

الأحياء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدرها كلية العلوم الاجتماعية و العلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر باتنة - الجزائر



أثر السنة النبوية

في التفعيل المقهلي

أ.د/ سعيد فكرة - باتنة - الجزائر

حوار القرآن الكريم

مع أهل الكتاب في

التشريع الإلهي

أ.د/ محمد الزحيلي

- الشارقة - الإمارات العربية المتحدة

الوقت

د/ محمد راتب النابلس - دمشق - سوريا

أسس المدينة الفاضلة

عند الفارابي

د/ بكار الخالج جاسم - دمشق - سوريا

أثر السنة

في توجيه العلوم

التربوية والاجتماعية

أ.د/ حسن رمضان فحلة - باتنة - الجزائر

ISSN 1112-4350

العدد الثاني عشر

1429 هـ - 2008 م

الإسلام

مجلة علمية دورية محكمة
تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر - باتنة (الجزائر)

العدد الثاني عشر

1429هـ - 2008م



عنوان المراسلات

السيد رئيس تحرير مجلة "الإحياء"
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة الحاج لخضر - باتنة. الجزائر

الهاتف :

033 86 28 31 أو 033 86 34 36

الفاكس : 033 86 06 64

البريد الإلكتروني: Elihyaa@univ-batna.dz

رد مد: ISSN 1112 - 4350

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

- ١٠ تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
- ١١ يشترط في البحث المقدم للنشر، ألا يكون سبق نشره، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات الكلية وتخصصها العلمي.
- ١٢ ينبغي ألا يزيد البحث على خمس وعشرين صفحة وألا يقل عن عشر صفحات.
- ١٣ بأي حال من الأحوال، لا تستقبل هيئة التحرير أي بحث غير مكتوب على جهاز الإعلام الآلي مرفوقاً بقرص ممغنط يتضمن نسخة البحث مكتوبة وفق برنامج (WORD)، بخط (ARABIC TRANSPARENT).
- ١٤ على أن تكون الهوامش في آخر المقال.
- ١٥ الأبحاث التي ترسل إلى المجلة لا ترد إلى أصحابها نشرت أم لم تنشر.
- ١٦ تعرض الأبحاث المقدمة للنشر على لساندة محكمين، من أعضاء الهيئة الاستشارية أو غير أعضائها.
- ١٧ يراعى في أولوية النشر الأبحاث المقدمة من أعضاء هيئة التدريس بكلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، إذا كانت مستوفية لشروط النشر، كما يراعى تاريخ تقديم البحث إلى المجلة.
- ١٨ ما ينشر في المجلة يلزم كاتبه، ولا يعبر بالضرورة عن رأي الكلية أو توجه فكري تتبناه هيئة التحرير.
- ١٩ لا تدفع الكلية أو هيئة التحرير أي مكافآت للباحثين مقابل ما ينشر لهم من أبحاث في المجلة.
- ٢٠ يستفيد صاحب كل بحث منشور من نسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه.
- ٢١ ترتب الأبحاث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو مكانته العلمية.
- ٢٢ تحتفظ المجلة بحقوقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي تتناسب مع أسلوب النشر.

الإمام

المدير العام

الدكتور موسى زيرق

مدير جامعة الحاج لخضر. باتنة

هيئة التحرير

رئيس التحرير:

البروفسور سعيد فكرة

نائب رئيس التحرير:

البروفسور حسن رمضان فحلة

أعضاء هيئة التحرير :

أ.د. منصور كافي

أ.د. عبد الحليم بوزيد

أ.د. إسماعيل يحي رضوان

أ.د. أحمد بونزراع

د. عبد الحكيم فرحات

أ.د. مسعود فلوسي

د. صالح بويشيش

د. حسين شرفة

د. مولود سعادة

د. عبد القادر بن حرز الله

الإخراج والتصنيف :

محلبي ليندة



بِأَرْوَاحِ الَّذِينَ آمَنُوا الصَّالِحِينَ الَّذِينَ
وَالرَّسُولِ إِذْ أَوْعَاظَهُمْ مَا يَجِئِكُمْ

الهيئة الاستشارية للمجلة:

داخل الوطن

جامعة الحاج لخضر باتنة	أ.د. لخضر شايب
جامعة الحاج لخضر باتنة	أ.د. بوقره بلقاسم
جامعة الحاج لخضر باتنة	أ.د. محمد زرمان
جامعة الأمير قسنطينة	أ.د. عبد الله بوخلخال
جامعة الأمير قسنطينة	أ.د. عبد الله بوجللال
جامعة الأمير قسنطينة	أ.د. نصر سلمان
جامعة الجزائر	أ.د. عمار طالبي
جامعة الجزائر	أ.د. عبد الرزاق قسوم
جامعة الجزائر	أ.د. عمار مساعدي
جامعة الجزائر	أ.د. محمد عبد النبي
جامعة السانوية وهران	أ.د. محمد زعراف
المركز الجامعي تبسة	أ.د. عمار بوضياف

خارج الوطن

الجمهورية العربية المصرية	أ.د. عبد الحليم عويس
الإمارات العربية المتحدة	أ.د. محمد أحمد عبد الرحمن
الإمارات العربية المتحدة	أ.د. أحمد رحماتي
الإمارات العربية المتحدة	أ.د. حمزة عبد الله المليباري
الإمارات العربية المتحدة	أ.د. رضوان بن غربية
الإمارات العربية المتحدة	أ.د. محمد حسن مقبول
الجمهورية العربية السورية	أ.د. وهبة الزحيلي
الجمهورية العربية السورية	أ.د. عماد الدين رشيد
جامعة صنعاء اليمن	أ.د. مجاهد منصور
جامعة الزيتونة تونس	د. محمد بوزغيبية
جامعة طرابلس ليبيا	د. محمد الدناع

فهرس العدد الثاني عشر

الصفحة	الموضوع
08	- الكلمة الافتتاحية
10	- كلمة العدد
12	- أثر السنة النبوية في التقعيد الفقهي أ.د/ سعيد فكرة جامعة باتنة
44	- حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب في التشريع الإلهي أ.د/ محمد الزحيلي جامعة الشارقة
93	- الوقت
104	- أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي د/ محمد راتب النابلسي جامعة دمشق
123	- الجريمة بين النظرة الشرعية والحقيقة القانونية أ.د/ عبد الحليم بوزيد جامعة باتنة
139	- أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية والاجتماعية أ.د/ حسن رمضان فحلة جامعة باتنة
179	- الظاهرة القانونية بين النظريات والقضايا المحددة أ.د/ عوفي مصطفى أ / جيايلى ليندة جامعة باتنة
204	- دور علاقة الأستاذ في صناعة العنف المدرسي أ.د/ عبد الرحمان برفوق جامعة بسكرة
231	- الإمام الشافعي وتجديد علم أصول الفقه د/ عبد القادر بن حرز الله جامعة باتنة
241	- دور الطاقة الشمسية في التنمية وآثارها الإيكولوجية د/ عمر شريف جامعة باتنة
260	- ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي د/ عبد الكريم حامدي جامعة باتنة
299	- الوسطية في الإسلام منهج حياة أ/ خميسي بزاز جامعة باتنة
319	- دور قاضي تطبيق العقوبات في تنفيذ العقوبات الجزائية أ/ عثمانية لخميسي جامعة باتنة

- 331 - منهج الطبري وابن كثير في التفسير
/ سامية دردوري
جامعة باتنة
- 351 - حقوق الطفل في القانون الدولي والشريعة الإسلامية
/ علي قصير
جامعة باتنة
- 374 - إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية
/ فؤاد بن عبيد
جامعة باتنة
- 420 - نحو نظرية تكاملية بين القواعد الفقهية
/ حورية تاغلايت
جامعة باتنة
- 433 - من أسرار المنهج الرباني في علاج الجريمة
/ عبد الحق مياحي
جامعة قسنطينة
- 459 - مهارات التدريس الجامعي
د/ عبد الحميد خزار
جامعة باتنة
- 481 - تقنين الأحكام الشرعية مصلحة شرعية
/ أم مراد كاملي
أم اللواقي
- 492 - التجديد عند محمد رشيد رضا
/ برهاني منوبة
باتنة
- 514 - البعد الواقعي في تفسير الشيخ ابن باديس
/ نادية وزناجي
جامعة باتنة
- 525 - أزمة الإيواء والسكن والطبقة الشريفة في الجزائر
د/ دلبيعي عبد الحميد
جامعة قسنطينة
- 541 - مشكلة الندرة المائية بين التعاون والصراع
د/ حسين قادري / أم بحري دلال
جامعة باتنة
- 562 - الخلع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة
د/ عبد القادر عبد السلام
جامعة باتنة
- 605 - لفظ المسند ومدلوله عند أئمة الحديث
/ فائزة محمدي
جامعة باتنة
- 613 - حقوق والتزامات غير المسلمين في الوثائق النبوية
د/ محمود بوترة
جامعة باتنة

الكلمة الافتتاحية

الأستاذ الدكتور سعيد فكرة

عميد كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على نور الهدى
وسيد المرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين إلى يوم الدين.

وبعد:

نحمد الله حق حمده، ونشكره شكرا يليق بجلال وجهه، وعظيم سلطانه
على ما أنعم علينا وأكرمنا فسارت كلينتا خطوات كبيرة في سيرة البحث
العلمي، على طريق البناء الفكري شكلا ومضمونا يتناول قضايا الإنسان على
هذه الأرض الطيبة التي ارتوت بدماء الشهداء الذين حق لأبنائهم حمل مشعل
الهداية والنور من بعدهم في جوائز المجد بكثير من الإنجازات.

ومن الإنجازات التي نفخر بها جميعا هذه المجلة النيرة التي سمت بها
قدم الأكارم العلماء والأساتذة والباحثون مما جادت به قرائحهم، ودبجت
أقلامهم التي كان لإنتاجهم وزنا ثقيلًا، ونوعيات مجيدة، وتأثيرات إيجابية على
التغطية الثقافية التي أعطت لهذه المجلة قدرتها على التنمية الثقافية والعلمية
في العديد من الجوانب العقديّة والاجتماعية والإنسانية.

وإن الاعتماد على الإنتاج العلمي الموثق الهادف، والتوجه الإيجابي
المثمر نحو الأهداف المرسومة بدقة ووضوح ليأخذ بنا جميعا إلى المزيد من
النجاح في تنفيذ خطواتنا على طريق الخير والعطاء.

وبهذه المناسبة، وإذ بي أرجو من إخواني استمرارية التعاون العلمي
المثمر لأتقدم إليهم بالشكر الجزيل والامتنان العميق ومن خلال أساتذتنا

وزملائنا في الكلية أتقدم بالتقدير والاحترام لمن قدموا إلينا بحوثهم الهادفة من خارج الوطن مع فتح ذراعي المجلة لتلقي المزيد من أبحاثهم.

كما أتقدم بالشكر والتمنيح لمدير الجامعة الدكتور موسى زيرق الذي لم يأل جهدا في دعم مسيرة البحث العلمي بكافة الوسائل العلمية والتعليمية للنهوض بالمسيرة العلمية في الجامعة لمواكبة التقدم العلمي ومجازاة العصرنة بكل ما هو مفيد للأجيال.

سائلا المولى سبحانه أن يوفق الجميع ممن تقدموا بحوثهم ودراساتهم ومقالاتهم إلى المجلة، لما فيه خيرهم وسعورهم العلمي وتوفيقهم، لنتعاون معا من أجل مستقبل سعيد مشرق بتور العلم والمعرفة.

رئيس التحرير

كلمة العدد

الأستاذ الدكتور: حسن رمضان فحلة

نائب رئيس التحرير

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على نبينا المصطفى، وعلى آله وصحبه إلى يوم القيامة. أما بعد:

قال الله عز وجل: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ (التوبة: 105)

وهي مجلة علمية متخصصة في الإحياء تقدم إليكم على استحياء ثمراتها البانعة، وقطوفها الدائرية مجللة بثوبها الجميل القشيب الذي يضم في ثناياه البحوث والدراسات التي جادت بها أفكار وأقلام عدد من الأساتذة الأفاضل، قدموا خلاصة خبراتهم، وبديع نتائجهم من العلم والمعرفة، من داخل الوطن وخارجه وتعزم إدارة المجلة على مواصلة السير -بعون الله تعالى- ودوام العطاء المتجدد في مجالات البحث العلمي وميادين العلوم الشرعية بمختلف فروعها، من أجل تحقيق المقاصد والأهداف التي صدرت من أجلها المجلة. وهي وإن تتحمل المسؤولية في العمل الهادف الجاد لترجوا الوصول إلى بحوث ودراسات أصيلة موثقة مؤيدة بالأدلة الشرعية والبراهين القصلية في سبيل المزيد من التقدم والخيرية.

وفي الوقت نفسه تأمل أن تصل الأبحاث القادمة الجادة في مضامينها، الموضوعية الموصلة في طرحها، المنهجية القويمة في تحليل الأفكار، واستخدام أدوات البحث الموصلة إلى إيجاد الحلول الناجعة للإشكالات التي يعاني منها الباحثون المبدعون من منظور إسلامي وإنه لمن الواجب التوجه

بالشكر والعرفان إلى الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور محمد راتب النابلسي، والدكاترة الذين تعاونوا معنا من خارج الوطن.

كما يطيب لنا أن نتوجه بالشكر الجزيل إلى جميع الدكاترة والأساتذة الذين قدموا ثمرات أعمالهم الفكرية من داخل الكلية ومن جامعة الحاج لخضر ومن الجامعات الأخرى في الوطن، فكلهم حملوا عبء مسؤولية الكلمة على صفحات الإحياء التي فاح أريجها وازدهرت روحاتها. كما نشكر عميد الكلية الأستاذ الدكتور سعيد فكرة، رئيس التحرير الذي أثر على نفسه حمل الأمانة، فأعطى جهده بلا حدود للمجلة بخاصة وللكلية بعامه، فأثمرت جهوده على طريق التقدم والتطوير المتجدد.

وليعذرنا إخواننا الذين لم تنشر أبحاثهم لغزارة المواد العلمية التي تلقاها إدارة المجلة، على أمل أن تلقى أبحاثهم مستقبلا النشر إن شاء الله تعالى. وإذا كان من واجبنا العمل، فإنه من الأوجب علينا جميعا أن نتابع الجهد، ونكمل المسيرة العلمية على طريق الخير والهدى والنور. ونسأله تعالى أن تكون لنا لقاءات أخرى في الأعداد القادمة.

أثر السنة النبوية في التقعيد الفقهي

أستاذ الدكتور سعيد فكرة

عميد كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

جامعة باتنة

إن الحمد لله نحمده، ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له. ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، ونشهد أن محمدا عبده ورسوله خير نبي أرسله، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الذي قعد بأذن ربه قواعد الشرع النيرات، وضبط حدوده بضوابط وحكم باهرات، وعلى آله وصحبه ومن دعا بدعوته واهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن أعظم نعمة أنعم الله تعالى بها على البشرية هي نعمة الإسلام، أنعم بها علينا فأعزنا بعد ذل، وأمتنا بعد خوف، وحوّل أمتنا من رعاة الغنم إلى ساسة الأمم، وهدانا إلى الصراط المستقيم، وجعلنا خير أمة أخرجت للناس. ومن نعمه - سبحانه وتعالى - على الأمة ما جاء به النبي المصطفى ﷺ من الأقوال والأعمال والسنن التي عكف عليها الفقهاء والعلماء فاستنبطوا منها الأحكام وقعدوا قواعدا التي تعتبر صيغا إجمالية من قانون الشريعة الإسلامية، (ومن جوامع الكلم المعبر عن الفكر الفقهي، استخرجها الفقهاء في مدى متناول، من دلائل النصوص الشرعية، وصاغوها بعبارات موجزة جزلة، وجرت مجرى الأمثال في شهرتها ودلائلها في عالم الفقه الإسلامي، بل في عالم القانون الوضعي أيضا).

ولقد بين الفقهاء أهمية هذه القواعد والضوابط في بيان الأحكام الشرعية، فقال الإمام ابن السبكي: (حق على طالب التحقيق ومن يتشوق إلى المقام الأعلى في

التصور والتفريق، أن يحكم قواعد الأحكام، ليرجع إليها عند الغموض، وبنهوض بعبء الاجتهاد أتم نهوض، ثم يؤكد بالاستكثار من حفظ الفروع. لترسخ في الذهن مثمرة عليه بقوائد غير مقطوع فضليا ولا ممنوع، أما استخراج القوي وبذل المجهود في الاقتصار على حفظ الفروع، من غير معرفة أصولها، ونظم الجزئيات بدون فهم مآخذها: فلا يرضاه لنفسه لو نفس أبيه، ولا حامله من أهل العلم بالكنية(2).

ونظرا لأهمية الموضوع حيث يعد من الأمور الهامة في مجال الفقه الإسلامي، عزمنا بعد الاتكال على الله أن أعد بحثًا في ميدان القواعد الفقهية تحت عنوان: "في أثر السنة النبوية التقييد الفقهي".

وفي هذه الدراسة سأتناول بيان عناصر الموضوع وهي:

أولاً- حقيقة السنة عند الفقهاء.

ثانياً- حقيقة القواعد الفقهية، تعريفها ومكانتها الفقهية وفوائدها.

ثالثاً- مقومات القواعد الفقهية.

رابعاً- نشوء القواعد الفقهية ومدى تطورها.

خامساً- مصادر القواعد الكنية.

سادساً- منهج العلماء في التقييد.

سابعاً- الخاتمة.

أولاً- حقيقة السنة النبوية:

ختم الله عز وجل الرسالات السماوية برسالة محمد ﷺ، واقتضى أن تكون صالحة لكل زمان ومكان وحال، باقية خالدة بأعدل حكم وأتم تشريع، فلا تجد حادثة من الحوادث، أو نازلة من النوازل على مدى الأزمان والليالي والأيام إلا ولها حكم في الشريعة الإسلامية على غاية الإنصاف والإحكام والعدل.

فالسنة النبوية هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي الأساسي

وهذا ما يدعو إلى تعريفها وبيان معناها:

1- السنة في اللغة: الطريقة محمودة كانت أو مذمومة، ومنه قول النبي ﷺ:

"من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة"³. ومن حديث: لتتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع⁴.

2- السنة في الاصطلاح: للسنة تعاريف عديدة، منها ما جاء في اصطلاح

الأصوليين، وفي اصطلاح المحدثين، وفي اصطلاح الفقهاء، وهذا ما يتطلب البحث.

السنة في اصطلاح الفقهاء: ما ثبت عن النبي ﷺ من غير افتراض ولا

وجوب، وتقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة⁵، وقد تطلق عندهم على ما يقابل البدعة، ومنه قولهم: طلاق السنة كذا، وطلاق البدعة كذا⁶.

فعلماء الفقه بحثوا عن رسول الله ﷺ الذي لا تخرج أفعاله عن الدلالة على

حكم شرعي، وهم يبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوبا أو حرمة أو إباحة أو غير ذلك⁷.

3- أهمية السنة ومكانتها:

السنة هي المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي، وتلي مرتبتها

كتاب الله تعالى، فقد أخبر الله سبحانه وتعالى عن نبيه بقوله: ﴿وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى﴾ (النجم: 3، 4).

وأمر باتباعه وطاعته بدليل قوله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما

نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر: 7).

وحذرنا من مخالفته لقوله جل وعلا: ﴿فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن

تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم» (النور: 63).

ولم يجعل لنا الخيرة أمام حكمه: لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم﴾ (الأحزاب: 36).

وجعل ذلك من أصول الإيمان: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما﴾ (النساء: 65).

وفرض على المؤمنين إطاعته لأنها من طاعة الله، قال الله عز وجل: ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ (النساء: 88).

وبناء على ذلك أخذ المسلمون أدلة الأحكام من السنة النبوية، واعتبروها في المقام الثاني بعد القرآن، واعتنوا بها عناية فائقة، فحفظوها وكتبوها ورووها كل واحد منهم عن الآخر، حتى جاء بعضها متواترا باللفظ والمعنى، أو بالمعنى فقط، متصلا ذلك برسول الله ﷺ، وهذا من خصائص الأمة المسلمة وحدها 8.

