧	الانضباط	١٠	١٨,٩٪
٨	الإحسان	١٠	١٨,٩٪
٩	التواصل	١٠	١٨,٩٪
١٠	النزاهة	٩	١٧,٠٪
١١	الحزم	٨	١٥,١٪
١٢	الاعتدال	٨	١٥,١٪
١٣	حسن الظن	٨	١٥,١٪
١٤	التعايش	٨	١٥,١٪

١٥	التواضع	٨	١٥,١٪
١٦	الصبر	٨	١٥,١٪
١٧	الصدق	٨	١٥,١٪
١٨	العفة	٧	١٣,٢٪
١٩	التعاون	٦	١١,٣٪
٢٠	الحياء	٦	١١,٣٪
٢١	الرحمة	٦	١١,٣٪
٢٢	المبادرة	٣	٥,٧٪
٢٣	الإيجابية	٣	٥,٧٪
٢٤	الحِلم	٣	٥,٧٪
٢٥	التثبت	١	١,٩٪

الجدول (٢) جدول يوضح عدد الموضوعات التثقيفية لتعزيز كل قيمة من القيم

والجدول التالي يوضح أثر كل موضوع من الموضوعات التثقيفية في تعزيز القيم الأخلاقية، من خلال ذكر الموضوع، وعدد القيم التي يرتبط بها، ويعمل على تعزيزها لدى الطلبة.

م	الموضوعات	عدد القيم التي يتناولها الموضوع	النسبة المئوية
١	الصحبة الصالحة	١٠	٤٢٪

٢	الشبكات الاجتماعية ووسائل التواصل	٩	٣٨٪
٣	أخلاقيات طالب العلم	٩	٣٨٪
٤	الاستقواء والتسلط (التنمر)	٨	٣٣٪
٥	المولد النبوي الشريف	٧	٢٩٪
٦	الولاء للوطن	٧	٢٩٪
٧	الهوية العمانية	٧	٢٩٪
٨	التعايش والتسامح	٦	٢٥٪
٩	يوم الشباب	٥	٢١٪
١٠	التقليد الأعمى	٥	٢١٪
١١	مراقبة الله في السر والعلن	٥	٢١٪
١٢	الصدق والأمانة	٥	٢١٪
١٣	المحافظة على الصلاة	٥	٢١٪
١٤	التعامل مع سائق الحافلة	٥	٢١٪
١٥	الابتزاز الالكتروني	٥	٢١٪
١٦	الانفتاح الإيجابي مع الآخرين	٥	٢١٪
١٧	الاجتهاد في طلب العلم	٥	٢١٪
١٨	الأفكار الهدامة	٥	٢١٪
١٩	الترابط الأسري	٥	٢١٪
٢٠	ذكرى الإسراء والمعراج	٤	١٧٪
٢١	يوم المعلم	٤	١٧٪

٢٢	يوم الأم	٤	١٧٪
٢٣	بر الوالدين	٤	١٧٪
٢٤	المحافظة على الممتلكات الخاصة والعامة	٤	١٧٪
٢٥	الغش في الاختبارات	٤	١٧٪
٢٦	الأعمال التطوعية	٤	١٧٪
٢٧	الطرح في الفضاء الإلكتروني	٤	١٧٪
٢٨	الألعاب الإلكترونية	٤	١٧٪
٢٩	حقوق الطريق	٤	١٧٪
٣٠	الشخصية المتزنة	٤	١٧٪
٣١	دور الأسرة في تعزيز الكيان الأسري	٤	١٧٪
٣٢	الملكية الفكرية	٤	١٧٪
٣٣	الهجرة النبوية الشريفة	٣	١٣٪
٣٤	العيد الوطني المجيد	٣	١٣٪
٣٥	استثمار شهر رمضان المبارك	٣	١٣٪
٣٦	التحذير من المخدرات والتدخين	٣	١٣٪
٣٧	الحياء والعفة	٣	١٣٪
٣٨	الإشاعة	٣	١٣٪
٣٩	العلاقات العاطفية	٣	١٣٪

٤٠	الخرافة	٣	١٣٪
٤١	حسن الظن	٣	١٣٪
٤٢	مصعب بن عمير	٣	١٣٪
٤٣	الغرور	٣	١٣٪
٤٤	نعمة النوم وظاهرة السهر	٣	١٣٪
٤٥	عيد الأضحى وموسم الحج	٢	٨٪
٤٦	يوم الشجرة	٢	٨٪
٤٧	يوم المرأة العمانية	٢	٨٪
٤٨	اللباس الشرعي	٢	٨٪
٤٩	التشبه بالجنس الآخر	٢	٨٪
٥٠	تربية الضمير	٢	٨٪
٥١	الرياضة	٢	٨٪
٥٢	مخاطر الأفلام الإلكترونية المسيئة للإسلام	٢	٨٪
٥٣	التأمل في القرآن الكريم	١	٤٪
٥٤	الفطرة السوية	١	٤٪
٥٥	يوم اللغة العربية	١	٤٪

الجدول (٣) جدول يوضح عدد القيم التي تناولها كل موضوع من الموضوعات

التوصيات

- دعم الدراسات التي تهدف إلى تعزيز القيم الأخلاقية والاستفادة من نتائجها وتوصياتها لتطبيقه في الواقع.
- تعزيز قسم الثّقافة الدينية بمزيد من الدعم المادي واللوجستي؛ لتحقيق المزيد من الأهداف.
- تعزيز التعاون المؤسسي بين وزارة التربية والتعليم والمؤسسات الأكاديمية الحكومية والخاصة في مجال تعزيز القيم الأخلاقية من خلال تقديم البرامج التثقيفية والتوعوية.
- الاستفادة من الدراسة في تعزيز مسار الخطط التثقيفية، وتوجيهها التوجيه الأمثل في الجانب الأخلاقي.

المراجع

حليمة، سلاوي & بوكميش، لعلي. (د. ت). مدخل مفاهيمي حول القيم الاجتماعية السائدة والاستقرار الوظيفي للموظف. مخبر الدراسات الأفريقية للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، ٤٦٩-٥٠٢.

حمادة، فاروق، (٢٠١٤)، قطوف من مكارم الأخلاق. (ط١)، دمشق: دار القلم.

الدقلة، صالح بن أحمد. (٢٠٢٤). هندسة القيم. (ط٢). الرياض: مكتبة الرشد.

صالح، عبد القادر محمد. (٢٠١٦). دور معهد إعداد القادة بمؤسسة إبداع في تعزيز السمات القيادية المستمدة من السنة النبوية لدى طلبته وسبل تطويره. (رسالة ماجستير). جامعة غزة الإسلامية، فلسطين.

الصالحي، بدر بن سعيد. (٢٠٢٤، نوفمبر). القيم الاجتماعية في السويق من خلال الوثائق الأهلية. ورقة مقدمة في ندوة الشيخ ذاكرة السويق من خلال الوثائق الأهلية. مركز ذاكرة عمان، ولاية السويق، سلطنة عمان.

الصالحي، بدر بن سعيد. (٢٠٢٥، يناير). دور قسم الثقافة الدينية في تعزيز القم الاجتماعية لدى طلبة مدارس سلطنة عُمان، من خلال الموضوعات المطروحة في خطط التثقيف الديني للأعوام الدراسية ٢٠١٦\٢٠١٧ – ٢٠٢٣\٢٠٢٤م. ورقة مقدمة في المؤتمر

الدولي الخامس للعلوم الاجتماعية والإنسانية. جامعة نزوى، ولاية نزوى، سلطنة عمان.

الصالحي، بدر بن سعيد، (٢٠٢١)، محطات قيادية من المدرسة الخليلية. (ط١). مسقط: مكتبة بذور التميز.

الصالحي، بدر بن سعيد، (٢٠٢٣)، ملامح الشخصية القيادية عند الإمام سالم بن راشد الخروصي. (ط١). سوريا: دار المعراج.

قلعة جي، محمد روّاس. (٢٠٠٤). ملامح السلوك القيادي عند عمر بن الخطاب. (ط١). الكويت: مكتبة المنار الإسلامية

المصري، إيهاب عيسى & محمد، طارق عبد الرؤوف، (٢٠١٣)، القيم التربوية والأخلاقية. (ط١). القاهرة: مؤسسة طيبة للنشر والتوزيع.

طاهر، علوي عبد الله، (٢٠٠٧)، الأنموذج القيادي التربوي الإسلامي، (ط١)، عمّان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة.

الأسمر، أحمد رجب. (٢٠٠٨). النبي المربي. (ط٢). عمّان: دار الفرقان للنشر والتوزيع.

صورة الأخـــلاق العمانية
في الصحافة الفـرنسية المعاصرة

بقلم
منجي بن علي بن معاد

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحليل صورة سلطنة عُمان في الصحافة الفرنسية، مُقَدِّمًا إياها كنموذج فريد يقوم على "نظرية أخلاقية" راسخة تتجاوز الحسابات البراغماتية.

يُحدد البحث أربعة مبادئ رئيسة لهذه النظرية: التوازن بين الأصالة والمعاصرة، والاعتزاز بالهوية، والدبلوماسية القائمة على القيم، والتسامح. وتتجلى هذه المبادئ في الهوية البحرية والدور العُماني كـ "وسيط دولي" وفي مبادرات نشر التسامح.

وبالرغم من الصورة الإيجابية العامة، يكشف البحث أن المقالات الفرنسية لا تُغفل بعض التناقضات، مثل: وجود "رقابة صارمة" على الشأن الديني، وازدواجية الخطاب الديني (بين المفتي والسلطة الرسمية)، وظهور تأثير "القانون المحلي" على العدالة الدولية (قضية الطفل الفرنسي-العُماني).

يناقش البحث الصورة المقدمة عن عُمان التي تجانب الموضوعية في بعض الأحيان، وتفتقر إلى فهم "الأنساق الداخلية للنموذج الإسلامي" بناء على نقد أوليفييه روا للمنظور الغربي في الفهم والتعامل مع العالم الإسلامي.

ويُثبت النموذج العُماني، في جوهره، نظرية "الحداثة الأخلاقية" لطه عبد الرحمن، رافضًا عمليًّا النموذج الحداثي الغربي المنفصل عن الأخلاق.

الكلمات المفاتيح: الصحافة الفرنسية، عُمان، الأخلاق، الهوية العُمانية، الدبلوماسية العُمانية، الوساطة، التسامح، المذهب الإباضي، التناقضات، أوليفييه روا، طه عبد الرحمن.

مقدمة

تُقدم الصحافة الفرنسية سلطنة عُمان وشعبها بأسلوب فريد يمزج غالبًا بين التقدير والإعجاب، ولكنه مُشبع أيضًا بالتحليل المُعمّق والتساؤل. وتتجلى هذه الصورة في وصف عُمان بأنها "واحة سلام" و"لاعب دبلوماسي رئيسي" في منطقة غالبًا ما تُمزّقها الصراعات. هذا التصور الخارجي ينعكس مباشرةً في النظرة الفرنسية للعمانيين أنفسهم كشعب يحترم التقاليد، ويتميز بالكياسة في تعاملاته والتواضع في سلوكه واحترامه لخصوصية الآخر.

ومع ذلك، تتجاوز هذه الصورة مجرد السلوك الفردي إلى ما هو أعمق، حيث يُبرز تحليل مذكرات الرحلات والمقالات الصحفية كرم العُمانيين وكرم ضيافتهم، وهي قيم راسخة في ثقافتهم. كما يُؤكدون اعتزازهم بهويتهم وتراثهم، بالإضافة إلى تمسكهم بملابسهم وتقاليدهم، والذي يُعزى إلى روابطهم الاجتماعية والقبلية. ومن المثير للدهشة أن هذه الروابط لم تُفْضِ إلى الفرقة، بل عززت قيم التسامح والتعايش المشترك.

بناءً على هذه الملاحظات، يهدف هذا البحث إلى استكشاف الصورة التي تُقدمها الصحافة الفرنسية عن عُمان والعمانيين، مع التركيز على الأبعاد الأخلاقية الكامنة وراء هذه الأوصاف. وسنحاول الإجابة على السؤال الآتي: هل هناك، من وجهة نظر المثقفين الفرنسيين، ما يُمكن تسميته بـ"النظرية الأخلاقية العُمانية"؟ وما هي أهم خصائصها وتطبيقاتها في السياسة والمجتمع؟

في البداية رأيت من المفيد أن أُمَهِّد للبحث بعنصر تمهيدي أذكر فيه المصادر المعتمدة، أي: الصحف التي اعتمدتها في بحثي، سواءً كانت فرنسية أو عمانية، والمنهجية التي اتبعتها في البحث.

ثم لا بد من التفريق بين النظرية الأخلاقية وتطبيقاتها، فالنظرية الأخلاقية التي سنتناولها في العنصر الأول هي مجموعة المبادئ والقيم والأفكار التي تشكل الأساس الفكري لسلوك معين. إنها تجيب "لماذا" يفعل العمانيون ما يفعلونه؟

أما التطبيقات التي سنتناولها في العنصر الثاني فهي الأمثلة والسلوكات الملموسة التي تُظهر كيف تُطبق تلك المبادئ النظرية في الواقع. إنها تجيب "كيف" يفعلون ذلك؟ وقد وجدت صعوبة في التفريق بين العنصرين؛ لأنهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا. وفي العنصر الثالث حاولت أن أحلل أوجه التقارب والتباعد بين النظرية والتطبيق دائمًا حسب مقالات الصحافة الفرنسية التي تمكنت من الاطلاع عليها. أما العنصر الرابع فخصصته لنقد رؤية الصحافة الفرنسية لتطبيقات النظرية الأخلاقية العمانية؛ مما دفعني في العنصر الخامس أن أبحث عن أخلاق وسمات الشخصية العمانية التي أغفلت الصحافة الفرنسية ذكرها، بينما نجدها مذكورة بصورة دائمة في الصحافة العمانية، متسائلًا عن أسباب الاختلاف بين تقييم الصحافة الفرنسية ونظيرتها العمانية. وقدمت في العنصر السادس تفسيرًا لهذا التباين من وجهة نظر باحثين اثنين: الأول أوليفييه روا أحد أقطاب الفكر الفرنسي ومختص بالعالم الإسلامي، والثاني طه عبد الرحمن فيلسوف الأخلاق. وختمت بحثي بأهم النتائج التي توصلت إليها.

العنصر التمهيدي: الوثائق المعتمدة، ومنهجية البحث

انطلاقًا من اهتمامي الخاص بالإباضية ومنهجهم، وبحكم إقامتي في فرنسا، لفتت انتباهي صورة سلطنة عُمان وشعبها في الصحافة الفرنسية. ولإجراء دراسة معمقة حول هذه الصورة، قمت بجمع مادة بحثية غنية بالتعاون مع أحد الأصدقاء العاملين في المكتبة الوطنية الفرنسية، حيث تم توفير ٦٠ مقالًا من صحف ومجلات فرنسية معروفة، مثل: "لوموند" و"لوباريزيان" و" لوفيقارو" و"أوريون ٢١" وغيرها. وما نلاحظه أن هناك كُتَّابًا متخصصين ترددت أسماءهم وتعددت مقالاتهم، ومن أبرزهم: Yves Marin, Akram Belkaïd, Alain Gresh et Benjamin Barthe. كما استعملت مصادر من الصحافة العمانية للمقارنة بينها وبين النصوص الفرنسية. اعتمد هذا البحث منهجية وصفية تحليلية ونقدية، انطلقت من الفرز الدقيق للمقالات الصحفية المتعلقة بعمان بناءً على موضوعاتها الرئيسية. وقد أثمر هذا التصنيف عن هيكل بحثي متكامل، تم من خلاله تحليل المبادئ الأخلاقية التي تطرحها الصحافة الفرنسية، وتطبيقاتها العملية، وصولًا إلى دراسة التناقضات التي تشير إليها بعض المقالات. تمت عملية التحليل باللغة الفرنسية، ثم نقلتها إلى اللغة العربية مع توسع في التحليل واستخلاص النتائج، وترجمة الاستشهادات لتكون جزءًا من البحث. وقد تم في كل عنصر من عناصر البحث مناقشة الأفكار والنتائج المستخلصة ونقدها، مع الإشارة إلى المصادر وأصحاب النصوص. تم توثيق جميع الاستشهادات والنصوص التي تم استخدامها في البحث ووضعها في الهوامش، واكتفيت بذكر مصدر واحد، وإن وردت المعلومة أو الفكرة في نصوص متعددة.

العنصـر الأول: معالم النظرية الأخلاقية العمانية في مرآة الصحافة الفرنسية.

تُقدم الصحافة الفرنسية عُمان كنموذج فريد يُحاكي "نظرية أخلاقية" عملية، حيث لا تقتصر سياستها على الحسابات البراجماتية، بل تستند إلى مجموعة من المبادئ الأخلاقية الراسخة. جعلت هذه المبادئ من عُمان "واحة سلام" و"لاعبًا دبلوماسيًّا رئيسيًّا"، وشكلت، ولا تزال، أهم أسس الهوية الوطنية وسلوك الدولة.

أولًا: مبدأ التوازن بين الأصالة والمعاصرة

تُشير التقارير في الصحافة الفرنسية إلى أن جوهر الأخلاق العمانية يكمن في قدرتها على تحقيق التوازن بين الانفتاح على الحداثة والتمسك العميق بالجذور. هذا المبدأ يفصل عُمان عن جيرانها، حيث ترفض القيادة والنخبة وعامة الشعب فكرة أن التقدم يتطلب تقليد الغرب أو بناء ناطحات سحاب لتقليد دبي. ويُلخص الأكاديمي خليفة بن مبارك هذه الفلسفة بقوله: "نقول لهم: إننا لسنا بحاجة إلى تقليد الغربيين أو بناء ناطحات سحاب... لنكون عصريين. يكفي أن نعرف من نحن لكي نتقدم"[1]. هذا التوازن يُشكل تحديًا في سياق يزداد فيه جيل الشباب انجذابًا للنماذج الخارجية؛ مما يُعزز من أهمية هذا المبدأ كركيزة للوحدة الوطنية.

والصحافة الفرنسية تقدم العُمانيين كشعب يسعى لتحقيق الحداثة والتطور دون أن يتخلى عن هويته وتقاليده. ففي غضون خمسين عامًا حوّل

---

[1] بالقائد أكرم، عندما وقفت عُمان في وجه البحرية الملكية، جريدة لوموند، بتاريخ ١ أوت ٢٠٢١م.

السلطان قابوس بن سعيد عُمان إلى دولة حديثة مجهزة ببنية تحتية أساسية، في عملية أُطلق عليها "النهضة"، مع الحفاظ على الأسس المتينة لثقافته وأصالته.

وتذكر المقالات الصحفية أن السلطات واعية بضرورة إيجاد أساس وطني صلب قادر على توحيد جيل الشباب الذي قد يكون "مفتونًا بدبي"[1]. ولمواجهة هذا التحدي، تُركز القيادة على فكرة أن الحداثة لا تقتضي بالضرورة تقليد الغرب أو الدول المجاورة، وتطلق مبادرات في هذا الاتجاه، مثل: مشروع "عُمان للإبحار" سنة ٢٠٠٨؛ بهدف إعادة إحياء الإرث البحري العُماني العريق. هذا المشروع لم يقتصر على تنظيم السباقات الدولية، بل شمل تدريب الشباب، بما في ذلك الفتيات، على رياضة الإبحار.

وربطت الحكومة هذا الجهد بالهوية الوطنية، مستذكرةً أمجاد البحارة العُمانيين الذين جابوا المحيط الهندي ووصلوا إلى الصين في الماضي[2]، كما أنشأت متاحف بحرية لتوثيق هذا الإرث؛ مما ساهم في تعزيز الشعور بالهوية الوطنية الموحدة.

---

[1] نفس المصدر.

[2] الملاح العماني أحمد بن ماجد "أسد البحار" خبير في الملاحة البحرية، أثّر في علم الملاحة بابتكار أدوات مثل: البوصلة، و"وردة الرياح"، وتأليف مصنفات قيمة كـ "الفوائد"، كما أرشد الملاح البرتغالي فاسكو دا غاما في رحلته الشهيرة إلى الهند في القرن الخامس عشر.

ثانيًا: مبدأ الاعتزاز بالهوية ومناهضة الاستعمار.

تُبرز الصحافة الفرنسية الاعتزاز العميق لدى العُمانيين بتاريخهم وهويتهم، والذي يتشكل من عنصرين أساسيين: إرثهم البحري العريق، وبنيتهم الاجتماعية القبلية الراسخة. ويُعتبر العُمانيون "أحد الشعوب العربية القليلة التي اتجهت بجدية نحو البحر"[١]. ولم تقتصر قدراتهم البحرية على التجارة فقط، ففي القرن السابع عشر، كانت القوة البحرية العُمانية في أوجها، ولم تكن "تخشى مواجهة الأساطيل البريطانية أو البرتغالية[٢]. كما صاغت البيئة العمانية القاسية روحًا قتالية وعدم ثقة في القوى الخارجية.

أما القبيلة فهي ركيزة المجتمع، خاصة في المناطق الداخلية التي "تتأثر بشدة بالقبلية"[٣]. وقد خلق هذا الهيكل الاجتماعي شعورًا قويًّا بالفخر بالهوية، لدرجة أن سكان المناطق الداخلية يعتبرون أنفسهم "العمانيين الأصليين الوحيدين[٤].

هذا المبدأ المتين هو الذي يُفسر صمود الشعب العماني في وجه الغزوات الأجنبية، ويُشكل الأساس للموقف المناهض للاستعمار والإمبريالية الذي ما زال يُسيطر على النقاش العام في عمان، خاصة فيما يتعلق بالقضية الفلسطينية.

---

[١] نفس المصدر.

[٢] نفس المصدر.

[٣] روندو فيليب، وزن القبائل، لوموند الدبلوماسي ١ مارس ١٩٨٤.

[٤] نفس المصدر.

ثالثًا: مبدأ الدبلوماسية المبنية على القيم.

تُشير الصحافة الفرنسية إلى أن السياسة الخارجية العمانية ليست مجرد أداة لتحقيق المصالح، بل هي تجسيد لمبدأ أخلاقي أصيل يُركز على الوساطة والحياد. هذا المبدأ الذي وُلد من رحم تجارب عُمان مع الاحتلالات والصراعات، يُعزز دورها كوسيط موثوق به. إن استخدام الدبلوماسية كوسيلة للحفاظ على السيادة الوطنية ودعم القضايا المبدئية، مثل: القضية الفلسطينية، يُثبت أن السياسة الخارجية العمانية هي في جوهرها انعكاس لقيم أخلاقية عميقة، وليست مجرد حسابات سياسية عابرة. وأهم هذه القيم التعايش السلمي والوساطة، وتطبيق مبدأ الحياد الاستراتيجي؛ لتأكيد دورها كـ"وسيط موثوق به".

فالمبادئ العامة والمقومات الأخلاقية التي تقوم عليها الدبلوماسية العمانية تتمحور حول نهج ثابت يهدف إلى تحقيق السلام والاستقرار الإقليمي والدولي. وتؤمن عمان بأهمية بناء وتطوير علاقات جيدة مع جميع جيرانها، وتعمل على الحفاظ عليها على أساس الاحترام المتبادل وعدم التدخل في الشؤون الداخلية. وعليه تتبنى السلطنة سياسة الانفتاح على العالم، وتسعى إلى توثيق علاقات الصداقة والتعاون مع جميع الدول والشعوب على أساس من المصلحة المشتركة. كما تحترم المواثيق والمعاهدات الدولية والإقليمية وقواعد القانون الدولي، وتسعى إلى تحقيق الأمن والاستقرار من خلال الوسائل السلمية بدلًا من الصراع؛ مما أتاح لها أن تلعب دورًا حيويًّا كوسيط إقليمي ودولي موثوق به، لا تنحاز لأي طرف في الصراعات، بل تسعى إلى تقريب وجهات النظر وتجاوز الخلافات؛ مما أكسبها ثقة العديد من الأطراف

الإقليمية والدولية. وتدرك الدبلوماسية العمانية حدود قوتها، متخذة قراراتها بناءً على المصلحة الوطنية العليا للدولة، مع مراعاة الظروف المحيطة.

رابعًا: مبدأ التسامح واحترام التنوع الديني.

تعتبر سياسة الحوار والتسامح من المبادئ التوجيهية الأساسية في معالجة القضايا الداخلية والخارجية. وترفض عمان سياسة الإقصاء والمقاطعة، وتسعى إلى تشجيع الحوار بين الأطراف المختلفة لحل النزاعات سلميًّا. وتبرز عُمان التسامح كجزء من هويتها التاريخية، حيث تذكر أن الإباضية، وهو المذهب السائد في البلاد، يتبنى الاعتدال في العقيدة والعبادة والفقه منذ نشأته.

وتُقدم الصحافة الفرنسية التسامح كقيمة أخلاقية أساسية متجذرة في المذهب الإباضي وجزء لا يتجزأ من الأخلاق العمانية. وتعتبر المقالات المذهب الإباضي السائد في البلاد بأنه "إسلام مسالم، ومحب، ومتسامح"[١]، وقد سمح لعُمان بالبقاء "بعيدًا عن الانقسام السني-الشيعي[٢]"، وجعل دورها كوسيط في "الحمض النووي الدبلوماسي للبلاد"[٣]. ورغم أن هذا المبدأ يُشكل أساسًا للصورة الرسمية، فإن النصوص تشير إلى أن تطبيقه يواجه تحديات، ويكشف عن توترات داخلية.

وتُقدم السلطنة مبدأ التسامح والتنوع الديني كجزء من هويتها الوطنية. ويتحدث مقال "الإسلام والتسامح" عن معرض "رسالة الإسلام من

---

[١] لم يذكر اسم كاتب المقال، قلاع في عمان، جريدة لوموند ١٦ جانفي ٢٠٠٣م.

[٢] بارت بنيامين، عمان، صانع التهدئة في الشرق الأوسط، جريدة لوموند ١٣ جويلية ٢٠٢٣م.

[٣] نفس المصدر.

عُمان" الذي يعكس التزام عُمان بإدارة التعددية والحوار الديني، ويُعَرِّف التسامح بأنه "التفاهم والتعايش[1]. كما يهدف إلى التأكيد بأن الثقافة العُمانية قائمة على فهم منفتح للدين الإسلامي.