4-وظائف السنة:

يحدّد علماء أصول الفقه وظائف السنة فيما يلي:

- أ- تأكيد ما جاء في القرآن الكريم.
- ب- بيان وتوضيح ما جاء في القرآن الكريم من أحكام ومبادئ وحقائق ومعلومات ذات صلة وثيقة بالشرعية الإسلامية.
- ج- تشريع قضايا جديدة لها أصل في القرآن الكريم.
- د- تشريع قضايا جديدة لا أصل لها في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة﴾ (النساء: 113) فالحكمة شيء آخر خلاف القرآن وليس هو إلا السنة.

من ذلك تتبين نسبة السنة إلى القرآن من جهة ما ورد فيها من الأحكام فيما يلي:

أثر السنة النبوية في التعميد الفقهي

- سنة مقررة ومؤكدة حكما جاء في القرآن الكريم، فيكون الحكم له مصدران وعليه دليلان، دليل مثبت من أي قرآن، ودليل مؤيد من سنة الرسول ﷺ ومن هذه الأحكام: الأمر بإقامة الصلاة... والنهي عن شهادة الزور...

- سنة مفصلة ومفسرة ما جاء في القرآن مجملا، أو مقيدة ما جاء فيه مطلقا، أو مخصصة ما جاء فيه عاما. وبذلك ما وردت به السنة إنما هو تبيان للمراد من الذي جاء به القرآن الكريم، قال تعالى: * وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم * (النحل: 44).

- سنة مثبتة ومنشئة حكما سكت عنه القرآن الكريم، فيكون هذا الحكم ثابتا بالسنة، ولا يدل عليه نص في القرآن، ومن هذا تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها.... ومصدر الأحاديث التي في الباب إلهام الله تعالى لرسوله واجتهاد الرسول نفسه.

فالأحكام التي وردت في السنة إما مقررة لأحكام القرآن، أو مبينة لها، أو أحكام سكت عنها القرآن مستمدة بالقياس على ما جاء فيه، أو بتطبيق أصوله ومبادئه العامة، فلا تخالف ولا تعارض بين أحكام القرآن والسنة. وبعد هذه الإطلالة السريعة الوجيزة في بيان حقيقة السنة، تنتقل إلى بيان حقيقة القواعد الفقهية:

ثانيا - حقيقة القواعد الفقهية:

جزت عادة العلماء في كل موضوع من الموضوعات العلمية أن يضعوا لقواعد الموضوع معان يصطلحون عليها، ومن ذلك التعريف اللغوي والاصطلاحي ومن ثم بيان أهمية ذلك الموضوع، ليكون الباحث على بصيرة من أمره قبل الشروع في دراسة ذلك البحث الذي يرغب فيه، وهذا لبيان المفهوم الصحيح للقواعد الفقهية.

ويجدر بنا بيان ما سبق ذكره فيما يلي:

1- تعريف القواعد الفقهية:

أ- في اللغة:

القواعد: جمع قاعدة، من: قعد بمعنى الاستقرار والثبات، وقد ذكرت المعاجم اللغوية في هذه المادة (قعد) كلمات متعددة يبدو من ظاهرها الخلاف، ولكنها عند تأملها، نجد أنها تعود إلى المعنى الذي ذكرناه، ولو بضرب من التأويل، كقاعدة الرجل أي امرأته، وامرأة قاعدة عن الحيض والأزواج، والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً، ملتفتاً في ذلك إلى قعودهن واستقرارهن في بيوت آبائهن أو أوليائهن، كما أن امرأة الرجل تسمى قاعدة لثبوتها واستقرارها في بيت زوجها.

ومعنى القاعدة: أصل الأس، وأساس البناء والقواعد الأساس، وقواعد البيت أساسه، ومنه قوله تعالى: ﴿ إذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا ﴾ (البقرة: 127) ومنه قوله تعالى: ﴿ فأتى الله بنيانهم من القواعد ﴾ (النحل: 26).

قال الزجاج: القواعد أساطين البناء التي تعمدده، وقواعد اليهودج خشبات أربع معترضة في أسفله تتركب عيدان اليهودج فيها⁹.

ومن معاني القاعدة في اللغة، الضابط وهو: الأمر الكلي ينطبق على جزئيات، مثل قولهم: كل أنون ولود وكل صموغ بيوض¹⁰. أي إن ما كان له أذن خارجية فهو يتكاثر عن طريق الولادة، وما كان له صراخ - أذن وسطي فقط - فهو يتكاثر عن طريق البيض.

وبوجه عام فإن المعنى اللغوي لهذه المادة هو الاستقرار والثبات، وأقرب المعاني إلى المراد في معاني القاعدة هو الأساس، نظراً لا بتقاء الأحكام عليها، كابتداء الجنران على الأساس.

وأما معنى القاعدة في الاصطلاح الفقهي، فقد اختلف الفقهاء في تعريفها بناء على اختلافهم في مفهومها، هل هي قضية كلية أو قضية كلية أو قضية أغلبية؟ فالكلية: يراد بها القضية المحكوم على جميع أفرادها، قال التفازاني: القواعد التي يتوصل بها إلى الفقه هي القضايا الكلية التي تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول¹¹ والأغلبية أو الاكثريّة: بمعنى أنها مبنية على الأكثر، لا اعتبار أن لكل قاعدة مثبتيات ربما تكون كثيرة نسبياً وليست نادرة.

فمن نظر إلى أن القاعدة هي قضية كلية عرفها بما يدل على ذلك، نذكر منها:

- 1- هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها.¹²
 - 2- قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها.
 - 3- حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف أحكامها منه.
 - 4- قضية كلية يتعرف منها أحكام الجزئيات المندرجة تحت موضوعها.¹³
 - 5- أصول ومبادئ كلية تصاغ في نصوص موجزة تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها.¹⁴
- ومن نظر إلى أن القاعدة الفقهية قضية أغلبية نظراً لما يستثنى منها عرفها بأنها: "حكم أكثرى لا كلي"، ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه.¹⁵
- وقال في تهذيب الفروق: ومن المعلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية¹⁶. والقول أن أكثر قواعد الفقه أغلبية مبني على وجود مسائل مستثناة من تلك القواعد تخالف أحكامها حكم القاعدة، مثل الاستثناء بالأثر جواز السلم والإجارة، ومثال الاستثناء بالإجماع عقد الاستصناع ومثال الاستثناء بالضرورة طهارة الحيض والأيام في الفلوات مع ما تلقىه الريح فيها عن البعر والروث وغيره¹⁷ ولكن العلماء قالوا: إن هذا -الاستثناء- لا ينقص كلية تلك القواعد ولا يفتح في عمومها، والكليات

الاستقرائية صحيحة وإن تخلف عن مقتضاها بعض الجزئيات¹⁸.

وعرفها بعض المعاصرين كالاستاذ مصطفى احمد الزرقا، فقال: القواعد الفقهية أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن أحكاما شرعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها¹⁹ وقال شارحا ومبينًا: فهي تمتاز بمزيد من الإيجاز في صياغتها على عموم معناها وسعة استيعابها للفروع الجزئية، فتصاغ القاعدة بكلمتين، أو بوضع كلمات محكمة من الفاظ العموم²⁰.

والتعريف المختار للقاعدة الفقهية بأنها: قضية كلية شرعية عملية جزئياتها قضايا كلية شرعية عملية أو: قضية فقهية كلية، جزئياتها قضايا فقهية كلية²¹. ومن هذه التعاريف تتجلى مكانتها وعلى أنها علم القواعد الفقهية وهذا ما تستعرضه فيما يلي:

2- مكانتها الفقهية وفوائدها:

إذا كان موضوع علم القواعد الفقهية هو القضايا الفقهية الكلية، من حيث دلالتها على حكم الفروع الفقهية المتشابهة المنضبطة بها، والفروع الداخلة في تلك القضايا وما استنتج منها لأسباب خاصة، فإن مسائل هذا العلم هي الأحوال العارضة لموضوعه، وهذا العلم يبحث في الأحوال العارضة للقواعد، من حيث ضبطها للفروع الفقهية، وللفروع الفقهية من حيث دخولها تحت نطاق القاعدة، أو خروجها منها.

والاستفادة منها في التعرف على أحكام الفروع مجهولة الحكم، عند من يرى صلاحيتها دليلا للاستنباط²².

ولذا فإن في هذه القواعد تصويرا بارعا، وتويرا رائعا للمبادئ والمقررات الفقهية العامة، وكشفا لافاقها ومسالكها النظرية، وضبطا لفروع الأحكام العملية بضوابط تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، ووجية الارتباط يرابطة تجمعها وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها.

ولولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعا مشتتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها في الأفكار، وتبرز فيها العزل الجامعة، وتعين اتجاهاتها التشريعية، وتُمهد بينها طريق المقايسة والمجانسة²³.

فهي مهمة في الفقه عزيمة النفع، فإن الفقيه إذا أحاط بها يعظم قدره، وتوضح له مناهج الفتوى، وتمكن من حفظ أكثر الجزئيات لا ندرجها في الكليات، وتناسب عنده ما تضارب عند غيره، وهذا ما نلخصه في الفوائد الآتية:

الفائدة الأولى: ضبط الأمور المنتشرة المتعددة ونظمها في سلك واحد

بحيث يمكن إدراك الروابط بين الجزئيات المنفرقة، فيسهل على الطالب أخذها.

الفائدة الثانية: سهلت حفظ الفروع، وأغنت العالم بالضوابط عن حفظ أكثر

الجزئيات أي (لم شمل المنفرد وتسهيل حفظ أحكام الفروع).

الفائدة الثالثة: ساعدت الفقيه في حفظه لها على فهم مناهج الفتوى،

والاطلاع على حقائق الفقه وماخذه، وتخريج الفروع بطريقة سليمة واستنباط

الفروع للوقائع المتجددة.

الفائدة الرابعة: تُجنب الفقيه من التناقض عند تخريج الفروع، فإن تخريج

الفروع على المناسبات الجزئية دون القواعد الكلية سيؤدي إلى أن تتناقض أحكام

الفروع وتختلف.

الفائدة الخامسة: تساعد الفقيه على إدراك مقاصد الشريعة لأنها مشتقة من

الفروع والجزئيات المتعددة، بمعرفة الرابط بينها، ومعرفة المقاصد الشرعية التي

دعت إليها.²⁴

الفائدة السادسة: تمكن غير المتخصصين في علوم الشريعة كرجال القانون

من الاطلاع على الفقه بروحه ومضمونه وألسه وأهدافه، وتقدم العون لهم باستمداد

الأحكام منه، ومراعاة الحقوق والواجبات فيه.²⁵

ولأهميتها الأنفة الذكر يتطلب البحث معرفة مقوماتها.

ثالثاً - مقومات القواعد الفقهية:

لكل قاعدة من القواعد مقومات لا تتحقق إلا بها كالأركان والشروط، أما الأركان في اللغة: مفردا ركن وهو الجانب القوي من الشيء. وفي الاصطلاح: هو ما لا وجود للشيء إلا به أو: أن ركن شيء ما يتم به، وهو داخل فيه²⁶.

وأما الشروط: في اللغة مفردا شرط، وهو: العلامة. وفي الاصطلاح: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع مكمل لأمر شرعي، واستلزم من عدمه العدم، ولم يستلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، فهو ما يتوقف عليه وجود الشيء، ويكون خارجا عن ماهيته، ولا يكون مؤثرا في وجوده.²⁷

1- أركان القاعدة: للقاعدة ركنان هما:

الأول: الموضوع أو المحكوم عليه، وهو الذي يحمل عليه الحكم، وقيل إنه سمي موضوعا، لأنه وضع ليحمل عليه الثاني، أو ليحكم عليه بشيء، كالتعيين في قاعدة: (اليقين لا يزول بالشك).

الثاني: الحكم، وهو المعبر عنه بالمحمول، أو المحكوم به، وهو ما حمل على الموضوع، أو أخبر به عنه، أو نسب، أو أسند إليه، وبوساطته تثبت أو تنفي وصفا أو صفات عن الموضوع. ولا بُدَّ أن يكون ذلك الوصف بيانا لحكم شرعي، أو لما له صلة بالحكم الشرعي، كإثبات التيسير للمثقة، والإزالة للضرر.

وقد يقع المحمول اسما، كقولهم: (العادة محكمة).

وقد يقع فعلا، كقولهم: (الضرر يزال)²⁸.

2- شروط القاعدة: تتعلق شروط القاعدة بركنيها فيكون لها:

أ- شروط الموضوع وهي:

-التجريد: ويقصد به ربط الأحكام بالأشخاص والوقائع، أو التوازل، ذوات الصفات المعينة، لا لذواتها وأشخاصها، بل للمعنى القائم بها، مهما اختلفت، زمانا أو مكانا، كقاعدة: (الضرر يزال).

- العموم: أي الشمول، والمتصود من ذلك أن موضوع القضية لا بد من أن يتناول جميع أفراد الذين ينطبق عليهم معناه، وهذا أمر يفهم من كون القاعدة كلية.... وعموم الموضوع مترتب على تجريد القاعدة، أو تجريد موضوعها، لأن التجريد يعني العموم والإطراد.

فالقواعد تنطبق على الأشخاص الذين تثبت لهم الصفات المقررة، وتتناول جميع الوقائع التي تتوفر فيها الشروط²⁴.

ب- شروط المحمول، أو الحكم، ومنها:

- أن يكون حكما شرعيا: وهذا الشرط نابع من طبيعة القاعدة الفقهية، وذلك لأنها قضية شرعية عملية، فلا بد أن يكون الحكم فيها شرعيا، أو مما تنبني عليه الأحكام الشرعية العملية.

- أن يكون حكما باتا غير متردد فيه: لأن التردد يفقد القاعدة قيمتها، ويزيل عنها هيئة الامتثال، ويجرداها عن طبيعتها كحكم.

ولتطبيق القاعدة الفقهية كقاعدة كلية ينبغي توفر الشروط الآتية:

- أن تتوفر في الوقائع الشروط الخاصة التي لا بد منها لا تطابق القاعدة عليها.

- أن لا يعارضها ما هو أقوى منها، أو مثليا، سواء كان نقيلا فرعيا خاصا معندا به، أو قاعدة فقهية أخرى متفقا عليها.

- أن تكون الواقعة المطلوب تطبيق القاعدة عليها خالية من الحكم الشرعي الثابت بالنص أو الإجماع، وفي هذه الحالة، ينظر للحكم المستفاد من تطبيق القاعدة.

- فإن كان موافقاً للحكم المستفاد من النص أو الإجماع جاز تطبيق القاعدة عليه.
- وإن كان مخالفاً له فلا يجوز ذلك، تكون الحكم المستفاد من تطبيق القاعدة أضعف من الحكم الثابت بالنص أو الإجماع.
- إذن: بعد استعراض المقومات ينطَب البحث إلقاء الضوء على النشوء ومدى التطور الذي ارتبطَ بها.

رابعاً - نشوء القواعد ومدى تطورها:

لم تُقنَّ القواعد الفقهيَّة في يوم واحد، كما أنها لم توضع من طرف فقيه واحد، فمن الصعوبة بمكان تحديد تاريخ ظهورها بدقة.

وإن الناظر إلى الأَطوار التي تعاقبت على هذه القواعد يجدها تتطور مع تطوُّر الفقه، ومن ثم فهي مرت بمراحل عدة، كانت في بادئ أمرها مفاهيم، ثم فسقت، ثم أصلت، ثم صيغت إلى أن وصلت إلينا قواعد موجزة كما هي عليه الآن، وفي ذلك يقول الأستاذ: "مصطفى الزرقا": "يَل تكوَّنت مفاهيمها وصيغت خصوصياتها بالترجح في عصور ازدهار الفقه ونهضته على أيدي كبار فقهاء المذاهب من أهل التخريج والترجيح، واستنباطاً من دلالات النصوص التشريعية العامة، ومبادئ أصول الفقه، وعلل الأحكام، والمقررات العقلية"³¹.

مما سبق يتبين أن القواعد الفقهيَّة مرت في تطورها في ثلاثة أطوار أو مراحل:

- 1- طور النشوء والتكوين.
- 2- طور النمو والتدوين.
- 3- طور الرسوخ والتنسيق.

1- طور النشوء، والتكوين:

والمقصود بهذا الطور، عصر الرسالة أو عصر التشريع الذي كانت فيه البذرة الأولى للقواعد الفقهيَّة، فنشأت بنشأة التشريع الإسلامي، فقد نزل القرآن الكريم

أثر السنة النبوية في التقعيد الفقهي
 يتضمن الكثير والكثير من هذه القواعد التي ما زك الفقهاء عليها إلا بالقدر الذي
 يوضح معناها، ويكشف عن كيفية استعمالها في استخراج الفروع الفقهية منها، ومن
 ذلك:

قوله تعالى: ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ الأنعام: 164.

﴿ ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون ﴾ يس: 54.

﴿ وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ﴾ النجم: 39.

﴿ لا تكلف نفس إلا وسعها ﴾ البقرة: 233.

فعلى هذه الآيات وما شابهها ينبنى الكثير من الفروع الفقهية.

وقد أوتي النبي ﷺ جوامع الكلم، فكانت أحاديثه الشريفة في كثير من
 الأحيان بمثابة القواعد العامة التي تنطوي تحتيها فروع فقهية كثيرة. أخذها الفقهاء
 كما هي، وما زادوا عليها إلا بالمقدار الذي يزيدها إيضاحاً، أو يكشف عما فيها من
 اللطائف التي لا يعقلها إلا العالمون.

ومن هذا القبيل قول النبي ﷺ:

«المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم»³¹.

«المنيحة (العطية) مردودة، والعارية مؤداة، والدين مقضى والزعيم غارم»³².

«العجماء جبار»³³ و«لا ضرر ولا ضرار»³⁴ و«إنما الولاء لمن أعتق»³⁵ و«إن لصاحب

الحق مقالاً»³⁶.

وقد تعلم أصحاب النبي ﷺ من نبييهم الإيجار البالغ في تقعيد القواعد
 وتأسيس الأصول، ولا سيما الخلفاء الراشدون وأصحابه المقربون، كعبد الله بن
 عباس، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عمر، وأبي بن كعب وغيرهم، فقد كانوا
 ينطقون بالحكمة، فينقل عنهم من الكلام ما يكون قواعد فقهية يقاس عليها أو
 يستأنس بها في التصحيح والترجيح.

ومن هذا القبيل: (على سبيل التمثيل لا الحصر)

- ما نقل عن عمرو بن الخطاب رضي الله عنه: "أبما رجل من المسلمين أشار

إلى رجل من العدو، لكن نزلت لأفئك فتزل، وهو يرى أنه في أمان فقد أمنه"³⁷.
ومن كتاب الخراج، عن عمر رضي الله عنه: "من عطل أرضاً ثلاث سنين لم يعمرها: فجاء غيره فعمرها فهي له".

ومما نقل عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: « ليس على صاحب العارية ضمان » و"من أجزأ فهو ضامن" و"من استعمل مملوك قوم صغيراً أو كبيراً فهو ضامن" ومما نقل عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه: "كل شيء أجازته المال فليس بطلاق، يعني الخلع" وليس للعبد في المغنم نصيب" و"لا إيلاء إلا بحلف"³⁸.

وقد اعتنى التابعون باستنباط القواعد الفقهية من القرآن الكريم والسنة النبوية وأقول الصحابة، فقاموا باستنباطها وجمعها وتدوينها في كتب بعضها وصل إلينا وبعضها لم يصل إلينا.

ومن هذا القبيل: (على سبيل التمثيل لا الحصر)

مما ورد على لسان شريم القاضي (ت 78 هـ): "ليس على المستعير، ولا على

المستودع غير المغل ضمان" وهو مستقى من الحديث الشريف.

ومما ورد لسان إبراهيم النخعي (ت 96 هـ): "كل قرض جر منفعة فلا خير فيه" وفي لفظ: "كل قرض جر منفعة فهو ربا".

ومما روى عن الشعبي (ت 106 هـ): "المعدي في الصدقة كمانعها" وكل خلع

عليه فداء فهو طلاق، وهو تطليقة بائنة".

ومما روى عن الحسن بن يسار (ت 110): "إذا شككت في الوضوء قبل

الصلاة، فتوضأ، وإذا شككت وأنت في الصلاة، فلا تعد الصلاة".

"وعلى أقل تقدير يمكن القول: أنه قامت البنية الأولى للقواعد في غضون القرون الثلاثة الأولى، بحيث شاع فيها استعمال تلك القواعد، وتبلورت فكرياً في أذهانهم، وإن لم يتسع نطاقها، لعدم الحاجة إليها كثيراً في تلك العصور. وهو الطور الأول المسمى بـ "طور النشوء والتكوين للقواعد الفقهية"³⁹.

وبعد هذا نوضح الطور الثاني وهو طور النمو والتدوين.

2- طور النمو والتدوين:

يعتبر عصر الفقهاء في إبان القرن الرابع الهجري، بداية القواعد الفقهية باعتبارها فناً مستقلاً، وذلك عندما اضمحل الاجتهاد وتناصرت اليمم في ذلك العصر مع وجود ثروة فقهية عظيمة نشأت من تدوين الفقه مع ذكر الأدلة والترجيح والعلل، فجاء من بعدهم وخرجوا من فقه المذاهب أحكاماً للأحداث الجديدة.

وعن طريق هذا التخريج للمسائل على أصول المجتهدين نما الفقه، واتسع نطاقه، وتمت مسائلته، وبدأ الفقهاء يضعون أساليب جديدة للفقه سميت مرة بعنوان القواعد والضوابط، وتارة بعنوان الفروق وغير ذلك من الفنون الأخرى للفقه، وتوسعوا في بيان بعضها منها: الفروق والقواعد والضوابط ومما يشهد له التاريخ، ويظهر ذلك بالتتابع والنظر، أن فقهاء المذهب الحنفي كانوا أسبق من غيرهم في هذا المضمار، وذلك للتوسع عندهم في الفروع، وأخذ بعض الأصول عن فروع أئمة مذهبيهم وهذا ما فعله الإمام محمد - رحمه الله تعالى - في كتاب الأصل يذكر مسألة فيفروع عليها فروعاً قد يعجز الإنسان عن وعيها والإحاطة بها⁴⁰.

والظاهر أن المذهب الحنفي، وهو أقدم المذاهب الأربعة الكبرى، قد كانت الطبقات العليا من فقهاء أسبق إلى صياغة تلك المبادئ الفقهية الكلية في صيغ قواعد، والاحتجاج بها، وعنتهم نقل رجال المذاهب الأخرى ما شاؤوا منها⁴¹.

ولعل أول محاولة لتدوين هذه القواعد هو ما قام به "أبو الطاهر الدباس" أحد أئمة الحنفية - عاش في القرنين الثالث والرابع الهجري - حيث قام الإمام

العدد الثاني عشر

بجمع قواعد المذهب في سبع عشرة قاعدة كلية: وكان أبو طاهر ضريرا يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد خروج الناس عنه، ونكر ابن نجيم أن أبا سعيد البروي الشافعي قد رحل إلى أبي طاهر ونقل عنه بعض هذه القواعد ومن جملتها القواعد الخمس التي تعتبر أمهات القواعد ومباني الأحكام الشرعية من نصيحة واجتهادية وهي:

- 1- الأمور بمقاصدها
- 2- الضرر يزال
- 3- العادة محكمة
- 4- اليقين لا يزال بالشك
- 5- المشقة تجلب التيسير.

وأهم مجموعة من هذه القواعد هي قواعد الإمام أبي الحسن الكرخي حيث أوصلها إلى 37 قاعدة. ثم جاء "عبد الله بن عمر الدبوسي" فألف كتابا سماه "تأسيس النظر" ثم جاء "ابن نجيم" فألف كتابا سماه "الأنبياء والنظائر".

ثم جاء "محمد أبو سعيد الخدمي" فألف كتابا في الفقه سماه "مجامع الحقائق" ختمه بذكر مجموعة من القواعد بلغت 154 قاعدة.

ثم جاءت مجلة الأحكام العدلية تحمل في صدرها مجموعة كبيرة من القواعد، مختارة من أهم ما جمعه "ابن نجيم والخدمي" مضافا إليه بعض قواعد أخرى فبلغت 99 قاعدة في 99 مادة

وعنى بها شراح كثيرون - بعد ذلك - من بينهم "أحمد الزرقاء - في كتابه شرح القواعد الفقهية".

بعد هذا الاستعراض الوجيز لما تم في المرحلة الثانية، نبحث في التطور الثالث.

3- طور الرسوخ والتنسيق:

ظهرت جهود الفقهاء بوضوح في الطورين السابقين إلى أن جرى تكوين القواعد، واتضح معالمها ولكنها ظلت متفرقة ومبددة في مدونات مختلفة تضمنت كذلك - بعض الفنون الأخرى مثل: "الفروق والألغاز" وأحيانا تطرقت إلى بعض القواعد الأصولية، ولم يستقر أمرها إلى أن وضعت مجلة الحكام العنانية في أواخر القرن الثالث عشر الهجري، وعمل بما فيها في المحاكم.

وعن طريق المجلة اشتهر ذكر القواعد، وشاع أمرها، وارتفعت مكانتها وشُرحت، وصار لها صدى في كافة المجالات الفقهية والقانونية.

ومن أشهر المؤلفات في القواعد من غير المذهب الحنفي ثلاثة هي:

1- كتاب "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" للفقير الشافعي "عز الدين بن عبد السلام" المتوفى سنة 660هـ.

2- وكتاب "الفروق" للفقير المالكي "شهاب الدين أحمد بن إدريس" الشهير بالقرافي" المتوفى سنة 684هـ تلميذ "عز بن عبد السلام" الشافعي.

3- وكتاب "القواعد" للفقير الحنبلي "عبد الرحمن بن رجب" المتوفى سنة

795هـ.

وهذه الكتب لا تتضمن القواعد بالمعنى المحدد لكلمة القاعدة، وإنما تتضمن تقسيمات وروابط أساسية وروابط أساسية في موضوعات فقهية كبرى.

ومن هنا نستعرض الفقرات الأخرى وتبنيها بـ "مصادر القواعد الكلية"

فيما يلي:

خامسا - مصادر القواعد الكلية:

القواعد الفقهية من وضع وصياغة وترتيب جهابذة من أساطين الفقه ولكنها

لها أصل ونشأة تُسقى من ثلاثة مصادر هي:

المصدر الأول - القرآن الكريم:

جاء القرآن الكريم بمبادئ عامة، وقواعد كلية، وضوابط شرعية لتكون منارا وهداية لعلماء الأمة في وضع التفاصيل التي تحقق أهداف الشريعة وأغراضها العامة، وتتفق مع مصالح الناس، وتطور الأزمان واختلاف البيئات.

وذلك لتحقيق هدفين أساسيين: (أولهما) تأكيد الكمال في دين الله عز وجل: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ المائدة: 8' (والثاني): بيان مرونة الشريعة الإسلامية بحيث تبقى صالحة لكل زمان ومكان وحال.⁴²

وهذه المبادئ العامة كانت مصدرا للفقهاء في صياغة القواعد الكلية في الفقه الإسلامي، والاستعانة بها لتشمل جميع الفروع التي تدخل تحتها، بعض الآيات التي جرت مجرى القواعد: (على سبيل المثال لا الحصر)

1- قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ البقرة: 275 فقد جمعت هذه الآية على وجازة لفظها أنواع البيوع ما أحل منها وما حرم عنا ما استثنى.

2- ومنها قوله تعالى: ﴿ولا تاكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ البقرة: 188 فقد بينت هذه الآية بقاعدتها الشاملة، كمل تعامل وتصرف يؤدي إلى أكل أموال الناس وإتلافها بالباطل من غير وجه مشروع أحله الله تعالى ورسوله ﷺ.

3- ومنها قوله تعالى ﴿خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین﴾ الأعراف 199 "في هذه الآية تضمنت ثلاث قواعد شرعية في المأمورات والمنهيات.

أ- العفو عن المذنبين (خذ العفو)

ب- صلة الأرحام وتقوى الله في الحلال والحرام وغيض الأبصار (وأمر بالعرف)

ج- الحض على التعلق بالعلم والإعراض عن أهل الظلم، والنتزه عن السفهاء والجهال الأغبياء (وأعرض عن الجاهلین).

4- ومنها قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ المائدة: 1.

الأمر هنا يقتضي الوفاء بكل عقد مشروع، واحترام ما يلتزم به الإنسان مع غيره.

المصدر الثاني : السنة النبوية

أعطي النبي ﷺ جوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً فكان ينطق بالحكمة القصيرة التي تخرج مخرج المثل، وتكون قاعدة كلية، ومبدأ عاماً ينطوي عليه الأحكام الكثيرة، والمسائل المتعددة والفروع المنكررة .

فمن الأحاديث الشريفة الجامعة ما جرت مجرى القواعد إلى جانب مهمتها التشريعية، ومن ذلك على سبيل التوضيح والبيان لا الحصر ما يلي:

- 1- "البينة على المدعي واليمين على من أنكر" أصل هذه القاعدة حديث شريف، قال النووي (ت 676هـ) في أربعمائة، حديث حسن رواه البيهقي.
- 2- "الخراج بالضمان" أصل هذه القاعدة حديث شريف، وهي جزء من حديث صحيح أخرجه عدد من العلماء (رواه الشافعي، وأحمد وأبو داود والترمذي والنسائي وغيرهم)

3- "ليس لعرق ظالم حق" هذه القاعدة جزء من حديث صحيح هو: "من أحمأ أرضاً ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق" رواه أحمد في مسنده وأبو داود والترمذي .

4- "المسلمون عند شروطهم" هذه القاعدة من حديث حسن رواه أبو داود والحاكم في المستدرک وأحمد في البيع، وفيه، احترام كل ما رضيه المتعاقدان من الشروط إلا الشروط التي تحل الحرام أو تحرم الحلال (كما ورد في رواية).

5- "إنما الأعمال بالنيات" هذه الصيغة جزء من حديث صحيح مشهور أخرجه الأئمة الستة وغيرهم من حديث "عمر بن الخطاب" (ت 23هـ) رضي الله عنه وقد جعله العلماء أصلاً لقاعدة "الأمر بمقاصدها".

وفي السنة النبوية أحاديث كثيرة أدرجها العلماء في كتبهم، وهي تزر يسير

في هذا المجال، نذكر منها:

- "من وقع في الشبهات وقع في الحرام" جزء من حديث صحيح عن النعمان بن بشير.
- "من حسن إسلام امرء تركه ما لا يعيبه" رواه الترمذي وابن ماجه عن أبي هريرة.
- كل معروف صدقة" رواه البخاري عن جابر، ومسلم عن أبي حنيفة مرفوعاً.
- "على اليد ما أخذت حتى تؤتيه" رواه أحمد، والأربعة وحسنه الترمذي، وصححه الحاكم.
- "لا طلاق في إشلاق" أي في إكراه، رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم عن عائشة.
- "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا" منقح عليه عن عبد الله بن عمر.

المصدر الثالث: الاجتهاد

والمقصود بذلك القواعد الفقهية التي استخرجها الفقهاء عن طريق الاجتهاد في النصوص الشرعية، والبحث فيما تضمنته من المعاني والعلل. قال عالم يرجع إلى هذه المصادر، ويبدل جهده فيها ويجمع بين الأحكام المتشابهة، والمسائل المتناظرة، ويستخرج قاعدة كلية منها تشمل كل ما يدخل تحتها أو أغلبه، كما فعل علماء الأصول في وضع القواعد الأصولية، وكذلك سار الفقهاء في القواعد الفقهية⁴³.

وذكر فقهاء بأن ما اتبعه العلماء في تكوين القواعد وإنشائها من النصوص الشرعية بطريق الاجتهاد، اتخذ طريقين⁴⁴:

أولهما: الاستنباط عن طريق التعليل والقياس والاستدلال بطرقه المتنوعة.
والثاني: استقراء النصوص الشرعية، وإدراك المعاني المشتركة، بين طائفة منها، في مسألة عامة أو خاصة.

الطريق الأول - النصوص الدالة على القواعد بطريق الاستنباط والتعليل:

والنصوص في هذا الباب كثيرة لم يستوعبها الفقهاء كلهم، وسنذكر فيما يأتي بعض القواعد التي ردها الفقهاء إلى النصوص الشرعية على سبيل التوضيح لا الحصر.

القاعدة	الدليل والأصل
اليقين لا يزول بالشك	الآية: «وما يتبع أكثرهم إلا ظنا إن الظن لا يغني من الحق شيئا» يونس 36. الحديث: «إذا وجد أحدكم في بطنه شيئا فأشك عليه أخرج منه شيء أم لا؟ فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا» (مسلم عن أبي هريرة). فالأمشياء يحكم ببقائها على أصولها حتى يتيقن خلاف ذلك ولا يضر الشك الطارئ عليها.
الأمور بمقاصدها	الحديث: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى...» «الشيخان»، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه «ومن هذا الحديث أخذت قاعدة أخرى هي: «لا ثواب إلا بنية».
الحدود تسقط بالشبهات	الحديث: «انزؤوا الحدود بالشبهات» «جزء من حديث أخرجه ابن عدي من حديث ابن عباس أخذت منه قاعدة أخرى هي: «لا ثواب إلا بنية»
الشروع في العبادات يوجب إتمامها	الآية: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم» «محمد 33». إن: عدم إتمام العبادة يعد إبطالا لها، وإلغاء لما شرع فيه، وهو منهي عنه بالنص، لذا فإن الإتمام واجب للخروج من ذلك.

<p>أحاديث كثيرة منها: الحديث القدسي: "وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه" "جزء حديث صحيح رواه البخاري عن أبي هريرة" قول الشافعي: إن ثواب الفرائض يزيد على ثواب المتدوبات.</p>	<p>الفرض أفضل من النفل</p>
<p>الآية: ﴿لَا يَكْفُفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾ "البقرة" 286 الحديث: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» "جزء من حديث رواه البخاري ومسلم عن أبي هريرة".</p>	<p>الميسور لا يسقط بالمعصور.</p>
<p>الحديث: «إذا حكم حاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد، فأخطأ فله أجر» "مسلم عن عمرو بن العاص" إجماع الصحابة: يقضي أحدهم ويخالفه من بعده ولكنه لا ينقض قضاءه، لأن النقض يؤدي إلى عدم الاستقرار ولربما كان المنقوض أقوى من الناقد.</p>	<p>الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد</p>
<p>الحديث: «لا يحل سلف وبيع، ولا شرطان في بيع، ولا ربح ما لم يضمن، ولا بيع ما ليس عندك» "أخرجه الخمسة: أحمد، أبو داود، النسائي، الترمذي، ابن ماجه"</p>	<p>لا يجمع بين معاوضة وتبرع</p>

الطريق الثاني - النصوص الدالة على القواعد بطريق الاستقراء:

إن التبع لأكثر الجزئيات المتشابهة، لإدراك ما بينها من علاقة، من أهم الأسس في تكوين القواعد الفقهية خاصة، والقواعد عامة (الاستقراء الناقص) أي: هو التوصل إلى قضية كلية من وقائع جزئية، وتلك القضية الكلية هي القاعدة أو القانون، وهذا منهج علمي يتبعه كثير من العلماء في الوصول إلى نتائجهم.

وقد اتبعه الفقهاء المسلمون في استخراج قواعد العلوم، ومنها القواعد

الفقهية وفي ضبط وتحديد الكثير من الأحكام الشرعية .

وفيما يلي بعض القواعد التي يدل عليها استقراء النصوص الشرعية:

القاعدة	أساس اعتبارها من النصوص
المشقة تجلب التيسير	النصوص الكثيرة الدالة على رفع الحرج وإرادة اليسر -إفطار الصائم في رمضان مع صوم عدة أيام أخرى ،في حالة السفر والمريض . -قصر الصلاة وجمعها في السفر . -إياحة الميتة للمضطر . التغاضي عما يصعب الاحتراز عنه من التجاسات.
الضرر يزال	آيات كثيرة تنهي عن الضرر ،ورفع ما يترتب عليه: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَمْسُكُوهُنَّ ضُرَارًا لَتَعْتَدُوا ﴾ "البقرة "231 و: ﴿ وَلَا تَضَارَوْهُنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ ﴾ "الطلاق"6 و: ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ "البقرة "173 و: ﴿ مَنْ بَعَدَ وَصِيَّةً يَوْصِي بِهَا أَوْ دِينَ غَيْرَ مَضَارٍ ﴾ "النساء" 21 والحديث: « لا ضرر ولا ضرار » "رواه ابن ماجه والدار قطني مسندا عن أبي هريرة".
الضرورات تبيح المحظورات	قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ "النحل" 115 و: ﴿ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ "البقرة" 173 و: ﴿ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُررْتُمْ إِلَيْهِ ﴾ "الأنعام" 119 والحديث: « لا ضرر ولا ضرار » والعلماء قالوا: متفردة عن قاعدة « الضرر يزال ».

وبالإضافة إلى ما سبق فقد استنبط الفقهاء قواعد فقهية من: الإجماع ومعقول النص، والعلة، والسبب، ومسلمات المنطق ومبادئ اللغة العربية و....
الأمثلة:

المرجع في الإستنباط	القاعدة
- الإجماع ومعقول النصوص المعقول والعرف. معقول نصوص الرافعة للخرج الآية: ﴿وليمثل الذي عليه الحق﴾ مبادئ اللغة العربية لوازم التفكير ومبادئ العقل	إنما يثبت الحكم بثبوت السبب إذا اجتمعت الإشارة والعبارة واختلف موجبهما غلبت الإشارة لا يكلف الله نفسا إلا وسعها المرء مؤاخذ بإقراره السؤال معاد في الجواب إذا تعدر أعمال الكلام يهمل

كما توجد بعض النصوص جاءت على صيغة القواعد لعدد من الفقهاء الذين جاؤوا بعد عصر التابعين، فنذكر على سبيل المثال:

"الإمام مالك (ت 179هـ)."

كل ما لا يفسد الثوب فلا يفسد الماء.

لا يرث أحد أحدا بالشك.

"محمد بن الحسن الشيباني (ت 189هـ)."

كل ما كان الأكل فيه فرضا عليه، فإنه يكون مثابا على الأكل، لأنه يمثل به الأمر، فيتوصل به إلى أداء الفرائض. لا يجوز الاستثناء من غير الجنس

"الشافعي (ت 204هـ)"

لا ينسب إلى ساكت قول.

إذا ضاق الأمر اتسع.

الأرض على الطهارة حتى يستيقن النجاسة.

الأشياء كلها مردودة إلى أصولها، والرخص لا يتعدى بها مواضعها.

"الإمام أحمد بن حنبل (ت 241)"

كل ما جاز فيه البيع تجوز فيه الهبة والصدقة والرهن.

"الكرخي (ت 340هـ)"

الأصل أن للحالة من الدلالة ، كما للمقالة .

الأصل أنه إذا مضى بالاجتهاد لا يفسخ بالاجتهاد مثله ويفسخ بالنص .

الأصل أن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك .

إذن: اجتهد العلماء في تععيد القواعد وذلك باتباع منهجية علمية كالتي اعتمد

عليها علماء مناهج البحث العلمي في العصور المتأخرة، وسنوجز فيما

يلي تلك المنهجية .

سادسا - منهجية الفقهاء في تععيد القواعد:

مع ظهور الحركة الفقهية في عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم من

العلماء العاملين والفقهاء المجتهدين قاموا باستنباط الأحكام الشرعية من مصادرها

التفصيلية، من القرآن الكريم والسنة النبوية باتباعهم التدرج في الأخذ من

المصادر⁴⁵.

- فإذا طرأت حادثة أو أثرت قضية أو استجدت بحث، نظروا في كتاب الله

تعالى فإن وجدوا نصاً صريحاً بيئوه للناس.

- فإن لم يجدوا رجعوا إلى السنة النبوية دراسة وبحثاً وسؤالاً، فإن وجدوا

- وإن لم يجتوا نصا في كتاب الله تعالى أو سنة نبيه ﷺ شرعوا بالاجتهاد وبذل الجهد والنظر في الكتاب والسنة وما يتضمنان من قواعد مجمّلة ومبادئ عامة وإحالة صريحة أو ضمنية إلى المصادر الشرعية الأخرى: ويعملون عقولهم في تحقيق مقاصد الشريعة، وأهدافها العامة ليصلوا إلى استنباط الأحكام الفقهية.