وتسلط الدبلوماسية العُمانية الضوء على التعايش السلمي في المجتمع، وتذكر أن عمان لم تُتهم بدعم أي جماعات عنيفة، ولم يتهم أي عماني بالانتماء إلى جماعات إرهابية. وما هذا إلا نتيجة التربية التي تلقاها العماني، والتي تعتمد مبادئ قبول الآخر وحفظ دماء وأعراض الناس، والمستمدة من فهم المدرسة الاباضية. وتؤكد أن عُمان عارضت التوسع الوهابي مرارًا منذ القرن الثامن عشر، في إشارة إلى أن هذا المذهب غالبًا ما يُعتبر مصدرًا للحركات الجهادية المعاصرة.

كما يُشير المقال إلى أن المجتمع العُماني متنوع، ويضم أقليات شيعية وسُنية إلى جانب الإباضية[2]. وتُظهر السلطنة هذا التنوع من خلال وجود أماكن عبادة مختلفة مثل: المساجد الشيعية، وبناء مجمع ضخم في مسقط يضم كنائس لمختلف الديانات المسيحية، وخاصةً للجاليات الأجنبية.

ويعتبر التسامح والتنوع ركنين أساسيين في السياسة الخارجية العُمانية، ولكن يرى كاتب المقال أن اقتصار التسامح العُماني على كونه نابعًا من المذهب الإباضي فقط قد يضع عُمان في موقف تنافسي غير مباشر مع

---

[1] بنفوا لورون، إسلام وتسامح، نشرة المرصد الدولي للأديان رقم ٣١ [على الإنترنت]، أغسطس/آب ٢٠١٩.

https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/islam-et-tolerance-a-propos-dune-exposition-omanaise-itinerante/

[2] نفس المصدر.

جيرانها. ففي الوقت الذي تسعى فيه دول، مثل: الإمارات والسعودية، إلى إبراز صورتها الخاصة في التسامح، يرى الكاتب أن عُمان يجب أن تركز على التسامح بصفته قيمة جامعة.

العنصـــر الثـاني: تطبيقـات الأخلاق العمـانيـة من خلال الصحافة الفرنسية.

يُظهر هذا الباب كيف تُترجم المبادئ الأخلاقية التي تناولها العنصر الأول إلى سلوكات وتطبيقات عملية في الواقع، دائمًا حسب المقالات والتقارير الصحفية الفرنسية التي اطلعت عليها.

أولًا: الهوية العُمانية المتجذرة في التاريخ والجغرافيا.

تُقدم النصوص العُمانيين كشعب ذي هوية فريدة صاغتها عوامل تاريخية وجغرافية وسياسية على مدى قرون. وتُبرز الصحافة الفرنسية اعتزاز العمانيين بهويتهم وتراثهم، المستمد من تاريخهم الغني وجغرافيتهم الفريدة.

وتركز هذه النصوص على أن الهوية البحرية هي السمة المميزة للعُمانيين التي تفرقهم عن جيرانهم في شبه الجزيرة العربية. يُوصف العُمانيون بأنهم "أفضل البحارة" في الحضارة العربية، حيث كانوا يجوبون المحيط الهندي قبل القرن الثامن الميلادي ووصلوا إلى الصين، وربما عملوا كمرشدين لماركو بولو. وفي القرن السابع عشر، كانت القوة البحرية العُمانية هائلة،

حيث "لم تكن تخشى مواجهة الأساطيل البريطانية أو البرتغالية[١]. وقد كان البحر مصدرًا للمرونة والبقاء، حيث "أنقذ المحيط العُمانيين من المجاعة عدة مرات في تاريخهم[٢]. ولإعادة إحياء هذا الماضي أطلقت الحكومة مشروع "عُمان للإبحار" لـ"إعادة تاريخ السلطنة كدولة بحرية"[٣]؛ بهدف توفير "أبطال ونماذج" للشباب ليعتزوا بإرثهم بدلًا من الافتتان بالنماذج الخارجية.

أما التطبيق الثاني لمبدأ الاعتزاز بالجذور فيتمثل في التقاليد القبلية، حيث تُعتبر القبيلة "ركيزة المجتمع العماني" التي تُشكل الروابط الاجتماعية الرئيسية. هذا التطبيق المتمثل في "روابط الدم" يُظهر كيف أن القيادة تأخذ في الاعتبار هذا التقسيم الاجتماعي للحكم؛ مما يُؤكد على أهمية هذه الروابط في النسيج الاجتماعي العماني. وتُشير النصوص إلى أن القبائل "تغار على الحفاظ على سلطتها"[٤]، وأنه "لا يمكن القيام بأي شيء دون دعم القبائل"[٥] التي تنمي الشعور بالفخر والانتماء.

ثانيًا: الدبلوماسية العُمانية كـ"طريق للحكمة"

تُقدم الصحافة الفرنسية عُمان كدولة رائدة في دبلوماسية الوساطة والتسامح، وتؤكد أن السياسة الخارجية لسلطنة عُمان مستمدة من ماضيها

---

[١] بالقائد أكرم، عندما وقفت عُمان في وجه البحرية الملكية، جريدة لوموند، بتاريخ ١ أوت ٢٠٢١م.

[٢] نفس المصدر.

[٣] نفس المصدر.

[٤] روندو فيليب، وزن القبائل، لموند الدبلوماسي ١ مارس ١٩٨٤م.

[٥] نفس المصدر.

الذي اتسم بالاحتلالات الأجنبية والصراعات الداخلية، وقد صاغت هذه التجربة "هويةً مستقلةً وشعورًا مناهضًا للإمبريالية"[١]. إن دور عُمان كوسيط علامة إيجابية، ووسيلة للحفاظ على سيادتها. وفي هذا السياق، تُسلط الصحافة الفرنسية الضوء على دور عُمان في إطلاق سراح الرهائن، حيث أشاد وزير الخارجية الفرنسي السابق لوران فابيوس بالمساعدة العُمانية، مُشيرًا إلى أن أجهزة المخابرات الفرنسية "عملت مع العُمانيين كما لو كانوا أشقاء[٢]".

تُقدم الصحافة الفرنسية دور عُمان كوسيط كأحد أهم تطبيقات مبدأ الدبلوماسية القائمة على القيم، كما تبرز المقالات أن الدبلوماسية العمانية "الصامتة" و"السرية" تطبيق عملي لهذا المبدأ؛ مما أدى إلى نجاحات ملموسة، مثل: تسهيل إطلاق سراح الرهائن والسجناء الأوروبيين في إيران.

تتميز الشخصية العمانية بتسامحها ودبلوماسيتها القائمة على الوساطة، ويُنظر إلى دور عُمان كوسيط على أنه في "الحمض النووي الدبلوماسي للبلاد"[٣]، حيث تلتزم بـ"حياد نادر وسرية كبيرة في النزاعات الإقليمية"[٤]. وقد سمح هذا النهج لعُمان بتسهيل مفاوضات معقدة، مثل: تلك المتعلقة بالبرنامج النووي الإيراني، مع الحفاظ على استقرارها وسمعتها الدولية.

---

[١] بالطا بول، من الانطواء إلى نداء المحيط، لومند الديبلوماسي ١ مارس ١٩٨٤م.

[٢] سيستقبل هولاند وفابيوس إيزابيل برايم في فرنسا مساء الجمعة، لو باريزيان ٠٧ أوت ٢٠١٥م.

[٣] غلشيري غزل، عمان، وسيط منتظم للحوار بين طهران والغرب، لوموند ١٤ أفريل ٢٠٢٥م.

[٤] نفس المصدر.

ثالثا: الانتصار للحق والقانون.

تدافع عمان عن احترام القانون الدولي في تعاملها مع النزاعات؛ من أجل إيجاد حل سلمي وتفاوضي للصراعات.

الدبلوماسية العمانية تتبنى موقفًا ثابتًا تجاه القضية الفلسطينية منذ السبعينات .لم تتغير سياستها مع قدوم السلطان هيثم بن طارق، بل حافظت على نفس النهج الذي اتبعه سلفه السلطان قابوس بن سعيد.

ويتمثل هذا الموقف في حل الدولتين، مؤكدة في عدة مناسبات أنه لا توجد أي نية للتطبيع مع إسرائيل ما لم تقبل بحل الدولتين على أساس حدود عام ١٩٦٧م، وتشترط عمان أن تكون القدس عاصمة مشتركة للدولتين[١].

تُظهر الصحافة الفرنسية أن الموقف العماني من القضية الفلسطينية هو جزء لا يتجزأ من هويتها الوطنية ومبادئها الأخلاقية، وليس مجرد حسابات سياسية. ويُعتبر دعم القضية الفلسطينية مصدر فخر وطني، وتشير النصوص إلى أن المعارضة للتطبيع مع إسرائيل قوية جدًّا بين السكان، خاصة لدى جيل الشباب.

رابعًا: نشر التسامح.

في عام ٢٠٠٩م أطلقت وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في عُمان، بالتعاون مع شركة ألمانية، معرضًا متنقلًا بعنوان" التسامح الديني: الإسلام في

---

[١] ماران إيف، في عمان، القضية الفلسطينية تُعيد إشعال الحمى السياسية، أوريون ٢١ بتاريخ ١٥ ديسمبر ٢٠٢٣م.

عُمان[1]". يهدف المعرض إلى تعزيز الحوار بين الأديان، ونشر قيم التسامح، والتفاهم المشترك، والتعايش السلمي. ويقدم نظرة عن دور الإسلام في المجتمع العُماني الحديث. ويتكون المعرض من لوحات وصور ومخطوطات قديمة، بالإضافة إلى فنون الخط العربي، وعروض الأفلام، كما يضم شاشات تفاعلية تسمح للزوار بالاطلاع على المحتوى بلغات متعددة.

تمَّ عرض هذا المشروع في ١٣٢ معرضًا في ٣٩ دولة، وتُرجم إلى ٢٧ لغة مختلفة. استُضيف المعرض في مؤسسات متنوعة، مثل: الجامعات، والوزارات الحكومية، والمتاحف، والمكتبات، والكنائس، ومقرات الأمم المتحدة، وفي باريس بمقر اليونسكو في سبتمبر ٢٠١٨، واستُخدم كجزء أساسي في المؤتمرات والفعاليات التي تهتم بالحوار بين الأديان. وتكمن أهمية المعرض في كونه يُعتبر جسرًا بين العالم العربي والغرب.

خامسًا: بين الاعجاب والتباين.

في المقابل، لبعض الصحف الفرنسية رؤية أكثر تباينًا وتناقضًا، ففي الوقت الذي تُقر وتُعجب بتقدم عُمان، فإنها تُقيّد هذا الرأي بوصف عملية التحديث بـ"ثورة صورية" أو "ثورة خداع بصري"[2]. وتنتقد هذه المقالات المركزية الشديدة للسلطة في عهد السلطان قابوس، الذي جمع بين أدوار رئيس الدولة ورئيس الوزراء، بالإضافة إلى غياب التعددية السياسية. وتُسلّط هذه

---

[1] https://omanis-for-tolerance.com/ar/

[2] عمان: "السلطان ما زال بإمكانه قلب الوضع لصالحه"، لومند ٢ مارس ٢٠١١م.

الصحف الضوء على التوتر القائم بين الحكومة وشعبٍ يزداد تسييسًا، حيث يرى أحد المثقفين أن "المواطنين يزدادون جرأةً في انتقاداتهم[1]".

تُقدم الصحافة الفرنسية صورة مركبة ومعقدة لعُمان والعُمانيين، تجمع بين الإعجاب بتاريخهم البحري ودبلوماسيتهم الفريدة، وبين طرح التساؤلات حول بعض الجوانب الداخلية المتعلقة بالتسامح، وحرية التعبير، وتطبيق القانون. فما هي بالتفصيل أوجه الاتفاق والتباين بين نظرية الأخلاق العمانية وتطبيقاتها؟

العنصر الثالث: الاتساق والتناقض بين النظرية والتطبيق من وجهة نظر الصحافة الفرنسية.

يتميز الاتساق بين نظرية الأخلاق العُمانية وتطبيقاتها العملية، كما تُصوّره الصحافة الفرنسية، بالقوة والتعقيد، فبينما تعكس الممارسات الدبلوماسية والاجتماعية للسلطنة، إلى حد كبير، القيم النظرية للتسامح والتعايش، تُثير الوثائق أيضًا توترات تُشكك في التماسك الكامل لهذا النموذج.

١- الاتساق والتو افق بين الممارسات والنظرية.

تتجلى "النظرية الأخلاقية العُمانية" المُستلهمة من النصوص، والقائمة على مبادئ الإباضية والاعتدال والتعايش والاعتزاز بالهوية، بطرق ملموسة للغاية في سياسة البلاد ومجتمعها في المجالات الآتية:

---

[1] ماران إيف، في عمان، القضية الفلسطينية تُعيد إشعال الحمى السياسية، أوريون ٢١ بتاريخ ١٥ ديسمبر ٢٠٢٣م.

- الدبلوماسية القائمة على التعايش: إن مكانة عُمان "كواحة سلام" و"وسيط موثوق به" في حل النزاعات تُمثل تطبيقًا مباشرًا لمبدأ التعايش السلمي. وتَمَتُّعُ السلطنة "بثقة كل من الولايات المتحدة والمملكة العربية السعودية، وكذلك إيران"[1]، يُظهر قدرتها على التواصل مع جميع الأطراف. وقد أثبتت دورها كوسيط في المفاوضات النووية الإيرانية وإطلاق سراح الرهائن في اليمن، كما أكده الوزير لوران فابيوس، أن البلاد تتصرف بثبات وفقًا لمبادئها؛ مما عزز الثقة بها.
- هوية مبدئية: يُعد قرار عُمان بعدم تطبيع العلاقات مع إسرائيل حتى تُحل القضية الفلسطينية مثالًا آخر على هذا الثبات. وتُشير الوثائق إلى أن هذا الموقف مُتجذر في تاريخ البلاد المُناهض للإمبريالية، وهو خيار سياسي قائم على المبدئية ومؤازرة القضايا العادلة. وتُظهر المعارضة الشعبية للتطبيع، وخاصةً بين جيل الشباب، أن هذه السياسة مُتجذرة بعمق في قيم المجتمع العُماني[2].

- تتجنب التصادم مع المشاعر الشعبية: ففي خضم الحرب على غزة عام ٢٠٢٣م أقرّت السلطات ضمنيًّا مشاعر الغضب الشعبي من خلال إلغاء احتفالات العيد الوطني الـ٥٣، واقتصارها على عرض عسكري؛ وذلك

---

[1] بارت بنيامين، عمان، صانع التهدئة في الشرق الأوسط، جريدة لوموند ١٣ جويلية ٢٠٢٣م.

[2] ماران إيف، في عمان، القضية الفلسطينية تُعيد إشعال الحمى السياسية، أوريون ٢١ بتاريخ ١٥ ديسمبر ٢٠٢٣م.

تضامنًا مع الشعب الفلسطيني. وتؤكد هذه الأحداث أن الحكومة تسيطر دائمًا على الشارع، وتسعى إلى التكيّف مع المطالب الشعبية من خلال تبنّي مواقف رمزية لتأكيد شرعيتها. وهذا يعكس أن حرية التعبير التي يتمتع بها العمانيون اليوم هي تحدٍّ للحكومة التي قد تجد صعوبة في قمعها في المستقبل[1].

- التماسك الاجتماعي القائم على التسامح الديني: يرتبط نموذج التسامح الاجتماعي ارتباطًا وثيقًا بمبادئ الإباضية "الطريق الثالث للإسلام" الذي يتمسك بالحق، وفي نفس الوقت لا يُخَطِّئ الآخر. تصف النصوص كيف تُصوّر الصحافة الفرنسية هذا المذهب بأنه "سلمي، رحيم، ومتسامح"[2]. ويتيح هذا الأساس الديني للسلطات العمانية تعزيز التعايش الذي يسمح لغير المسلمين بممارسة شعائرهم الدينية بحرية، وهو ما ينسجم تمامًا مع المبدأ النظري للتسامح والحوار بين الأديان.

- توحيد السلطة والابتعاد عن الانقسامات: تاريخيًّا كان الصراع بين إمامة عُمان في الداخل وسلطنة مسقط على الساحل يغذيه الانقسام القبلي، حيث كانت القبائل تُبايع الإمام أو السلطان حسب انتماءاتها. عمل السلطان قابوس بن سعيد، منذ توليه الحكم عام ١٩٧٠، على إنهاء هذه الانقسامات، فقد قام بتغيير اسم البلاد من "سلطنة مسقط

---

[1] المصر السابق.

[2] بارنا بيار، عمان. أحمد الخليلي، مفتي عام استثنائي، أوريون ٢١ بتاريخ ٦ أكتوبر ٢٠٢٢م.

وعمان" إلى "سلطنة عمان"، ليرمز إلى توحيد البلاد تحت سلطة واحدة[١]. وقد ساهمت مشاريع التحديث، مثل: بناء الطرق التي ربطت المناطق الداخلية بالساحل، في كسر العزلة الجغرافية والاجتماعية بين القبائل.

٢- التناقضات والتوترات

على الرغم من هذا التناسق العام، تُثير الوثائق تناقضاتٍ جوهرية، تنبع من ديناميكيات داخلية معقدة، وتتجسد في عدة جوانب:

- خلاف الخطاب الديني: تذكر النصوص وجود "رقابة صارمة" للدولة على الشأن الديني[٢]. وتعتبر أن تصريحات مفتي عام السلطنة، أحمد الخليلي، حول جائحة كوفيد-١٩ ودعمه لحركة طالبان ودعوته إلى مقاطعة فرنسا تتناقض مع "الصورة الرسمية للاعتدال". و"لقد تميّز المفتي العام، بمواقفه في الأشهر الأخيرة، التي تتعارض مع صورة الاعتدال والتسامح التي تروج لها السلطات"[٣]. ويكشف هذا التنافر عن توتر كامن بين الحكومة وشريحة من السكان تُعرّفها الصحافة الفرنسية بإسلام أكثر تحفظًا. كما أن الإباضية، رغم تقديمها كمتسامحة، "مهيمنة على النخبة السياسية"؛ مما يولد شعورا لدى السنة "بالتهميش"[٤]. ويمكن أن يؤدي انتقاد الدين أو

---

[١] بارت بنيامين، قابوس بن سعيد، حلقة وصل ثمينة بين العالم العربي والفارسي والغربي، لوموند ١١ جانفي ٢٠٢٠م.

[٢] بارنا بيار، عمان. أحمد الخليلي، مفتي عام استثنائي، أوريون ٢١ بتاريخ ٦ أكتوبر ٢٠٢٢م.

[٣] نفس المصدر.

[٤] نفس المصدر.

المفتي إلى القمع، كما حدث مع نشطاء "اعتقلوا وأدينوا لمناقشتهم كتابه عن الإلحاد"[١].

- تحدي الشباب المُسيّس: تُشير الوثائق إلى أن تطلعات الشباب العُماني المتأثرة بالعولمة تُشكّل عاملًا رئيسيًّا في التوترات الداخلية، حيث أصبحوا "أكثر جرأة في انتقاداتهم"[٢]. وهذا في حد ذاته يشكل تحديًا للحكومة من جهة، ومن جهة أخرى يبين أن "النظرية الأخلاقية العمانية" ليست مفهومًا جامدًا، بل مشروعٌ في تطور مستمر، ويجب أن يتعامل مع ديناميكيات داخلية معقدة.

- سيادة القانون المحلي على الدولي: كما تُظهر قضية الطفل الفرنسي العُماني فهد لويس تناقضًا مع مبدأ الانتصار للحق والعدالة. فاستخدام والده لجواز سفر خاص لتجاوز القضاء الفرنسي "يتناقض مع صورة الوسيط المسالم واحترام العدالة"[٣]. وتكشف هذه الحادثة أن "تأثير الأسرة والقانون المحلي يمكن أن يطغى على العدالة الدولية والحقوق الفردية[٤].

- توتر مع جيرانها باتهامات مساعدة الحوثيين: في سياق السياسة الخارجية، أظهرت السلطنة قدرة على توظيف العلاقات القبلية لصالح

---

[١] نفس المصدر.

[٢] بارنا بيار، عمان. أحمد الخليلي، مفتي عام استثنائي، أوريون ٢١ بتاريخ ٦ أكتوبر ٢٠٢٢م.

[٣] جاكار نيكولا، فهد لويس، ٥ سنوات، طفل فرنسي محتجز كرهينة لدى والده في سلطنة عمان، لو باريزيان ٦ جوان ٢٠٢٢م.

[٤] نفس المصدر.

أهدافها الدبلوماسية. ففي محافظة المهرة اليمنية التي لها روابط قبلية قوية مع عُمان، سعت مسقط إلى بناء شبكة علاقات مع القبائل المحلية؛ لضمان استقرار المنطقة، خاصة بعد أن تعلمت من تجربة تمرد ظفار في الستينات. هذا النهج مكّنها من الحفاظ على نفوذها في المنطقة ومنع تصاعد الصراعات التي قد تؤثر على أمنها. وعلى الرغم من اتهامات جيرانها بأنها تسهّل تهريب الأسلحة للحوثيين، فقد نفى المسؤولون العمانيون هذه الاتهامات، وأكدوا على أن مساعدتهم تقتصر على الدعم الإنساني للمناطق المتضررة في اليمن[١].

٣- انتقادات الصحافة الفرنسية للتجربة العمانية.

وفقًا للمقالات، لا تبدو الصحافة الفرنسية في مجملها متفهمة أو مقتنعة بما اعتبرته التناقضات العُمانية، بل تُقيّم ممارسات السلطنة من منظور غربي يميل إلى تبسيط الواقع. هذا المنظور يُشيد بالتوازن العُماني عندما يتوافق مع القيم الغربية (التقدم الاقتصادي، الوساطة الدبلوماسية، التسامح الديني)، وينتقده عندما ينحرف عنها (غياب التعددية السياسية، تصريحات المفتي)، غير أن الواقع العُماني يتسم بآليات داخلية أكثر تعقيدًا في إدارة هذه التناقضات.

أ- احتواء التيارات المحافظة، والتحكم في الخطاب الديني.

تعتبر الحكومة شخصية المفتي العام أحمد الخليلي ممثلًا للأوساط المحافظة في المجتمع. وبدلًا من تهميشه، تمنحه مساحة للتعبير عن مواقفه

---

[١] قصطلي وميلير، الجمعية العمانية الخيرية لليمن، لوموند الدبلوماسي ١ جوان ٢٠٢٠م.

التي قد لا تتوافق مع الخطاب الرسمي للدولة حول التسامح والاعتدال. يُنظر إلى هذا النهج على أنه محاولة من السلطان هيثم بن طارق، لـ"تقديم ضمانات لكامل الطيف السياسي" وتوحيد الشعب حول حكمه[١]. ويُظهر ذلك أن الحكومة تتفهّم وجود تيارات محافظة في المجتمع، وتمنحها منصة للتعبير عنها، حتى لو كانت هذه المواقف تتعارض مع السياسات الحكومية، كما حدث عندما أشار المفتي إلى أن جائحة كوفيد-١٩ سببها "الفساد الأخلاقي". على الرغم من ذلك فإن الحكومة تدعم خطابًا دينيًّا رسميًّا يعزز صورة عمان كدولة متسامحة ومعتدلة، من خلال أنشطة، مثل: الحوار بين الأديان، وإصدار مجلات متخصصة. ويُظهر هذا التناقض أن الحكومة تدير المشهد الديني، وتضمن ألا يخرج الخطاب المحافظ عن حدود معينة قد تهدد صورتها الدولية أو استقرارها الداخلي.

منظومة قيمية خاصة.

لا يقدم المحللون في الصحافة الفرنسية حلولًا مباشرةً لما يمكن اعتباره من التناقضات العُمانية، بل يصفونها كجزء من واقع سياسي واجتماعي معقد. وتُدرك بعض التحليلات الفرنسية الأكثر عمقًا أن هناك "توازنًا دقيقًا"[٢] داخل المجتمع العُماني بين الأوساط المحافظة والدولة الحديثة، وأن هذا التوازن هو ما يحافظ على استقرار البلاد. ويركز كتاب المقالات على أن عُمان قد تتبنى الحداثة (مثل: التكنولوجيا، والتجارة، والدبلوماسية)، لكنها ترفض متطلبات الحداثة الأخرى، وتظل وفية لهويتها

---

[١] بارنا بيار، عمان. أحمد الخليلي، مفتٍ عام استثنائي، أوريون ٢١ بتاريخ ٦ أكتوبر ٢٠٢٢م.

[٢] المصدر السابق.

الثقافية والدينية. وتبدو هذه التحليلات بين الإعجاب والتساؤل، مكتفية بوصف النموذج العماني بالفرادة والتعقيد؛ لأنه يحوي في ذات الوقت معالم عالمين متناقضين: الأول محافظ، والثاني حداثي. لا نقرأ بصورة صريحة دعوة إلى فهم النموذج العُماني كمنظومة قيمية خاصة، وبالتالي ينبغي التحرر من التقييمات القائمة على القوالب الجاهزة، والاعتراف بأن التماسك الاجتماعي والاستقرار في عُمان لا يتوافق بالضرورة مع المعايير الغربية للديمقراطية والعلمانية، ولكنه يعمل بفاعلية ضمن سياقه الخاص.

العنصر الرابع: نقد رؤية الصحافة الفرنسية: منظور غربي للأخلاقيات العُمانية.

مع أن الفصول السابقة قد سلّطت الضوء على نظرة الصحافة الفرنسية لسلطنة عُمان، إلا أنه من الضروري إخضاع هذه الرؤية لتحليل نقدي، فالتفرد العُماني الذي يُشاد به كثيرًا يُقيّم غالبًا وفقًا لمعايير ليست عالمية، بل تعكس منظورًا غربيًّا جوهريًّا للأخلاق والقيم. ويهدف هذا الفصل إلى تفكيك هذا التصور من خلال إظهار أن حكم الصحافة الفرنسية، وإن بدا موضوعيًا، إلا أنه مشبع بأطرها المرجعية الثقافية والعلمانية الفرنسية، متجاهلًا التماسك الداخلي لـ"النظرية الأخلاقية العُمانية".