فقد بدأوا بالفروع والجزئيات ثم تطورت الطرق العلمية عندهم للأخذ من المصادر التشريعية الفرعية فكان في عصر الأئمة المذاهب الذين دونوا الأحكام قواعدهم وأصولهم في الاستنباط والاجتهاد، معتمدين على القواعد والأصول التي يسيرون عليها وبذلك بدأت صياغة القواعد الفقهية مئسمة بطابع المذاهب الفقهية إلا أنها كانت عامة وواحدة ومشتركة بين المذاهب وتختلف الفروع التي تدخل تحتها.

والطريقة المثبتة في الأخذ من النصوص الشرعية هي كما يلي:

أ- من النصوص ما كانت على شكل قواعد كلية مباشرة بصيغتها نفسها؛ وهذه النصوص تؤخذ دون تغيير أو بتغيير يسير، لا يشعر معه بتبدل صيغة النص الشرعي مثاله: قاعدة: الضرر يزال أساس اعتبارها آيات قرآنية كثيرة وحديث شريف لا ضرر ولا ضرار.

وقاعدة: الخراج بالضمان: أساسها الحديث: "الخراج بالضمان".

وقاعدة: الأمور بمقاصدها: أساسها الحديث: "إنما الأعمال بالنيات".

ب- ومن النصوص ما دلت على قواعد فقهية بطريقة غير مباشر أي عن طريق الاجتهاد والنظر أي عن طريق التعليل والتوجيه والتفسير، فإما أن يكون بطريقة الاستنباط كقاعدة: الحريم له حكم ما هو حريم له؛ والمراد من الحريم، هنا المحيط بالحرام الفخذين فانهما حريم العورة الكبرى، أساس القاعدة: "إن الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات...." متفق عليه.

أثر السنة النبوية في التقييد الفقهي
 وإما أن يكون بطريق الاستقراء وإدراك المعاني المشتركة بين طائفة
 منها، كقاعدة: الضرر يزال فهي تستند إلى طائفة من النصوص الشرعية
 في القرآن والسنة.

ج- ومنها نصوص العطاء التي ما كان منها على هيئة قواعد أو
 ضوابط أو أصول، ومنها ما جرى تحسين و تشذيب عبارته متدرجا على مر
 العصور حتى أخذ مكانته في القواعد الفقهية، مثاله: ما ذكره فقهاء المذاهب
 الأربعة في كتبهم التي ألفوها لهذا الغرض⁴⁶ كما في كتاب إبراهيم بن نجيم
 المصري 'ت 970هـ' الحنفي في كتابه 'الأشباه والنظائر'، وكما في كتابه جلال
 الدين عبد الرحمن السيوطي 'ت 911هـ' الشافعي في كتابه 'الأشباه والنظائر' وكما
 في كتاب 'ابن تيمية' 'ت 728هـ' الحنبلي في كتابه: 'القواعد النورانية الفقهية'
 وكما في كتاب ابن جزئي الكلبلي 'ت 741هـ' المالكي في كتابه 'القوانين الفقهية'.

د- تخريج القواعد الفقهية من خلال النظر في الجزئيات المنقولة عن
 الأئمة والفقهاء بالطرق المعهودة لدى أهل التخريج، وفيما يلي: توضيح هذه
 الطرق والقواعد المستخرجة.

التخريج عن طريق الاستقراء:

- **الأصل عند الحنفية:** ما غير الفرض في أوله غيرَه في آخره - خرج من
 قاعدة أبي حنيفة التي حكمها في الفروع الإثني عشر.

- **الأصل عند الشافعية:** أن كل ما كان طاهرا جاز بيعه، وما لم يكن
 طاهرا لم يجر بيعه⁴⁷. وقد استنبط هذا الأصل من استقراء طائفة من الجزئيات،
 كعدم بيع كلب الصيد والخمر....

2- **التخريج عن طريق القياس:** (أي عند إدراك التشابه والتسوية في

الأحكام) فمن ذلك: قياس الطرد: (أو العلة) مثال ذلك:

- المعلوم شرعا كالمعوم حسا.
 - الموجود شرعا كالموجود حقيقة.
 - كل ما يفسد العبادة عمدا يفسدها سهوا.
 - الممتنع عادة كالممتنع حقيقة.
 - المعروف عرفا كالمشروط شرطا.
 - حكم المشبه كحكم المشبه به.
- ومنه: القياس الأولي: (وهو من أنواع قياس الطرد، ولكن المعنى الذي كان الحكم لأجله في الأصل، هو أكثر تحقفا في الفرع منه في الأصل). مثاله:
- كل عضو حرم النظر إليه حرم مسه بطريق أولى.
 - من ملك التنجيز ملك التعليق، ومن لا فلا.
 - ما ضمن صحيحه ضمن فاسده، وما لا فلا.
- الكلام هنا في العقود
- كل ما حرم ملابسته كالتنجاسات، حرم أكله وليس كل ما حرم أكله حرمت ملابسته كالسوموم.

3- **التخريج عن طريق الاستصحاب:** (وهو إبقاء ما كان على ما كان عليه، لانعدام المغير)⁴⁸.

- الأصل بقاء ما كان على ما كان. - القديم يترك على قدمه.
- الضرر لا يكون قديما. - الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته.

4- **التخريج عن طريق الاستدلال العقلي:** (وله جانبان):

- الجانب الأول:** التخريج من امتناع الجمع بين المتناقسين مثل: لا حجة مع التناقض، ولكن لا يخل معهما حكم حاكم، و- كل ما له ضد فإنه يرتفع بطروئه عليه.
- و- الأجر والضمان لا يجتمعان، و- الساقط لا يعود، وألا يقوم البديل حتى يتعذر المبدل منه.

الجانب الثاني: التخريج عن طريق التلازم مثل: - إذا سقط الأصل

سقط الفرع، و- إذا بطل الشيء بطل ما في ضمنه، و- من ملك الكل ملك البعض، و- ما جاز لعذر بطل بزواله.

وهناك تخريج عن طريق استدلالات عقلية متنوعة منها: - لا يثبت حكم الشيء قبل وجوده، و- المشغول لا يشغل، الاستئغال بغير المقصود إعراض عن المقصود، و- شغل المشغول لا يجوز، و- فرض المحل مستلزم فرض الحال.

5- التخريج عن طريق الاجتهاد في تحقيق المناط:

المراد من تحقيق المناط: (المناط هو علة الحكم، وتحقيقه هو الاجتهاد في معرفة وجوده في أحاد الصور. وأما تنقيحه فهو تهذيبه بإبعاد ما لا مدخل له في مناط الحكم)، مثاله:

- التحريم المتوقع لا يؤثر في الحال عدم الحل.
- الشك المجرد لا يرفع به أصل محقق.
- غير الثابت لا يثبت بالشك.
- لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الأزمان.
- الحقيقة تترك بدلالة العادة.

التخريج عن طريق الترجيم بين الجزئيات المتعارضة: فمن ذلك:

- إذا تعارض المانع والمقتضي يُقَدَّم المانع لو مات الجنب شهيدا فالأصح أنه لا يغسل.
- لو تعارض الحظر والإباحة يُقَدَّم الحظر، إذ ذبح المُحْرَم حيوانا وجب الجزاء.
- لو تعارض الواجب والمحذور يُقَدَّم الواجب، كما لو اختلط موتى المسلمين بموتى الكفار وجب غسل الجميع والصلاة عليهم. لو تعارض الواجب

والمسنون، وضاق الوقت عن المسنون فُذِمَ الواجب.

ومما يدخل في ذلك ما إذا ضاق الوقت عن تكرار الأعضاء في الطهارة، أو كان لديه ماء لم يكفه لغسل الأعضاء ثلاثا غسل مرة⁴⁹.

وبهذه الطرق المنهجية استطاع العلماء فيما بعد (في هذه العصور) القيام بدراسات علمية مدققة موضوعية محكمة سواء في رصد القواعد الفقهية وإحصائها، وتبويبها، أو في الاعتماد عليها وتطبيقها في الإطار التشريعي والقضائي، وتخصيص قواعد معينة بالدراسة، دراسة علم القواعد الفقهية، دراسة نظرية وتاريخية مع بعض التطبيقات في بعض الأحيان في الدراسات العليا بالجامعات الإسلامية فإن من الدارسين مَنْ تَخَصَّصَ في دراسة بعض القواعد كالدراسات المتعلقة بقاعدة الأمور بمقاصدها وبقاعدة المشقة تجلب التيسير وما يسمى بنظرية الضرورة الشرعية، وقاعدة العادة محكمة، ودراسة العديد من القواعد المنقرفة على شكل بحوث علمية ورسائل وأطروحات جامعية.

سابعاً/ الخاتمة:

استجاب العلماء والفقهاء والأصوليون والباحثون في الدراسات الشرعية إلى ما أمر به النبي ﷺ في طلب العلم والتخصُّص في فروعهِ وميادينه، فكان منهم مَنْ برع في العلم فكان كالأرض الطيبة التي أصابها الماء والغيث فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وفي الوقت نفسه حفظت قسماً من الماء للري والشرب، فكان منها الخير الكثير، وهؤلاء العلماء استفادوا وأقادوا ونفعوا الأمة بالعلم والمعرفة.

أما في مجال دراسة القواعد الفقهية، فإنهم وإن ولجوا أبواباً متعددة في الدراسة وسلكوا المناهج العلمية في البحث، إلا أن الأمر يدعو إلى مزيد البحث والدراسة كي يقوم الباحثون اليوم في تحريك عجلة القواعد، ودفعها إلى الأمام، حتى يستفيد منها الناس جميعاً في شتى المجالات المختلفة.

وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

- 1- الزرقا (مصطفى أحمد): شرح القواعد الفقيهية، بيروت، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1403 هـ - 1983م، ص: 5
- 2- التنوي (علي أحمد): موسوعة القواعد والضوابط الفقيهية، السعودية، توزيع دار عالم المعرفة، 1419 هـ - 1999م، مجلد 8/1 عن الأشباه والتظانر لابن السبكي (10/1، 11).
- 3- أخرجه مسلم عن جرير بن عبد الله البجلي.
- 4- أخرجه البخاري ومسلم عن أبي سعيد الخدري.
- 5- الأحكام الخمسة هي: الواجب والحرام والسنة والمكروه والمباح.
- 6- الشوكاني (محمد بن علي): إرشاد القحول، طبعة البياني الحلبي عام 1356 هـ.
- 7- السباعي (مصطفى): السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دمشق، دار الوراق، الطبعة الثالثة 1423 هـ - 2003م، صفحة: 67
- 8- أنظر، قطان (مناح) تاريخ التشريع الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الحادية عشر 1414 هـ - 1993م، ص: 88-89.
- 9- البيروني (محمد مصفى): الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة 1419 هـ - 1998م، صفحة: 13.
- 10- المعجم الوسيط: 555/2.
- 11- الياحسين (يعقوب): القواعد الفقهية، الرياض، مكتبة الرشيد وشركة الرياض، الطبعة الأولى: 1418 هـ - 1998م عن سعد الدين القنتزاني: التلويح: 21/1
- 12- الجرجاني (علي بن محمد): كتاب التعريفات، بيروت، دار الكتب العلمية طبعة أولى: 1403 هـ - 1983، صفحة: 171.
- 13- هذه التعريفات مأخوذة من: التنوي (علي أحمد) القواعد الفقهية، دمشق: دار القلم، (الطبعة الخامسة: 1420 هـ - 2000م) ص 40 وأنظر، البيروني: المرجع السابق، ص: 14، 15.
- 14- ثلثي (محمد مصطفى): المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1401 هـ، صفحة: 324.
- 15- الحموي (أحمد بن محمد): غرر محيون البصائر شرح الأشباه والتظانر، بيروت، دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1405 هـ، صفحة 51/1.
- 16- المالكي (محمد علي بن حسين): تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقيهية، حاشية الفروق، بيروت، دائرة المعارف 1347 هـ ج: 36/1.
- 17- البيروني: المرجع السابق، ص: 16.
- 18- الشاطبي (أبو إسحق إبراهيم): الموافقات، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ج: 52-53/2.
- 19- الزرقا (مصطفى): المدخل الفقهي العام، دمشق، دار القلم، الطبعة الأولى: 1418 هـ - 1988م، الجزء الثاني، صفحة: 965، 966.
- 20- الزرقا (مصطفى): المرجع نفسه.
- 21- الياحسين: المرجع السابق، ص: 54.
- 22- المرجع نفسه، ص: 111.
- 23- الزرقا: المرجع السابق: 967/2.
- 24- ابن عاشور (محمد الطاهر): مقتصد الشريعة الإسلامية، تونس: الشركة التونسية للتوزيع 1978م، صفحة: 6.
- 25- الصايوني (عبد الرحمن): المدخل لدراسة التشريع الإسلامي، دمشق، المطبعة التعاونية، 1394 هـ - 1974م، الجزء 1/296، وثلثي (محمد مصطفى): مصر، مطبعة دار التأليف 1397 هـ - 1959م، ص: 203.
- 26- الجرجاني: المرجع السابق، ص: 99.
- 27- حدة (محمد): مختصر علم أصول الفقه الإسلامي، الجزائر، بتقة، دار الشهاب بطرديت، ص: 350، والأشقر (محمد سليمان): الواضح في أصول الفقه، الأردن، مكتبة الدرر، ودار الفانس، الطبعة الخامسة 1417 هـ - 1997م، صفحة: 46.
- 28- الياحسين: المرجع السابق، ص: 168، 169، 170، 174.
- 29- الياحسين: المرجع نفسه.
- 30- الزرقا: المرجع السابق: 969/2.

31. سنن أبي داود: كتاب النيات: 51/18 وسنن النسائي، كتاب القسامة، 18/8.
32. أخرجه الترمذي وقال: هذا حديث حسن. الوصايا: 311/6 - 312.
33. حديث صحيح رواه مالك وأحمد في مسنده، والبخاري، ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه عن أبي هريرة.
34. رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما. عتداً عن أبي سعيد الخدري، ورواه مالك.
35. متفق عليه عن ابن عمر وعائشة، في قصة بريدة.
36. صحيح البخاري: 62/3.
37. أبو يوسف (يعقوب بن إبراهيم): الخراج، ص: 173.
38. المرويات المنقولة عن الصحابة من الباحثين: المرجع السابق، ص: 290-293.
39. البيهقي: المرجع السابق، ص: 58.
40. البيهقي: المرجع نفسه، صفحة: 61، والندوي: المرجع السابق، ص: 135.
41. الزرقا: المرجع السابق، 2/970.
42. الزحيلي (محمد): النظريات الفقهية، دمشق، دار العلم، بيروت، اصدار الشامية، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1993م، صفحة: 205.
43. الزحيلي: المرجع نفسه، ص: 206.
44. الباحثين: المرجع السابق، ص: 201.
45. الزحيلي: المرجع السابق، ص: 195 وما بعدها بتصريف.
46. ذكرت بعضها من كتب علماء المذاهب على سبيل الاستشهاد بها فقط.
47. أي كل ما كان مضموناً بالإتلاف جاز بيعه، وما لا يضمن بالإتلاف لا يجوز بيعه.
48. التقييد وفق هذا الطريق اعتمد على الاستقراء، وتطبيقات الأحكام الجزئية.
49. الباحثين: المرجع السابق، ص: 260.

حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب في التشريع الإلهي

الأستاذ الدكتور محمد مصطفى الزحيلي

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

جامعة الشارقة

ملخص بحث

لقد أرسل الله الرسل، وأنزل معهم الكتب التي تتضمن الشرائع الإلهية من عند الله تعالى، وهي قسمان، الأول: ثابت ودائم في جميع الديانات، والثاني: خاص لبعض الأمم حسب الزمان والمكان والطبائع والظروف، ولذلك قال الله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمَنْجَاً﴾ المائدة/ 48، وخاطب الله رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله عز وجل: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ الجاثية / 18. ولكن أهل الكتاب غيروا في شرائعهم، وبدلوا أحكام الله تعالى، وكتبوا ذلك بأيديهم، وادعوا أنه من عند الله تعالى كذباً عليه وزوراً.

فجاء القرآن الكريم ليكشف تحريفهم، وتزييف الأحكام التي يظنونها على أتباع نياتهم، وحاورهم القرآن الكريم كثيراً في ذلك، وفند حججهم، وأمرهم أن يحكموا التوراة الصحيحة والإنجيل الصحيح للذين فيهما حكم الله تعالى الخالد الذي يجنونه مكتوباً عندهم، وشدد القرآن الكريم النكير على أهل الكتاب حتى يقيموا التوراة والإنجيل، وورد ذلك في سور كثيرة، وآيات عديدة.

وهو ما يعرضه هذا البحث، معتمداً على الآيات الكريمة التي ذكرت ذلك، وما بينه المفسرون والعلماء والفقهاء، لينم الحوار البناء الذي يوصل إلى الحق والعدل، وإقامة حكم الله في الأرض، مع الأدب القرآني في طنب مجادلة أهل الكتاب والتي هي أحسن. لإقامة الأحكام الشرعية بين العباد ليتحقق العدل والأمن

ومصالح الناس، ويعودوا إلى حظيرة الشرع التي ترضي الله وتعالى، وتؤمن
السعادة للبشرية.

مقدمة

الحمد لله الذي أرسل الرسل، وأنزل الكتب، نورا وهداية ورحمة وتشريعا
للناس، ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ويقم بينهم العدل، ويحقق لهم السعادة.
والصلاة والسلام على رسول الله، خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه
أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وكانوا أتباع الديانة الخاتمة للبشرية مع
اختلاف ألوانهم وأجناسهم وطبائعهم، وبعد:

فإن كتاب الله تعالى القرآن كتاب الدعوة المفتوحة للناس الذين تختلف عقولهم
في كيفية الاقتناع، وتتجاوز أفكارهم للوصول إلى الحق والحقيقة، وهذا أحد أساليب
القرآن الكريم في الخطاب الدعوي، ليقم الحجة على الآخرين، ويرشدهم إلى
الصراط المستقيم «وكان الإنسان أكثر شياً جدلاً» [الكهف:54] ولذلك تكررت
كلمة الجدل وما يشق منها 29 مرة في القرآن، وهي تعني غالباً الحوار الذي ورد
أيضاً ثلاث مرات، لبيان التفاعل والتشارك والتلاقح والتمازج بين الأفكار لفتح
الأذهان، وإقناع الطرف الآخر⁽¹⁾.

وكان لأهل الكتاب مجال واسع في الجدل القرآني، ولهم نصيب وافر بتوجيه
الخطاب لهم، لقربهم من قيم الدين، وأن أصل عقيدتهم وشريعته من الله تعالى،
وتلتقي كثيراً مع الإسلام، فكان الحوار معهم للتبني من الغفلة عن الدين الحق،
وأثمر هذا الجدل معهم كثيراً، ونخل عدد منهم بالإسلام.

لذلك أرشدنا القرآن الكريم إلى اللطف في مجادلته، فقال تعالى: «ولا تجادلوا
أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا ءامنا بالذي أنزل

إبينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون» [العنكبوت: 46]، أي لا تجادلوا اليهود والنصارى إلا بالطريقة الحسنة من الرفق واللين، وبالخصلة التي هي أحسن، وهي مقابلة الخسونة باللين، والغضب بالكظم، والسورة بالإنابة، كما قال تعالى: ادفع بالتي هي أحسن» [المؤمنون: 96] [إفصلت: 34] للطمع في إقناعهم ودخولهم في الإسلام⁽²⁾، وهو ما حصل، ويحصل كثيراً؛ لأن الخسونة في الكلام تضر ولا تنفع، إلا الذين ظلموا المسلمين في جدالهم، وأفرطوا في الاعتداء والعناد، ولم يقبلوا النصح، ولم ينفع فيهم الرفق، مع الظلم في الجدل من المكابرين منهم، مما يقتضي الإغلاظ لهم، وجاء النهي بصيغة الجمع ليعم النبي صلى الله عليه وسلم وللمسلمين⁽³⁾، إذ قد تعرض للمسلمين مجادلات مع أهل الكتاب في غير حضرة النبي صلى الله عليه وسلم⁽⁴⁾.