منظورغربي للحداثة والمحافظة.

تميل الصحافة الفرنسية إلى تحليل عملية التحديث في عُمان من منظور يقارن بشكل مبسط بين التقليد والحداثة. ويُشاد بـ"التوازن" العُماني طالما أنه يتوافق مع القيم الغربية للتقدم والانفتاح. على سبيل المثال: يُعدّ بناء

الطرق والموانئ، واعتماد رياضة الإبحار التنافسي من علامات "الحداثة"[١] التي يُنظر إليها بإيجابية. في المقابل، يُوصف غياب التعددية السياسية بأنه "ثورة وهم"[٢]، ويبدو أن المشكلة ليست في الديمقراطية كنظام حكم، بل في نظرة الغرب المحدودة للديمقراطية، وربطها بنماذج علمانية معينة، وخاصة النموذج الفرنسي الذي يرى أن الدين يجب أن يغيب بالكلية من الشأن العام، وأنه لا وجود لديمقراطية إسلامية، بينما يرى النموذج العُماني أن الديمقراطية (بمفهومها الأشمل كالمشاركة والمساءلة والشفافية) ليست حكرًا على العلمانية، بل يمكن أن تتوافق مع هوية وطنية ودينية. فالدستور العُماني ينص على أن الإسلام دين الدولة، وفي نفس الوقت تحمي الدولة حرية الأفراد في ممارسة دياناتهم الأخرى[٣]. هذا النموذج يرفض فكرة أن التقدم والحداثة يتطلبان تقليد الغرب أو نسخ نماذجه السياسية حرفيًّا. وبعد وفاة السلطان قابوس، أظهرت الحكومة في نفس الوقت حرصًا على الحفاظ على الإرث، وفتحت فصلًا جديدًا من الحوكمة الاقتصادية والاجتماعية.

كما تتجلى الرؤية الأحادية في التحليل الغربي بوضوح في عرض صورة المفتي العام أحمد الخليلي، حيث يصف مقال "صورة أحمد الخليلي" مواقفه بأنها "قطيعة مع صورة الاعتدال والتسامح التي تُروّج لها السلطات"[٤]، وبذلك

---

[١] لم يذكر الكاتب، تسعى سلطنة عُمان إلى ترسيخ مكانتها في رياضة الإبحار التنافسي، جريدة لومند ١٦ جويلية ٢٠١٠م.

[٢] فاليري مارك، عُمان: السلطان لا يزال بإمكانه قلب الوضع لصالحه، جريدة لومند، ٢٧ جوان ٢٠١٢م.

[٣] https://www.fm.gov.om/about-oman-ar/state-ar/religious-freedom/?lang=ar

[٤] بارنا بيار، عمان. أحمد الخليلي، مفتٍي عام استثنائي، أوريون ٢١ بتاريخ ٦ أكتوبر٢٠٢٢م.

تغفل هذه الأحكام حقيقة أن الدين في المجتمع الإسلامي ليس منفصلًا عن الأخلاق العامة، وتنسى أنه بالنسبة لشريحة كبيرة من السكان لا تُعدّ رؤية المفتي تناقضًا، بل تعبيرًا مشروعًا عن الأخلاق الإسلامية. ولم تبرر الصحافة الفرنسية أن خطاب المفتي العام هو خطاب تعقل وسلام ودعوة إلى احترام حقوق الانسان، وأنه أكد في العديد من المناسبات أن "... الله جعل للإنسان أيًّا كان حقًّا، وأمر أن تكون علاقة الانسان بالإنسان علاقة بر وإقساط لا علاقة جور وحيف، ولا علاقة فجور وإساءة..."[١]. هذا الخطاب هو الذي جنَّب الشباب العماني من الوقوع فريسة للإرهاب.

النموذج العُماني: لغزٌ للصحافة الفرنسية.

غالبًا ما تُشيد الصحافة الفرنسية بدبلوماسية الوساطة العُمانية، وتصفها بـ"حيادٍ نادرٍ وتكتمٍ كبير"[٢]، إلا أن هذه الصحافة نفسها تجد صعوبةً في فهم موقف عُمان من القضية الفلسطينية؛ إذ تراه تناقضًا كبيرًا. فمن ناحية تفهم الصحافة الفرنسية أن دعم القضية الفلسطينية مصدر فخرٍ وطني، إلا أنها لا تعترف بأن رفض تطبيع العلاقات مع إسرائيل الذي تعتبره مجرد حساب سياسي، هو تطبيقٌ لمبدأ أخلاقي يعتبر احتلال الأراضي وسلبها مخالفًا للأخلاق العُمانية[٣].

---

[١] أحمد الخليلي، سؤال أهل الذكر، https://www.youtube.com/watch?v=nRSy٥wgKqpc

[٢] غلشيري غازال، عمان، وسيط منتظم للحوار بين طهران والغرب، لوموند ١٤ أبريل ٢٠٢٥.

[٣] ماران إيف، في عمان، القضية الفلسطينية تُعيد إشعال الحمى السياسية، أوريون ٢١ بتاريخ ١٥ ديسمبر ٢٠٢٣م.

ويحتار المثقفون الغربيون من الموقف الشعبي العماني؛ إذ تكشف برقية دبلوماسية أمريكية مسربة أن السياسة الأمريكية تجاه إسرائيل "تجعلنا نفقد تأييد الرأي العام العربي لجيل كامل"[1]، وهو ما يُبرز وعي الدبلوماسيين الغربيين بعمق المشاعر الشعبية التي غالبًا ما تُقلّل وسائل الإعلام الفرنسية من شأنها.

حل اللغز.

وفقًا للوثائق، لا تقدم الصحافة الفرنسية حلًّا ملموسًا لما تعتبره من التناقضات العُمانية، بل تُقيّم ممارسات السلطنة من منظور غربي. هذا المنظور يُشيد بالانفتاح عليه؛ لأنه يتوافق مع قيمه، ولا تعجبه المواقف التي تنقد سياسة الغرب أو التي تمثل استقلالًا عن نهجه.

الحل: وإن غيَّرت الحكومة العُمانية من ممارساتها يكمن في أن تتجاوز الصحافة الفرنسية هذا المنظور، وتدرك أن القيم العُمانية المتجذرة في ثقافتها ودينها يمكن أن تتمتع بتماسك داخلي لا يتوافق دائمًا مع التوقعات الغربية. فالتوازن العُماني لا يكمن في اندماج عالمين متعارضين، بل في منظومة قيمية متميزة تتحاور مع الحداثة، لكنها تبقى وفِيَّة لمبادئها. فما هي ملامحها؟

العنصـــر الخـامس: الهويـة العمـانيـة كمـا تغـافلـت عنهـا الصحافة الفرنسية.

على الرغم من التزامها بالموضوعية والتحليل، فقد أغفلت الصحافة الفرنسية الجانب الروحي والديني في الهوية العمانية، متجاهلة بذلك

[1] المصدر السابق.

النصوص الدينية والصفحات المضيئة من التاريخ الإسلامي لعمان، وهو ما نجده بوفرة في الصحافة العمانية. وفي الفقرات الآتية، سأحاول سد هذه الفجوة من خلال تسليط الضوء على النسيج الأخلاقي المتين للشعب العماني، كما تُظهره الصحافة المحلية.

تتميز سلطنة عمان بمسار تاريخي وثقافي فريد، تَشَكَّلَ بفضل موقعها الجغرافي الاستراتيجي عند مفترق طرق التجارة القديمة؛ مما عزز هويتها التي تميزت بالتفاعل والمرونة. ويمتد تاريخها لآلاف السنين، بدءًا من بواكير الاستيطان البشري إلى إمبراطورية بحرية عظيمة، وصولًا إلى دولة حديثة تحافظ بوعي على تراثها مع تبني التطور[١].

إن الطابع المستمر للأخلاق والقيم العمانية الذي يتجلى في الاعتدال والتسامح وكرم الضيافة والنهج الدبلوماسي المستقل يُشَكِّلُ حجر الزاوية في الهوية الوطنية، متكيفًا عبر مختلف الحقب التاريخية مع الحفاظ على جوهره الأصيل[٢]. ولا بد من التأكيد أن القانون الأساسي في عمان (الدستور) ينص على أن الإسلام دين الدولة، والشريعة أساس التشريع، مع حماية حق الأفراد في ممارسة الديانات الأخرى ما لم يُخِلَّ ذلك بالنظام العام أو يتناقض مع الأخلاق[٣].

---

[١] سلطنة_عمان https://ar.wikipedia.org/wiki/

[٢] https://www.omandaily.om/na/إعلاميون-ومختصون-عمان-نموذج-للوئام-والتعايش-واحترام-التنوع-الثقافي/عمان-اليوم

[٣] https://www.fm.gov.om/about-oman-ar/state-ar/religious-freedom/?lang=ar

أولًا: دور التجار في نشر الأخلاق العمانية.

لعب التجار والملاحون العمانيون دورًا محوريًّا في نشر الإسلام سلميًّا عبر المحيط الهندي، وصولًا إلى شرق أفريقيا وأرخبيل الملايو والهند والصين. ويُعزى نجاحهم بشكل كبير إلى سلوكهم الأخلاقي وتعامُلاتهم الممتازة، والتزامهم بالقيم الإسلامية، مثل: التسامح، واحترام الآخرين، وعدم التدخل في شؤون الآخرين. وتذكر الروايات التاريخية أن تاجرًا عمانيًّا اسمه أبو عبيدة عبد الله بن القاسم لُقب بـ"جنرال الأخلاق الحميدة" من قبل الإمبراطور الصيني، وأن محمد بن القاسم عُرف بـ"سفير الأخلاق الطيبة"[1].

كما كان العلماء العمانيون من الرواد في مراكز التعلم الإسلامي المبكرة، مثل: البصرة، مساهمين في نشر الأفكار الجديدة مثل: الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي يُعدّ أحد أبرز العلماء العمانيين الذين انتقلوا إلى البصرة، حيث أسس فيها علم العروض ونحو اللغة، وتتلمذ على يديه شخصيات عظيمة، مثل: سيبويه والجاحظ؛ مما ساهم في تطوير الفكر العربي وانتشاره[2].

إن شبكات التجارة العمانية القائمة قبل الإسلام وفرت بنية تحتية طبيعية لنشر الأفكار الدينية. فخلافًا للفتوحات العسكرية، تعتمد التجارة على الثقة والعلاقات الإيجابية. وكانت المبادئ المعتدلة والمتسامحة للمذهب الإباضي مناسبة تمامًا لهذا السياق؛ مما جعلها جذابة لمختلف الشعوب دون إكراه. وقد خلق هذا حلقة تغذية إيجابية؛ فالتجارة الأخلاقية بنت الثقة؛ مما

---

[1] https://www.atheer.om/archive/٥٠٣٢٧١ /

[2] الخليل-بن-أحمد-الفراهيدي https://www.omandaily.om

سهل الانتشار السلمي لدين متسامح، والذي بدوره عزز السلوك الأخلاقي للتجار؛ مما زاد من سمعة عمان ونفوذها التجاري. وهذا يفسر سبب انتشار الإسلام بفعالية في هذه المناطق دون استخدام القوة[١]. هذا النموذج من "القوة الناعمة" من خلال التجارة والسلوك الأخلاقي، المتجذر بعمق في التاريخ العماني، يسلط الضوء على مساهمة عمانية فريدة في الحضارة الإسلامية.

وتُعد أقوال النبي محمد ﷺ عن أهل عمان بمثابة رواية تأسيسية قوية ضمن الهوية الوطنية العمانية، فقوله: "لو أن أهل عمان أتيت ما سبوك ولا ضربوك"[٢]، ودعاؤه لهم: "اللهم اهدهم وأثبهم"، و"اللهم ارزقهم العفاف والكفاف والرضا بما قدرت لهم"، و"اللهم وسع عليهم في أرزاقهم وأكثر خيرهم من بحرهم"، و"اللهم لا تسلط عليهم عدوًّا من غيرهم"، كلها تعزز الاعتقاد الراسخ في حسن خلقهم وطبيعتهم المسالمة وبركتهم الإلهية. هذا "التأييد النبوي" يساهم في الفخر الوطني القوي والمرونة الملاحظة في عمان، ويعمل كمرتكز تاريخي وروحي لنهجهم الفريد في الحكم والعلاقات الدولية[٣].

ثانيًا: الجذور التاريخية للوسيط الموثوق به عالميًّا.

التزمت السياسة الخارجية العمانية باستمرار بمبادئ عدم التدخل في شؤون الآخرين، والحياد الإيجابي، والسعي إلى تحقيق السلام والاستقرار. هذا

---

[١] زياد المعولي، العمانيون ونشر الإسلام والثقافة العربية في شرق أفريقيا، / https://tourath.org

[٢] حديث أخرجه مسلم في صحيحه عن أبي برزة الأسلمي.

[٣] https://shuoon.om/?p=٨٠٥٧٤

النهج متجذر في تقاليد عميقة من الالتزام والولاء. إنه مبدأ "عدم التدخل"، ليس مجرد موقف سلبي، بل هو خيار استراتيجي وفاعل متجذر بعمق في التجربة التاريخية العمانية. ونظرًا لتاريخ عمان الطويل كدولة تجارية وديناميكياتها القبلية الداخلية، فإن التورط الخارجي أو الانقسامات الداخلية التي يغذيها التأثير الأجنبي سيكون ضارًّا باستقرارها وازدهارها. وبالتالي، فإن هذا المبدأ يعمل كبوصلة أخلاقية وأداة عملية للحفاظ على الذات، والحفاظ على التماسك الداخلي. وقد أدى تطبيقه المستمر إلى بناء سمعة طيبة في الموثوقية؛ مما سمح لعمان بالعمل كوسيط موثوق به في النزاعات الإقليمية المعقدة.

وتُظهر الأمثلة التاريخية التي سنسردها هنا السلوك الدبلوماسي والأخلاقي لعمان في العلاقات الدولية:

- العصور القديمة والوسطى: أقامت عمان علاقات سياسية وتجارية سلمية مع الحضارات القديمة، مثل: بلاد الرافدين والصين. وقد عُرف التجار العمانيون، مثل: أبي عبيدة عبد الله بن القاسم بـ"حسن أخلاقهم" من قبل الأباطرة الصينيين[١].
- الساحل الأفريقي: لم تُجبر السلطات العمانية، حتى في أوج قوتها في أفريقيا، على التحول إلى الإسلام أو المذهب الإباضي، بل سمحت للناس

[١] https://jbhsc.ae/٣٥٠٤٨-٢ /

باتباع معتقداتهم الخاصة[1]، كما أنها نأت بنفسها عن الصراعات الأفريقية الداخلية.

- القوى الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية: حافظت عمان على علاقات سياسية متوازنة مع القوى الأوروبية المتنافسة في المحيط الهندي (بريطانيا، فرنسا، هولندا)، وكانت أول دولة عربية تقيم علاقات سياسية مع الولايات المتحدة[2]. وقد أثارت زيارة السفير العماني على متن السفينة السلطانة إلى نيويورك عام ١٨٤٠م إعجاب الرئيس الأمريكي.
- العصر الحديث (بعد ١٩٧٠م): تحت قيادة السلطان قابوس، أظهرت عمان حيادًا ومعالجة حكيمة للقضايا السياسية العربية[3]. ومن الأمثلة الرئيسية على ذلك: رفض مقاطعة مصر بعد اتفاقيات كامب ديفيد (١٩٧٩)؛ إدراكًا لدور القاهرة الحيوي. والدور الحاسم في محاولة وقف الحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠-١٩٨٨)؛ مما أدى إلى اتفاق وقف إطلاق النار. ورفض مقاطعة العراق بعد حرب الخليج الثانية (١٩٩٠م)، وتقديم المساعدات الإنسانية. والحفاظ على موقف محايد في الصراع السوري، وإبقاء سفارتها مفتوحة، وتسهيل الحوار. ورفض الانضمام إلى التحالف العربي ضد اليمن، والدعوة إلى حل سلمي، وإبقاء الحدود مفتوحة، وإرسال المساعدات الإنسانية. واستضافة عائلة معمر القذافي بعد

---

[1] الدور العماني في نشر الحضارة الإسلامية بعالم الملايو – مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية

[2] https://www.watanserb.com/٢٠١٨/٠٦/٠٣

[3] المصدر السابق.

سقوط نظامه؛ مما يدل على موقف إنساني رغم العداوات السابقة. ولعب دور مهم في تسهيل الاتفاق النووي الإيراني[1]. وتعكس هذه الإجراءات سياسة ثابتة من الثقة والشفافية والمصداقية.

ثالثًا: الأوسمة الأخلاقية.

إن الألقاب التاريخية لتجار عمان، مثل: "جنرال الأخلاق الحميدة" و"سفير الأخلاق الطيبة"، تمثل نموذجًا مبكرًا ودائمًا للتعامل العماني مع العالم. لم يكن نجاح التجار العمانيين في نشر الإسلام وإقامة علاقات دائمة يعود في المقام الأول إلى القوة العسكرية، بل إلى سلوكهم الأخلاقي، وموثوقيتهم، واحترامهم للثقافات المحلية[2]. وقد كانت هذا السابقة التاريخية "الأخلاق الحسنة" و"التعاملات الأخلاقية" أداة فعلية للسياسة الخارجية؛ مما يدل على أن النفوذ الاقتصادي والثقافي يمكن تحقيقه من خلال النزاهة والاحترام المتبادل. ويستمر هذا النموذج في توجيه الدبلوماسية العمانية الحديثة، التي تعطي الأولوية للحوار والشفافية وبناء الثقة. وهذا يعزز التصور الذاتي العماني كفاعل خيّر وموثوق به على الساحة العالمية، وهو إرث تسعى الدولة الحديثة جاهدة للحفاظ عليه والاستفادة منه في علاقاتها الدولية.

وتُعد قيم التواضع واللطف والكرم من القيم الجوهرية التي تسري في عروق الشعب العماني. وتنبع هذه القيم من تقاليد عمان العميقة في

---

[1] المصدر السابق.

[2] https://alwatan.om/article/٧٣٨٤

التعددية الثقافية والعالمية، التي نشأت من إمبراطوريتها البحرية التي امتدت من سواحل باكستان وإيران إلى زنجبار في شرق أفريقيا. وأدت التجارة الإقليمية والتعرض لمعتقدات وثقافات ولغات مختلفة إلى بناء ثقافة من الاحترام العميق للعلاقات الإنسانية[١]. هذه الفكرة عن الاحترام المتبادل والتسامح مع الآخرين هي أساس المجتمع العماني اليوم. ويشتهر العمانيون بكرم ضيافتهم، حيث يعتبرون الدعوة إلى المنزل أكثر من مجرد بادرة مهذبة؛ إنها فرصة للضيوف ليصبحوا جزءًا من العائلة. هذا الكرم، الذي غالبًا ما يُعبر عنه بتقديم القهوة والتمر والبخور، هو سمة لا تنفصل عن الشعب العماني. وتمتد هذه القيم إلى ما وراء التفاعلات الفردية لتشكل نهج عمان في العلاقات الخارجية؛ مما يعزز الثقة ويسهل دورها كوسيط.

رابعًا: عمان الحديثة: الاســـتمرارية والتكيف والتحديات المعاصرة.

شهدت النهضة العمانية الحديثة، التي أطلقها السلطان قابوس بن سعيد عام ١٩٧٠، تحولًا في الأمة من دولة معزولة وبدائية إلى اقتصاد حديث ومتنوع. وكان من المبادئ الأساسية لهذه النهضة الحفاظ على الهوية الوطنية والقيم الأصيلة والعادات التقليدية وتعزيزها. ويواصل السلطان هيثم بن طارق هذا المسار، مؤكدًا على أهمية ترسيخ الهوية الوطنية والقيم والمبادئ الأصيلة، والعناية بالأسرة كحصن واقٍ ضد الاتجاهات الفكرية السلبية[٢].

---

[١] المصدر السابق.

[٢] https://www.omandaily.om / ٢٠ يناير ٢٠٢٤م.

إن "السمت العماني" الذي يتميز بالسكينة والوقار والاحترام هو إرث حضاري يُكتسب تقليديًّا من خلال التنشئة المباشرة والتفاعل المجتمعي. ولكل مكونات المجتمع دور في الحفاظ على هذا السمت وتوريثه للأجيال القادمة:

- دور الأسرة: تُعد الأسرة المدرسة الاجتماعية الأولى، وهي حاسمة في غرس القيم والهوية الوطنية والانتماء منذ الطفولة المبكرة. ويُشجع الآباء على التخطيط لتربية أبنائهم، ولكي يكونوا قدوة حسنة. كما يشجع المجتمع العماني على الزواج، مؤكدًا على أهمية النسب والتدين في اختيار الشريك، ويُقدر العلاقات الأسرية القوية.
- دور التعليم: تُعتبر السياسات التعليمية مصدرًا مهمًّا لتشكيل القيم. ويدعو الأكاديميون إلى تخصيص حصص في المدارس لغرس السمت العماني، والسماح لكبار السن بتعليم التقاليد. وتوصي الدراسات بأن تعزز المدارس القيم الأخلاقية الأساسية، مثل: الإيثار والإحسان والصدق والاحترام والمواطنة. وتؤكد كتب التربية الإسلامية على قيم الرحمة والمودة والتسامح والعدل.

- دور المؤسسات الحكومية: هناك دعوة لإنشاء مؤسسة مستقلة لتعزيز الهوية الوطنية. وتُعتبر الجهود المتضافرة بين الأسر والمدارس والمساجد والأندية ووسائل الإعلام والمنظمات المدنية ضرورية لتوفير بيئة صحية للأطفال. ويهدف مركز الدراسات العمانية بجامعة السلطان قابوس إلى الحفاظ على الهوية الثقافية العمانية وإجراء دراسات اجتماعية وثقافية وتاريخية.

ولمواجهة خطر التغيرات الاجتماعية الناتجة عن العولمة ووسائل التواصل الاجتماعي تعمل عمان بكل مكوناتها على الحفاظ على القيم والهوية الوطنية، وذلك بتوريث القيم بين الأجيال عبر سياسات متعددة الجوانب، تشمل المناهج التعليمية، والمراكز الثقافية، والخطاب العام. ويُنظر إلى الحفاظ على الهوية الثقافية كجزء لا يتجزأ من الأمن الوطني[1].

وتظل البنية الاجتماعية في عمان متأثرة بالهيكل القبلي، حيث لا يزال شيوخ القبائل يلعبون دورًا في الحفاظ على النظام الاجتماعي وحل النزاعات. وقد نجحت الدولة الحديثة في دمج الهوية القبلية ضمن الأجندة الوطنية، مُحَيِّدةً جوانبها الانقسامية ومستفيدةً من نقاط قوتها لتحقيق التماسك الاجتماعي والاستقرار. ويعكس هذا النهج طريقة فريدة في الحكم تجمع بين الآليات التقليدية والإطار الدستوري الحديث[2].

العنصر السادس: قصور في فهم النظرية الأخلاقية العمانية.

تُظهر قراءة ومقارنة رؤية الصحافة الفرنسية والأخرى العمانية للأخلاق في سلطنة عمان فروقًا معرفية ومنهجية عميقة، فبينما يميل الخطاب الفرنسي إلى التركيز على الجوانب المادية والسياسية والإنجازات الدبلوماسية تُعطي الصحافة العمانية أولوية للجذور الروحية والدينية والثقافية التي تشكل هذه الأخلاق. هذا التباين يدفعنا للتساؤل حول أسباب

---

[1] المصدر السابق.

[2] المصدر السابق.

هذه العلاقة التي غالبًا ما تفتقد إلى الموضوعية في رؤية المثقفين الغربيين للعالم الإسلامي.

في هذا السياق، يقدم المفكر الفرنسي أوليفييه روا[١] تحليلًا نقديًّا ثاقبًا يفسر جزءًا كبيرًا من هذه التساؤلات، ففي حوار أجراه معه مدير "الجزيرة ٣٦٠" قدم قراءة نقدية لمسار العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي، ويرصد تطور العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي من منظور تاريخي وسياسي[٢].

١- تحليل أوليفييه روا: منظومة الاستعلاء الغربية.

- **الجدل التاريخي: من الإعجاب بالحضارة إلى خطاب الهيمنة**

يرى أوليفييه روا أن الاستشراق، الذي ظهر في أواخر القرن الثامن عشر كحقل معرفي أكاديمي، بدأ بنظرة إعجابية بالحضارة الإسلامية، لكن هذا الإعجاب كان مقترنًا بفكرة أن الماضي الإسلامي كان مجيدًا ومنفصلًا عن الحاضر. وقد تغلغل هذا التصور في الخطاب الغربي، فاعتُبر أن العالم الإسلامي قد "فاته ركب التقدم والعلمانية"، وأن عليه أن يحذو حذو الغرب ليحقق "الحداثة". وقد استلهم بعض القادة في العالم الإسلامي، مثل:

---

[١] مفكر الفرنسي، المدير الأسبق للمركز الوطني للبحوث (CNRS) ومدير دراسات المدرسة الفرنسية العليا للعلوم الاجتماعية سابقًا (EHESS).

[٢] https://www.aljazeera.net/culture/٢٠٢٥/٨/١/%D٨٪A٣٪D٩٪٨٨٪D٩٪٨٤٪D٩٪٨A%D٩٪٨١٪D٩٪٨A%D٩٪٨٧-%D٨٪B١٪D٩٪٨٨٪D٨٪A٧-%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪BA%D٨٪B١٪D٨٪A٨-%D٩٪٨٤٪D٨٪A٧-%D٩٪٨A%D٨٪B١٪D٩٪٨٩-%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪A٥٪D٨٪B٣٪D٩٪٨٤٪D٨٪A٧٪D٩٪٨٥

مصطفى كمال أتاتورك، هذا التوجه، حيث سعوا لمحو المؤسسات التعليمية التقليدية واستبدالها بمؤسسات "حديثة" على النموذج الغربي.