وإن الحوار مع أهل الكتاب كبير وواسع، وله مجالاته المتعددة، في العقيدة والإيمان، وفي مجال التشريع والأحكام، ويقتصر بحثنا عن القسم الثاني، لنعرض جانباً من حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب في التشريع الإلهي الذي يهدف للتحريض على الالتزام بأحكام الله تعالى، والدعوة إلى تطبيقها، والوقوف عندها⁽⁵⁾، وعدم تحريفها والتحايل عليها بالنقص والزيادة، والتهرب والتلاعب، والإهمال والإفراط والتفريط، وخاصة ما جاء في سور البقرة والمائدة والأنعام، وما نتج عن ذلك مما قرره القرآن والسنة وطماء الأصول في اعتبار "شريعة من قبلنا".

ولذلك جاء البحث في مقدمة وخمسة مباحث عن التشريع الإلهي للناس عامة، والتشريع الإلهي في التوراة والإنجيل، والحوار عن تحريف التوراة والإنجيل، والدعوة لتحكيم التوراة والإنجيل للصحيحين، وأن القرآن الخاتم مهيمن على الكتاب والتشريع السماوي.

وكان المنهج استقرائياً لأكثر الآيات الكريمة التي تناولت ذلك، وتحليلياً بتفسير

المعاني الواردة، واستخلاص النتائج المترتبة، ونسأل الله العون والتوفيق والسداد،
والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: التشريع الإلهي للناس أجمعين

وجه القرآن الكريم حوار له للناس أجمعين، ومعهم أهل الكتاب، وذلك للالتزام
بالتشريع الإلهي بشكل كامل، ودعاهم للوقوف عند شرع الله الذي أنزله لتحقيق
مصالحهم، ولذلك ظهر اصطلاح "شرع من قبلنا" وهو ما سنعرضه في هذا
المبحث.

أولاً: إنزال الكتب لبيان الشرع:

إن الله تعالى خلق الإنسان في أحسن تقويم، وفضله على كثير من المخلوقين،
وجعله خليفة لإعمار الأرض، ولم يتركه عبثاً وطعممة للشياطين والأهواء والغرائز،
وإنما تكفل بهديته وإرشاده، وإرسال الرسل له، وإنزال الكتب السماوية التي
تتضمن شرع الله القويم، ليمسير على هدى وتشريع، قال الله تعالى لآدم لما استقر
في الأرض: ﴿ قُلْنَا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فمن
تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ البقرة/38، وقال تعالى: ﴿ قَالَ اهبطوا
منها جميعاً بعضهم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هدى فلا يضل ولا
يشقى ﴾ [طه:123]، والمعنى: سيأتينكم مني هدى برسول أبعثه إليكم، وشريعة أو
كتاب أنزله عليكم، وأن الله أخذ العهد على آدم وذريته أن يتبنوا كل هدى يأتيهم من
الله، وإلا استوجبوا العذاب، وهذا يشمل جميع الشرائع الإلهية المخاطب بها
الناس⁽⁶⁾.

وأكد القرآن الكريم حكمته من التشريع للناس، فقال عز وجل: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا
رُسُلًا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ
فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرَسُولَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِي
عَزِيزٌ ﴾ [الحديد:25]، فالبيّنات هي الحجج والمعجزات، والكتاب هو الوحي

والتشريع الذي جاء بالكتب السماوية ومنها القرآن، ليقوم الناس بالقسط وهو العدل بإجراء أمورهم على ما يقتضيه الحق في المعاملات ليأمن الناس على أنفسهم وأموالهم، ويقضي على الخلافات والمنازعات بينهم⁽⁷⁾.

وهذا لطف ورحمة من الله تعالى لخلقه بالتشريع لهم، ليسيروا على منهج الله القويم لتحقيق مصالحهم الدينية والدنيوية، وهو ما أكدته القرآن الكريم في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ وَبِالزُّبُرِ

وَبِالْكِتَابِ الْمُنِيرِ﴾ [فاطر: 25]، فالزبر هي المواعظ التي يؤمر بكتابتها

وزبرها أي تخطيبتها لتكون محفوظة، وتردد على الألسنة كزبور داود، وكتب أنبياء بني إسرائيل، وكتب إبراهيم وموسى وعيسى، وزبر إبراهيم: صحفه، وزبر موسى: كلامه في المواعظ والدعاء والوصية، وزبر عيسى أقواله الماثورة في الأنجيل مما لم يكن منسوبا إلى الوحي، فالزبر هي الكتب الإلهية، والكتاب المنون هو القرآن الكريم، وكلها جاءت بالبينات والأحكام الرشيدة⁽⁸⁾.

ثانياً: التحذير من ترك التشريع الإلهي:

بعد أن بين الله تعالى إنزال الكتب والتشريع حذر من الإعراض عن شرع وأحكامه وهدد فاعله، فقال تعالى: ﴿ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى﴾ قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً ﴿فذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾ [طه: 124-125]، فالذكر إما الشرع أو الهدى والإيمان، وإما القرآن خاصة والضحك هو الشاق والضيق، وأن الشق عقاب من ضل في الدين، وترك أحكامه، وهو عنوان على غضب الله تعالى والإقصاء من رحمته، مع الاضطراب والفوضى والظلم والضياع في الدنيا، وأمر ملموس في الحياة⁽⁹⁾.

ثالثاً: الشرائع الدينية من عند الله تعالى:

خاطب الله تعالى نبيه محمد صلى الله عليه وسلم بالتشريع الإلهي الخالد الذي شرعه على الأنبياء، وعلى أهل الكتاب، وأمر بإقامته، فقال تعالى: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾ [الشورى:13]، فالدين الذي ارتضاه لكم هو الإسلام وشريعته السمحة الحنيفية هو الذي وصى به جميع الأنبياء ومشاهير الرسل كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى، ووصاهم أن يستمسكوا به، وخاصة ما جاء في أصول الدين، وفي أصول الشريعة من كليات التشريع، والأصول التي لا تختلف فيها الشرائع، ولا يستقيم نظام البشر بدونها، مع الأمر بإقامة الدين بجعله قائماً للحرص على العمل به، ثم أعقبه بالتهني عن التفرق في أصول التشريع بإقامة بعضه والتخاذل عن بعضه الآخر⁽¹⁰⁾.

يقول ابن العربي رحمه الله تعالى: (من الأمور الثابتة التي نزلت في جميع الشرائع، ابتداء من نوح عليه السلام، وتأكدت بالرسول والأنبياء واحداً بعد آخر، وشريعة بعد شريعة، حتى ختمها الله بخير المثل على لسان أكرم الرسل نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وكان المعنى، ووصيناك يا محمد ونوحاً نبياً واحداً، يعني في الأصول التي لا تختلف فيها الشريعة، وهي التوحيد، والصلاة والصيام والحج والتقرب إلى الله تعالى بصالح الأعمال والصدق والوفاء بالعهد وأداء الأمانة وصلة الرحم وتحريم الكفر والقتل والزنا والأذية للخلق كيفما تصرفت، والاعتداء على الحيوان كيفما كان، واقتحام الدناءات، وما يعود بخرم المروءات، فهذا كله شرع واحد وملة متحدة، لم يختلف على أسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم... فمن الخلق من وفى بذلك ومنهم من نكث، ومن ينكث فإنما ينكث على نفسه... ثم اختلفت الشرائع وراء هذا في معانٍ حسبما أراده الله، مما اقتضته المصلحة وأوجبت الحكمة وضعه في الأزمنة على الأمم)⁽¹¹⁾.

رابعاً: الوصايا العشر في التشريع الإلهي:

ومن الشرائع الدينية المقررة الوصايا العشر التي بينها الله تعالى في ثلاث آيات فقال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيَّ مَا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدِينَ إِحْسَاناً وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْتَلُونَ، وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَىٰ إِلَّا بِالتَّيِّبِ هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نَكْفِ لِنَفْسٍ إِلَىٰ وَسْعِهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ، وَأَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الانعام: 150-152).

فهذه الأحكام لا تختلف باختلاف الأمم والأزمان، وفيها بيان المحرمات على تربية آدم، وأنها وصايا ربانية إلهية مذكورة عند أهل الكتاب في التوراة والإنجيل، ولكن اليهود والنصارى لا يطبقونها، ولذلك أكدها الله تعالى، وكرر فيها لفظ الوصية لينمك بها المسلمون، ولا يغفلون عنها⁽¹²⁾.

خامساً: أهمية التوراة في التشريع:

خصص القرآن الكريم ذكر التوراة كثيراً في آيات عدة، وكرر ذلك مراراً، وأكد سبحانه إنزال هذا الكتاب على موسى عليه السلام، وأن الله أمر عيسى عليه السلام بالعمل به تشريعاً، ثم أنزل الله القرآن الكريم على محمد صلى الله عليه وسلم، وتكرر فيه لفظ "التوراة" ثمانية عشر مرة، وأشار إليه باسم "الكتاب" كثيراً، وأنه هدى ونور ورحمة كما سيأتي، ليكون تشريعاً إلهياً للناس، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يُحْكَمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرِّبَايُونَ وَالْأَحْبَابُ بِمَا اسْتَحَفُّوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ﴾ [المائدة: 44]، وقال تعالى: ﴿ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَاماً عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ

وتفصيلاً لكل شيء وهدى ورحمة لعلمهم بلقاء ربهم يؤمنون، وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعنكم ترحمون» [الأنعام: 154-155].

والكتاب المعهود هو التوراة، والتمام الكمال، أي كان ذلك الكتاب كاملاً لما في بني إسرائيل مما تلقوه من أسلافهم، فكانت التوراة مكملة لأصلاحهم ومزيللة لما اعتراه من الفساد، وفيها التفصيل والتبيين وأعظم الأثنياء المهمة التي يحتاج بيان أحكامها للناس⁽¹³⁾.

قال ابن كثير رحمه الله تعالى: (وقد علم بالضرورة لنوي الألباب أن الله تعالى لم ينزل كتاباً من السماء فيما أنزل من الكتب المتعددة على أنبيائه أكمل ولا أشمل ولا أفصح ولا أعظم ولا أشرف من القرآن، وبعده في الشرف والعظمة الكتاب الذي أنزله الله على موسى بن عمران عليه السلام، والإنجيل إنما أنزل متمماً للتوراة ومحللاً لبعض ما حرم على بني إسرائيل⁽¹⁴⁾).

وهذا يؤكد الترابط بين الوصايا العشر السابقة وأهمية التوراة، وجاءت آيات كثيرة تربط بين شريعة موسى وشريعة محمد في الهداية والتسريع؛ لأن كلا من التوراة والإنجيل إنما نزل من عند الرحمن، ليحقق للبشرية السعادة في الدنيا والآخرة، ولهذا قرن تعالى بين القرآن والتوراة (غير المحرفة) في الذكر، لأن كلا منهما يدعو إلى الفضيلة والخير والصلاح، ليكون ذلك مثيراً للحوار مع أهل الكتاب، ليفتحوا عقولهم للقرآن المشتمل على المصالح الدينية والدينيوية كما جاء في التوراة، وليكون القرآن إماماً للجميع، مع الحذر من مخالفته⁽¹⁵⁾.

سادساً: شرع من قبلنا والتشريع الإلهي:

إن الأحكام والشرائع التي نزلت على الرسل هي أحكام شرعية إلهية للناس، وأن المشرع الحقيقي هو الله تعالى الذي أرسل الرسل وأنزل الكتب هداية ونورا وتشريعاً للعالمين.

وإن أمور العقيدة والإيمان ثابتة، وواحدة، ولا تتغير بتغير الأحوال والأزمان،

ولذلك تقررت وحدة الدين في العقيدة، وأنه أمر مسلم فيه، متفق عليه.

ولكن الشريعة عامة تأتي لتحقيق مصالح الناس، وهذه المصالح تتغير وتتبدل حسب الأحوال والأزمان والأمكنة، ولذلك تعددت الشرائع التي أنزلها رب العزة لتنظيم حياة الناس، ورعاية مصالحهم.

ومن هنا بحث العلماء الأحكام التشريعية الثابتة بطريقة صحيحة في تشريع

الأمم السابقة، وهل تعتبر شرعا وحجة وأصلا للتشريع والاستنباط في شريعتنا؟

وفصل العلماء في ذلك، وتفقروا على حالتين، واختلفوا في حالة حسب التفصيل

التالي:

الحالة الأولى: اتفق العلماء على أن الأحكام الإلهية التي وردت في القرآن أو

السنة عن الأمم السابقة، وأقرها الله تعالى علينا، اتفقوا على أنها أحكام شرعية

واجبة الاتباع والتطبيق بالنسبة للمسلمين، مثل الصيام في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ البقرة: 183،

وقوله تعالى: ﴿وَيُنَبِّئُهُم أَن الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ﴾ [القمر: 28]، وجاءت آيات وأحاديث

كثيرة تقر القسمة في الأموال المشتركة.

الحالة الثانية: اتفق العلماء على أن الأحكام الإلهية التي ورد فيها نص في

القرآن الكريم أو السنة حكاية عن تشريع الأمم السابقة مع نسخها وإلغائها في

شريعتنا: اتفقوا على أنها ليست أحكاماً شرعية للمسلمين، ولا تعتبر ذليلاً ولا حجة

ولا شرعاً لنا، مثل قتل النفس للتوبة، الوارد في قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَرَانِكُمْ

فَأَقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 54]، ومثل قطع الثوب النجس للطهارة عند بني إسرائيل،

فإنغاه الإسلام بالتطهير بالماء، وبين كيفية التوبة من الذنوب والمعاصي.

الحالة الثالثة: إذا قص القرآن الكريم حكماً، أو ثبت في السنة، ولم يرد في

القرآن الكريم أو السنة ما يدل على إقراره أو إلغائه، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا

عليهم أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص» [المائدة:44].

في هذه الحالة اختلف العلماء في اعتبارها حجة ومصدراً تشريعياً لنا على قولين:

القول الأول: إنها حجة على المسلمين، وتشريع لهم، يجب اتباعه وتطبيقه،

وهو رأي الحنفية والحنابلة وبعض المالكية، وبعض الشافعية⁽¹⁶⁾، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿ أولئك الذين هدى الله فبإيدهم اقتده قل لا أسئلكم عليه أجراً إن هو إلا تذكري للعالمين ﴾ [الأنعام: 90]، واحتج الجصاص الحنفي بقوله تعالى: ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾ [المائدة: 43] فقال: يدل على أن حكم التوراة فيما اختلفوا فيه لم يكن منسوخاً، وأنه صار بمبعث النبي صلى الله عليه وسلم شريعة لنا لم ينسخ، لأنه لو نسخ لم يطلق عليه بعد النسخ حكم الله، كما لا يطلق أن حكم الله تحليل الخمر أو تحريم السبت، وهذا يدل على أن شرائع من قبلنا من الأنبياء لازمة لنا ما لم تنسخ، وأنها حكم الله بعد مبعث النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁷⁾؛ كما استدلوا بقوله تعالى عن التوراة: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ [المائدة: 44]، والمراد أصول الشرع وفروعه.

وأن الرسول ﷺ رجع إلى التوراة عند رجم الزاني اليهودي، وأن شرع من قبلنا شرع لنبي سابق، وأن وروده في مصادر شريعتنا دون أن يرد له ناسخ قرينة على أنه شرع لنا، وأنه إقرار علينا، وأن الأصل وحدة الشرائع السماوية، وأن عقيدتنا تأمرنا باتباع الرسل السابقين والاهتداء بهم، وأن القصاص بالنفس - في الجملة - ثابت عندنا باتفاق مع أن الآية تتكلم عن بني إسرائيل.

لكن يشترط أن يثبت ورود الشرع السابق بطريق صحيح كالقرآن والسنة الصحيحة، ولا يصح الرجوع إلى كتب الشرائع السابقة للقطع بإدخال التحريف والتبديل فيها، كما سيأتي بيانه، وهذا يؤكد أن ما ورد في شرائع الأمم السابقة ليس مصدراً مستقلاً، وإنما يرجع إلى الكتاب والسنة، ولو لم يرد إقرار صريح له⁽¹⁸⁾.

القول الثاني: أن شرع من قبلنا الوارد في شريعتنا دون إقرار له ليس شرعاً

لنا، ولا حجة علينا، وهو قول أكثر المالكية والشافعية؛ لأن الشرائع السابقة خاصة بقومهم، لقوله تعالى: ﴿ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَعَهَاجًا ﴾ [المائدة: 48]، وأن الإسلام نسخ الشرائع السابقة ما لم يرد إقرار لها في شريعتنا، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يذكر شرع من قبلنا عند تعداد مصادر الاستنباط في التشريع⁽¹⁹⁾.

وأرى أن الراجح هو الجمع بين القولين، بأن شرع من قبلنا في الحالة الثالثة ليس شرعاً لنا بشكل مستقل ومباشر، ولكنه يستأنس به، ويؤخذ فيه عند عدم وجود دليل آخر، لأنه شرع إلهي أولاً، وأن الله تعالى ذكره وحكاه لنا، ولأنه حكم شرعي ثابت لم يرد إلغاؤه.

وهكذا يأتي حوار القرآن مع أهل الكتاب على أصل التشريع الإلهي للناس جميعاً، وأن هذه الشرائع من عند الله تعالى، وكما يعتقد اليهود والنصارى بالتوراة ويلتزمون بها لأنها من عند الله، فالقرآن كذلك من عند الله، ويجب التصديق به والعمل بما فيه من الأحكام الإلهية، وهو موضوع البحث التالي.

المبحث الثاني: التشريع الإلهي لأهل الكتاب

إن الله خصص أهل الكتاب بحوار طويل، وخاصة فيما يتعلق بكتبهم السماوية الأصلية التي تتضمن الأحكام التشريعية، وفيها الهدى والنور، وأمر الله النبيين للحكم بها، لكن بعض أهل الكتاب كفروا بكتبهم، وألغوا العمل به، حتى جاء الإنجيل مصدقاً ومتمماً للتوراة، وكل ذلك مقدمة لإنزال القرآن الكريم.

أولاً: تخصيص أهل الكتاب بالخطاب والحوار:

إن الله أنزل كتباً كثيرة، وصحفاً عديدة، وأهمها كتب أهل الكتاب، وهي التوراة والإنجيل، ثم ختم الله الكتب والوحي بالتشريع الوارد في القرآن الكريم. وإن الله أنزل التوراة على موسى، وتبعه اليهود وبنو إسرائيل، وأنزل الإنجيل

على عيسى وتبعه النصارى، وجمعوا ذلك في كتاب سموه (الكتاب المقدس) للعهد القديم والعهد الجديد.

وإن المقصود بأهل الكتاب منذ البعثة المحمدية حتى اليوم هم اليهود والنصارى أتباع موسى وعيسى، وأن كتبهم تتضمن الإيمان والعقيدة للهداية، والأحكام التشريعية العملية للالتزام والتطبيق، وأضيف إليهم غيرهم أحياناً.

وهذا ما أثبتته القرآن الكريم في آيات كثيرة للحوار معهم، وترسيخ القواعد المشتركة، والصعيد المشترك للتقارب والإيمان الكامل بكل ما نزل من السماء.

وهذا تذكير بنعمة نزول الشريعة التي بها صلاح أمورهم، وانتظام حياتهم، وتأليف جماعتهم، فهم أهل كتاب يعذونه شعار مجدهم وشرفهم، لسعة الشريعة المنزلة لهم، حتى صارت كتاباً، وصاروا أهل علم وتثريب، قال تعالى: ﴿وَإِذْ

ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 53]

فالكتاب هو التوراة الذي يفرق بين الحق والباطل، وأن الفرقان يطلق على كتاب الشريعة، وعلى المعجزة، وعلى نصر الحق على الباطل، وعلى الحجّة القائمة على الحق، ويعني الجامع بين كونه كتاباً منزلاً وفرقاناً يفرق بين الحق والباطل وهو التوراة، أي واذكروا نعمتي عليكم حين أعطيت نبيكم موسى التوراة الفارقة بين الحق والباطل، والهدى والضلال، لتتهتوا بها على طريق السعادة والنجاة، ثم جاء القرآن الكريم على نفس الصفات والمثالب لتؤمنوا به⁽²⁰⁾.