- **أدوات الهيمنة الحديثة: العلمانية وحقوق الإنسان في الخطاب الغربي.**

ينتقد روا بشدة الفرضية الغربية بأن "التقدم لا يتحقق إلا من خلال العلمانية"، مؤكدًا أنها استُخدمت كأداة سياسية في سياق الاستعمار. ويستشهد بفرنسا التي أنشأت كليات للشريعة الإسلامية في الجزائر؛ بهدف السيطرة على الثقافة المحلية، وإعادة إنتاجها بما يخدم هيمنة المستعمر، وليس بدافع الاعتراف بها. كما ينتقد روا استخدام الغرب لخطاب حقوق الإنسان، مشيرًا إلى أن الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام ١٩٤٧ كان بتمثيل غربي شبه حصري؛ مما جعله "خصوصية غربية مُصدّرة" تحولت إلى وسيلة لفرض نموذج ثقافي محدد. ويُظهر روا أن هذا الخطاب يُكيَّف "حسب المصلحة الجيوسياسية"، ويتضح ذلك من المواقف الغربية المتباينة من قضايا عالمية، مثل: الحرب في أوكرانيا، والمجازر في غزة.

- **تحول الاستشراق: من دراسة الحضارة إلى "مشكلة الإسلام."**

يُشير روا إلى أخطر تحول في الخطاب الاستشراقي الحديث، وهو الانزياح من رؤية "الشرق الإسلامي كحضارة" إلى رؤيته كـ"مشكلة دينية"، فمنذ سبعينات القرن الماضي لم يعد الإسلام يُنظر إليه كجزء من التنوع الثقافي، بل كتهديد مباشر للغرب و"ذريعة لتجريم المجتمعات الإسلامية"، فالرموز الدينية، مثل: الحجاب، تُربط بالسلطوية وغياب الحريات، والإسلام يُختزل في عنوان "الإسلام ضد الحداثة".

- **أزمة الغرب المعاصرة: الهوية بدل المبادئ.**

يرى روا أن الغرب يشهد اليوم انحدارًا من "الخطاب القيمي الكوني" إلى "خطاب الهوية والإقصاء" مع تصاعد الحركات الشعبوية. ويضرب مثلًا بفرنسا، حيث تُعامَل المظاهر الدينية الإسلامية كتهديد لوحدة الأمة، رغم أن دساتيرها تكفل حرية المعتقد. ويؤكد أن الديمقراطيات الغربية تعاني أزمة بنيوية تُقوَّض من الداخل على يد الحركات الشعبوية، وليس بسبب "تهديد الإسلام". ويلفت روا إلى أن المسلمين في الغرب يطالبون بحقوق مضمونة في الدساتير، لكن يُواجَهون بالرفض. ويشير إلى الكيل بمكيالين في التعامل مع الأحزاب السياسية الإسلامية مقارنةً بالأحزاب القومية المتطرفة الصاعدة في أوروبا؛ مما يُظهر أن الإسلاميين يُحَرَّمُ عليهم ممارسة السياسة، بينما يُسمَح لليمين المتطرف بالتمدد.

- **صراع الهوية والمبدأ ومأزق الغرب.**

يختتم روا تحليله بالقول: إن العالم الغربي يعيش اليوم صراعًا داخليًّا بين مبادئ الكونية ونزعات الهوية والإقصاء. ويؤكد أن النزاع لم يعد بين حضارتين، بل بين الهوية والمبدأ، في ظل تحوّل الإسلام في المخيلة الغربية إلى تهديد جوهري لا مجرد اختلاف ثقافي أو ديني.

٢- الإطار الفلسفي للنظرية الأخلاقية العمانية.

إن هذا القصور في فهم الأنساق الداخلية يدفع إلى مقاربة النموذج العُماني من منظور فكري أعمق، وهو ما يطرحه المفكر طه عبد الرحمن[١] في مشروعه عن "الحداثة الإسلامية".

أ- التنظير الفلسفي:

للفيلسوف طه عبد الرحمن جهود كبيرة لتخليص الفكر العربي المعاصر من عقدة التقليد والتبعية للغرب في مفهوم الحداثة، ويقدم إطارًا نظريًّا وعمليًّا لإرساء "الحداثة الإسلامية" على أسس مغايرة للحداثة الغربية. ويعتبر أن مسار الفلاسفة العرب الآخرين اتسم بـ"هيمنة التقليد والتبعية"؛ مما دفعهم لقياس كل شيء على مقاسات الغرب، وهو ما أنتج الجمود والتخلف.

يعرف طه عبد الرحمان الحداثة بأنها إبداع وليست تقليدًا، وهي "التزام الأمة -أي أمة كانت- بتحقيق الواجبات الحضارية المفروضة عليها في فترة زمنية محددة من تاريخ الإنسانية؛ بهدف الارتقاء بمستويات الكمال البشري

---

[١] فيلسوف ومفكر مغربي يلقب بـ"فيلسوف الأخلاق" أو "فقيه الفلسفة ."ألف كتبا عديدة تنوعت موضوعاتها بين المنطق والفلسفة وتجديد العقل ونقد الحداثة، وأنجزت حولها دراسات ورسائل جامعية، وحصل على عدد من الجوائز.

https://www.aljazeera.net/encyclopedia/٢٠١٤/١١/٢٨/%D٨٪B٧٪D٩٪٨٧-%D٨٪B٩٪D٨٪A٨٪D٨٪AF-%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪B١٪D٨٪AD%D٩٪٨٥٪D٩٪٨٦

والمضي بالإنسانية نحو غايتها". الحداثة هي ظاهرة إنسانية كونية، وليست حكرًا على الغرب.

ويقدم طه عبد الرحمن "تخليق الحداثة" أو "الحداثة الأخلاقية" كسبيل بديل للتحديث، معتبرًا أن الأساس في ماهية الإنسان هو "الماهية الأخلاقية"، وليس "الماهية العقلانية" كما هو سائد في الغرب. ولا يقصي طه عبد الرحمن العقل، بل يسعى إلى تخليقه (العقلانية المسددة بالأخلاق)، وينتقد الحداثة الغربية؛ لكونها تعلي من شأن العقل الأداتي المجرد (آفة الأداتية) على حساب القيم والمقاصد.

ويشدد طه عبد الرحمن على أن "لا أخلاق بغير دين" وأن "الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول"، حيث يمثل مجال الغيبيات المجال المنسي في الحداثة الغربية.

ويرى طه عبد الرحمن أن الحداثة الإسلامية لا يمكن أن تقوم إلا إذا اجتنبت الوقوع في الآفات التي سقط فيها التطبيق الغربي، ويقترح استبدالها بقيم إسلامية مضادة.

وحدد طه عبد الرحمن المبادئ الكونية التي تقوم عليها روح الحداثة، والتي يجب على الأمة الإسلامية أن تبدع في تطبيقها الداخلي:

١. مبدأ الرشد: الانتقال من حال القصور (التبعية الفكرية للغير) إلى الرشد (الاستقلال والإبداع).

٢. مبدأ النقد: الانتقال من حال الاعتقاد (التسليم دون دليل) إلى الانتقاد (الاستدلال العقلي على الأشياء، والفصل التقني بين مجالاتها).

٣. مبدأ الشمول: تجاوز خصوصية المجال والمجتمع إلى التأثير والتوسع في مختلف المجالات الحياتية والمجتمعات الإنسانية.

ب- التطبيق العملي والنموذج العُماني:

يُمكن النظر إلى التجربة العُمانية كتطبيق عملي ومُعاصر لما دعا إليه طه عبد الرحمن، فالنموذج العُماني يصبح بذلك التطبيق العملي الحي الذي يثبت صحة النظرية التي يدافع عنها طه عبد الرحمن. ودليل ذلك:

١. عُمان لم تستنسخ نموذجًا غربيًّا (كالديمقراطية التعددية الحزبية)، بل حافظت على منظومتها السياسية والتوافقية الفريدة، محققةً بذلك "الاستقلال والإبداع" اللذين هما ركنا الرشد عند طه عبد الرحمن.

٢. إن جعل الأخلاق (التسامح، والاعتدال، والدبلوماسية القائمة على القيم) هي الأساس للنهضة وليس العقلانية المجردة (الاقتصاد والطرق فقط)، وهو تطبيق مباشر لفكرة طه عن "الحداثة الأخلاقية" التي تعيد للأخلاق أولوية على العقلانية الأداتية الغربية.

٣. إن تأسيس التسامح والاعتدال على ركيزة داخلية خالصة (المذهب الإباضي)، يجسد دعوة طه لتفعيل "روح الحداثة" بمراعاة خصوصيات المجال التداولي الإسلامي (مكوناته العقدية واللغوية)، بدلًا من محاكاة تجليات الحداثة الغربية.

٤. النموذج العُماني يركز على التماسك الاجتماعي والاستقرار الداخلي؛ مما يجعله نموذجًا يوازن بين الفرد والمجتمع، بعيدًا عن "آفة الفردانية" التي انتقدها طه عبد الرحمن في النموذج الغربي.



خاتمة

يُظهر هذا البحث أن الصورة التي تُقدمها الصحافة الفرنسية عن عُمان وشعبها هي صورة مركبة ومعقدة، تجمع بين التقدير والإعجاب من جهة، والتحليل النقدي من جهة أخرى. فبينما تُشيد المقالات الفرنسية بالدبلوماسية العُمانية الفريدة المستمدة من مبادئ التوازن والحياد والتسامح، فإنها غالبًا ما تُقيم هذه المبادئ من منظور غربي خاص بها.

ويكشف التحليل النقدي أن هناك جوانب رئيسة في الهوية العُمانية أغفلتها الصحافة الفرنسية، مثل: الجذور التربوية الدينية في المذهب الإباضي، ودورها التاريخي في نشر الإسلام عبر "القوة الناعمة" للتجارة والأخلاق. وتُظهر الصحافة العُمانية تركيزًا مستمرًا على هذه الجوانب، مؤكدةً أن الأخلاق والقيم ليست مجرد سياسة عابرة، بل هي جوهر الهوية الوطنية المتجذرة في التاريخ والدين.

ويُقدم هذا التحليل إجابةً عما تعانيه رؤية الصحافة الفرنسية من قصور منهجي يتمثل في عدم قدرتها على فهم التماسك الداخلي للهوية العُمانية، فالقيم العُمانية ليست مجرد تطبيقات براغماتية للواقع، بل هي منظومة متكاملة من القيم والمبادئ تُدار وتُكيف بوعي من قِبل الدولة والمجتمع؛ لمواجهة تحديات الحداثة دون التخلي عن الأصالة. أما التناقضات التي يرصدها الغرب فإنها لا تُعبر بالضرورة عن خلل في النموذج العُماني،

بقدر ما تُعبر عن صراع أعمق يعيشه الغرب نفسه بين مبادئه الكونية ونزعاته الهوياتية.

وفي الختام، يبرز نموذج عُمان كحالة فريدة، حيث يُنظر إلى الحفاظ على الثقافة كتوازن أساسي لا يتجزأ من الأمن الوطني والمرونة. وهذا النموذج يتوافق مع الحداثة الإسلامية باعتبارها حداثة مستقلة ومبدعة وأخلاقية.

أهم نتائج البحث.

توصل البحث إلى أن صورة عُمان في الصحافة الفرنسية هي صورة مركبة ومعقدة تقوم على أربعة محاور رئيسة:

- هوية فريدة تجمع بين الأصالة والحداثة: تُقدم عُمان بهوية متميزة تعتز بتاريخها البحري العريق وروابطها القبلية، وتُؤكد عمليًّا أن الحداثة لا تعني تقليد الغرب.
- دبلوماسية الحياد والقيم (القوة الناعمة): تُوصف عُمان بـ"واحة سلام" و"وسيط أساسي" يعتمد الحياد المطلق، وتُوصف الوساطة بأنها "جزء من الحمض النووي الدبلوماسي" للبلاد. ويُقدم المذهب الإباضي كركيزة أساسية لهذا التسامح؛ كونه "إسلامًا وسطيًّا".
- صورة إيجابية مُعقدة ومليئة بالتباينات: رغم الإشادة العامة لم تُغفل الصحافة الفرنسية تناقضات داخلية، أبرزها: وجود "رقابة صارمة" على الشأن الديني وحدود لحرية التعبير، وازدواجية في الخطاب الديني (بين خطاب الدولة الرسمي وتصريحات المفتي العام)، إضافة إلى تأثير "القانون المحلي" على العدالة الدولية (قضية فهد-لويس).

- نقد لمنظور التقييم الغربي (قصور الفهم): يخلص البحث إلى أن الصحافة الفرنسية جانبت الموضوعية في بعض أحكامها؛ لأنها "لم توفق في فهم الأنساق الداخلية 'للنظرية الأخلاقية العمانية'"، فبدلًا من الحكم عليها بمعاييرها الذاتية (قيم التواضع واللطف والكرم النابعة من تاريخها)، حكمت عليها بمعايير غربية عالمية. ويُثبت النموذج العُماني "الحداثة الأخلاقية" لطه عبد الرحمن، رافضًا عمليًّا النموذج الحداثي الغربي المنفصل عن الأخلاق؛ مما يجعل تماسك عُمان واستقرارها ناتجًا عن إبداع في معادلتها السياسية-الأخلاقية الخاصة.

المراجع:

جريدة لومند lemonde.fr

جريدة لوموند الدبلوماسي lemonde-diplomatique.fr

مجلة أوريون٢١ https://orientxxi.info/fr

جريدة لوباريزيان leparisien.fr

https://orientxxi.info/fr/auteur٨٤٧.html

http://orient٢١.info/magazine/oman-ahmed-al-khalili-un-grand-mufti-hors-norme,٥٨٦٩

https://orientxxi.info/magazine/oman-la-dynastie-modernisee-mais-toujours-autoritaire,٨١٧٢

https://orientxxi.info/magazine/a-oman-la-cause-palestinienne-relance-la-fievre-politique,٦٩٤٦

https://www.fm.gov.om/about-oman-ar/state-ar/religious-freedom/?lang=ar

https://ar.wikipedia.org/wiki/سلطنة_عمان

أحمد الخليلي، سؤال أهل الذكر، https://www.youtube.com/watch?v=nRSy٥wgKqpc

زياد المعولي، العمانيون ونشر الإسلام والثقافة العربية في شرق أفريقيا، / https://tourath.org

https://www.aljazeera.net/culture/٢٠٢٥/٨/١/%D٨٪A٣٪D٩٪٨-٨٪D٩٪٨٤٪D٩٪٨A%D٩٪٨١٪D٩٪٨A%D٩٪٨A%D٩٪٨٧-%D٨٪B١٪D٩٪٨٨٪D٨٪A٧-%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪BA%D٨٪B١٪D٨٪A٨-%D٩٪٨٤٪D٨٪A٧-%D٩٪٨A%D٨٪B١٪D٩٪٨٩-%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪A٥٪D٨٪B٣٪D٩٪٨٤٪D٨٪A٧٪D٩٪٨٥

https://www.aljazeera.net/encyclopedia/٢٠١٤/١١/٢٨/%D٨٪B٧٪D٩٪٨٧-%D٨٪B٩٪D٨٪A٨٪D٨٪AF-%D٨٪A٧٪D٩٪٨٤٪D٨٪B١٪D٨٪AD%D٩٪٨٥٪D٩٪٨٦

"السمت العماني "إرث حضاري .. وتحذيرات من انحساره أمام التأثيرات الثقافية! - الموقع الرسمي لجريدة عمان

الأخلاق والقيم الحضارية قاعدة المعاملة العمانية-الوطن

أخلاقيات السياسة العمانية في التاريخ السياسي العالمي - وطن. يغرد خارج السرب

القيم الأخلاقية والتقاليد الاجتماعية تعزز مشروع الدولة الحديثة - الموقع الرسمي لجريدة عمان.

ملحق: عناوين المقالات المعتمدة من جريدة لوموند

Documents sauvegardés — Jeudi 15 mai 2025 à 11 h 53

Sommaire

Documents sauvegardés • 39 documents

Manière de voir	1 août 2021 **Quand Oman tenait tête à la Royal Navy** Jusqu'à la fin du XIXe siècle, Oman comptait parmi les puissances maritimes de l'océan Indien et rivalisait avec les marines portugaise puis anglaise. Un passé entaché par la traite ...	6
Manière de voir	1 juin 2016 **Au Dhofar, une guérilla marxiste-léniniste** La guérilla marxiste-léniniste du Dhofar représente, avec la résistance palestinienne, le seul point chaud, en pays arabe, d'affrontement direct et armé entre l'archaïsme et la révolution ; on peut ...	8
La Matinale du Monde	14 décembre 2021 **Abdulrazak Gurnah, Prix Nobel de littérature 2021 : « Je suis de Zanzibar »** « I am from Zan-Zi-Baaahhhr. » De ce nom magique, Abdulrazak Gurnah détache lentement les trois syllabes et appuie sur la dernière. Son « a » grave vibre jusqu'à l'archipel tanzanien ...	14
La Matinale du Monde	10 janvier 2020 **Mort du sultan d'Oman, Qabous Ben Saïd, après cinquante ans de règne** Le sultan Qabous d'Oman est mort à l'âge de 79 ans après un demi-siècle de règne, a annoncé, samedi 11 janvier, son cabinet, ouvrant la voie à une ...	17
Le Monde diplomatique	1 juin 2020 **Charité omanaise pour le Yémen** À l'ombre d'arbres aux feuillages clairsemés, des hommes et des femmes attendent assis, assommés par la chaleur. Des dizaines d'enfants gambadent en liberté. Leurs parents ne leur prêtent ...	19
Le Monde diplomatique	1 décembre 2020 **La Biélorussie, un allié de Moscou dans l'escarcelle d'Ankara** Ce 9 août 2020, tandis que les Biélorusses se pressent dans les bureaux de vote, un avion VIP de la flotte gouvernementale Bielaviadécolle en toute discrétion de Minsk. Direction : la cité ...	23
Le Monde diplomatique	1 juillet 2017 **Drôle de guerre dans le Golfe** Rappeler qui est le patron dans la région et affirmer son emprise hégémonique sur les monarchies voisines : tel est le sens de l'offensive diplomatique agressive de l'Arabie saoudite contre ...	26
Le Monde diplomatique	1 mars 1984 **Du repliement sur soi à l'appel du grand large** LE Mascate et Oman de nos atlas scolaires est devenu le sultanat d'Oman lorsque le sultan Qabous, formé à Sandhurst, le Saint-Cyr anglais, âgé de trente ans, succéda à ...	30
Le Monde diplomatique	1 janvier 2004 **Au milieu des convulsions régionales** Depuis de longues années, Oman se conduit comme l'un des principaux alliés de l'Occident dans la région du Golfe persique et a appuyé l'intervention en Afghanistan. En revanche ...	33

Documents sauvegardés Jeudi 15 mai 2025 à 11 h 53

Le Monde	24 juillet 2012 **Autour du pays mystérieux 1/12 L'Iran, sur l'autre rive** 1. Aux confins de la Perse Il y a plusieurs raisons de longer les frontières de l'Iran dans la série d'été que Le Monde propose dès aujourd'hui à ...	62
Le Monde	16 janvier 2003 **Châteaux en Oman** La botte de charme du sultanat pétrolier, ce sont cinq cents forteresses, tours ou nids d'aigle laissés par Perses, Portugais et Arabes à travers djebels, déserts et déchirures côtières Djebel ...	65
Le Monde	19 avril 2001 **Carnet de route** ACCÈS. Gulf Air (tél. : 01-49-52-41-41) dessert Mascate, la capitale d'Oman, à partir de 3 981 F (604 euros), et peut émettre des billets, sur Oman Air ...	68
Le Monde (site web)	12 juillet 2023 **Oman, discret artisan de la détente au Moyen-Orient** A Oman, le visage du pouvoir change, mais la ligne diplomatique ne varie pas. A l'image de Qabous Ben Saïd Al Saïd, qui fit office, pendant ses cinquante années de ...	69
Le Monde (site web)	12 juillet 2023 **Oman, discret artisan de la détente au Moyen-Orient** Le sultanat, qui a la confiance aussi bien des Etats-Unis et de l'Arabie saoudite que de l'Iran, mène une active diplomatie de médiation dans la région. A Oman ...	71
Le Monde (site web)	12 décembre 2021 **Abdulrazak Gurnah, Prix Nobel de littérature 2021 : « Je suis de Zanzibar »** « I am from Zan-Zi-Baaahhhr. » De ce nom magique, Abdulrazak Gurnah détache lentement les trois syllabes et appuie sur la dernière. Son « a » grave vibre jusqu'à l'archipel tanzanien ...	73
Le Monde (site web)	12 décembre 2021 **Abdulrazak Gurnah, Prix Nobel de littérature 2021 : « Je suis de Zanzibar »** L'écrivain a consacré au « Monde des livres » l'une de ses rares rencontres avec les médias depuis l'annonce de son Nobel. L'auteur, britannique, n'oublie jamais qu'il ...	76
Le Monde (site web)	12 avril 2025 **Oman, médiateur régulier du dialogue entre Téhéran et l'Occident** Le sultanat a été préféré à d'autres capitales régionales pour la reprise de négociations bilatérales, un format inédit depuis 2011. L'Iran et les Etats-Unis s'apprêtent à ouvrir ...	79
Le Monde (site web)	23 décembre 2023 **Le projet du port de Lorient d'importer du poisson par avion depuis le sultanat d'Oman fait polémique** Participer à la création d'un port de pêche industriel au sultanat d'Oman, en importer des tonnes de produits de la mer par avion-cargo ou par bateau, et ainsi ...	81
Le Monde (site web)	23 décembre 2023 **Le projet du port de Lorient d'importer du poisson par avion depuis le sultanat d'Oman fait polémique** Le port français veut soutenir son activité en investissant dans le développement d'un ensemble portuaire de 250 hectares. Les écologistes locaux s'interrogent sur les impacts environnementaux de l'opération ...	83

Documents sauvegardés — Jeudi 15 mai 2025 à 11 h 53

Le Monde diplomatique	1 mars 2017 **Quand la mer Rouge était ottomane** Depuis plus d'un demi-siècle, précisément depuis Fernand Braudel et ses écrits sur la Méditerranée, l'espace maritime est devenu un objet d'études historiques. Nombre de sciences humaines sont ...	37
Le Monde diplomatique	1 mars 1984 **Le poids des tribus** LA population d'Oman est estimée à 1 200 000 habitants qui se partagent entre les zones les plus accueillantes du djebel Akhdar, de la plaine de la Batinah, de la ...	39
Le Monde diplomatique (carnets)	7 mars 2014 **Grave crise entre les émirats du Golfe** $("div.encart").html($("div.encart").attr("rel")).attr("rel",""); La version du texte en arabe ici. La décision n'a pas vraiment surpris, car le feu couvait depuis longtemps sous la ...	41
Le Monde diplomatique (carnets)	6 mars 2014 **Grave crise entre les émirats du Golfe** $("div.encart").html($("div.encart").attr("rel")).attr("rel",""); La décision n'a pas vraiment surpris, car le feu couvait depuis longtemps sous la cendre. Le 5 mars, trois pays membres ...	44
Le Monde	13 juillet 2023 **Oman, artisan de la détente au Moyen-Orient** AOman, le visage du pouvoir change, mais la ligne diplomatique ne varie pas. A l'image de Qabous Ben Saïd Al Saïd, qui fit office, pendant ses cinquante années de règne ...	47
Le Monde	10 décembre 2021 **« Je suis de Zanzibar »** I am from Zan-Zi-Baaahhhr. » De ce nom magique, Abdulrazak Gurnah détache lentement les trois syllabes et appuie sur la dernière. Son « a » grave vibre jusqu'à l'archipel tanzanien ...	49
Le Monde	26 décembre 2023 **Lorient veut importer des poissons par avion depuis le sultanat d'Oman** Participer à la création d'un port de pêche industriel au sultanat d'Oman, en importer des tonnes de produits de la mer par avion-cargo ou par bateau, et ainsi ...	51
Le Monde	14 avril 2025 **Oman, médiateur régulier du dialogue entre Téhéran et l'Occident** L'Iran et les États-Unis s'apprêtaient à ouvrir de nouvelles négociations sur le programme nucléaire iranien, samedi 12 avril à Mascate, la capitale du sultanat d'Oman, dans un ...	53
Le Monde	14 janvier 2020 **Qabous Ben Saïd** Doyen des souverains arabes, au pouvoir depuis presque cinquante ans, le sultan d'Oman, Qabous Ben Saïd Al-Saïd, mort vendredi 10 janvier, à l'âge de 79 ans, des suites ...	55
Le Monde	9 mai 2025 **Washington conclut une trêve séparée avec les rebelles yéménites** Ce sont peut-être les prémices d'un rapprochement entre Téhéran et Washington, en négociations sur le dossier du nucléaire iranien. Un accord de cessez-le-feu a été trouvé entre ...	58
Le Monde	19 avril 2001 **Les contrebandiers du Moussandam** Se pressant autour du robinet, les hommes tentent d'apaiser le feu qui leur brûle la peau. Le jet vif éclablousse les paumes ouvertes, l'eau ruisselle sur les visages, les ...	60

Documents sauvegardés Jeudi 15 mai 2025 à 11 h 53

Le Monde (site web)	11 janvier 2020 **Qabous Ben Saïd, précieux trait d'union entre les mondes arabe, perse et occidental** Doyen des souverains arabes, au pouvoir depuis presque cinquante ans, le sultan d'Oman, Qabous Ben Saïd Al-Saïd, mort vendredi 10 janvier à l'âge de 79 ans des suites ...	85
Le Monde (site web)	11 janvier 2020 **Qabous Ben Saïd, précieux trait d'union entre les mondes arabe, perse et occidental** Le sultan d'Oman, mort le 10 janvier, a gouverné en monarque éclairé pour moderniser son pays, et fait le choix de la neutralité sur le plan international. Doyen des souverains ...	88
Le Monde (site web)	8 mai 2014 **À propos de la « réparation » de l'esclavage** Alain Gascon, professeur émérite, Institut français de géopolitique-Université Paris 8, ancien chargé de cours à l'INALCO, apporte une contribution à l'enquête d'Anne Chemin : « Faut-il réparer l ...	91
Le Monde (site web)	28 juin 2017 **Qui sont les Omanais d'Oman Sail ?** Du 29 juin au 2 juillet, les Extreme Sailing Séries débarquent à Madère pour la 3e étape de ce championnat qui se court en GC32. Comme depuis plusieurs années maintenant, le ...	93
Le Monde (site web)	7 mai 2025 **Washington conclut une trêve séparée avec les rebelles houthistes du Yémen** L'accord, facilité par Oman, prévoit que le mouvement yéménite cesse ses attaques contre les navires américains en mer Rouge et qu'en parallèle les Etats-Unis suspendent leurs frappes sur ...	95
Le Monde.fr	27 juin 2012 **Oman : "Le sultan peut encore retourner la situation en sa faveur"** Marc Valeri, qui enseigne l'économie politique du Moyen-Orient à l'université d'Exeter (Grande-Bretagne), est l'auteur du livre Le Sultanat d'Oman : une révolution en trompe-l ...	97
Le Monde.fr	10 septembre 2012 **Sidney Gavignet : "la voile est devenue un sport omanais à part entière"** Les MOD70 de l'European Tour quittent dimanche 9 septembre Dublin pour Cascais, au Portugal. Entretien avec Sidney Gavignet , skipper de Musandam-Oman Sail, le seul trimaran non européen de la ...	99
Le Monde.fr	2 mars 2011 **Oman : "Le sultan peut encore retourner la situation en sa faveur"** Marc Valeri, qui enseigne l'économie politique du Moyen-Orient à l'université d'Exeter (Grande-Bretagne), est l'auteur du livre Le Sultanat d'Oman : une révolution en trompe-l ...	101
Le Monde.fr	16 juillet 2010 **Le sultanat d'Oman cherche sa place dans la voile de compétition** Tour de France à la voile, Route du Rhum, régates de catamarans high tech : le sultanat d'Oman s'est lancé dans la voile de compétition avec l'ambition de renouer ...	103

المجـالس العُمانية (السبلة) كمنظومة ثقافية واجتماعية

دورها في ترسيخ قيم الاحترام والتسامح في ظل التغيرات المجتمعية المعـــاصرة



بقلم
هنية بنت سعيد بن محمد الصبحية

ملخص البحث

تُعد المجالس العُمانية التقليدية (السبلة) من أبرز المكونات الثقافية والاجتماعية التي شكّلت على مدى عقود طويلة فضاءً للتفاعل الإنساني، ومصدرًا لترسيخ القيم الأخلاقية والسلوكيات الاجتماعية الإيجابية في المجتمع العُماني. إلا أن هذه المؤسسة المجتمعية تواجه اليوم تحديات متعددة في ظل التحولات الاجتماعية المتسارعة، وتغير أنماط التواصل بين الأفراد، وتنامي التأثيرات الخارجية عبر وسائل الإعلام والتكنولوجيا الحديثة.

تتمحور المشكلة حول سؤال رئيس: ما مدى استمرار الدور الثقافي والاجتماعي للمجالس العُمانية (السبلة) في ترسيخ قيم الاحترام والتسامح في المجتمع العُماني المعاصر؟ يتفرّع عنه أسئلة مساندة: كيف تعيد السبلة إنتاج القيم في سياق التحوّلات التقنية والاتصالية؟ وما التحديات التي تُضعف تأثيرها، لا سيما تراجع الحضور الفيزيقي للشباب وتنامي الفردانية؟ وما مسارات التكيّف الممكنة للحفاظ على جوهر المؤسسة-السبلة؟

تعتمد الدراسة على منهج وصفي تحليلي، يستند إلى مراجعة الأدبيات المحكّمة والكتب والدراسات حول المجتمع العُماني، إلى جانب وثائق رسمية صادرة عن المركز الوطني للإحصاء والمعلومات وجهات ثقافية، فضلًا عن تحليل مضمون ثانوي لتغطيات صحفية (مقال مجلس الخنجي نموذجًا)؛ لكونه أحد المجالس والفضاءات التقليدية. وما تشمله إجراءات التحليل: مسح سردي منظّم، وترميز موضوعاتي لمفاهيم الاحترام/ التسامح/ الوساطة/ الحضور/ الشباب/ الوسائط الرقمية، وبناء مصفوفة ربط بين المفاهيم النظرية والشواهد.

أظهرت الدراسة أن المجالس العُمانية التقليدية (السبلة) لا تزال تحتفظ بدورها المركزي كمنصة حيوية لترسيخ قيم الاحترام والتسامح، وتعزيز التماسك الاجتماعي في المجتمع العُماني، وذلك عبر طقوسها وأعرافها التي تولّد هيبتوسًا اجتماعيًّا يُنظم التفاعل اليومي بين الأفراد، كما برهنت النتائج على أهمية السبلة في إدارة النزاعات والوساطة المجتمعية؛ مما يسهم في تقليل التصعيد وتعزيز الاستقرار المحلي. مع ذلك، تواجه هذه المؤسسة تحديات جوهرية ناجمة عن التحولات الرقمية والديموغرافية؛ إذ لوحظ تراجع ملحوظ في الحضور الفيزيقي للشباب، وهو ما يؤثر على نقل القيم عبر الأجيال ويضعف الروابط الاجتماعية الرابطة. كما أدت وسائط التواصل الحديثة إلى تغييرات في طبيعة الحوار وطرق التفاعل، ما يستدعي إعادة النظر في آليات عمل المجالس؛ لضمان استمرارها في أداء وظائفها الثقافية والاجتماعية.

تُبرز النتائج أيضًا إمكانات التكيّف من خلال اعتماد نماذج هجينة تجمع بين الحضور المباشر والقنوات الرقمية المكملة، مع التركيز على تضمين موضوعات شبابية وثقافية حديثة تواكب الاهتمامات المعاصرة. وتوصي الدراسة بوضع قواعد سلوكية مرنة توفّر إطارًا للحوار البناء والإصغاء الفعّال، إلى جانب توثيق تجارب الوساطة والنجاحات للحفاظ على الذاكرة المجتمعية. بالتالي، تؤكد الدراسة أن استمرار دور السبلة يتطلب موازنة بين المحافظة على جوهرها الثقافي وفتح آفاق جديدة تضمن دمج الشباب والوسائط الرقمية؛ لتعزيز دورها كحاضنة للثقافة والقيم المجتمعية في عُمان المعاصرة.

المقدمة.

تمهيد.

تُعَدّ المجالس العُمانية التقليدية (السبلة) أحد أبرز الفضاءات الثقافية والاجتماعية التي حافظت على حضورٍ كثيفٍ في الذاكرة الجمعية للمجتمع العُماني، باعتبارها مكانًا للتلاقي، والتشاور، وتداول الرأي، ونقل الخبرة والقيم بين الأجيال. وقد أدّت السبلة—بوصفها مؤسسة اجتماعية غير رسمية—تنشط على مستوى الحيّ/ القرية والمدينة، وظائف متشابكة على مستويات المجتمع المحلي: من الوساطة وحلّ النزاعات، إلى تعزيز رأس المال الاجتماعي، وترسيخ قيم الاحترام والتسامح عبر طقوس القول والفعل وآداب المخاطبة، وتوزيع الأدوار الرمزية بين الكبار والشباب، والوجهاء وأهل الاختصاص Peterson. (٢٠٠٧) ومع التحولات الرقمية والعولمة المتسارعة، برزت أسئلة حول قدرة هذه المؤسسة على الاستمرار في أداء وظائفها التاريخية، ومدى فاعليتها الراهنة في ظل تبدّل أنماط التفاعل والحضور.

مشكلة الدراسة

تتمحور المشكلة حول سؤال رئيس: ما مدى استمرار الدور الثقافي والاجتماعي للمجالس العُمانية (السبلة) في ترسيخ قيم الاحترام والتسامح في المجتمع العُماني المعاصر؟ يتفرّع عنه أسئلة مساندة: كيف تعيد السبلة إنتاج القيم في سياق التحوّلات التقنية والاتصالية؟ وما التحديات التي تُضعف تأثيرها، لا سيما تراجع الحضور الفيزيقي للشباب وتنامي الفردانية؟ وما مسارات التكيّف الممكنة للحفاظ على جوهر المؤسسة وإعادة تموقعها ضمن بيئة تواصلية هجينة؟

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى:

١. توصيف بنية ووظائف السبلة تاريخيًّا ومعاصرًا اعتمادًا على الأدبيات والمصادر الثانوية.

٢. تحليل آليات إنتاج/ إعادة إنتاج قيم الاحترام والتسامح في السبلة.

٣. تفسير أثر التحوّلات الرقمية والعولمية على السبلة عبر إطار نظري مركّب.

٤. صياغة توصيات عملية لتفعيل دور السبلة في ظل التغيرات الاجتماعية والثقافية.

أهمية الدراسة

تكمن الأهمية في أنّ السبلة، برصيدها التاريخي ورمزيتها الثقافية، تُسهم في صيانة النسيج الاجتماعي وتعزيز التماسك القيمي. كما أن موضعة السبلة ضمن نقاشات سوسيولوجية حول التضامن الاجتماعي، ورأس المال الرمزي والاجتماعي، والفضاء العام، تمكّن من قراءة تركيبية تربط بين الممارسات المحلية والنظريات الكلاسيكية والمعاصرة.

تتجلّى الأهمية في صون النسيج الاجتماعي وتعزيز التماسك القيمي عبر مؤسسة محلية أصيلة، وربط ذلك بنقاشات سوسيولوجية في التضامن الاجتماعي، ورأس المال الرمزي والاجتماعي، والفضاء العام؛ لتقديم قراءة تركيبية تربط المحلي بالنظري العالمي.

منهج الدراسة.

تعتمد الدراسة على منهج وصفي تحليلي، يستند إلى مراجعة الأدبيات المحكّمة والكتب والدراسات حول المجتمع العُماني، إلى جانب وثائق رسمية صادرة عن المركز الوطني للإحصاء والمعلومات وجهات ثقافية، فضلًا عن تحليل مضمون ثانوي لتغطيات صحفية وتقارير مجتمعية ذات صلة بالمجالس والفضاءات التقليدية. وما تشمله إجراءات التحليل: مسح سردي منظّم، وترميز موضوعاتي لمفاهيم الاحترام/ التسامح/ الوساطة/ الحضور/ الشباب/ الوسائط الرقمية، وبناء مصفوفة ربط بين المفاهيم النظرية والشواهد. ومن حدود المنهج: غياب بيانات ميدانية مباشرة، وتباين الممارسة بين المناطق، واحتمال تحيزات في السرديات الصحفية.

قراءة تحليلية في الأدبيات السابقة.

السبلة في الثقافة العُمانية - المفهوم

في أصلها اللغوي، تُشتق كلمة السبلة من الجذر (س ب ل) الذي يدل على الانفتاح والتيسير والسماحة، ومنه جاءت ألفاظ، مثل: السبيل بمعنى الطريق، والتسبيل بمعنى جعل الشيء مباحًا أو متاحًا للناس (ابن منظور ١٩٩٠). وعليه، فإن السبلة تحمل في معناها اللغوي دلالة على الفضاء المفتوح والمتاح للتلاقي والتشارك.

أما في السياق العُماني، فقد اكتسبت الكلمة معنىً اصطلاحيًّا خاصًّا يُحيل إلى المجلس التقليدي الذي يُخصّص لاستقبال الضيوف، والتشاور، وحلّ النزاعات، وتبادل الرأي بين أفراد المجتمع، سواء في القرية أو المدينة. وتُعدّ السبلة مؤسسة اجتماعية غير رسمية ذات طابع محلي، تتجسّد غالبًا في بنية معمارية بسيطة، لكنها مشحونة برمزية ثقافية عالية تعكس قيم الكرم، والاحترام، والانتماء، والتماسك الاجتماعي (Peterson ٢٠٠٧; Valeri ٢٠١١).

وتتنوع أنماط السبلات في عُمان من حيث الشكل والحجم، لكنها تشترك في كونها فضاءات شبه عامة تُدار بالأعراف والعادات، وتلعب دورًا مركزيًّا في إنتاج المعنى الاجتماعي وتوجيه السلوك الجماعي (NRAA ٢٠١٨).

أولًا: السبلة في الثقافة العُمانية: النشأة والتطور والوظائف.

١. الجذور التاريخية والتحوّلات.

تُقدَّم السبلة بوصفها فضاءً أهليًّا مفتوحًا، يتقاطع فيه الاجتماعي مع السياسي-المحلّي، ويتجسّد عبر معمارٍ بسيطٍ غالبًا، ينطوي على دلالاتٍ رمزيةٍ حول الضيافة والكرم والانتماء تاريخيًّا. وارتبطت المجالس في عُمان بالبُنى القبلية والريفية والحضرية، وشكّلت قناة تواصل بين الأعيان وأفراد المجتمع، وموقعًا لوساطة النزاعات وتدبير الشأن اليومي، مع تشكّل الدولة الحديثة، تحوّل معنى السبلة من فضاء تقليدي للوجاهة والوساطة إلى رمز وطني للتماسك، مع استمرار وظائفه وإنْ تغيّرت أنماط التلقي والحضور، كما أشار Valeri (٢٠١١). وقد وثّقت أدبيات المجتمع والسياسة في عُمان، كما بيّن Peterson (٢٠٠٧) التحوّلات البطيئة للسلطة الرمزية في المجالس، وكيف أسهمت في إعادة توزيع الأدوار داخل الجماعة المحلية.

٢. البنية المادية والرمزية.

تتجسد السبلة في بنية مادية بسيطة، لكنها محمّلة برمزية كثيفة: ترتيب الجلوس، واحترام الأكبر سنًّا، وقواعد الخطاب، وطقوس القهوة والضيافة، وإشارات جسدية ولسانية تدلّ على التوقير والاعتداد بالقيم. هذه الطقوس تُنتج بالمعنى الذي يقدّمه Bourdieu (١٩٧٧) هيبتوسًا اجتماعيًّا يتجدد عبر الممارسة؛ فالتعوّد على الإصغاء، وعدم المقاطعة، وانتقاء الألفاظ، واحترام اختلاف الرأي، كلّها مخرجات ممارسةٍ متكرّرة تُنظّمها أعراف غير مكتوبة، لكنها نافذة التأثير.

٣. الوظائف الاجتماعية والسياسية والثقافية.

١. **الوظيفة الاجتماعية:** تتمثّل في بناء الثقة الأفقية والرأسية، وتعزيز مشاعر الانتماء، وتكثيف شبكات الدعم المتبادل في أوقات الحاجة. يُعدّ هذا الجانب المكوّن الجوهري لما يُعرف برأس المال الاجتماعي، سواء في بُعده الترابطي أو الجسري، كما يوضح Putnam (١٩٩٣).

٢. **الوظيفة السياسية/ شبه السياسية:** تشمل تقديم المشورة، وإدارة الخلافات، والوساطة بين الأطراف، وصوغ توافقات محلية تقلّل من كلفة الصراع، وتُجنِّب المجتمع احتمالات التصعيد، وهو ما يتقاطع مع ما تناوله Durkheim (١٩٩٧) في تحليله لأدوار التنظيمات الاجتماعية التقليدية.

٣. **الوظيفة الثقافية:** تتجلى في نقل السرديات الشفاهية، مثل: الشعر الشعبي، والأمثال، وحكايات الخبرة العملية والمعنوية؛ مما يجعل السبلة بمثابة آلية لإعادة إنتاج القيم والمعايير السلوكية المرغوب فيها اجتماعيًّا، كما توثق ذلك National Records and Archives Authority (٢٠١٨).

٤. اقتصاديات الضيافة ورأس المال الرمزي.

يستثمر مضيف المجلس موارد مادية ومعنوية تؤسس لاعتراف جماعي بمكانته، ويتولّد عن ذلك رأس مال رمزي قابل للتحويل إلى ثقة وتأثير اجتماعي.

وتُعدّ الضيافة وتحمّل تكاليفها رسالة اجتماعية مفادها الالتزام بالصالح العام ورعاية اللحمة المجتمعية (Bourdieu ١٩٧٧).

٥. الرموزوالمعاني والتماسك.

من منظور دوركهايم، تمثّل طقوس المجلس شكلًا من أشكال "الفعل الطقوسي" الذي يعيد إنتاج التضامن الاجتماعي عبر تكرار التعبير عن الاحترام والامتثال لقواعد خطاب مشتركة. إنّ "الوجه" الاجتماعي يُصان عبر آليات مدنية ناعمة: المجاملة، والحياء، والاعتراف بمكانة الآخر، ما يشكّل شبكةً من الضبط الاجتماعي غير الرسمي تُقلّل من احتمالات الانفلات والعنف الرمزي المباشر.(Durkheim ١٩٩٥).

ثانيًا: التغيّرات المجتمعية المعاصرة وتأثيراتها في السبلة.

١. التكنولوجيا والإعلام الاجتماعي: تحوّل بنية الحضور.

أدّت الرقمنة إلى إعادة تشكيل بنية الحضور في الحياة اليومية: من مواعيد اللقاء إلى قنوات التعبير. تحوّلت مجموعات المراسلة الفورية ومنصات التواصل إلى بدائل للقاء الفيزيقي، ما خلق وفرة في الاتصالات وضعفًا في الالتزام المكاني والزمني للمجالس. تتجلّى المفارقة في أنّ الاتصالات الرقمية تزيد الاتصالية الكمية، لكنها قد تُنقص جودة الحوار التداولي بالمعنى الهابرماسي؛ إذ تُضعف شروط الإصغاء المتبادل وتزيد قابلية الاستقطاب السريع .(Habermas ١٩٩٦, ٣٢٢–٣٣٥) في السياق العُماني، رصدت تغطيات صحفية وملاحظات عامة انتقال بعض وظائف المجلس إلى الفضاء الرقمي—كإعلان المناسبات، وجمع التبرعات، وتداول الأخبار—مع بقاء

الوساطة وحل النزاعات أكثر ارتباطًا بالحضور وجهًا لوجه بسبب حاجتها إلى ثقة متجسّدة.(Oman Daily Observer ٢٠٢٠)

٢. **العولمة وتبدّل أنماط القيم والاستهلاك.**

رافقت العولمةُ انتشارَ مرجعيات قيمية متعددة، وتزايدًا في الفردانية، وتحوُّلًا في أنماط الوقت والفراغ. تؤثر هذه التحوّلات في استعداد الأجيال الصغيرة للالتزام بطقوس المجلس ومواعيده. كما تغيّرت "سلطة الخبرة" من كبار السن إلى منصات رقمية متخصّصة أو مؤثّرين اجتماعيين؛ الأمر الذي يُحدث توترًا في توزيع رأس المال الرمزي التقليدي–(Bourdieu ١٩٩١, ٣٧ ٤٥).مع ذلك. وتُظهر التجارب أنّ المجالس التي أعادت تعريف وظائفها—بأنشطة شبابية أو موضوعات مهنية/ ثقافية— نجحت في الاحتفاظ بجاذبيتها، وتحوّلت إلى منصات هجينة.

٣. **تحوّلات الجيل الجديد: التنافسية على الوقت والاهتمامات.**

يتنازع وقت الشباب ثلاثة مجالات: التعليم والعمل والفضاء الرقمي. تقلّصت نافذة الحضور للمجالس التقليدية، خاصةً في المدن. ويشير بعض الرصد الإحصائي المتعلق ببنى الأعمار وأنماط الهجرة الداخلية إلى المدن إلى تغيّر الكثافة السكانية في أحياء معيّنة؛ ما قد يؤثر في انتظام المجالس(NCSI ٢٠٢٣, ٢١٠–٢٢٥).تبرز هنا الحاجة إلى أساليب إشراك مرنة تراعي ساعات الذروة، وتنوّع الاهتمامات، وتستثمر الوسائط الرقمية دون أن تستبدل اللقاء الفيزيقي.

ثالثا: النظريات السوسيولوجية (إطار نظري سوسيولوجي مركّب).

١. دوركهايم: التضامن الاجتماعي والطقوس الجمعية.

قدّم إميل دوركهايم نموذج التضامن الميكانيكي/ العضوي لتفسير تماسك الجماعات. في المجتمعات التقليدية، يتشكّل التضامن الميكانيكي من التشابه القيمي والمعياري، ويُعاد إنتاجه بالطقوس المشتركة. تُقرأ السبلة، بهذا المعنى، كفضاء طقسي يُعيد شحن الروابط الرمزية، ويُجدِّد الالتزام الجماعي بقواعد الاحترام والتسامح، لا بوصفهما مجرد قيمٍ ذهنية، بل كممارسات متجسدة في الجسد واللغة(Durkheim ١٩٩٧, ٣١–٣٩).

٢. بورديو: الحقول ورأس المال الرمزي والهيبتوس.

يركّز بورديو على ديناميات الحقول الاجتماعية ورؤوس الأموال المتعددة، وفي قلبها رأس المال الرمزي الذي يتجسّد في الاعتراف والتقدير والوجاهة. السبلة حقلٌ اجتماعي محكومٌ بمنطق الاعتراف، حيث تُكتسب المكانة من خلال الكرم، والخبرة، والبلاغة، والقدرة على الوساطة. ومن خلال التكرار، يتشكّل هيبتوس قيمي لدى الفاعلين: عادات احترام، وإصغاء، وضبط للنزاعات؛ مما يفضي إلى استقرارٍ معياريّ عبر الزمن.(Bourdieu ١٩٧٧, ١٦٤–١٨٠)

٣. هابرماس: الفضاء العام والحوار التداولي.

يميز هابرماس بين عالم المَعاش والمنظومات، ويقترح معيارية أخلاقية للحوار التداولي القائم على الحجّة والإقناع بعيدًا عن الإكراه. يمكن قراءة السبلة كنسقٍ من الفضاءات العامة المصغّرة، حيث تنتظم نقاشات يُفترض

فيها الإنصات المتبادل واحترام المختلف. هذا الإطار يُعين على تقييم مدى قدرة السبلة، في شروط الاتصال الرقمي، على الحفاظ على معايير الخطاب الرشيد، أو انتقال بعض الديناميات إلى بيئات رقمية أقل انضباطًا (Habermas ١٩٨٩, ٣٦–٥٦).

٤. **بوتنام: رأس المال الاجتماعي: رو ابطٌ رابطة ورو ابطٌ جسريّة.**

يقدّم بوتنام مفهوم رأس المال الاجتماعي بوصفه موارد تتولّد من الثقة والمعايير والشبكات. تُثبّت السبلة الروابط الرابطة داخل المجتمعات المحلية، وتتيح، حين تنفتح على آخرين، بناء روابط جسريّة. تتأثر هذه العملية بهيكل الفرص الاتصالية: فحين يضعف الحضور الفيزيقي– الطبيعي للشباب، وقد تتراجع كثافة الروابط الرابطة، بينما تتيح المنصات الرقمية جسورًا بديلة تتطلب تقنينًا معياريًّا (Putnam ١٩٩٣, ١٦٣–١٨٠).

٥. **نموذج تحليلي مُدمج.**

١. البنية: مجلس/ سبلة بوصفه حقلًا اجتماعيًا (بورديو) ضمن فضاء عام محلي (هابرماس).
٢. الفعل: طقوس/ ممارسات تولّد تضامنًا (دوركهايم)، وتراكم رأس مال اجتماعي (بوتنام).
٣. المخرجات: قيم الاحترام والتسامح كمنتجٍ اجتماعيّ قابل للقياس عبر مؤشرات المشاركة، والحوار، والوساطة، والثقة.
٤. المتغيرات الضاغطة: الرقمنة، والعولمة، والفردانية، تحول أنماط الوقت والفراغ.

يربط هذا النموذج بين مستويات التحليل الكلاسيكية: الميكروي (التفاعلات)، الميزو (المجلس كحقل)، والماكرو (التحولات البنيوية).

٦. مؤشرات قياس نوعية مستندة إلى مصادر ثانوية:

١. المشاركة: تكرار الانعقاد، تمثيل الفئات العمرية، واستمرارية الطقوس.

٢. الحوار: معايير الخطاب، وآداب الإصغاء، وإدارة الخلاف.

٣. الوساطة: حالات حل النزاعات في المصادر الصحفية/ التوثيقية.

٤. الثقة: أمثلة الاعتماد على وجهاء المجالس.

٥. الامتثال المعياري: إشارات للعقوبات الرمزية/ والاستحسان الاجتماعي.

توظَّف هذه المؤشرات بصورة كيفيّة عبر تحليل مضمون ثانوي لمصادر منشورة.

٧. أمثلة من الو اقع العُماني في المصادر الثانوية

١. مبادرات محلية لإحياء المجالس عبر أنشطة ثقافية/ حوارية، واستضافة متخصصين، وتوثيق الجلسات في نشرات داخلية.

٢. تجارب مجالس فتحت قنوات رقمية مكمّلة: مجموعة إعلانات، وتوثيق للفعاليات، وبثّ انتقائي لبعض الفقرات غير الحساسة.

هذه الشواهد، كما تعكسها تقارير صحفية ووثائق ثقافية، تشير إلى مسارات تكيّف ممكنة دون التفريط بجوهر الطقس وآدابه (Times of Oman ٢٠٢١).

a. مجلس الخنجي أنموذجًا: قراءة تحليلية.

دلالة التسمية والنموذج: بحسب العنوان، يقدّم المقال "مجلس الخنجي" كنموذجٍ للرسالة الوطنية للسبلة. يُفهم من ذلك أن المجلس لا يقتصر على الضيافة، بل يتجاوزها إلى تفعيل قيم احترام الرأي، وحلّ الخلافات، وخدمة الصالح العام.

i. مؤشرات الرسالة الوطنية في النموذج

١. انتظام الانعقاد ووضوح الأدوار: يرفع كثافة التفاعل المنظّم، ويقلّل سوء الفهم.

٢. آداب الخطاب: منع الشخصنة، وإتاحة الفرص المتكافئة للمداخلة، واحترام الأكبر سنًّا، مع تمكين الشباب.

٣. الوساطة المحلية: قابلية المجلس لجمع أطراف الخلاف، وصوغ حلول تحفظ ماء الوجه.

٤. الانفتاح الموجّه: استضافة مختصين، وموضوعات عامة؛ لتوسيع المدارك دون تسييس مُستقطب.

ii. تفسير سوسيولوجي مُركّب:

١. دوركهايم: انتظام الطقس يُنْعِش التضامن الميكانيكي، ويُقلّل احتمالات التفكك.