ثانياً: كتب أهل الكتاب فيها هدى ونور:

لقد تجلّى حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب بوصف الكتب التي نزلت عليهم بأعظم الصفات، وأنها تحتوي الهدى والنور والرحمة التي أنزلها الله عليهم، ثم استمرت حتى نزل بها القرآن الكريم الذي جاء مصدقاً لها ليكون ذلك ترغيباً لأهل

الكتاب، وللدخول بالإسلام، وإقامة الحجة عليهم بالصفات المشتركة بين الكتب

السماوية، فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا

بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٤٣﴾ مِنْ قَبْلُ هَدَى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ

الْفُرْقَانَ ﴿٤٤﴾ [آل عمران: 3-4]، فالله تعالى نزل على محمد صلى الله عليه وسلم

الكتاب وهو القرآن، وجاء لفظ نزل لأنه جاء منجماً، ولفظ أنزل للتوراة والإنجيل لأنهما نزلتا جملة واحدة، وفيهما هدى للناس أي لقوم موسى وعيسى، وقال بعضهم هدى للناس عموماً لأننا متعبون بشرح من قبلنا⁽²¹⁾، ثم أنزل الله الفرقان الذي يفرق بين الحق والباطل من هذه الكتب وقيل: أراد الله للكتاب الرابع وهو الزبور، أو كرر ذلك وصفاً للقرآن بما هو نعت له ومدح من كونه فارقاً بين الحق والباطل، بعد ما ذكره باسم الجنس تعظيماً لشأنه وإظهاراً لفضله، ليرغب أهل الكتاب والناس جميعاً به، ويحثهم على اتباعه والإيمان بما جاء به⁽²²⁾.

وأكد القرآن الكريم وصف كتب أهل الكتاب بأن فيها هدى ونور في آيات عدة،

منها قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا

الْكُتُبُورَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا

أَسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ ﴿٤٤﴾ [المائدة: 44]، فالتوراة

فيها هدى ونور للذين أسلموا لحكم الله من اليهود والعلماء منهم خاصة، والفقهاء لما عهد الله إليهم، واستحفظهم عليه لصيانته من التحريف والتضييع، ولكنهم فرطوا،

فالتوراة فيها هدى يهدي للحق والعدل، ونور يبين ما استبهم من الأحكام، وأن الله استحفظهم عليه، وسأل أنبياءهم حفظه من التغيير والتبديل، وكانوا عليه شهداء أي رقباء لئلا يبدلوا⁽²³⁾، وسوف نعود لهذه الآية لاحقاً.

وقال تعالى أيضاً: ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى

نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ ﴾ [الأنعام: 91]، فالله تعالى أنزل التوراة على موسى

وفيها النور والهدى للناس حتى يبروها وتقصوها وجعلوها قرطيس مقطعة وورقات مفرقة، كما سيأتي، وقد يكون النور استعارة للوضوح والحق، فإن الحق يشبه بالنور، ولذلك عطف عليه هدى، ولو أطلق النور على سبب الهدى لصح⁽²⁴⁾.

وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ

وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَلَّاهُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ يُؤْمِنُونَ ﴾

[الأنعام: 154]، فالكتاب هو المعهود أي التوراة، والتمام الكمال، والتفصيل التبيين، وكل شيء المراد به أعظم الأشياء المهمة التي تحتاج إلى بيان أحكامها، فالتوراة فيها أحكام الله تعالى المفصلة لكل شيء من الحلال والحرام، وفيها الهدى للناس، والرحمة من الله تعالى، وأنزل الله هذا الكتاب المبارك تماماً للكرامة والنعمة على من كان محسناً صالحاً، فأحسن الطاعة في التبليغ وفي كل ما أمر به، وأحسن في العلم والشرائع، فأنم الله له الكتاب على أحسنه، وجاء ذلك حواراً مع بعض اليهود الذين أنكروا نزول الوحي على الرسل مبالغة في إنكار نزول القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم⁽²⁵⁾.

وقال تعالى: ﴿ وَمِنْ قَبْلِهِءَ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً وَهَذَا كِتَابٌ

مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا ﴾ [الأحقاف: 12]. وقال أيضاً ﴿ وَمِنْ قَبْلِهِءَ كِتَابُ

مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِءَ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِءَ مِنْ

الْأَحْزَابِ فَأَلَّاتَرُ مَوْعِدُهُءَ ﴾ [هود: 17]، فالتوراة قدوة يؤتم به في دين الله

وشرائعه كما يؤتم بالإمام، ورحمة لمن آمن به وعمل بما فيه، وهذا القرآن مصدق
 لكتاب موسى، أو لما بين يديه وتقدمه من جميع الكتب، فالتوراة إمام في التشريع،
 ونور شاف واف، وأن الله فصل في التوراة كل ما يحتاج إليه بنو إسرائيل في أمور
 الدين والهداية إلى الحق⁽²⁶⁾.

ثالثاً: نماذج من الأحكام التشريعية لأهل الكتاب:

ذكر القرآن الكريم بعض الأحكام التشريعية التفصيلية التي أنزلها على
 بني إسرائيل ليقيم الحجة عليهم في الحوار، ولدعوتهم للإيمان والتصديق
 بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، متحدياً بتلاوة التوراة إن كانوا صادقين بزعمهم،
 فمن ذلك قوله تعالى: ﴿ كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا

حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِءَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ قُلْ فَأْتُوا

بِالتَّوْرَةِ فَأَتَوْهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ [آل عمران: 93].

فالأطعمة كانت حلالاً لأولاد يعقوب إلا ما حرم يعقوب عليه السلام على نفسه بسبب المرض من لحوم الإبل والبنات، فنذر إن شفي أن يحرم على نفسه أحب الطعام إليه، فكان ذلك أحبه إليه فحرمه، بالامتناع عن أكله، وقيل أشار عليه الأطباء باجتنابه ففعل ذلك بإذن الله، فهو مجرد امتناع عن تناولها، فهو من جهاد النفس، أو بما يشبه النذر، ثم حرمت على بني إسرائيل بعض الأطعمة عقوبة لهم على جرائمهم وبغيهم وعدوانهم وسفكهم دماء الأنبياء، وأمر القرآن بإحضار التوراة وتلاوتها لتأكيد ذلك، أو للتعجيز لهم، لأن الله علم أنهم لا يأتون بها (27).

رابعاً: حكم النبيين بالتوراة:

بعد أن بين الله تعالى أنه أنزل التوراة، وفيها الهدى والنور، بين أن الأنبياء يحكمون بها، فقال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ

بِهَا التَّيْبُوتَ الَّذِينَ اسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا

اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً ﴾ [المائدة:44]، فانه أنزل

أحكامه في التوراة ليحكم بها الأنبياء ويطبقوها بين موسى وعيسى، ولتحملوا الناس عليها، فلا يتركونها أو يعدلون عنها، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من حملهم على حكم الرجم دون ما يشتهون من الجلد فقط، واستحفظ الله تعالى أنبياءهم على كتاب الله والقضاء بأحكامه، وبسبب كونهم شهداء عليه، ونقل الجصاص عن كبار التابعين أن النبي صلى الله عليه وسلم مراد بالآية، لأنه حكم على الزانين بالرجم حسب التوراة، وقال: (اللهم إني أول من أحيا سنة أمانتها) (28) وكان ذلك في حكم التوراة، وحكم فيه بالتساوي بين الديانات، وكان ذلك أيضاً حكم التوراة، مما يدل على أنه حكم بحكم التوراة لا بحكم مبتدأ شريعة، وأكد ابن عباس رضي الله

عنهما ذلك بقوله (شهداء على حكم النبي صلى الله عليه وسلم أنه في التوراة). وقال غيره شهداء على ذلك الحكم أنه من عند الله تعالى، وهذا حوار عملي مع التطبيق لبعض أحكام التوراة التي يحكم بها الأنبياء والزبانيون والأخبار والعلماء⁽²⁹⁾.

خامساً: الإنجيل مصدق للتوراة ومتمم له:

خصّص القرآن الكريم الحوار مع النصارى من أهل الكتاب، وأكد لهم أنه أنزل الأحكام على عيسى في الإنجيل فيه هدى ونور، ومكملاً ومنتماً لما جاء في التوراة، ومذكراً لنبي إسرائيل ما تركوه وتخلوا عنه من أحكام الله تعالى المنزلة عليهم، ليكون ذلك مقدمة لما سيأتي به القرآن الكريم من أحكام، قال تعالى: ﴿

وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَرِهِم بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ

التَّوْرَةِ ۚ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ

مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ ﴿ [المائدة:46].

فإنه أرسل عيسى على طريقة الأنبياء السابقين وهدىهم، وأمره بإحياء الأحكام التي ترك الناس العمل بها، وأن الإنجيل يشتمل ما وافق أحكام التوراة، مع نسخ بعض أحكامها، كما قال تعالى: ﴿ وَلَا جِئْنَا لَنُلغِيَنَّكَهَا ۚ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ

﴿ [آل عمران:50]، بالإضافة لما فيه من المواعظ وهو الكلام الذي يلين القلب،

ويزجر عن فعل المنهيات، وفيه هدى ونور كما في التوراة، ليستضيء الناس

بأحكامه في إظهار الحق وإقامة الأحكام وإزالة الشبهات، ليكون هادياً لأهل الإيمان والتقوى الذين ينتفعون بهذه الأحكام، وهذا تنكير بالقرآن أنه هدى من الله ونور، ودعوة لأهل الكتاب للعمل بأحكام الله كلها⁽³⁰⁾.

وهكذا يحاور القرآن الكريم أهل الكتاب، ليؤكد وحدة المصدر للأحكام التشريعية، وأنها من عند الله تعالى، وأن كتبه السماوية الصحيحة فيها الهدى والنور والحق والعدل، وأن أولها التوراة، ثم جاء الإنجيل مصدقاً لما سبقه، وختم الله ذلك بالقرآن الكريم مما يوجب الإيمان به، وتصديقه، والعمل بما فيه، وأن الله تعالى يقيم الحجة على أهل الكتاب بما جاء في كتبهم من الله تعالى وللعمل بها، وإكمالها بما جاء بالقرآن الكريم.

المبحث الثالث: تحريف أهل الكتاب للتشريع الإلهي

إن التشريع الإلهي الذي جاء في التوراة والإنجيل التزم به الأنبياء وأتباعهم، وبعد مدة تطرق أهل الكتاب لتحريف كتبهم، وتغيير أحكام الله تعالى فيها، وامتدت أيديهم للعبث في الكتب المنزلة وما ورد فيها من أحكام، فجاء القرآن الكريم فكشف التحريف أحياناً، والتفريق بين بعضها البعض، والعمل على نيل الكتاب المقدس وطرحه، وكتمان البنات فيه، وإخفاء الأحكام، حتى وصلوا إلى مجرد حمل الأسفار دون الاستفادة منها، أو إخفاء بعض الكتاب السماوي، وتغيير الألفاظ الشرعية فيه، ولنتهى بهم الأمر إلى الاختلاف في الكتاب نفسه، وهذا ما نعرضه في هذا المبحث.

أولاً: تحريف الكتاب المقدس:

كشفت القرآن الكريم في حوار مع أهل الكتاب تحريفهم لكتبهم، للمتاجرة بالدين، وذلك في آيات كثيرة⁽³¹⁾، منها قوله تعالى: ﴿ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ

يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾

[البقرة: 75]، وقوله تعالى: ﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ

يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُؤْيَا بِهِ، ثُمَّ قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا

كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ [البقرة: 79]، وهذا بيان لقوة

قلوبهم في الافتراء على الله وتغيير وحيه، وتبديل كلماته لتوافق أهواء أهل الشهوات، وهو تهديد شديد للذين يحرفون كلام الله بأيديهم، ويتسبون به إلى الله كذباً وزوراً، والمقصود جمع من علمائهم وأخبارهم، والتحريف هو الخروج عن جادة الصواب، وإخراج الوحي والشريعة عما جاءت، إما بالتبديل أو بالكتمان أو بالتأويل، وهذا يدل - يقيناً - على وقوع التحريف منهم عن عمد، فاستحقوا سوء المال، واستفطاع الحال، لأنهم يكتبون ما لم يأتيهم به الرسل، ويضيعون ما صح، ويبتكرون أشياء من عندهم ﴿ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ﴾ مما ليس مطابقاً

لما في نفس الأمر، وهم عامدون قاصدون ذلك لإرضاء العامة بتغيير أحكام الدين حسبما يوافق أهواءهم، ثم ينتحلون العلم لأنفسهم، ويضعون الكتب النافذة، ليظهروا في صورة العلماء، كما يفسرون كتاب الله بغير مراده قصداً منهم وافتراء، وتأولوا كلام الله على غير ما أنزله، وحملوه على غير مراده، ليأكلوا السحت والحرام، ويصلوا إلى حطام الدنيا، فحرفوا - مثلاً - الرجم إلى الجلد، وتحابوا على التحريم يوم السبت⁽³²⁾، وغير ذلك كثير⁽³³⁾.

ثانياً: تفريق أهل الكتاب بين الأحكام:

من التحريف الذي كشفه الله تعالى عن أهل الكتاب للأحكام التشريعية العملية أنهم يفرقون بين الأحكام، ويغيرون حكم الله تعالى، ويؤمنون ببعضها فيطبّقونه،

ويعذبون بعضها الآخر، وينتهيكونه، فاستحقوا التهديد؛ لأن فعلهم موجب للكفر والعذاب والخزي في الدنيا، مع الزد إلى أشد العذاب في الآخرة، قال تعالى: ﴿وَإِذْ

أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَآ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِن

دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ﴿٨٤﴾ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ

أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُمْ مِّن دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ

وَالْعُدْوَانِ وَإِن يَأْتِوكُمُ أُسْرَىٰ تَقْتُلُوهُمْ وَهِيَ مُحْرَمٌ عَلَيْكُمْ

إِخْرَاجُهُمْ أَفْتَوْا مُنُونٌ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَن

يَفْعَلُ ذَلِكَ مِّنكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ

إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٨٥﴾ [البقرة: 84-85]،

فالخطاب عن طريق التغليب أو تنزيل الخلف منزلة السلف، وهو استنهام إنكاري وتوبيخي، أي كيف تعمدتم مخالفة التوراة في قتل إخوانكم وترك فداء أسراهم، وسمى الاتباع والإعراض إيماناً وكفراً بالاستعارة، أو للإنذار بأن تعمد المخالفة للكتاب قد يفضي بصاحبه إلى الكفر، مع التعجب من الجمع بين الأمرين، مما يؤدي إلى الخزي والمعرة لمن صدر منه ذلك أو تستر عليه؛ لأن الله تعالى أخذ العهد

المؤكد على اليهود بعدم قتل بعضهم بعضاً، ولا يخرج بعضهم بعضاً، واعترفوا بهذا الميثاق، وشهدوا بلزومه، ثم نقضوا العهد والميثاق بقتل إخوانهم في الدين وطردهم من ديارهم، والتعاون عليهم بالظلم والبغي، فهم يصدقون بعض أحكام التوراة ويكفرون ببعض، فاستحقوا الخزي والهوان والمقت والغضب من الله تعالى، ثم العذاب والخلود في الجحيم⁽³⁴⁾.

وهذا تلميح، وتحذير للمسلمين من الوقوع في مثل هذا العمل القبيح والمشين، وحثهم على الالتزام بشرع الله تعالى، وتطبيقه كاملاً، وإلا استحقوا العقاب المنزل بغيرهم.

ثالثاً: نبذ الكتاب المقدس وطرحه:

إن أهل الكتاب لم يقتصروا على تحريف بعض الكتاب المقدس، وإنما كانوا ينبذونه وراء ظهورهم، ويطرحون العمل به، فقال تعالى عنهم: ﴿وَلَمَّا

جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ

أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٠١﴾

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ... (الآية) [البقرة: 101].

[102]، فالرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم لقوله ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ﴾ وكتاب

الله هو التوراة، وهو ما رجه الزمخشري رحمه الله تعالى، لأنه سبق لهم أخذه، ثم نبذوه وطرحوه، وقيل: المراد به القرآن الكريم، لأنه الأتم في نسبه إلى الله فتركوا سماعه، وأعرضوا عنه، وتجاوزوه حتى خلفوه وراء الظهر؛ لأن الله تعالى بعث

محمدًا رسول الله صلى الله عليه وسلم متممًا للرسالات، وخاتمًا للرسل، ومصداقًا لما نزل من قبله وما فيه من البشارة بمحمد وبالإسلام، فطرح جماعة منهم كلام الله، ولم يستمسكوا بالعهد، واستخفوا بالتوراة، وكانهم جعلوها نسيًا منسياً⁽³⁵⁾.

وهذا حوار معهم للعودة إلى الكتاب المقدس الصحيح، والالتزام بما جاء به، فيصلوا إلى الإيمان بالإسلام وبالرسول، ويتحقق الإيمان الكامل الصحيح.

رابعاً: كتمان البيئات والأحكام:

كشف القرآن الكريم حال أهل الكتاب في كتمان البيئات والأحكام، فقال تعالى:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا

بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ ﴾

[البقرة: 159].

قال ابن العربي رحمه الله تعالى: (نزلت في أعيان اليهود الخائنين، وهي عامة في كل من كتم شيئاً من أحكام الدين، والله يلعن أولئك المحرفين لأحكام التوراة، الكاتمين لأوصاف الرسول)⁽³⁶⁾.

والكتم والكتمان عنم الإخبار عما في شأنه أن يخبر به، وهم في الحال كاتمون للبيئات والهدى مما هو من أصول الشريعة التي تكون دليلاً على الأحكام، ويشمل الأدلة المرشدة إلى صفات الله وأحوال الرسل، وأخذ العهد عليهم باتباع كل رسول يأتي، كما يكون الكتمان بإلغاء الحفظ والتدريس والتعليم وإزائته من الكتاب أصلاً، ويكون بالتأويلات البعيدة عن مراد الله تعالى، ومن يفعل ذلك يستحق لعنة الله بالطرد من رحمته، وتلقفه لعنة اللاعنين للأبد، ومن أراد النجاة كان أميناً على كتاب الله ودينه، ويؤدي الأمانة والرسالة التي حملها، لأن الآية تدل على وجوب تبليغ الحق وبيان العلم، وإلا وقع في هذا الوعيد الشديد في كتم ما جاءت به

وقال تعالى أيضا: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ الْكِتَابِ وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَئِكَ مَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ إِلَّا النَّارَ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [٥٦] أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَى وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ ﴿٥٧﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِي الْكِتَابِ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ﴿٥٨﴾ * ﴿ [البقرة: 174-

[176]، فاليهود يخفون كتاب الله المنزل وما فيه من أحكام وصفات الرسول صلى الله عليه وسلم، قال قتادة: هم أهل الكتاب كتموا ما أنزل الله عليهم، وما بين لهم من الحق والهدى من بعث محمد وأمره ويشمل ذلك سائر أحكام الله، ويأخذون مكانه عوضاً حقيراً من حطام الدنيا، ليأكلوا في بطونهم النار، ويستحقوا الغضب والسخط والبعد عن رحمة الله تعالى ورضوانه، مما أوقعهم في نفس الكفر والذنوب، ومما يثير العجب من تمسكهم على الكفر، وذلك فساد وتغيير لمراد الله، لأن ما يكتُم من الحق يخلفه الباطل، مما هو مخالف لمراد الله من تنزيله في كتابهم النوراة والإنجيل، وهذا أورثهم الخلاف والنزاع والافتراق والبعد عن الحق والصواب، لأنهم عرفوا الحق فلم يؤمنوا به ولم يقلوه (38).

وهذا الحوار مع أهل الكتاب تحذير للمسلمين مما أحدثه اليهود في دينهم من

التحريم والتحليل عن عمد وعلم بسوء العاقبة، ثم الاختلاف والتفرق.