٢. بورديو: رأس المال الرمزي للمضيف والوجهاء يتحوّل إلى "قابلية للوساطة" تُنتج امتثالًا قيميًّا.

٣. هابرماس: كلما زادت قوة معايير الخطاب التداولي (الحجّة بدل التهييج) ارتفعت جودة التوافقات.

٤. بوتنام: المجلس يزيد من مخزون الثقة المُتبادلة، بما ينعكس على مبادرات النفع العام.

رابعا: آليات ترسيخ الاحترام والتسامح وتحدّياتها.

١. آليات الحفظ والإنتاج القيمي

١. آداب الخطاب: يُعدّ الانضباط اللفظي واحترام التراتبية وإتاحة الحديث وفق أدوارٍ غير معلنة من أهم قواعد تقليل التصعيد اللفظي وترسيخ الاحترام (Bourdieu ١٩٧٧, ٧٢–٩٥).

٢. الإصغاء الفعّال: يتعلّم الأعضاء عبر الهيبتوس المكتسب أن الإصغاء قيمةٌ معيارية تسبق الحكم.

٣. الوساطة والتسوية الودية: تُمارس المجالس الوساطة باستخدام رأس المال الرمزي للمضيف والوجهاء، والتقريب بين الأطراف عبر صيغ تحفظ ماء الوجه للجميع.

٤. القدوة والتكرار الطقوسي: يوفّر تكرار الطقوس وقصص القدوة نمطًا من التعلم الاجتماعي غير الرسمي يثبّت التسامح بوصفه سلوكًا متوقعًا.

٢. التحديات البنيوية والوظيفية.

١. ضعف مشاركة الشباب: يقلّل من كثافة الروابط الرابطة، ويُضعف انتقال الهيبتوس القيمي بين الأجيال (Putnam (١٩٩٣

٢. الفردانية والوقت المجزأ: تشتت الاهتمام وتُضعف التزام المواعيد الطقسية.

٣. التنازع بين المرجعيات: انتقال رأس المال الرمزي إلى منصاتٍ رقمية قد يُضعف الاعتراف التقليدي، ويُحدِث فجوةً في الشرعية المحلية للمجلس.

٤. تطييف الحوار أحيانًا عبر المنصات: الاستقطاب الرقمي العابر قد يتسرّب إلى المجلس، ما يتطلب إعادة تقنينٍ للخطاب.

٣. معالجة سوسيولوجية مقننة.

١. دوركهايم: انخفاض التكرار الطقسي يُضعف "الشحن الجمعي" للتضامن، والعلاج يكون بزيادة فرص اللقاء الطقسي المنظم.

٢. بورديو: إعادة توزيع رأس المال الرمزي يمكن إدارتها عبر توسيع دوائر الاعتراف لتشمل خبرات الشباب التقنية والمهنية داخل المجلس.

٣. هابرماس: استعادة شروط الخطاب التداولي الرشيد - تعليق الأحكامad hominem ، تشجيع الحجج المسندة، واحترام دور الميسّر.

٤. بوتنام: تعويض تراجع الروابط الرابطة بمبادرات تبني روابط جسريّة مع مجالس/ مؤسسات تعليمية وثقافية.

٤. فرص التكيّف والابتكار.

٥. نموذج "المجلس الهجين": حضور فيزيقي أساسي + قناة رقمية مكمّلة غير بديلة.

٦. أجندة موضوعات شبابية: ريادة أعمال، ومهارات، وثقافة رقمية مسؤولة، وتاريخ محلي.

٧. تأسيس بعض القواعد: مدونة سلوك موجزة تُذكِّر بآداب الحديث والإصغاء.

٨. توثيق انتقائي: أرشفة تجارب الوساطة وقصص النجاح مع صون الخصوصية.

خامسًا: النتائج والتوصيات.

خرجت هذه الدراسة بمجموعة من التوصيات والاستنتاجات، تتلخص في الآتي:

أولًا: النظرية.

١. السبلة مؤسسة اجتماعية غير رسمية ذات طابع طقسي-حِواري، تنتج تضامنًا اجتماعيًّا وتراكم رأس مال اجتماعي يساند قيم الاحترام والتسامح. ويستند ذلك إلى تكرارٍ طقسيّ يؤطّر الخطاب ويحدّ من الانفلات، وإلى توزيعٍ للوجاهة بوصفها رأس مال رمزي يعزّز الامتثال المعياري (Durkheim ١٩٩٥, ٣٨٢–٣٩٠).

٢. التحولات الرقمية والعولمية: أعادت تشكيل بنية الحضور والتأثير، فقلّصت الحضور الفيزيقي لبعض الفئات (الشباب خصوصًا)، ونقلت جزءًا من رأس المال الرمزي إلى المنصات. غير أن وظائف الوساطة العميقة ما تزال تتطلب لقاءً متجسّدًا، ما يفتح مجالًا لنماذج هجينة تُزاوج بين القناتين (Habermas ١٩٨٩, ٢٣٦–٢٤٨).

٣. القيم ليست معطًى ثابتًا، بل ناتج تفاعليّ؛ إذ تُنتَج قيم الاحترام والتسامح عبر ممارسات لغوية وجسدية متكررة تتعلّمها الأجيال الجديدة بمشاهدة القدوة والانخراط في طقوس المجلس.

٤. يتوقف استمرار الدور القيمي للسبلة على: (أ) صيانة الطقس وآدابه، (ب) إشراك الشباب كمشاركين ومنظّمين ومتحدثين، (ج) مؤسسة خفيفة لقواعد الخطاب، (د) بناء جسورٍ مع المؤسسات التعليمية والثقافية.

ثانيًا: العملية.

توصيات بنيوية وتنظيمية.

١. اعتماد نموذج "المجلس الهجين": لقاءات حضورية منتظمة + قنوات رقمية مكملة لإعلان المواعيد وتلخيص المداولات غير الحسّاسة.

٢. مدونة سلوك موجزة (صفحتان) تتضمن: أدوار الميسّر، وزمن المداخلة، وآداب الإصغاء، ومنع الشخصنة، وآلية الاعتراض الهادئ.

٣. جدول موضوعات ربع سنوي يجمع بين القضايا المحلية وقضايا شبابية ومهنية وثقافية، مع استضافة خبراء وفاعلين شباب.

٤. توثيق انتقائي وآمن: حفظ دروسٍ مستخلصة من الوساطات الناجحة بطريقة تراعي الخصوصية وتسمح بالتعلّم المؤسسي.

توصيات ثقافية/ تربوية.

١. شراكات مع المدارس والجامعات والمراكز الثقافية لتنظيم "جلسات مهارات الحوار والوساطة" داخل المجالس.

٢. برامج "الجيلين": جلسات يقودها كبار الخبرة مع شبابٍ يتولون التنظيم الرقمي والأرشفة.

٣. مسابقات رواية شفهية وشعر شعبي بإشراف المجلس؛ لتعزيز السرديات الجامعة.

توصيات سياساتية — مجتمعية.

١. تشجيع مبادرات المجتمع المحلي عبر مِنَحٍ صغيرة مخصصة لإحياء المجالس، بإشراف مراكز ثقافية.

٢. تعاون مع جهات إحصائية بحثية لرصد دوري لمؤشرات المشاركة والحضور وجودة الحوار كجزء من مراقبة رأس المال الاجتماعي المحلي.

٣. أدلة إرشادية صادرة عن جهات ثقافية توضح كيفية دمج الوسائط الرقمية دون المساس بجوهر الطقس وآدابه.

في الختام، إنّ النتائج والتوصيات التي خرجت بها الدراسة تُسهم في تعزيز فهمنا لكيفية الحفاظ على هذه المؤسسة التقليدية وتطويرها، عبر توثيقها تربويًّا ومجتمعيًّا؛ مما يفتح آفاقًا جديدة لتجديد دور السبلة في المجتمع العُماني المعاصر. ومن هنا، تدعو الدراسة إلى بذل مزيد من الجهود البحثية والتطبيقية؛ لضمان ديمومتها في ظل التحولات المتسارعة.

الخاتمة.

تُعدّ المجالس العُمانية التقليدية (السبلة) فضاءات اجتماعية-ثقافية شكّلت لعقود طويلة مسرحًا للتفاعل الإنساني، ووسيطًا لنقل القيم الأخلاقية والسلوكيات الاجتماعية الإيجابية. وتسعى هذه الدراسة المكتبية الوصفية-التحليلية إلى تفكيك الدور القيمي للسبلة في ترسيخ الاحترام والتسامح، وقياس مدى استمرار فاعليتها في مواجهة تحولات معاصرة كالعولمة والرقمنة وتبدّل أنماط التواصل. وتعتمد على مراجعة الأدبيات المحكّمة والكتب والوثائق الرسمية والتغطيات الصحفية، مع تحليل مضمون ثانوي للممارسات والطقوس - مجلس الخنجي نموذجًا-. وتُظهر القراءة أنّ السبلة لا تزال منصّة مؤثّرة في بناء الثقة والوساطة والانسجام الاجتماعي، لكنها تواجه تحدّيات ضعف حضور الشباب، وتحوّل رأس المال الرمزي نحو المنصّات الرقمية. وتقدّم الدراسة إطارًا نظريًّا مركّبًا (دوركهايم، بورديو، هابرماس، بوتنام)، ونموذجًا للتكيّف يمزج بين الحضور الفيزيقي والدعم الرقمي، مع توصيات توثيقية وتربوية ومجتمعية لتعزيز ديمومتها.

المراجع باللغة العربية.

١. البلوشي، م. ب. ع. (٢٠٢٤، ٢٤ نوفمبر). الرسالة الوطنية للسبلة العُمانية.. مجلس الخنجي أنموذجًا .جريدة الرؤية العمانية .استُرجع من https://alroya.om/p/٣٥٥٧٥٤

٢. الفارسية، وطفة .(٢٠٢٣). *القيم الاجتماعية المؤثرة في الشخصية العمانية*، رسالة ماجستير، جامعة السلطان قابوس.

المراجع باللغة الإنجليزية

١. Bourdieu, P. (١٩٧٧). *Outline* of a theory of practice. Cambridge: Cambridge University Press.

٢. Bourdieu, P. (١٩٨٦). The forms of capital. In J. Richardson (Ed.), Handbook of theory and research for the sociology of education (pp. ٢٤١–٢٥٨). New York: Greenwood.

٣. Bourdieu, P. (١٩٩١). Language and symbolic power (J. B. Thompson, Ed.). Cambridge: Polity.

٤. Durkheim, E. (١٩٩٥). The elementary forms of religious life (K. E. Fields, Trans.). New York: Free Press.

٥. Durkheim, E. (١٩٩٧). The division of labor in society (W. D. Halls, Trans.). New York: Free Press.

٦. Habermas, J. (١٩٨٩). The structural transformation of the public sphere (T. Burger, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press.

٧. Habermas, J. (١٩٩٦). Between facts and norms (W. Rehg, Trans.). Cambridge: Polity.

٨. National Centre for Statistics and Information. (٢٠٢٢). Youth statistics bulletin ٢٠٢٢. Muscat: NCSI.

٩. National Centre for Statistics and Information. (٢٠٢٣). Statistical yearbook of Oman ٢٠٢٣. Muscat: NCSI.

١٠. National Records and Archives Authority. (٢٠١٨). Heritage and oral traditions in Oman. Muscat: NRAA.

١١. Peterson, J. E. (٢٠٠٧). Oman's insurgencies: The Sultanate's struggle for supremacy. London: Saqi.

١٢. Peterson, J. E. (٢٠٠٧). Oman's political development. Middle East Journal, ٦١(٣), ٣٩١–٤٠٦.

١٣. Putnam, R. D. (١٩٩٣). Making democracy work: Civic traditions in modern Italy. Princeton: Princeton University Press.

١٤. Putnam, R. D. (٢٠٠٠). Bowling alone: The collapse and revival of American community. New York: Simon & Schuster.

١٥. Times of Oman. (٢٠٢١, March ١٢). Traditional majlis and community cohesion.

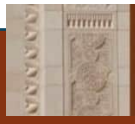
١٦. Oman Daily Observer. (٢٠٢٠, May ٥). Majlis as a social institution in Oman.

١٧. Valeri, M. (٢٠٠٩). Oman: Politics and society in the Qaboos state. London: Hurst.

١٨. Valeri, M. (٢٠١١). State–society relations in Oman. In J. Teitelbaum (Ed.), The Gulf states: Beyond oil and Islam (pp. ١٥٥–١٧٠). London: Hurst.

١٩. nuar, A. S. A., Mohd-Danuri, M. S., Mahdzir, M., Mustafa, M. H., & Syed Khuzzan, S. M. (٢٠٢٤). Enhancing the contractual provision for suspension of work in Malaysia: A comparative analysis with emphasis on a case study of government contract form PWD٢٠٣A.

Essentializing Spirituality in Promoting Psychological Wellness Substantiating Values Based Education



بقلم
Shukran Abd Rahman

Abstract

In observing today's society, one aspect that may bring a sense of satisfaction is the outward expression of Islamic identity. This is evident in the way many individuals adhere to the Islamic dress code, such as the hijab and other visible markers of faith. However, upon closer examination, a concerning disconnect can be observed between these external expressions and the deeper internalization of Islamic values. This is reflected in behaviors, communication styles, the content of ideas shared on social media, and the styles of interpersonal relationships. In many instances, the patterns of actions often do not align with the ethical and moral teachings of Islam. Nevertheless, much has been focused on addressing the extent to which emphasis is placed on religious symbols and appearances than on the understanding and internalization of Islamic principles and values. This paper discusses the extent to which emphasis is given on the element of spirituality in education process by substantiating it with values-based content in the effort to enable individuals in attaining psychological wellness. The findings are expected to shed light on the extent to which values-based education, rooted in the essentialization of spirituality, has been included in education process. It may contribute to promoting more authentic psychological wellness among learners and the broader community. These insights are important as they may inform the development of more

holistic educational models that bridge the gap between external religiosity and internalized spirituality, ultimately contributing to enhanced psychological wellness, character formation, and social harmony.

Keywords: spirituality, psychological wellness, Islamic education, values-based education, internalization of values, identity and behavior, character formation.

Introduction

In any thriving community, several core institutions or “centres” are essential to support the well-being and development of its members. These include medical centres for health services, shopping centres for access to goods and commerce, sports centres for physical and recreational activities, worship centres for spiritual growth, and other community-based centres that promote civic engagement and social cohesion. Each of these serves distinct functions, and without them, a community risks stagnation or regression in its development, hindering the aim of attaining psychological wellness at both individual and social levels.

Among these centres, the knowledge centre which is represented primarily by educational institutions, particularly schools and universitiesm holds a uniquely developmental and transformative role in the community. A university is not merely a place for formal education but a central hub for the generation, production, reproduction, transmission, contextualisation, and systematisation of knowledge. Through its teaching, consultancy, research, innovation, and publication (T-CRIP) activities, a university empowers individuals’ competencies and enhances the collective capacity of society. It facilitates the process of equipping communities with specific guiding knowledge, critical skills, necessary abilities, and desirable values, all of

which are essential for societal and economic advancement, civic responsibility, ethical leadership, and sustainable development. In this way, a university significantly contributes to the well-being and quality of life of community members and plays a pivotal role in shaping the direction and success of societal progress.

Having said the above, it is sine qua non that all activities at educational institutions be community-driven and values-based. The long-term health of a community is often reflective of the vitality of its educational institutions and their ability to prepare individuals to judiciously face challenges and life demands. This effort necessitates the acquisition of knowledge, skills, abilities, and values among students, enabling them to attain well-being. Educational institutions, in this regard, are not only centres of professional training but also spaces for the holistic development of individuals, including their psychological wellness.

The need to prepare graduates to succeed in the world of work has compelled higher education providers to design and implement curricula that focus on equipping students with work-related competencies. The implementation of outcome-based education (OBE) in many higher learning institutions centres on the development of such competencies. However, this focus must not overshadow the fundamental objective of

education, that us to enable students to attain well-being, both in this world and in the hereafter.

There is, therefore, a need to assess whether outcome-based education is an appropriate approach for comprehensively delivering the functions of a university. Does OBE prepare a university to identify and respond to the psychosocial issues in the community, or does it primarily serve the needs of certain stakeholders, namely, employers? This warrants a re-examination of whether OBE adequately encompasses the development of values that contribute to psychological wellness. A more important role for educational institutions is to nurture students' ability to integrate faith (īmān) with knowledge (‘ilm), which, in turn, should be reflected in good character (akhlāq). Graduates of such curricula are expected to embody the dual roles of servant (‘abd) and vicegerent (khalīfah) of Allah, leading their communities with responsibility and purpose.

Historically, people regarded educational institutions, especially universities, beyond the grand buildings or rigid bureaucracies, but as centres of community life. They were seen as centres for moral and intellectual endeavour, rather than simply as training grounds for professional skills. They served as hubs for spiritual, philosophical, and civic formation, as well as institutions devoted to the common good and divine purpose. A university, as a trusted knowledge centre and a pillar of

societal progress, carries a sacred responsibility toward truth, integrity, and community well-being. An educational institution becomes counterproductive when it fails to serve, uplift, or align with the real needs and values of the society it is meant to benefit. This underscores the point that educational institutions should not only focus on equipping students with job-related competencies but should also give equal attention to values development by essentialising spirituality within the educational process. The ultimate aim is to promote psychological wellness among individuals and, by extension, society at large.

What is the focus of Islamic education institutions?

Education is not only concerned with the transfer of knowledge but also with embedding wisdom (*ḥikmah*) into its application, aligning with the role of human beings as *khalīfah* (vicegerents) on earth (Al-Attas, 1991; Nasr, 2007). Values constitute an essential part of human attributes, serving as the ethical, spiritual, and moral anchors of an individual (Hashim, 2018). Beyond technical competencies, values-based education plays a critical role in shaping character, attitudes, and behaviour, thereby preparing learners to act responsibly within society (Halstead & Taylor, 2000; Nucci, Narvaez, & Krettenauer, 2014).

The primary focus of Islamic education institutions is not limited to cultivating outward expressions of Islamic

identity, such as adherence to the dress code or other visible markers of faith. While these symbols may provide an initial sense of satisfaction and communal belonging, they are insufficient if not supported by the deeper internalization of Islamic values. The Qur'an emphasizes that true righteousness lies not in external forms but in the integration of faith, values, and conduct: *"It is not righteousness that you turn your faces towards the east or the west, but righteousness is [in] one who believes in Allah, the Last Day, the Angels, the Book, and the Prophets, and gives wealth, in spite of love for it, to relatives, orphans, the needy, the traveler, those who ask [for help], and for freeing slaves..."* (Qur'an 2:177, Sahih International Translation).

Islamic education, therefore, seeks to nurture holistic individuals whose inner character is aligned with the ethical and moral teachings of Islam. The Prophet Muhammad (peace be upon him) underscored this by stating, *"The most complete of the believers in faith are those with the best character"* (al-Tirmidhi, 1996, Hadith 1162). Good character (*akhlaq*) and psychological wellness are interlinked, as they manifest in positive behaviours, constructive communication, and healthy interpersonal relationships (Hashim, 2018).

When external appearances are not supported by inner transformation, inconsistencies emerge. Individuals may appear composed outwardly yet struggle with internal challenges that affect their behaviour and

relationships. This highlights the responsibility of Islamic education institutions to prioritize embedding values, fostering *akhlaq*, and guiding students to integrate faith (*iman*), knowledge (*'ilm*), and practice (*'amal*). In doing so, Islamic education ensures that the outward image of religiosity is authentically grounded in inner moral strength and spiritual well-being.

Allah say in Surah al-Naḥl, verse 97 : "Whoever does righteousness, whether male or female, while being a believer, We will surely cause them to live a good life, and We will surely give them their reward [in the Hereafter] according to the best of what they used to do." (al-Naḥl **16:97**). This verse directly relates to the point of having psychological wellness. It emphasizes that what brings true fulfillment and wellbeing is not merely external markers of faith, but righteous deeds rooted in sincere belief. A "good life" (ḥayātan ṭayyibah) is promised to those whose faith translates into action, manifesting in ethical behavior, healthy communication, and positive relationships. Outward identity, like the hijab or other visible symbols, gains its true meaning only when it is supported by inner character, integrity, and the moral values taught in Islam.

Spirituality and Psychological Wellness

An individual and community well-being is assessed on four-fold approach, biological, psychological, social, and spiritual aspects (World Health Organization 1998). The term spirituality originates from an English Term. In Arabic it has been referred to as الروحانية while in Malay it has been translated as *Rohani*. It is an aspect or component of an individual (Chiu, 2004) which is related to belief system (e.g., religion), setting (e.g., health) and outcome (e.g., quality of life) (Austin, et al, 2018). The spirituality construct is accounted for by several domains or dimensions, namely

a. Cognitive component, encompassing an individual's knowledge, belief, information about the existence of Creator who deserves to be worshiped.
b. Affective component, entailing an individual's feelings and emotion attached to the Creator
c. Behavioral component, involving actions performed by an individual as a result of his/her cognitive and affective experience on spirituality.

The above notion underscores the point that spirituality, which is as an inherent dimension of human existence, has long been acknowledged as a source of inner strength, resilience, and wellbeing. It comprises

several interrelated components that shape the way individuals think, feel, and act in their pursuit of psychological wellness.

First, at the cognitive level, spirituality is anchored in the belief in a Transcendent Supreme Power or the Highest Object of Worship/Veneration. Such belief forms the foundation for how individuals perceive life, interpret experiences, and construct meaning beyond the material realm.

Second, the affective component of spirituality emphasizes the meaningful state of interconnectedness or relationships with self, others, and the Creator or God or the Supreme Being. This sense of connectedness is crucial in cultivating empathy, compassion, and a feeling of belonging, all of which are essential to psychological balance and emotional stability.

Third, spirituality is manifested in the behavioral outcome component, namely the ability to live in peaceful or harmonious existence within oneself, with others, the environment, and the Creator or God or the Supreme Being. Such harmony translates spiritual beliefs and emotions into concrete practices of ethical living, conflict resolution, and responsible engagement with society and nature.

The state of a good level of spirituality in an individual can lead to the attainment of psychological wellness, or a state of well-being that he or she is able to realize. Psychological wellness encompasses emotional, cognitive, and social functioning, and reflects an optimal level of mental health rather than merely the absence of psychological disorders (Keyes, 2002). It is associated with positive emotions, resilience, life satisfaction, and meaningful social relationships. An individual attains a good level of psychological wellness when he or she has the ability to (a) cope with the normal stresses of life, (b) perform work productively, and (c) contribute to the community in which he or she lives or serves.

In promoting psychological wellness, the three dimensions of spirituality are regarded as foundational. Nevertheless, the integration of spirituality in mainstream psychological wellness frameworks remains limited. Existing approaches often highlight cognitive-behavioral techniques, emotional regulation, or resilience training, but tend to overlook spirituality as a holistic integrator of cognitive, affective, and behavioral dimensions. This gap calls for the inclusion of spirituality as an essential element that substantiates psychological wellness.

Hence, a central question to be addressed is: *How can spirituality, through its cognitive, affective, and behavioral components, be essentialized in promoting psychological wellness?* This paper argues that an education system must nurture both the heart and the mind, making the

promotion of spirituality essential. Such an approach can be realized by embedding the teaching of values into the educational process, ensuring that these values are embodied and aligned with the higher objectives of Islamic teachings (Al-Attas, 1991; Hashim & Langgulung, 2008). It is thus pertinent for the education system to essentialize spirituality as a means to foster psychological wellness. This can be achieved through values-based education, where the ultimate goal extends beyond employability to the cultivation of holistic individuals with enhanced psychological wellness, strong character formation, and a commitment to social harmony (Nasr, 2001; Sahin, 2018). Accordingly, the purpose of this paper is to examine the extent to which spirituality is emphasized in the educational process by integrating it with values-based content, thereby enabling individuals to attain psychological wellness.

The findings are expected to shed light on how values-based education are rooted in the essentialization of spirituality. It is also expected to contribute to promoting more authentic psychological wellness among learners and the broader community. The idea shared in this paper may inform the development of more holistic educational models that bridge the gap between external religiosity and internalized spirituality, ultimately contributing to enhanced psychological wellness, character formation, and social harmony.

Ethics and Values

Ethics is commonly defined as a system of moral principles that guide what is considered right or wrong in human conduct. In the modern context, ethics is often understood as rational, human-centered, and context-specific, shaped by philosophy, law, culture, or social norms (MacIntyre, 2007; Singer, 2011). However, such an understanding is frequently narrow and utilitarian, as it overlooks dimensions of transcendence, accountability before God, and the process of spiritual purification.

In contrast, the Islamic tradition offers a more holistic concept through *akhlaq*. Linguistically derived from *khuluq* (character, disposition), *akhlaq* refers to an inner state that shapes outward behavior (al-Ghazālī, 2013). It is deeply embedded in human nature and requires conscious nurturing through faith and practice. Unlike ethics that are defined merely by social norms or aimed at securing social harmony, *akhlaq* emphasizes accountability before Allah, with *taqwa* (God-consciousness) as its foundation; the integration of inner and outer conduct through *ikhlās* (sincerity) and *iḥsān* (excellence); and the ultimate pursuit of Allah's pleasure (*riḍā Allāh*). Thus, *akhlaq* represents a comprehensive framework that unifies belief (*īmān*), practice (*ʿamal*), and spirituality (*iḥsān*) (Nasr, 2002; Ramadan, 2010).