خامساً: إخفاء بعض الكتاب:

غطى حوار القرآن من أهل الكتاب مختلف الأساليب والوسائل التي سلكوها، فمن ذلك إخفاء بعض الكتاب السماوي، قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥٦﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٥٧﴾﴾ [المائدة: 15-16]،

فأشبه خاطب أهل الكتاب من اليهود والنصارى أنه أرسل محمد صلى الله عليه وسلم ليبين لهم الكثير مما كانوا يكتُمونه في التوراة والإنجيل كصفات الرسول، وآية الرجم، وقصة أصحاب السيت، ويبين لهم ما بدلوه وحرفوه واقتروه على الله فيه، مما لا يعرفه غير علمائهم، ولا يستطيعون إنكاره، وتوجه إليهم الخطاب بالموعظة والتذكير بما أنزل عليهم من النور والهدى وطرق السلامة الموصلة للحق، والتي تخرج من الظلمات والضلال إلى الهدى والنور والإيمان بالصرط المستقيم في شرع الله ودينه⁽³⁹⁾، كما يأتي في الآية التالية.

سادساً: تفريق الكتاب والاختلاف فيه:

إن أساليب التحريف والتبديل التي ارتكبتها أهل الكتاب كثيرة في كتاب الله، منها تفريق التوراة لإخفاء بعضه، قال تعالى عنهم: ﴿قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ لِيَجْعَلُوهُ قَرَأِطِينَ تُبَدُّونَهَا

وَيُخْفُونَ كَثِيرًا ﴿ [الأنعام: 91]، فإن ما جاء به موسى نور وضياء من ظلمة

الضلالة، ولكن الأخبار جطوها قطعاً يكتبونها من الكتاب الأصلي، ويحرفون فيها ما يحرفون، ويبدلون ويتأولون، ثم يقولون هذا من عند الله، ويخفون كثيراً منها، فكان اليهود يفرقون أوراق التوراة ليظهروا بعضها، ويخفوا ما يشاعون حسب أهوائهم ليغيروا ما جاء به موسى من النور والهدى، حتى كشف القرآن جريبتهم⁽⁴⁰⁾.

وقال تعالى أيضاً: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنْ آمَرَ أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴾ [الأنعام: 159] قال ابن عباس رضي الله عنهما: الآية نزلت في اليهود والنصارى الذين فرقوا الدين واختلفوا في أصوله⁽⁴¹⁾.

وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَأَخْتَلَفَ فِيهِ وَلَوْلَا

كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ ﴾

[فصلت: 45] فالكتاب يعني التوراة الذي آمن به قوم، وكذب به قوم، واختلف في العمل بما فيه، فقال بعضهم: هو حق، وقال بعضهم هو باطل وكذب، والمقصود الاعتبار بالاختلاف في التوراة الذي كان على نوعين، اختلاف فيه بين مؤمن بها وكافر، واختلاف بين المؤمنين بها بتعطيل أحكامها، وكلا الاختلافين موضع عبرة وأسوة، كاختلاف المشركين في القرآن، وإن الله تعالى أقر القضاء بين المشركين والمؤمنين إلى أجل اقتضته حكمته كيوم بدر، والإمهال إلى يوم القيامة بالنسبة لبعض المكذبين⁽⁴²⁾.

وقال تعالى أيضاً: ﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي

أَخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ [النحل: 64]، فقد اختلفوا

في البعث، فمنهم من يؤمن به ومنهم من يكفر به، واختلفوا في أحكام التشريع بالتحريم والتحليل والإنكار والإقرار، واختلفوا في العمل بما فيه، فأنزل الله القرآن الكريم لبيان الحق والصواب والأحكام الصحيحة، وكشف الاختلاف والانحراف والتحريف، لتبقى أحكام الله هداية للمؤمنين ورحمة⁽⁴³⁾.

وقال تعالى: ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَفُصُّ عَلَيَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ

الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ [النمل: 76]، فقد اختلفوا في المسيح وتحزبوا فيه

أحزاباً، ووقع بينهم التناكر في أحكامهم حتى لعن بعضهم بعضاً، فنزل القرآن يبين ما اختلفوا فيه لو أنصفوا وأخذوا به لأسلموا، ويريد بذلك اليهود والنصارى، فالقرآن وحي من الله تعالى، واشتمل على تحقيق الشرائع الماضية، مما خبطت فيه كتب بني إسرائيل خبطاً من جراء ما طرأ على كتبهم من التثنية والتلاشي وسوء النقل من لغة إلى أخرى، وقص القرآن على بني إسرائيل أكثر ما هم فيه مختلفون كقصة سبأ مع سليمان وغيرها من الأشياء حتى لعن بعضهم بعضاً، بسبب ما حرفوه من التوراة والإنجيل وما سقط من كتبهم من الأحكام، فجاء القرآن بالقول الحق والعدل في الأشياء، وطلب منهم اتباعه والإقرار بما فيه⁽⁴⁴⁾.

سابعاً: تغيير الألفاظ الشرعية والتلاعب بها:

كشف القرآن الكريم خبايا أهل الكتاب في أحاديثهم وغمزهم ولمزهم، وأنهم يغيرون الألفاظ بالتلاعب في حروفها، والزيادة عليها أو النقص منها، لتحقيق

أغراضهم الخبيثة، فقال تعالى: ﴿ وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُونِ السِّتْرَ وَالَّذِينَ هُمْ بِأَلْسِنَتِهِم مَّنِيبُونَ ﴾ [آل عمران: 78]، قال الطبري رحمه الله تعالى: هم اليهود الذي

يَعْلَمُونَ ﴿ [آل عمران: 78]، قال الطبري رحمه الله تعالى: هم اليهود الذي

يَعْلَمُونَ ﴿ [آل عمران: 78]، قال الطبري رحمه الله تعالى: هم اليهود الذي

يَعْلَمُونَ ﴿ [آل عمران: 78]، قال الطبري رحمه الله تعالى: هم اليهود الذي

ذكرهم الله في الآية السابقة لبيان ما أحدثوه من قبل أنفسهم افتراء على الله⁽⁴⁵⁾، فالقرآن كشف أن بعض الأخبار والرهبان يفتنون السنتهم ويميلونها عن اللفظ الصحيح لينم التحريف والتزوير في كلام الله، وليحسيه الناس ويظنوه أنه من كلام الله، وإنما هو بهتان وزور، لأنهم يكذبون على الله، متعمدين التحريف والتبديل والكذب، كتحريف صفة خاتم النبيين، وتحريف حد الرجم، وتحريف بعض التوراة مما لا يوافق مزاجهم، فتلاعبوا بالتوراة عمداً وجرأة على دين الله وشرعه، فهم غير مؤتمنين على نقل شيء من التوراة والإنجيل، وقد يغيرون الألفاظ كالسام، وراعنا لتتغير الكلمات بالترقيق والتفخيم بتحريك الألسنة بانحراف ليطعنوا في الدين، ويدخلوا التخليط على المسلمين، والتشكيك فيما يخالف القرآن، أو في بعض ما نزل به القرآن⁽⁴⁶⁾.

ثامناً: جعل الأسفار دون الاستفادة منها:

وأخيراً، وليس أخراً، فقد ختم القرآن الكريم الحوار مع أهل الكتاب بأنهم مجرد حملة للتوراة دون انتفاع بها، ولا تطبيق لها، ولا استفادة منها، وهذا تعطيل لأحكام الله تعالى، قال عز وجل: ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ حُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ

يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا

بَيَّاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥﴾ [الجمعة: 5]، ويحدث الطبري

أن الذين أوتوا التوراة من اليهود والنصارى، وأنهم لم يعملوا بما فيها، والأسفار الكتب، ومنها التوراة، لأن الله تعالى كلف اليهود العمل بالتوراة، فلم يعملوا بأحكامها، ولم يطبقوها فكان مثلهم كمثل الحمار الذي يحمل الكتب الكبيرة النافعة، ولكنه لا ينتفع بها، ولا نصيب له منها إلا التعب والعناء، وهذا في غاية التقيح والتشنع والإنكار عليهم، وهو بئس المثل للقوم الضالين المكذبين لآيات الله، المعطلين لتشريعه وأحكامه، وأن علم اليهود بما في التوراة مخلوط بأخطاء وضلالات حسب ما تهوى نفوسهم، دون التخلق بما تحويه من الهدى، وعدم أداء ما كلفوا به، مما أدى إلى سوء حالهم مما لا يرجى منه انفكاك، لأن الله حرمهم اللطف والعناية لظلمهم بالاعتداء على الرسول صلى الله عليه وسلم، وعلى آيات الله بالجحود وعدم التدبر والتطبيق⁽⁴⁷⁾.

ويخشى أن تتكرر هذه الصورة القائمة على المسلمين اليوم الذين يطبعون ملايين المصاحف، ويخزنونها في المساجد، والمكتبات الخاصة والعامة، وعلى الرفوف، وصدور النساء، ويزينون بها مجالسهم دون تطبيق صحيح وكامل لها، بل يخالفها معظمهم، ويتكبرون لها، وينديرون ظهورهم إليها، ويقنصرون على التبرك بها.

وهكذا يتم الحوار في القرآن الكريم مع أهل الكتاب في الكشف عن تحريفهم الكتاب المقدس، وتعطيل أحكامه، وطرح العمل به، وكتمان نصوصه، وإخفاء بعض التوراة وتفريغها، والاختلاف فيها، والتلاعب في ألفاظها، حتى وصلوا إلى مجرد حملها والتبرك بها دون العمل بها وتطبيقها الذي يريد الله ويحقق مصالحهم

المبحث الرابع: دعوة القرآن لتحكيم التوراة والإنجيل الصحيحين

تتووع حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب حتى لا تبقى لهم حجة، ودعاهم إلى الحكم بما أنزله الله تعالى في التوراة والإنجيل الصحيحين، وحذرهم من تركه، وهددهم عند الإعراض عنه، وتكر بعض الأحكام التشريعية في القصاص والديات، وأن الهدف من إنزال التوراة والإنجيل والقرآن هو إقامتها والعمل بموجبها، وهو ما نعرضه في هذا المبحث.

أولاً: طلب الحكم بين أهل الكتاب (48):

قال الله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ

يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُمْ

مُعْرِضُونَ ﴿٤٨﴾ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن نَّمَسَّنَا إِلْتِكَ إِلَّا أَيَّامًا

مَعْدُودَاتٍ وَّعَرَّهْمُ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٤٩﴾ [آل عمران:

23-24] وتعددت آراء المفسرين في الكتاب الذي يدعون له، فقال بعضهم التوراة للرضا بما فيه وهم يعرضون، وقال بعضهم: القرآن؛ لأن طائفة من أهل الكتاب دُعيت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليحكم بينهم بالحق فأبى، وأولئك أعداء الله اليهود (49)، ولذلك يصف القرآن الكريم أحبار اليهود (50) الذين يدعوهم الله تعالى للتوراة لتفصل بينهم بالحق في الحدود وغيرها فيعرضوا عن قبول ذلك، وينكرون حكم الرجم في كتابهم، وأبوا قبول حكم التوراة في ذلك فنزلت الآية تفضح أعمالهم؛ فيريد الله أحبار اليهود الذين حصلوا نصيباً وقرأوا من التوراة، ومن إما للتبعض

وإما لليبان، أو حصلوا من جنس الكتب المنزلة أو من اللوح التوراة، فيدعون لها لتحكم بينهم، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مدارسهم فدعاهم، وقال لهم بيننا وبينكم التوراة فهلّموا إليها فأبوا فنزلت آية الرجم، مع علمهم أن الرجوع إلى كتاب الله واجب، وهو التوراة الصحيحة التي لا اختلاف فيها، وهذا تعجب من حالهم وشدة ضلالهم وزعمهم أنهم في أمان من العذاب وغرهم ما نقولوه على الدين وما أدخلوه فيه (51).

ثانياً: تأكيد الدعوة للالتزام بحكم الله:

قال الله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾ [آل عمران: 64].

وهذه دعوة صريحة للحوار مع أهل الكتاب لتوحيد الصف في عبادة الله تعالى وحده، وإقامة شرعه بالعدل، وهو السواء والصفة، فيتساوى الجميع بأنهم عباد الله، ولا يتخذ بعضهم أرباباً من دون الله بالتحليل والتحريم ومعصية الله، حتى يبقى الحق ناصعاً يتبعه المسلم الحقيقي لله تعالى، وقيل: يا أهل الكتابين، وقيل وقد نجران، وقيل بيوت المدينة، والكلمة السواء هي المستوية بين الجميع فلا يختلف فيها القرآن والتوراة والإنجيل، مع ترك ما أحدثه الأخبار من التحريم والتحليل من غير رجوع إلى ما شرع الله لقوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ

أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ ﴾ [التوبة: 31]، وروى عدي بن حاتم رضي الله عنه

قال: (ما كنا نعبدكم يا رسول الله؟ فقال له: أليس كانوا يحلون لكم، ويحرمون،

فتأخذون بقولهم؟ قال نعم، قال: هو ذلك⁽⁵²⁾ فلا حاجة لهذا الجدل العقيم، مع طلب الإشهاد عليهم بالتسجيل لئلا يظهروا إعراض المسلمين عن الاسترسال في محاجتهم في صورة العجز والتسلیم بما عليه أهل الكتاب⁽⁵³⁾.

ثالثاً: استنكار التجني عن حكم الله:

قال تعالى: ﴿ وَكَيْفَ يُحَكِّمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ

ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة: 43]

[، فهذا تعجب وإنكار من عمل اليهود، ونقريع لهم لعدم تحكيم التوراة التي أنزلها الله على موسى ويقرون بها أنها حق، وأن فيها حكم الله يحد الرجم أو القود مما لم ينسخ، ولا يعملون بها، ثم يأتون لرسول الله ليحكم بينهم مع جحودهم نيوته وتكذيبهم إياه، فإنهم يعرضون من بعد تحكيمك عن حكمك الموافق لما في كتابهم ولا يرضون به، ونزلت الآية في حد الزنا، أو في النيات والقود، والاستفهام للتعجب، ويحتمل أن يكون إنكارياً أي هم لا يحكمونك حقاً، ولا يكون تحكيمهم صادقاً، بل تحكيم صوري يبتغون ما يوافق أهواءهم، لأن عندهم التوراة فيها حكم ما حكموك فيه وهو حكم الله وقد نبذوه لعدم موافقته لأهوائهم، ولذلك قرروا نبذ حكومتك إن لم توافق هواهم، ومع ذلك فلما حكموا النبي صلى الله عليه وسلم حكم بينهم بالقسط وهو العدل، وهو حكم الله، وأنفذ الحكم عليهم، ولم يكن لهم الرجوع عنه⁽⁵⁴⁾.

رابعاً: التحذير والتهميد من ترك حكم الله:

جاء حوار القرآن شديداً مع أهل الكتاب الذين يتركون حكم الله تعالى، فحذرهم من ذلك وهددهم، وأمرهم بالاحتكام إلى الكتب السماوية المنزلة، وما ورد في التوراة والإنجيل، وتكرر ذلك في آيات كثيرة، وأن فعلهم يؤدي إلى الكفر والفسق

والظلم، وينطبق ذلك على المسلمين أيضاً إن تركوا حكم الله تعالى، لاختلاف المفسرين في توجيه الخطاب لليهود خاصة، أو لأهل الكتاب عامة، أو للمنافقين والمسلمين والكفار بشكل أعم، وهو الصواب كما قال الحسن البصري وذلك في روايات كثيرة وكلام طويل.

قال تعالى عن التوراة: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ

بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا

أَسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ

وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلاً وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ

فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾ [المائدة: 44]، قال ابن عباس: هو في الجاحد

لحكم الله، ومن فعل ذلك فقد كفر، وهذا تعجب من اليهود في عدم الاحتكام لحكم الله تعالى وعدم العمل به، مما يؤدي بهم إلى الكفر، لأنه يعتبر استهانة به.

وقال تعالى عن الإنجيل: ﴿ وَلِيَحْكُمَ أَهْلُ الْإِنجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِيهِ

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴾ [المائدة:

47]، وهو طلب آخر للنصارى أن يحكموا بما أنزل الله، وإلا أدى بهم ذلك للفسق والخروج عن طاعة الله وعبادته وأحكامه، لأنه انتهاك لمحارمه، ويقال إن عيسى كان متعبداً بما في التوراة من الأحكام ليعمل بالجميع، ويكون الخروج عن الحكم بما أنزل الله ذمماً للنصارى في انتهاون بأحكام كتابهم.

وجاء في الآية الثالثة: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ

هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿ [المائدة: 45]، وعن ابن عباس قال: إن الكافرين والفاسقين

والظالمين أهل الكتاب، فمن جحد حكم الله كفر، ومن لم يحكم به وهو مقر فهو ظالم وفاسق، وعن الشعبي: الكافرون: أهل الإسلام، والظالمون: في اليهود، والفاسقون: في النصارى، وعن ابن مسعود: هو عام في اليهود وغيرهم، وهو ما رجحه الحسن البصري⁽⁵⁵⁾.

خامساً: حكم الله في القصاص والديات:

أفرد القرآن الكريم الحوار مع أهل الكتاب في القصاص والديات لأهميتها وصلتها بحفظ النفس التي هي أحد الضروريات الخمس في الشريعة، فقال

تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿ [المائدة: 45] وذلك بعد قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّيْسِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَآخَشَوْا وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴿ [المائدة: 44].

فالآية الثانية فيها بيان تفصيلي للقصاص بالنفس، والقصاص بالأعضاء

والجروح، مما أنزله الله تعالى على أهل الكتاب لإقامة العدل والقسط وتوفير الأمن والأمان وتكفير الذنوب والسيئات للتظهر منها والتقرب إلى الله تعالى، فإن حاد الحاكم عن ذلك وقع في الظلم والعدوان والطغيان، وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية، مع الوصف بالظلم، لأن إبطال الحكم بالقصاص يعطل المصالح وهو غرض لحق المعتدي عليه وعلى وليه⁽⁵⁶⁾، وتمسك الإمام أبو حنيفة بهذه الآية في القصاص بالنفس، وأن شريعة من قبلنا شرع لنا كما سبق بيانه في المبحث الأول.

سادساً: وجوب إقامة أحكام التوراة والإنجيل والقرآن:

أكد القرآن الكريم في حوارهِ مع أهل الكتاب بوجوب إقامة أحكام التوراة والإنجيل ثم أحكام القرآن الذي جاء مصدقاً ومنمماً لما سبق، قال تعالى: ﴿قُلْ

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

وَمَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيُزِيدَنَّا كَثِيرًا مِّنْهُمْ مَّا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِّن

رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْكٰفِرِينَ ﴿٦٨﴾ [المائدة: 68]

[، فالقرآن يبين أن أهل الكتاب ليسوا على الدين الصحيح حتى يعملوا بالتوراة والإنجيل، ويطبقوا أحكامهما، ويؤمنوا بما أنزل الله بالإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، ليقودهم ذلك إلى الحق واتباع الخير في الدنيا والآخرة، وإلا وقعوا في الطغيان والكفر الذي

يستحقونه، ويحل بهم غضب الله الذي ينتظرهم، لأنه يجب الإيمان بكل ذلك وأنه من عند الله، بدون تفريق بين رسل الله، أو الإيمان ببعض والكفر ببعض، فالكفر

بواحد من ذلك كفر بالجميع، وجاءت هذه الآية بعد الأمر من الله تعالى لرسوله

بتبليغ أهل الكتاب في قوله تعالى: ﴿ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ﴾ [المائدة: 67]

[67]، وكان رسول الله يحب تألف أهل الكتاب فجاءت الآية بيانا لجملة ﴿ بَلِّغْ مَا

أُنزِلَ إِلَيْكَ ﴾ ويجوز أن تكون استثنائية، والمقصود بأهل الكتاب اليهود

والنصارى جميعاً لأنهم مأمورون بإقامة الأحكام التي لم تنتسخ، ويأتي معها القرآن، والمقصود بإقامة التوراة والإنجيل عند مجيء القرآن دون تعطيل لأحكام الله تعالى⁽⁵⁷⁾.

ثم حوار القرآن أهل الكتاب مبيناً لهم المقاصد والمصالح التي تتحقق بإقامة

التوراة والإنجيل والقرآن، فقال تعالى: ﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّورَةَ وَالْإِنجِيلَ

وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ

مَنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ ﴾ [المائدة: 66]،

فالقرآن الكريم يهدف في حوار مع أهل الكتاب أن يطبقوا الأحكام التي شرعها الله لهم في التوراة والإنجيل وما جاءهم به خاتم النبيين محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا يقودهم إلى الحق واتباع الخير وتحقيق المصالح وتوسيع الأرزاق وإغداق النعم عليهم فإفاضة بركات السماء والأرض، ولكن الواقع أن من يطبق ذلك أمة معتدلة مستقيمة، والكثيرون أشرار وفجار خارجون عن حكم الله وطاعته؛ لأن اليهود آمنوا بالتوراة ولم يقيموا أحكامها، وكفروا بالإنجيل ورفضوه، ثم عرضوا

عن القرآن ولم يعترفوا به وبما ورد من التبشير ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم فساء عملهم (58).