From this perspective, ethics in Islam is not merely a set of man-made rules but a divine trust (*amānah*) rooted in revelation. It is a divinely anchored framework of conduct (*akhlaq*) that regulates human relations with Allah, oneself, other people, and the environment, all are at ensuring justice, excellence, and accountability in both worldly and eternal dimensions. This holistic vision is powerfully encapsulated in the Qur'an: *"Indeed, Allah commands justice, good conduct, and giving to relatives, and forbids immorality, bad conduct, and oppression. He admonishes you that perhaps you will be reminded"* (Qur'an 16:90). This verse provides a comprehensive moral framework, integrating social justice with ethical refinement. Several key values and ethics can be drawn from this verse:

a. Justice ('adl). This principle guides individuals to internalize fairness, equity, and the protection of rights in all human interactions. It provides the foundation for ethical conduct in both personal and communal life (Kamali, 2002).
b. Social order and dignity. A further scope of justice ('adl) is the prevention of exploitation and the assurance that individuals and communities live with dignity. This value requires giving others what is rightfully due (Kamali, 2002).
c. Good conduct (iḥsān). Going beyond justice, iḥsān calls for generosity, kindness, and moral excellence in human dealings. It nurtures empathy,

compassion, and sincerity in social relations (Nasr, 2002).

d. Social responsibility. The command īṭāʾi dhī al-qurbā (to give to relatives) highlights the importance of strengthening family and community bonds. It upholds values of care, support, and solidarity (al-Attas, 1991).
e. Personal integrity and communal harmony. The verse also prohibits destructive qualities:

    i. *Faḥshāʾ* (immorality): actions that corrupt personal character and society.
    ii. *Munkar* (bad conduct): socially unacceptable behaviors and ethical violations.
    iii. *Baghy* (oppression): injustice, abuse of power, and violation of others' rights (Saeed, 2006).

Together, these commands and prohibitions establish a holistic moral framework. They regulate both private and public life, guiding individuals toward personal moral refinement while laying the foundation for a just and ethical society (Ramadan, 2009). Ethic and akhlaq are innate dimension of human disposition, yet it requires deliberate cultivation through the teaching of faith, consistent practice, and moral discipline in order to be fully realized

The Centrality of Values in Education: Insights from Malaysia, Uzbekistan, and Oman

This section dwells into the efforts to nurture values through education process. It covers the general idea about education, highlighting the position of values in education. The paper then features the extent to which values-based education is adopted in three countries, Malaysia, Uzbekistan and Oman

The Position of Values in Education: Epistemology as the Foundation of the E–OAT Framework

The preceding discussion necessitates education providers to nurture the development of ethical individuals among students, in that teaching and learning should be made a process that prepares them to have the right and needed competencies, both of which would lead to the development of knowledgeable and God-conscious individuals. The competency model which encompass knowledge, skills, abilities, and other desirable characteristics (KSAOs) must provide and contain adequate resources to developing the right values among students or individuals when dealing with knowledge, knowledge workers, and knowledge outcome, contributing to the axiology of knowledge.

In the context of knowledge, values must be recognized, embraced, and actively taught as an essential component, representing the axiological dimension of

knowledge. The integration of values in education is intrinsically linked to its epistemological foundation; it cannot be separated from the ways in which knowledge is acquired, validated, and applied (Becker, 2010; Dodd, ٢٠١٧). This idea aligns with the E–OAT framework, which identifies four interrelated dimensions of knowledge: Epistemology (E), Ontology (O), Axiology (A), and Teleology (T) (Shukran, 2025). Within this framework, epistemology or the study of how knowledge is obtained and justified, serves as the foundational dimension, enabling and informing the other three. The hyphen following "E" in E–OAT emphasizes its grounding role, indicating that ontology, axiology, and teleology are structured and integrated upon this epistemological base.

Epistemology does not operate in isolation; rather, it informs, sustains, and legitimizes ontology (what exists), axiology (what is valuable), and teleology (what is purposeful). In this sense, epistemology provides the rational and revelational foundation upon which values are derived and meanings are assigned. Without an epistemic grounding, discussions of what is real, what is good, and what is purposeful remain fragmented or subjective (Audi, 2015; Rescher, 2001).

The Qur'anic imperative "Iqra'" (Read) in Surah al-'Alaq (96:1–5) underlines this principle. The first revelation to the Prophet Muhammad (PBUH) begins with the act of acquiring knowledge, framed explicitly as knowledge "in

the name of your Lord who created". This epistemological starting point establishes that the pursuit of knowledge must be linked to divine guidance, enabling the believer to arrive at correct ontological assumptions (O), sound axiological judgments (A), and purposeful teleological orientations (T). As Alatas (2014) argues, the Islamic worldview requires epistemology to be anchored in tawhid (the Oneness of God), ensuring that the processes of knowing, valuing, and acting are coherently integrated.

Thus, in education, values (axiology) cannot be treated as mere add-ons or socially negotiated constructs; they must be epistemologically grounded in revelation and reason. The E–OAT framework positions epistemology as the unifying principle that harmonizes ontology, axiology, and teleology. In doing so, it reflects the *Tawhidic* paradigm, wherein all dimensions of knowledge, what we know, what we value, and what we aim for, are brought into a coherent whole that serves both worldly and eternal purposes. The notion of axiology, hence, refers to a set of values or ethical principles that we uphold when dealing with knowledge acquisition activities. It concerns the code of ethics that students, teachers, and researchers honour when dealing with sources of information. It is also the ethical standards that they adopt when dealing with people whom they serve when applying the knowledge.

The education process must firmly recognize the central position of values, consistent with the emphasis

Islam places on ethical dealings with people in all settings and contexts. As highlighted by al-Ghazali, knowledge without values and adab is incomplete and potentially harmful, while Ibn Khaldun stressed that education should nurture both intellectual growth and moral discipline. Students should therefore be educated on the role of values in research and professional practice. The effective application of knowledge to the community must be anchored on clear standards that guide professionals to uphold respectful and ethical conduct when engaging with clients. The broader importance of ethics lies in protecting individuals or clients who interact with researchers and professionals, while also safeguarding the professionals themselves in their work. Ultimately, the integration of values ensures that the contributions of researchers and professionals are delivered with credibility, integrity, and respect (APA, 2017; al-Ghazali, 1998; Ibn Khaldun, 1967).

In the educational process, values occupy a central position, guiding how knowledge is pursued, applied, and shared to nurture psychological wellness among individuals. The notion of teleology highlights the purposes, ends, and goals of engaging with knowledge. It emphasizes the importance of applying knowledge responsibly, for example, to explain why phenomena exist or to propose effective ways of accomplishing work activities (Walsh, 2008). From an Islamic perspective, the purpose of applying knowledge or developing skills must

aim at the greater good, that is to support change, improve wellbeing, and benefit both individuals and society.

The pursuit of knowledge, therefore, is not merely about acquiring information but about achieving truth regarding specific phenomena. The methods of study (epistemology) and the scope of study (ontology) must be guided by ethical values (axiology), ensuring that the knowledge process respects moral and professional standards. Furthermore, knowledge serves to deepen understanding of the Creator's greatness and to cultivate individuals who can function effectively and ethically within society (teleology).

Taken together, values form the ethical and moral compass in education, shaping how knowledge is acquired, applied, and translated into actions that enhance individual and societal wellbeing, in alignment with both intellectual and spiritual purposes.

Insights from Malaysia, Uzbekistan, and Oman on Values-Based Education.

How is values-based education incorporated into the education policies of Malaysia, Oman, and Uzbekistan? Is spirituality emphasized in higher education as well? Overall, all three countries have officially endorsed values-based education, particularly at the school level.

Research indicates that spirituality has been addressed both directly and indirectly as an organizing principle within educational institutions. Direct incorporation occurs when a country explicitly mentions spirituality in its education policy. Indirect incorporation is observed when the concept of spirituality is framed using alternative terminology, such as moral education, character education, or ethical development (Hashim & Langgulung, 2008; Nasr, 2002). Specific details regarding the approaches adopted by each country are outlined below.

Malaysia

The Falsafah Pendidikan Kebangsaan (FPK), or National Education Philosophy, provides a holistic framework for education in Malaysia, emphasizing the development of individuals who are balanced intellectually, spiritually, emotionally, and physically. Central to this philosophy is the cultivation of moral and spiritual values, alongside academic competencies, to nurture responsible citizens capable of contributing to societal harmony and national wellbeing (Ministry of Education Malaysia, 2013).

FPK positions education as a lifelong, collective responsibility that extends beyond formal schooling. It involves multiple stakeholders, namely parents, community leaders, religious institutions, media, and civil society, each playing a role in shaping values and ethical conduct in young people. Education, therefore, is not

confined to classrooms or curricula but occurs continuously through social interactions, cultural practices, digital media, and societal norms.

The emphasis on spirituality and moral development is especially important for psychological wellness, as nurturing ethical, reflective, and spiritually grounded individuals strengthens resilience, self-regulation, and a sense of purpose. A values-based educational environment promotes holistic wellbeing by integrating spiritual awareness, moral reasoning, and critical thinking into daily life experiences (Ahmad & Abidin, 2016; Mohd Yusof, 2020).

For effective implementation, FPK encourages cross-sector integration. Ministries, community organizations, media producers, and educators are urged to align their programs with FPK principles, ensuring consistent value transmission. Media and digital platforms, in particular, are highlighted as critical avenues for promoting ethical behavior and spiritual mindfulness. Ongoing professional development and the establishment of oversight mechanisms can further ensure that values education remains responsive to contemporary societal challenges. In sum, FPK frames education as a shared national endeavor, where spiritual and ethical development are integral to nurturing psychologically healthy, morally grounded, and socially responsible citizens.

The Malaysia Education Blueprint 2013–2025 explicitly frames education as producing well-rounded citizens who internalise values and emphasise spiritual and moral development alongside academic outcomes. Values education is a stated aim of curriculum reform (Prime Minister's Office of Malaysia, 2013). Scholarly reviews of the Blueprint note a specific policy emphasis on strengthening values education so students internalise ethical and spiritual qualities. However, at the tertiary level, the Blueprint and related policy documents tend to stress competencies, employability, and higher-order skills, while moral and spiritual aims are generally treated as part of broader holistic development rather than as an explicit "spirituality-first" higher-education policy (James, Talin, & Singh, 2022).

In short, most of the explicit language about spirituality and values appears in school and basic education policy statements and philosophies. Tertiary policy documents more often emphasise employability, quality assurance, research capacity, and internationalisation, with values included as part of graduate attributes rather than as a separate spiritual curriculum (Government of Malaysia, **2013**; Tan, **2017**). In certain higher learning institutions, IIUM for instance, the Programme Learning Outcomes for all academic programmes specify that at the end of the programme, students are able to lead balanced and harmonious life, crafted on values-based, holistic and integrated education for sustainable development.

Uzbekistan

What is the role of values and spirituality in Uzbekistan's education? Uzbekistan positions knowledge, ethics, and spirituality as central pillars of national development and educational reform. Its research and educational institutions engage globally while remaining deeply rooted in the country's intellectual, cultural, and religious heritage. This dual commitment towards intellectual excellence and moral grounding reflects a vision of "New Uzbekistan" that emphasizes educational, spiritual, and intellectual renewal as the foundation of nation-building (Abdullaev, ٢٠٢٣; Karimov, ٢٠٢٢).

The country's reforms stress that psychological and moral wellbeing are inseparable from educational outcomes. By nurturing ethical, spiritually aware, and critically minded citizens, Uzbekistan aims to promote resilience, tolerance, and purposeful engagement, particularly among youth, in the face of ideological extremism and social challenges. Spiritual education, informed by Islamic scholarship and national heritage, is treated not as an abstract ideal but as a practical tool for cultivating moral literacy, psychological stability, and social harmony (Sultonova, 2021).

Uzbekistan's approach integrates lifelong learning, legal safeguards, and institutional support. Updated

constitutional and legal frameworks ensure freedom of conscience, protection of religious rights, and the creation of safe environments for education and spiritual growth. Strategic institutions, such as the International Islamic Academy of Uzbekistan, the Hadith Science School, and research centers named after Imam Bukhari and Imam Maturidi, revitalize historical Islamic scholarship while fostering contemporary ethical and intellectual development.

By emphasizing values-based education grounded in spiritual wisdom, ethics, and scientific knowledge, Uzbekistan demonstrates that educational reform can simultaneously promote psychological wellness, civic responsibility, and national progress. Its holistic model illustrates that sustainable development requires aligning intellectual growth with moral and spiritual cultivation, thereby preparing citizens to contribute meaningfully to both national and global communities (Mukhamedov, 2020).

Uzbekistan's ministry texts and recent Education Sector Plans and reform documents emphasise "universal values, high spirituality, and humanism" and highlight the role of curricula in forming values and civic attitudes, particularly in school education reform and the national curriculum development effort (Ministry of Public Education of the Republic of Uzbekistan, 2019).

The higher-education policy in Uzbekistan since 2017–2022 focuses on structural reforms, entailing the agenda of modernisation, internationalisation, quality assurance, and labour-market alignment. While values and spiritual formation are present in rhetoric about educating well-rounded citizens, spirituality is generally folded into broader civic and ethical outcomes rather than foregrounded as the principal organising aim of higher-education policy (Global Partnership for Education [GPE], 2021).

Oman

Oman's official Philosophy of Education explicitly names faith, Islamic values, and the development of moral character among its aims, seeking to develop citizens who demonstrate their faith and follow Islamic principles and values (Ministry of Education, 2006). This philosophical orientation makes values not only an adjunct to academic knowledge but a core element in the formation of the Omani learner.

At the school level, research on Oman's Basic Education Philosophy demonstrates that values education is not left to informal practice but is institutionalized within curricula and pedagogy. Al-Ani (2014) shows how a "core-values matrix" has been embedded across subject areas, ensuring that students encounter ethical, civic, and spiritual themes in both academic and co-curricular activities. For instance,

Islamic education and Arabic language subjects are explicitly tasked with moral and spiritual formation, while even science and social studies incorporate values such as responsibility, respect, and cooperation. Teachers are expected to model these values, and school programmes often integrate community service, civic participation, and religious observances as part of holistic character education (Al-Ani, 2014).

At the university level, values education remains present, though its articulation differs. Universities in Oman are mandated to align with the national philosophy of education, which requires them to include courses on Islamic culture, ethics, and citizenship as compulsory components of undergraduate programmes (Al Barwani & Osman, 2019). Beyond the formal curriculum, values are reinforced through student affairs offices, co-curricular activities, and campus initiatives such as prayer facilities, faith-based dialogue, and programmes on responsible citizenship. This integration reflects the view that higher education institutions are not only centers for academic preparation but also spaces for the moral and spiritual nurturing of future professionals.

Taken together, Oman’s approach shows that values education is essentialised within the national education system. It is not treated as an optional or peripheral dimension but is structurally embedded across school curricula, teacher practices, and university programmes.

The institutionalisation of values ensures that moral and spiritual development is seen as a collective national priority, shaping both individual growth and social cohesion (Al-Ani, 2014; Ministry of Education, 2006; Al Barwani & Osman, 2019).

Conclusion

The Malaysian Education system is governed by certain policy documents that emphasise the position of values in nurturing students' attributes, such as the National Education Philosophy and the *Malaysia Education Blueprint 2013–2025*. Both documents explicitly include values education and the spiritual/moral development as the component of student attributes. Though at the tertiary level, emphasis is on equipping students with competencies and employability, values and spirituality are included as part of holistic graduate attributes rather than as a separate agenda (Government of Malaysia, 2013; Tan, 2017)

In Uzbekistan, the national reform documents stress the essentiality of "universal values" and "high spirituality" in school curricula rhetoric. Though higher-education reforms prioritise modernization and quality, spirituality and values are addressed indirectly, reflected in the language of the policy. In other words, spirituality and values are part of the picture, but they do not set the agenda or are not the dominant organising principle for tertiary policy (Ministry of Higher Education, Uzbekistan, 2020).

With regard to education system in Oman, its education philosophy has the clearest and most direct statement on the position of Islamic faith and moral

values, both serve as the central foundation of education.The two terms are being outrightly stated, both are not just supportive or secondary goals but the core purpose of education. The entire philosophy of education is built upon the development of Islamic identity and moral character alongside academic learning among students, underscoring religion and values at the heart of Omani educational goals.

References

Abdullaev, I. (2023). Knowledge, ethics, and spirituality in the modernization of Uzbekistan. *Central Asian Journal of Education and Development, 5*(1), 12–28.

Ahmad, R., & Abidin, N. Z. (2016). Values-based education and holistic development in Malaysian schools. *Malaysian Journal of Education*, 41(2), 45–60.

Al Barwani, T., & Osman, M. E. T. (2019). Values in higher education: The case of Oman. *Journal of Education and Learning, 8*(3), 206–214. https://doi.org/10.5539/jel.v8n3p206

Al-Ani, W. T. (2014). The core value matrix of philosophy of basic education in Oman. *Athens Journal of Education, 1*(2), 171-188. https://doi.org/10.30958/aje.1-2-2

Al-Ani, W. T. (2017). The philosophy of education in Oman: Between religious values and modernisation. *International Journal of Education and Development*, 37(2), 123–134.

Al-Attas, S. M. N. (1991). *The concept of education in Islam: A framework for an Islamic philosophy of education*. International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC).

Al-Attas, S. M. N. (1995). *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC.

Al-Ghazālī, A. H. (2013). *Ihya' 'Ulum al-Din* [Revival of the Religious Sciences]. Cairo: Dar al-Turath.

Al-Ghazali. (1998). *Ihya' 'Ulum al-Din* [The revival of religious sciences] (Vol. 1–4). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Al-Ghazālī. (2013). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* [Revival of the religious sciences]. Dar al-Minhaj.

Al-Tirmidhi. (1996). *Jami' al-Tirmidhi* (Hadith 1162). Dar al-Gharb al-Islami.

Alatas, S. F. (2014). *Applying Ibn Khaldun: The recovery of a lost tradition in sociology*. Routledge.

American Psychological Association. (2017). *Ethical principles of psychologists and code of conduct*. Washington, DC: APA.

Audi, R. (2015). *Epistemology: A contemporary introduction to the theory of knowledge* (3rd ed.). Routledge.

Austin, P., Macdonald, J., MacLeod, R. (2018). Measuring Spirituality and Religiosity in Clinical Settings: A Scoping Review of Available Instruments, in Bussing, A. (Ed.) Measures of Spirituality/Religiosity 2018, Germany: MDPI

Bauer, A. S. (2019). Conceptual overlap of spirituality and religion: An item content analysis of several common

measures.*Journal of spirituality in mental health, 21*(1), 14-36.

Becker, K. (2010). *Teaching values in education: A guide to axiological learning*. Routledge.

Chiu, L., Emblen, J.D., Hofwegen, L.V., Sawatzky, R., Meyerhoff, H (2004) An Integrative Review of the Concept of Spirituality in the Health Sciences, Western Journal of Nursing Research, 2004, 26(4), 405-428, DOI: 10.1177/0193945904263411

Dodd, J. (2017). *Foundations of epistemology and education*. Springer.

Fry, L., & Nisiewicz, M. (2013). Maximizing the triple bottom line through spiritual leadership. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Fry, L., Matherly, L., & Ouimet, R. (2010). The spiritual leadership balanced scorecard business model: The case of the Cordon-BleuTomasso Corporation. Journal of Management, Spirituality & Religion, 7, 283–314. doi:10.1080/14766086.2010.524983

Global Partnership for Education. (2021). *Education sector plan 2019–2023: Republic of Uzbekistan*. https://www.globalpartnership.org/

Government of Malaysia. (2013). *Malaysia Education Blueprint 2013–2025 (Preschool to Post-Secondary Education)*. Ministry of Education Malaysia.

https://www.pmo.gov.my/wp-content/uploads/2019/07/PPPM-2013-2025.pdf

Government of Uzbekistan. (2019). *Education sector plan **2019-2023***. Ministry of Public Education of the Republic of Uzbekistan.

Halstead, J. M. (2004). An Islamic concept of education. *Comparative Education, 40*(4), 517–529. https://doi.org/10.1080/0305006042000284510

Halstead, J. M., & Taylor, M. J. (2000). *Learning and teaching about values: A review of recent research*. Cambridge Journal of Education, 30(2), 169–202. https://doi.org/10.1080/713657146

Hashim, R. (2018). *Rethinking Islamic education in facing the challenges of the twenty-first century*. In A. Ata & A. R. Abdul Razak (Eds.), *Education in the Muslim world: Different perspectives* (pp. 21–39). Routledge.

Hashim, R., & Langgulung, H. (2008). Islamic religious curriculum in Muslim countries: The experiences of Indonesia and Malaysia. *Bulletin of Education & Research, 30*(1), 1–19.

Hashim, R., & Langgulung, H. (2008). *Values in education: Global perspectives and practices in Southeast Asia*. Kuala Lumpur: Universiti Malaya Press.

Ibn Khaldun. (1967). *The Muqaddimah: An introduction to history* (F. Rosenthal, Trans.). Princeton, NJ: Princeton University Press. (Original work published 1377)

James, J., Talin, R., & Singh, S. B. (2022). Defining student's achievement based on the understanding of national education philosophy and Malaysia's Education Blueprint (2013–2025). *Malaysian Journal of Social Sciences and Humanities, 7*(4), e001401. https://doi.org/10.47405/mjssh.v7i4.1401

Kamali, M. H. (2002). *Freedom, equality and justice in Islam*. Islamic Texts Society.

Kamali, M. H. (2006). *An Introduction to Shari'ah*. Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers.

Kamali, M. H. (2006). *Shari'ah law: An introduction*. Oneworld Publications

Karimov, A. (2022). New Uzbekistan: Education and nation-building in a post-Soviet context. *International Journal of Educational Reform, 31*(4), 45–61.

Keyes, C. L. M. (2002). The mental health continuum: From languishing to flourishing in life. *Journal of Health and Social Behavior, 43*(2), 207–222. https://doi.org/10.2307/3090197

Khalid, M. (2018). Values education in Malaysia: Policy and practice in the Education Blueprint. *Asia Pacific Journal of Education*, 38(3), 345–359.

MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3rd ed.). Notre Dame: University of Notre Dame Press.

MacIntyre, A. (2007). *After virtue: A study in moral theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.

Ministry of Education Malaysia. (2013). *Falsafah Pendidikan Kebangsaan [National Education Philosophy]*. Putrajaya: Ministry of Education.

Ministry of Education Malaysia. (2013). *Malaysia Education Blueprint 2013–2025*. Putrajaya: Ministry of Education.

Ministry of Education Oman. (1996). *Philosophy of education in the Sultanate of Oman*. Muscat: Ministry of Education.

Ministry of Education, Sultanate of Oman. (2006). *Philosophy of education in the Sultanate of Oman*. Education Council. https://www.educouncil.gov.om/downloads/xAy73yr2nnGn.pdf

Ministry of Higher Education, Uzbekistan. (2020). *Concept for the development of the higher education system of the Republic of Uzbekistan until 2030*. Government of Uzbekistan. https://www.edu.uz/en

Ministry of Public Education of the Republic of Uzbekistan. (2019). *Education sector plan of the Republic of Uzbekistan for 2019–2023*. Government of Uzbekistan. https://www.uzedu.uz/

Mohd Yusof, N. (2020). Spirituality and psychological wellness in Malaysian education. *International Journal of Educational Development*, 75, 102–115. https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2020.102115

Mukhamedov, R. (2020). Reviving intellectual heritage for modern societal development in Uzbekistan. *Journal of Islamic Studies and Education, 8*(2), 77–93.

Nasr, S. H. (2001). *Islam and the problem of modern science*. The Islamic Texts Society.

Nasr, S. H. (2002). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperCollins.

Nasr, S. H. (2002). *The heart of Islam: Enduring values for humanity*. HarperCollins.

Nasr, S. H. (2007). *Islamic spirituality: Foundations*. Routledge.

Nucci, L. P., Narvaez, D., & Krettenauer, T. (2014). *Handbook of moral and character education*. Routledge.

OECD. (2019). *Review of higher education in Uzbekistan*. Paris: OECD Publishing.

Pargament KI, Koenig HG, Tarakeshwar N, Hahn J. Religious coping methods as predictors of psychological, physical and spiritual outcomes among medically ill elderly patients: a two-year longitudinal study. *Journal of Health Psychology.* 2004;9(6):713–730.

Prime Minister's Office of Malaysia. (2013). *Malaysia Education Blueprint 2013–2025*. Retrieved from https://www.pmo.gov.my/wp-content/uploads/2019/07/Malaysia-Education-Blueprint-٢013-2025.pdf

Ramadan, T. (2009). *Radical reform: Islamic ethics and liberation*. Oxford University Press.

Ramadan, T. (2010). *In the Footsteps of the Prophet: Lessons from the Life of Muhammad*. Oxford: Oxford University Press.

Ramadan, T. (2010). *What I believe*. Oxford University Press.

Religions 2018, 9, 70; doi:10.3390/rel9030070 www.mdpi.com/journal/religions 2 Religions 2018, 9, 70

Rescher, N. (2001). *Philosophical reason: A study of the methodology of philosophy*. Oxford: Blackwell.

Rustamova, S. (2022). Higher education reforms in Uzbekistan: Balancing global competitiveness and local values. *Central Asian Education Review*, 14(1), 55–72.

Saeed, A. (2006). *Islamic thought: An introduction*. Routledge.

Sahin, A. (2018). Critical issues in Islamic education studies: Rethinking Islamic and Western liberal secular values of education. *Religions, 9*(11), 335. https://doi.org/10.3390/rel9110335

Shahzod Islamov and Shukran Abd Rahman (2025). Positioning Knowledge as the Pillar for Nation-Building and Global Peace, Retrieved September 22, 2025 from https://en.islamonweb.net/positioning-knowledge-as-the-pillar-for-nation-building-and-global-peace

Singer, P. (2011). *Practical ethics* (3rd ed.). Cambridge University Press.

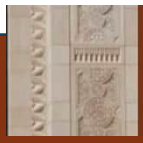
Singer, P. (2011). *Practical Ethics* (3rd ed.). Cambridge: Cambridge University Press.

Sultonova, N. (2021). Spiritual education and psychological wellness: Insights from Uzbekistan. *Central Asian Educational Review, 10*(3), 55–70.

Tan, C. (2017). Values education in Malaysia: Policy and practice. *Journal of International and Comparative Education, 6*(2), 85–97. https://doi.org/10.14425/jice.2017.6.2.85

The Qur'an. (2:177). (Sahih International Translation).

Oman's Ethics
Driven Foreign Policy



بقلم
Julio Saavedra

Abstract

Ethics and pragmatism are not easy to reconcile in foreign policy. Whereas pragmatism calls for compromise, ethics sets boundaries that should not be crossed. Pragmatism seeks to safeguard the country's interests, in particular its security, economy and standard of living, as well as its geopolitical relevance. Ethics, in contrast, seeks to do the right thing in accordance with solid moral principles. Just looking around the world, and not only in these times of highly transactional, nationalistic and self-centred international relations, evidence abounds about how easily and often pragmatism trumps ethics.

And yet Oman manages to strike the right balance decade in, decade out. Certainly, its foreign policy has long given pragmatism its due. After all, the Sultanate's large but sparsely populated territory in a very strategic geographical location has historically attracted the attention of powers large and small. Ultimately, however, it is ethics that sets the course, with pragmatic considerations being circumscribed within the tenets of what can be described as constructive diplomacy.

This unique focus stems from, and is aided by, Oman's history straddling diverse cultures, from South Asia through the Middle East to East Africa, which gives it a profound understanding of the ethos of different nations, and also by the moral foundation of Ibadism and the premium it places on tolerance. But, most of all, the ethical core of Oman's foreign policy rests on the convictions and principles of the late Sultan Qaboos bin Said, faithfully pursued now by his successor Sultan Haitham bin Tariq.

Keywords: Ethics, Foreign Policy, Oman,
constructive diplomacy

Introduction

Many factors could be argued as having shaped Oman's tradition of quiet, constructive, behind-the-scenes, ethically driven diplomacy: its pluralistic yet distinctive identity, its historic legacy, its strategic geopolitical location, the tolerant nature of the Ibadi school of Islam. But the single most important factor was arguably Sultan Qaboos bin Said Al Said, who not only wove all these traits together but perfectly embodied them throughout his reign. His successor, Sultan Haitham bin Tariq Al Said, has continued this tradition.

With some neighbours that are militarily and economically more powerful, plus the Sultanate's coveted geostrategic location that has historically attracted outside interest, Oman's foreign policy could have been expected to be chiefly pragmatic, so as to accommodate the interests of those mightier entities while trying to avoid overly compromising its own interests. But it has been much more than that: Oman's foreign policy has managed to be highly independent, not afraid to stand alone. For more than half a century, it has struck a fine balance between safeguarding its interests and not unduly antagonising any other parties, while at the same time remaining in good terms with everyone.

This paper examines how Oman has mastered this balancing act, which could be aptly described as "ethical pragmatism". The short answer: by infusing its foreign policy with a healthy dose of ethical considerations. The long answer: by weaving all threads of its cultural heritage together under enlightened leadership to craft a foreign policy so distinctive in its part of the world that it has earned Oman the nickname "the Switzerland of the Middle East".

The Many Threads of Oman's Khususiyat (خصوصيات)

Most Gulf countries profess to be imbued with their own ***khususiyat***, a term used to convey the particularity and uniqueness of their culture. But perhaps no khususiyat is more diverse and distinctive as Oman's. With its **historic legacy** rooted in places stretching from South Asia through the Middle East down the eastern African coast to Zanzibar, the Omani khususiyat has been exposed to and influenced over the centuries by very diverse cultures, traditions and mores.

Areas under Omani influence in the ١٨th and ١٩th centuries



Source: MWahaiibii, via Creative Commons, based on The Cambridge History of Africa Vol. ٥, p. ٢٧٥; Oman in History. pp. ٤٤٥-٤٦٣; "Muqdisho in the Nineteenth Century: A Regional Perspective." *The Journal of African History*, Vol. ٢٤, No. ٤ (١٩٨٣), pp. ٤٤١-٤٥٩; "The Swahili Coast: Politics, Diplomacy and Trade on the East African Littoral, ١٧٩٨-١٨٥٦"; Somalia: Nation in Search of a State; Gazetteer of the Persian Gulf, Oman and Central Arabia. Volume ١. John Gordon Lorimer

This historical exposure has enriched Oman's cultural and even ethnic makeup, making Oman the most ethnically diverse

country among the Gulf Cooperation Council (GCC) members, and enabled a greater understanding of other cultures and interests—an understanding that in turn underpins the way Oman views and practices its highly independent foreign policy.

Another strand is **Ibadism**, a moderate sect of Islam with deep historic roots—its identity predates the Sunni-Shia split in the seventh century—that has *tolerance* as one of its key tenets. Ibadis, who call themselves *The People of Truth and Integrity*, believe that all who profess the belief in the oneness of God and in the prophethood of Muhammad are members of the *ummah*, the wider Islamic community, with no substantive difference between them. Therefore, non-Ibadi Muslims are respected as fellow members of the ummah and, as such, are owed the various privileges accorded to Muslims under Islamic law; Ibadis often intermarry with them. Ibadis, incidentally, are not only accommodating towards Muslims of other persuasions, but also towards Christians and Jews.

It could be said that, in many ways, Ibadis are at the liberal end of the Islamic spectrum, which has not only made it possible for Oman—where ٧٥٪ of the population is Ibadi[١,٢,٣]—to avoid the kind of sectarian strife that has afflicted many other countries in the ummah, but to permeate its culture to the point that this attitude of tolerance is practiced far beyond the religious sphere. For instance, not only are the minority Sunni and Shia respected in the community: they are also integrated into the highest posts in the public and private sectors.[٤] This penchant for tolerance is also one

---

[١] Aisha Al-Kharusi, "The Sunni-Shia Divide and the Modern Middle East", S. Rajaratnam School of International Studies, Nanyang Technological University, Singapore, ٢٠١٤. This thesis, incidentally, provides one of the most clear-eyed analyses of the Shia-Sunni divide and its effects on the Middle East and beyond.

[٢] "The Ibadi sect of Islam thrives in the Sultanate of Oman", Reuters Screenocean, ٢٤ January ٢٠٠٨, https://reuters.screenocean.com/record/٧٩٤٩٦٧

[٣] "Who are the Ibadis?", *The Economist*, London, ١٨ December ٢٠١٨. https://www.economist.com/the-economist-explains/٢٠١٨/١٢/١٨/who-are-the-ibadis

[٤] Al-Kharusi, op. cit.

of the cornerstones of Oman's relations with all countries, even simultaneously with some that sit at opposite sides of geopolitical or religious divides.

A further key thread is Oman's **geopolitical location**. Sitting on the most strategic portion of the Arabian Peninsula, it flanks the southern edge of the Strait of Hormuz, the only shipping channel linking the oil-rich Persian Gulf with the Gulf of Oman and the Arabian Sea—and the wider world. As the primary route for crude and petroleum derivatives exported from Iran, Iraq, Kuwait, and Qatar (and partly from the United Arab Emirates, which can divert most of its exports through its Fujairah emirate on the Gulf of Oman), it channels around ٢٠٪ of global oil and liquefied gas exports.[١]

Already in ancient times Oman's geographical position on a cross-roads of the historic maritime Silk Road,[٢] linking Asia with Africa and Europe, turned it into a strategic centre of trade and exchange. Today, it offers direct access to important commercial routes to the world's fastest-growing economies as well as cultural connections to South Asia and the eastern portion of the African continent.

Inevitably, this location has attracted the attention of outside powers seeking to extend their military reach and protect their maritime routes. The Portuguese occupied the country for nearly ١٥٠ years, from ١٥٠٧ to ١٦٥٠.[٣] The Persians occupied briefly part of the coast around ١٧٣٧, until the Omani Al Busaid dynasty expelled them ten years later,[٤] and then the British exerted a strong

---

[١] Gavin Butler, "Strait of Hormuz: What happens if Iran shuts global oil corridor?" BBC, ٢٣ June ٢٠٢٥, https://www.bbc.com/news/articles/c٧٨n٦p٠٩pzno

[٢] "Muscat", Silk Roads Programme, UNESCO. https://en.unesco.org/silkroad/content/muscat

[٣] Ibid.

[٤] "A History of Oman", Royal Air Force Museum; "Oman", Encyclopaedia Britannica.

influence from the late ١٨th to the ١٩th century[١] (after the construction of the Suez Canal in ١٨٥٩, the Arabian Peninsula had become an area of even great importance for Britain). While Muscat and Oman, as the country was known before ١٩٧٠, was nominally independent, it was in effect tied to the UK by a series of one-sided treaties going back to the early nineteenth century, with the British government in effective charge of the Sultanate's foreign, defence and fiscal policy, and providing most of the army's officers.[٢] The British influence continued to be fairly strong until ١٩٧٠, and it lingers to this day in the form of strong bonds and cooperation in many areas.

This geopolitical reality has inevitably exerted a strong influence in how Oman relates to its neighbours and outside powers.

But the greatest influence has undoubtedly been **Sultan Qaboos**, who was instrumental in developing and strengthening these various strands, and then in weaving them together to shape Oman's unique combination of pragmatism, grit, and a principled approach to its foreign relations.

The Role of Enlightened Leadership

Sultan Qaboos's personality was forged by his relationship with the British and with his father, Sultan Said bin Taimur, who ruled his country in a harsh, backward-looking fashion. In ١٩٥٧, when Qaboos was ١٦, his father sent him to England to study, followed by a couple of years at Sandhurst and a tour as a Second Lieutenant in Germany with the Cameronians, a rifle regiment of

---

[١] Dr Francis Owtram, "A Close Relationship: Britain and Oman Since ١٧٥٠". QDL. ١١ December ٢٠١٤. Also: "Historical Summary of Events in the Persian Gulf Shaikhdoms and the Sultanate of Muscat and Oman, ١٩٢٨-١٩٥٣' [٩٣v] (١٩١/٢٢٢), British Library: India Office Records and Private Papers, IOR/R/١٥/١/٧٣١(١), in Qatar Digital Library. https://www.qdl.qa/archive/٨١٠٥٥/vdc_١٠٠٠٢٣٤١٥٩٩٥,٠x٠٠٠٠c٠. [accessed ٥ September ٢٠٢٥]

[٢] Simon Anglim, "Securing Oman for Development: Sultan Qaboos Confronts his Enemies, ١٩٧٠-١٩٧٦", *Military Strategy Magazine*, Vol. ٨, Issue ٤.

the British Army. His father ordered him back home in ١٩٦٤ and kept him confined to his palace in Salalah. Qaboos was reportedly repulsed by the situation he saw upon his return, a fact he made sure to communicate to British diplomats and military officers when they were allowed to visit him.[١] Eventually, London decided to encourage Qaboos to oust his father, which he did on ٢٣ July ١٩٧٠, at the age of ٢٩. His father left for London and never returned.

When Sultan Qaboos took power, Oman started to undergo profound social, educational and military reforms. The country was largely isolated, shunning in particular its Arab neighbours and preferring to look to England and India for its international relations. Although Oman has often been described as a "tiny sultanate," it is if fact larger than the UK or Italy in area. And yet, at that time, it had barely ١٠ km of paved roads, only two small hospitals for its population of one million, and two secular secondary schools—only for boys—all in the capital, Muscat.[٢] It was poorer than Yemen, with electricity and running water only in the cities of Muscat and Salalah and the British RAF Salalah and Masirah bases.

To make matters worse, Oman faced a communist insurgency in the Dhofar region. Waged by the Dhofar Liberation Front, the insurgency had the goal of establishing a socialist state in Oman as a first step towards spreading the revolution into the Trucial Sheikhdoms (the seven sheikhdoms on the southern coast of the Persian Gulf: Abu Dhabi, Ajman, Dubai, Ras al-Khaima, Sharjah, Fujairah, and Umm al-Quwain, which eventually became the United Arab Emirates), and extending it into Bahrain and Qatar. This would have established a ring of pro-Soviet states around the southern periphery of Saudi Arabia, threatening the world's

---

[١] Nikolas Gardner, 'The Limits of the Sandhurst Connection: The Evolution of Oman's Foreign and Defense Policy ١٩٧٠-١٩٧٧', *Journal of the Middle East and Africa* ٦:١, ٢٠١٥, p.٤٨.

[٢] Simon Anglim, op. cit.

biggest oil-producing regions and the Strait of Hormuz, on which the economies of the UK, Europe and Japan depended at the time.

This was alarming enough that Sultan Qaboos had no trouble getting British military support in his fight against the insurgency. But crucially, in addition to this support, Sultan Qaboos also sought military assistance from Iran which, when provided, enabled him to defeat the rebellion in ١٩٧٥. This request for help was in effect an acknowledgement of Iran's standing as the region's then most powerful country, which in turn helped Oman to secure an agreement with Tehran on their border through the Strait of Hormuz. Incidentally, this also raised Oman's standing, as it was now being treated as an equal by the big local power.[١]

With the rebellion defeated, Sultan Qaboos could now concentrate more fully on addressing the Sultanate's precarious living conditions, an effort that he had started as soon as he took power. The mood in the country was now markedly different, with a young, charismatic and humane leader announcing that, henceforth, Oman would be known as the Sultanate of Oman.[٢] One of his first measures was to establish girls' schools and gradually promote women's participation in economic and social life. A sign of his success is the fact that today women account for around ٦٠٪ of college graduates in Oman.[٣] Furthermore, women have had the right to vote and run for parliamentary representation at the Majlis Al-Shura (State Consultative Council) since ١٩٩٤, and to be part of the Majlis Al Dawla (State Council) since ١٩٩٧.[٤]

---

[١] Joseph A. Kechichian, "Oman and the World: The emergence of an independent foreign policy", RAND, USA, ١٩٩٥.

[٢] Robert Alston & Stuart Laing, "Unshook till the End of Time: A History of Relations between Britain and Oman, ١٦٥٠-١٩٧٠", Gilgamish. Publishing, London, ٢٠١٢.

[٣] "Omani women outpace men in higher education", *Times of Oman*, ٢٢ January ٢٠٢٣. https://timesofoman.com/article/١٢٥٧٩٣-omani-women-outpace-men-in-higher-education

[٤] Auhoud AlBaloushi, "Omani Women Political Participation: Elections' Challenges and Electors' Confidence", Konrad Adenauer Stiftung, ٢٠٢٢.

Simultaneously, Sultan Qaboos steadily worked on deepening Oman's ties by establishing direct diplomatic relations with its neighbours and other states, and gaining admittance to the League of Arab States and the United Nations in ١٩٧١—the latter at the same time as Bahrain, Qatar and the United Arab Emirates. The relationship with the Gulf states improved to the point that they agreed to provide Oman with financial assistance to address the many urgent domestic needs to improve its living conditions.[١]

This, however, did not keep Oman from pursuing its own course, publicly expressing support for Egyptian President Anwar Sadat's efforts to achieve peace with Israel in ١٩٧٧, and for Sadat's participation one year later in the peace talks at Camp David brokered by US President Jimmy Carter.[٢] When Egypt recognised Israel, the overwhelming majority of Arab states broke diplomatic relations with Cairo; Oman was one of only three others that did not.[٣] In November of that same year, the Ninth Arab League Summit, referred to later as a Rejectionist Summit, was held in Baghdad to condemn Egypt for having made peace with the Jewish state; Oman did not attend, drawing the ire of the attending states. And when the Shah of Iran was deposed, Oman stuck to his ties with Tehran. Oman's foreign policy had taken a decidedly unique turn that has continued to this day.

Oman again broke ranks with its Gulf neighbours when these rejected its idea for joint security efforts to secure the Strait of Hormuz: it decided to sign the ١٩٨٠ Facilities Access Agreement with the United States.[٤] Considered a foundational security pact,

---

[١] Kechichian, J., op. cit.

[٢] Ibid..

[٣] Kenneth Katzman. "Oman: Reform, Security, and U.S. Policy", Congressional Research Service, February ٢٠١٦. https://www.everycrsreport.com/files/٢٠١٦٠٢٠٥_RS٢١٥٣٤_٢e٢b٦٢f٠٩b٩٦٥٠٥cd٠٩cbd٩٩fdde٠٦٦٤٤٨٦c٦٤٥.pdf

[٤] Nazar Hilal, "Sultanate of Oman's Foreign Policy: Pragmatic but Ethical," *Global Scientific Journals*, Volume ٨, Issue ١٠, October ٢٠٢٠

it allowed the US access to Omani air bases and ports to support its operations in the Persian Gulf, at a time when the Iran hostage crisis was ongoing. It was the first formal agreement of its kind between the US and a Persian Gulf state, and showcased Sultan Qaboos's ability to find an equilibrium between his country's security interests and those of the other Gulf states—and sundry Arab and non-Arab nations.

To preserve the balance between the need to secure his country's position in a neighbourhood long beset by instability, strife and rivalry, on the one hand, and staying true to his core principles of tolerance and constructive engagement on the other, Sultan Qaboos took unfailing care to choose a cautious, measured approach. This did not keep him, however, from taking a lone stand when these principles risked being compromised, not shying away from adopting unpopular positions among the Arab nations, such as calling for direct Israeli-Palestinian talks and being the first Arab nation to welcome an Israeli Prime Minister—Yitzhak Rabin—to Muscat. He resisted being drawn as a contestant into regional conflicts, preferring instead to mediate solutions to these conflicts and cultivate ties to many different leaders and factions. In a telling show of how skilfully he could steer a non-partisan course in its region, he took no sides in the nearly ٨-year-long Iran-Iraq war in the ١٩٨٠s, maintaining Oman's ties to Iran, the Arab states and the West. In ١٩٨١, Oman became one of the founding members of the Gulf Cooperation Council, an intergovernmental alliance that comprises Bahrain, Kuwait, Oman, Qatar, Saudi Arabia, and the United Arab Emirates.

When Iraq invaded Kuwait in ١٩٩٠, Oman kept his country's diplomatic ties to both Baghdad and Kuwait, and only when Sultan Qaboos's efforts to resolve the crisis failed, his country joined the UN-led liberation effort, signalling that he would be ready to go against an Arab nation to uphold the rule of law: ethics, in other words, trumped blind alignment.

Sultan Qaboos's steadfast position of not getting involved in conflicts was also evidenced by refraining from any intervention in the Syrian civil war, and by resisting pressure to join the Saudi-led coalition that tried to defeat the Houthi rebels in Yemen. When a heated dispute arose between Saudi Arabia and Iran over the Saudi execution of a Shiite cleric in January ٢٠١٦, Oman kept its relations with Tehran intact. Furthermore, while Oman publicly joined the US-led coalition against Islamic State (ISIS), it neither participated militarily nor joined the Saudi-led Islamic Military Counter Terrorism Coalition (IMCTC), an alliance of ٣٤ mainly Muslim nations dedicated to fighting terrorism across Asia, Africa, and the Arab world, that was launched at the end of ٢٠١٥. Lastly, when Saudi Arabia, the UAE, Bahrain and Egypt (among other states) cut diplomatic ties with Qatar in ٢٠١٧ over its alleged support for Islamist groups, Oman and Kuwait refused to join their fellow GCC members in the boycott.[١]

True to its wish to defuse conflict, Oman has not hesitated to mediate between two bitter enemies: the United States and Iran. Over many years, it has acted as a broker for the two nations, given the absence of formal diplomatic relations between Washington and Tehran since the establishment of the Islamic Republic after the Shah was deposed. Among other mediating actions, Oman facilitated the release in ٢٠١١ of two US hikers from Iran after two years in jail there,[٢] one of several examples of efforts to obtain the release of US citizens imprisoned in Iran in the following years.

Even more importantly, after a years-long effort of quiet US-Iran diplomacy brokered by Oman, a visit to Tehran by Sultan Qaboos in August ٢٠١٣ helped pave the way for an interim nuclear agreement reached in November of that year between Iran and the five permanent members of the UN Security Council (the P٥: US,

---

[١] "Qatar crisis: What you need to know", *BBC News*, ١٩ July ٢٠١٧. https://www.bbc.com/news/world-middle-east-٤٠١٧٣٧٥٧

[٢] *The Economist*, ٢٨ May ٢٠١٥, op. cit.

UK, France, Russia, and China) plus Germany. A significant portion of the talks that led two years later to the Joint Comprehensive Plan of Action (JCPOA) between Iran and the P٥ plus Germany and the European Union were held in Oman, and Oman has hosted subsequent US-Iran discussions on the implementation of that agreement (until the first Trump administration walked away from the nuclear deal). Oman was also the mediator, under Sultan Qaboos's successor, Sultan Haitham, between the US and Iran on the efforts to reach a new deal to curb Iran's nuclear ambitions—until the US joined Israel in bombarding Iran's nuclear facilities in ٢٠٢٥ and the talks were put on ice.

The Upshot: A Shining Example of Ethical Diplomacy

Few countries manage to turn themselves into an indispensable diplomatic partner for so many completely different international actors, even those—or maybe *especially* those—in active conflict with each other. The Ibadi principle of tolerance of differences turned out to be a potent tool of soft power that could open the most recalcitrant doors. The idea that the "enemy of my friend may still be my friend"[١] made it possible for Oman to never break diplomatic relations with another nation, helping to search for satisfactory trade-offs and mutual benefits to smooth out tensions. It is not surprising then that it did not take long for Sultan Qaboos to become a trusted interlocutor and mediator on security issues, and Muscat into the go-to place to seek dialogue between opposing parties.

Reassuringly, this tradition and attitude has been wholeheartedly espoused by Sultan Qaboos's successor, Sultan

---

[١] Lefebvre, J. A.: "Oman's Foreign Policy in the Twenty-First Century." *The Middle East Policy Council*, XVII(١), https://www.mepc.org/omans-foreign-policy-twenty-first-century. ٢٠١٠.

Haitham. Oman continues to lead by example on how to surmount the greatest obstacle in foreign relations, namely how to, in the words of Oman's Minister of Foreign Affairs, Sayyid Badr Albusaidi, overcome "the reluctance of some to put themselves in the shoes of those with whom they disagree, their unwillingness to challenge narratives, and their subsequent failure to reach judicious and pragmatic conclusions regarding the road to peace."[١] Sultan Qaboos himself could not have put it better.

But this constructive, non-violent stance is not just state policy. It goes deeper. Tellingly, no Omanis are known to have joined ISIS in Syria or Iraq as jihadists, or taken part in terrorist acts, showing that the principle of not participating in conflicts or engaging in violent behaviour is not just a government mandate, but part of the Omani cultural fabric.

Ethics, in other words, is Oman's ethos.

[١] Sayyid Badr Albusaidi, "Why Europe and the World Must Take Action for Peace", *Towards a Two-State Solution Now*, PA International Foundation, May ٢٠٢٥.

References

AlBaloushi, Auhoud: "Omani Women Political Participation: Elections' Challenges and Electors' Confidence", Konrad Adenauer Stiftung, ٢٠٢٢.

Albusaidi, Sayyid Badr: "Why Europe and the World Must Take Action for Peace", *Towards a Two-State Solution Now*, PA International Foundation, May ٢٠٢٥.

Al-Kharusi, Aisha: "The Sunni-Shia Divide and the Modern Middle East", S. Rajaratnam School of International Studies, Nanyang Technological University, Singapore, ٢٠١٤. This thesis, incidentally, provides one of the most clear-eyed analyses of the Shia-Sunni divide and its effects on the Middle East and beyond.

Alston, Robert & Laing, Stuart: "Unshook till the End of Time: A History of Relations between Britain and Oman, ١٦٥٠-١٩٧٠", Gilgamish. Publishing, London, ٢٠١٢.

Anglim, Simon: "Securing Oman for Development: Sultan Qaboos Confronts his Enemies, ١٩٧٠-١٩٧٦", *Military Strategy Magazine*, Vol. ٨, Issue ٤.

Butler, Gavin: "Strait of Hormuz: What happens if Iran shuts global oil corridor?" BBC, ٢٣ June ٢٠٢٥, https://www.bbc.com/news/articles/c٧٨n٦p٠٩pzno

Gardner, Nikolas: 'The Limits of the Sandhurst Connection: The Evolution of Oman's Foreign and Defense Policy ١٩٧٠-١٩٧٧', *Journal of the Middle East and Africa* ٦:١, ٢٠١٥, p.٤٨.

Hilal, Nazar: "Sultanate of Oman's Foreign Policy: Pragmatic but Ethical," *Global Scientific Journals*, Volume ٨, Issue ١٠, October ٢٠٢٠.

Katzman, Kenneth: "Oman: Reform, Security, and U.S. Policy", Congressional Research Service, February ٢٠١٦. https://www.everycrsreport.com/files/٢٠١٦٠٢٠٥_RS٢١٥٣٤_٢e٢b٦٢f٠٩b٩٦٥٠٥٠cd٠٩cbd٩٩fdde٠٦٦٤٤٨٦c٦٤٥.pdf

Kechichian, Joseph A.: "Oman and the World: The emergence of an independent foreign policy", RAND, USA, ١٩٩٥.

Lefebvre, J. A.: "Oman's Foreign Policy in the Twenty-First Century." *The Middle East Policy Council*, XVII(١), ٢٠١٠. https://www.mepc.org/omans-foreign-policy-twenty-first-century.

Owtram, Francis: "A Close Relationship: Britain and Oman Since ١٧٥٠". QDL. ١١ December ٢٠١٤.

"A History of Oman", Royal Air Force Museum.

"Historical Summary of Events in the Persian Gulf Shaikhdoms and the Sultanate of Muscat and Oman, ١٩٢٨-١٩٥٣' [٩٣v] (١٩١/٢٢٢), British Library: India Office Records and Private Papers, IOR/R/١٥/١/٧٣١(١), in Qatar Digital Library. https://www.qdl.qa/archive/٨١٠٥٥/vdc_١٠٠٠٢٣٤١٥٩٩٥,٠x٠٠٠٠c٠

"Muscat", Silk Roads Programme, UNESCO. https://en.unesco.org/silkroad/content/muscat

"Oman", Encyclopaedia Britannica.

"Omani women outpace men in higher education", *Times of Oman*, ٢٢ January ٢٠٢٣. https://timesofoman.com/article/١٢٥٧٩٣-omani-women-outpace-men-in-higher-education

"Qatar crisis: What you need to know", *BBC News*, ١٩ July ٢٠١٧. https://www.bbc.com/news/world-middle-east-٤٠١٧٣٧٥٧

"The Ibadi sect of Islam thrives in the Sultanate of Oman", Reuters Screenocean, ٢٤ January ٢٠٠٨, https://reuters.screenocean.com/record/٧٩٤٩٦٧

"Who are the Ibadis?", *The Economist*, London, ١٨ December ٢٠١٨. https://www.economist.com/the-economist-explains/٢٠١٨/١٢/١٨/who-are-the-ibadis


تم بحمد الله