وهكذا ينور حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب بالتذكير بأحكام الله تعالى، والدعوة إلى تطبيقها، والحكم بها، والالتزام فيها، مع الاستكثار من التخلي عنها، والتحذير من تركها، والتهديد من الإعراض عنها، للوصول إلى تطبيق التشريع الإلهي الوارد في الكتب السماوية المقدسة: التوراة والإنجيل والقرآن.

المبحث الخامس: القرآن مهيمن على الكتب والخاتمة للتشريعات الإلهية

يصل حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب ذروته بالتركيز على نزول القرآن الكريم من عند الله تعالى، وأنه مهيمن على الكتب السابقة، وأن نزوله كان سبباً لتفريق أهل الكتاب فأمّن بعضهم وكفر آخرون، مع التأكيد على طلب تطبيق الشريعة، ومع الاختلاف الجزئي بين الشرائع، والاشترك في الأسس والمبادئ الكبرى.

أولاً: هيمنة القرآن على الكتب السابقة:

أنزل الله تعالى القرآن بالحق والعدل، مصدقاً للكتب السابقة، ومتمماً لها، ومكملاً لأحكامها، ليعمل شرع الله الخالد للبشرية مما يوجب تطبيقه والعمل به، قال تعالى: ﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ

الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ

أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ﴾ [المائدة: 48]، فقله ((ومُهَيْمِنًا)) أي

أمينا وشاهداً على الكتب السابقة وحاكماً عليها، وأصل الهيمنة الحفظ والارتقاب، لأنه آخر الكتب وخاتمتها وأشملها وأعظمها وأكملها حيث جمع محاسن الكمالات مما

ليس في غيره، وهو مهيم ورقيب ومصنق لسائر الكتب، لأنه يشهد لها بالصحة والثبات، وفسر المهيم بالعالي، لأن من أسماء الله تعالى المهيم، فالآية أشارت إلى حالتي القرآن بالنسبة لما قبله من الكتب فهو مؤيد لبعض ما في الشرائع، وهو مقرر لما فيه مصلحة كلية لم تختلف باختلاف الأمم والأزمان وهو مبطل لبعض ما في الشرائع السالفة، وتاسخ لبعض أحكامها⁽⁵⁹⁾، لذلك يحاور القرآن أهل الكتاب ويتحداهم أن يأتوا بالكتاب الصحيح المنزل الذي فيه الهدى والأحكام، فقال تعالى:

﴿ قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ

صَادِقِينَ ﴾ [القصص: 49]، أي أهدى مما نزل على موسى وما أنزل على.

ونكرر ما قاله ابن كثير رحمه الله تعالى: (وقد علم بالضرورة أن الله لم ينزل كتابا من السماء هو أكمل ولا أشمل ولا أفصح ولا أعظم من القرآن الذي أنزله على محمد صلى الله عليه وسلم، وبعده في الشرف والعظمة التوراة، وأما الإنجيل فقد جاء متمما للتوراة ومحللا لبعض ما حرم على بني إسرائيل)⁽⁶⁰⁾.

ثانياً: تفرق أهل الكتاب بعد نزول القرآن:

كانت نتيجة الحوار السابق في هيمنة القرآن الكريم بعد نزوله على الكتب السابقة أن انقسم أهل الكتاب وتفرقوا، كما حدث القرآن الكريم عنهم فقال تعالى: ﴿

وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ ﴾

[البينة: 4]، فكشف القرآن الكريم أن اليهود والنصارى لم يختلفوا في شأن رسالة محمد صلى الله عليه وسلم إلا بعد أن جاء القرآن وهو البينة والحجة الواضحة الدالة على رسالة خاتم الأنبياء، لأن أهل الكتاب كانوا ينتظرون بعثته صلى الله

عليه وسلم ومجيبه، وكانوا على علم به لوجود أوصافه في كتبهم، فلما بعث كان بعضهم أول من كذب برسالته؛ لأنه بعث من العرب، وبعضهم آمن به وصدقته، فكانوا قبل بعثته غير متفرقين فيه أنه نبي، والمراد بالتفرق تفرق بني إسرائيل، وهو كناية عن إنكار البيضة، وقيل إن تفرقهم كان بمجيء بيضة عيسى عليه السلام، فتفرقوا في الإيمان به، ونشأ من تفرقهم حدوث ملتين اليهودية والنصرانية، لأن تفرقهم كان اختلافاً في تصديق بيضة عيسى عليه السلام، لما أكد القرآن الكريم في آية أخرى بقوله عن بني إسرائيل ﴿وَأَتَيْنَاهُم بِبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا

اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم﴾ [الجاثية: 17]،

والنتيجة واحدة في تفرق أهل الكتاب إلى ملتين وأكثر (61).

ثالثاً: طلب إقامة الشريعة الغراء:

إن الله تعالى أنزل الشريعة لتكون طريقاً ومنهاجاً واضحاً في أمور الدين، وأمر الرسول والأمة وأهل الكتاب وجميع الناس بالاتباع والاستمسك بهذه الشريعة الغراء، فيظفروا بخيري الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ

عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾

[الجاثية: 18]، وسبق هذه الآية قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ

الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ... وَأَتَيْنَاهُم بِبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ﴾ [الجاثية:

[17]، ليكون ذلك توطئة وتمهيدا لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ

الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ ليكون ذلك دليلا وحجة وقصدا للتشويق، وجاءت ((ثم))

للتراخي، تتبها وإشارة إلى أن القرآن أفضل مما أتاه بني إسرائيل عن الكتاب والحكم والنبوة والبيانات من الأمر، فهو أفضل وأهدى، قال ابن عاشور رحمه الله تعالى: (وقد بلغت هذه الجملة من الإيجاز مبلغا عظيما إذ أفادت أن شريعة الإسلام أفضل من شريعة موسى، وأنها شريعة عظيمة، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم متمكن منها لا يزعه شيء عن الدأب في بيانها والدعوة إليها، ولذلك فرغ عليه أمره باتباعها بقوله ((فاتبعها)) أي تم على اتباعها، فالأمر لطلب الدوام⁽⁶²⁾.

وابعاً: تعدد الشرائع الإلهية:

إن القرآن الكريم حاور أهل الكتاب مبينا لهم تعدد الشرائع الإلهية، وأن بعض أحكام التشريع الإسلامي تختلف عن شريعتهم التي أنزلت عليهم خاصة لظروف معينة، فقال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرِيعَةً وَمِنْهَا جَاءَ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ

لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ [المائدة: 48]، فإله تعالى جعل لكل رسول شريعة

خاصة تناسب قومه وزمانه، وله منهاج بين واضح يتناسب مع الظروف التي أرسل فيها، وبما ينسجم مع أحوال الناس ومعيشتهم، حتى جاءت الشريعة الخاتمة للناس جميعا، فكانت شريعة من قبلنا مثلا بالرهانية، وشريعتنا بالحنيفية السمحة، وفي كل شريعة أحكام خاصة بما يحل الله تعالى وما يحرم، ليعلم من يطيعه ومن يعصيه، ويبقى التوحيد والإخلاص لله واحدا للجميع، وفي هذا دليل على أننا غير متعبدين بشرائع من قبلنا، والآية إتمام لترتيب نزول الكتب السماوية، وتمهيد للأمر بالحكم

بما أنزل الله، والشرعة: هي الشريعة التي ينبع منها الماء، لما فيها من شفاء للنفوس وطهارتها، والمنهاج الطريق الواسع في فهم الشريعة⁽⁶³⁾.

خامساً: اشتراك الكتب السماوية في المبادئ الشرعية الكبرى:

سبق في المبحث الأول كلام ابن العربي رحمه الله تعالى في بيان الأمور الثابتة في التشريع الإلهي، وتعداد بعض الأحكام والأصول والمبادئ الثابتة بين الأنبياء كلها، (شرع واحد وملة واحدة لم يختلف على أسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم)، وتذكر هنا مثالا من القرآن الكريم، وأنه مقرر في التوراة والإنجيل، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ

بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ

وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ ﴾ [التوبة: 111]،

فالمبادئ الكبرى في نشر الدعوة والجهاد في سبيل الله بالنفس والمال، وما أعده الله تعالى للمجاهدين والشهداء من الثواب العظيم، كنه مقرر في التوراة والإنجيل والقرآن، لأنها كلها من عند الله تعالى، وأن وعده لهم ثابت ومقرر في الكتب السماوية، وأن ثوابهم الجنة، وقد يكون المراد بالمؤمنين في الأظهر مؤمني هذه الأمة، وأن هذا ما جاء في التوراة والإنجيل من وصف أصحاب الرسول الذي يختم الرسالة، ويجوز أن يكون جميع المؤمنين بالرسول عليهم السلام، وهو الأنسب لقوله ﴿ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ ﴾ الذين أمروا منهم بالجهاد، وأمروا بالصبر على

اتباع دين اليهودية والمسيحية على وجهه الحق، فإنهم صبروا على القتل والتعذيب⁽⁶⁴⁾.

وهذا يؤكد وحدة المصدر للتشريع الإلهي، وأن الله تعالى أرسل الرسل وأنزل الكتب وشرع للناس ما يصلحهم بحسب أحوالهم مع وحدة الإيمان والعقيدة، ومن ذلك حل طعام أهل الكتاب وإباحة التزوج بنسائهم⁽⁶⁵⁾، وغير ذلك.

ملحق:

إن حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب كثير، وطويل، واقتصرنا على الأمور الرئيسية في مجال التشريع والأحكام الإلهية المنزلة، ثم حرف معظمها، ولذلك دعاهم القرآن الكريم إلى العودة إلى الأحكام الصحيحة التي تلتقي مع الأحكام الشرعية المنزلة في القرآن الكريم، لأن الجميع من عند الله تعالى الذي أنزلها لتحقيق مصالح الناس.

ونكتفي بالإشارة والإحالة إلى نقاط أخرى ورد فيها حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب، لتكون محلاً لدراسة أخرى، منها:

1- حوار القرآن الكريم مع أهل الكتاب، وخاصة اليهود، في نقض العهود والمواثيق التي عقدوها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع المسلمين⁽⁶⁶⁾، وتمثل خطأً ومنهجاً لليهود حتى العصر الحاضر.

2- كشف القرآن الكريم لمؤامرات اليهود لقتل الرسول والمسلمين، والاعتداء عليهم، وهذه سياستهم طوال التاريخ، وحتى العصر الحاضر.

3- تحالف اليهود مع المشركين الكفار لقتال المسلمين، والقضاء على الإسلام، وخيانتهم أثناء الغزوات وقبلها وبعدها، وسياستهم الحاضرة خير مثال حي ومعاصر.

4- بيان القرآن لحرص اليهود على أكل أموال الناس بالباطل، وبالربا، بدعواهم الباطلة في قولهم: ﴿لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمْتَانِ سَبِيلٌ﴾ [آل عمران:]

[75]، واستمروا على ذلك اليوم حتى سيطروا على اقتصاد العالم.

5- تحريم أهل الكتاب لأحكام الله تعالى في الحلال، وتحليل الحرام، فكان الأخبار أرباباً من نون الله، يحللون ما يشاؤون، ويحرمون ما يشاؤون، كمنع الزواج لرجال النين عندهم، ومنع الطلاق، وتغيير أوقات الصيام وأحكامه.

الخاتمة: نبين هنا أهم نتائج البحث وبعض التوصيات.

أولاً: أهم نتائج البحث:

- 1- أمر الله المسلمين بمجادلة أهل الكتاب بالتي هي أحسن، لقربهم من القيم الدينية المشتركة، وتكرار حوار القرآن الكريم معهم كثيراً في العقيدة، وعن الكتب المنزلة، وعن الاحتكام للتشريع الإلهي الصحيح.
- 2- ابتداء الحوار مع أهل الكتاب بتقرير التشريع الإلهي للناس أجمعين، وأن الله أنزله على الرسل والأمم لتحقيق مصالح الناس، وحذر من شركه والإعراض عنه، مع التويه بأهمية التوراة في التشريع الإلهي، وأن شرع من قبلنا شرع لنا إذا ورد في شريعتنا.
- 3- خصص القرآن الكريم حوارَه مع أهل الكتاب في بيان الهدى والنور الذي تضمنته التوراة، وأن النبيين حكموا بها، وجاء الإنجيل مصدقاً لها ومتمماً لأحكامها.
- 4- كشف حوار القرآن مع أهل الكتاب تحريفهم لكتبهم المقدسة بالتغيير، والتفريق بين أجزائه، ونيز بعضه، وكتمان بعضه الآخر، وإخفاء أجزاء منه، حتى وقع الاختلاف الشديد بينهم فيها، والاقتصار على مجرد حمل أسفارها.
- 5- أكد حوار القرآن الكريم لأهل الكتاب بالدعوة لتحكيم كتبهم الصحيحة للالتزام بحكم الله تعالى، واستنكار التخلي عنه، مع التهديد من تركها والإعراض عنها.
- 6- إن القرآن الكريم خاتم الكتب السماوية، ومهيمن عليها بالشهادة والحاكمية والحفظ، وأنه جمع محاسن الكمالات، ولذلك تكفل الله بحفظه حتى تقوم الساعة،

ثانياً: بعض التوصيات:

- 1- الاستمرار في الحوار البناء والرشيد مع أهل الكتاب بكافة الوسائل والطرق اقتداء بمنهج القرآن الكريم، واعتماداً على توجيهاته، لأن الحوار أهم وسيلة للدعوة وانتصار الإسلام.
- 2- تحذير المسنمين مما وقع فيه أهل الكتاب مع كتبهم المقدسة من التعطيل، والإهمال، وسوء التأويل، والاكتفاء بطباعة القرآن والسنة وكتب الشريعة وحملها نظرياً وإهمال العمل بها عملياً.
- 3- أن يبقى الهدف الأساسي للحوار هو الوصول إلى الحق عقيدة وفكراً وسلوكاً، وإلى القيام بالدعوة لدين الله شرعه لهداية الناس، وهو الواجب المقدس في هذا العصر.
وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

أهم المصادر والمراجع

- 1- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الأمدي (631هـ) مؤسسة الحلبي، القاهرة. 1967.
- 2- أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص (370هـ) دار الكتاب العلمية - بيروت - 1415هـ/1994م. + ط دار إحياء التراث العربي - بيروت 1405هـ/1984م.
- 3- أحكام القرآن، محمد بن عبد الله، المعروف بابن العربي المالكي (543هـ) دار إحياء التراث العربي - بيروت - 1421هـ/2001م.
- 4- إرشاد الفحول، محمد بن علي الشوكاني (1250هـ) ط مصطفى اليابسي الحلبي - القاهرة - 1356هـ/1937م.

- 5- أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (490هـ) تصوير دار المعرفة - بيروت - 1393هـ/1973م.
- 6- أصول الفقه، الشيخ محمد أبو زهرة (1394هـ/1974م) مطبعة مخيمر - القاهرة - د.ت.
- 7- التحرير والتنوير، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (1394هـ/1973م) دار سحنون - تونس - 1997م.
- 8- تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري (310هـ) دار الفكر - بيروت - 1405هـ/1985م.
- 9- تفسير القرطبي، محمود بن أحمد الأنصاري القرطبي (671هـ) دار الشعب - القاهرة - د.ت.
- 10- تفسير ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (774هـ) دار الفكر - بيروت - 1401هـ/1981م.
- 11- التفسير المنير، الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر - دمشق - 1411هـ/1991م.
- 12- التفسير الواضح الميسر، الشيخ محمد علي الصايني، دار الأفق + مؤسسة الريان - بيروت - 1422هـ/2001م.
- 13- تيسير التحرير لأمير بادشاه، شرح التحرير للكمال ابن الهمام (861هـ) ط مصطفى البابي الحلبي - مصر - 1351م.
- 14- التوضيح على التقيح، عبيد الله بن مسعود (747هـ) ط محمد علي صبيح، المطبعة الخيرية - مصر - 1322هـ.
- 15- جمع الجوامع، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (771هـ) ط مصطفى محمد، مصر - 1358هـ.

- 16- حجة الله البالغة، أحمد شاه ولي الله الدهلوي (1176هـ) ت الدكتور عثمان ضميرية - مكتبة الكونز - 1420 هـ/1999م.
- 17- درة التفاسير، الشيخ محمد علي الصابوني، دار الأفق - بيروت - ط 4 - 1425هـ/2006م.
- 18- شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد، ابن النجار الفتوحى الحنبلي (972هـ) ت الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد، مكتبة العبيكان - الرياض - ط 2 - 1413هـ/1993م.
- 19- العضد على مختصر ابن الحاجب عثمان بن عمر المالكي (646هـ) عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين الإيجي (756هـ) - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - 1393هـ/1973م.
- 20- الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري، جار الله (538هـ) نشر افتان، طهران - د. ت.
- 21- كشف الأسرار على أصول اليزنوي (482هـ) عبد العزيز البخاري (730هـ) تصوير عن طبعة 1307هـ، مصر.
- 22- المدخل إلى مذهب أحمد، عبد القادر بن بدران الحنبلي (1346هـ/1927م) المطبعة المنيرية - مصر - د. ت.
- 23- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الدكتور محمد الزحيلي، دار الخير - دمشق - 1423هـ/2003م.

- (1) يقول الجصاص رحمه الله تعالى عن الحوار الوارد في الآيات الأولى من سورة البقرة: "وقد تضمنت هذه الآيات... الأمر باستعمال حجج العقول والاستدلال بدلائلها... لأن الله تعالى لم يقتصر فيما دعا الناس إليه من معرفة توحيد وصنق رسوله على الخير نون إقامة الدلالة على صحته من جهة عقولنا" أحكام القرآن، له 34/1، ويقول أيضاً: "مطلب في وجوب المحاجة في النين: وفي هذه الآيات (في سورة آل عمران عن المحاجة في إبراهيم) دليل على وجوب المحاجة في الدين، وإقامة الحججة على المبطلين، كما احتج الله تعالى على أهل الكتاب من اليهود والنصارى في أمر المسيح، وأبطل بها شبهتهم وشقيهم" أحكام القرآن 21/2.
- (2) قال الشيخ الصابوني: "وإنما أمرنا بمجادلتهم بالحسنى لأنهم في الجملة يؤمنون بالله والبعث والتشور، فهم أقرب من المشرك الوثني" التفسير الواضح الميسر ص992، وانظر: الفقه الشافعي المعتمد للباحث 97/5 ط دار النظم - دمشق 1428هـ/2007م.
- (3) قال ابن العربي رحمه الله تعالى: "وقد كانت للنبى صلى الله عليه وسلم مجادلات مع المشركين، ومع أهل الكتاب، وآيات القرآن في ذلك كثيرة، وهي أثبت في المعنى" أحكام القرآن، له 441/3.
- (4) أحكام القرآن للجصاص 455/3، تفسير الطبري 1/21، تفسير ابن كثير 592/2، أحكام القرآن لابن العربي 3/518، الكشف 208/3، التحرير والتنوير 5/21، التفسير الواضح الميسر ص991، التفسير المنير 11/21.
- (5) تتصل النولة الإسلامية رعاية شؤون أهل الكتاب المقيمين على أرضها بشكل كامل، فتحقق نعماءهم، وتحمي أموالهم وأعراضهم ومقدراتهم وعقيدتهم وعبادتهم، وتشرح نعمة الله ورسوله على الحماية والوفاء، ولذلك سموا بأهل النعمة، ليكن ذلك مدعاة لهم لدخول الإسلام، أو أن يخرج منهم من يؤمن بالله ورسوله وينطق بالشهادتين، وهو ما حصل ويحصل، انظر: الفقه الشافعي المعتمد، للباحث 98/5.
- (6) التفسير المنير 143/1، 298/16، الكشف 275/1، 557/2، التحرير والتنوير 442/2، التفسير الواضح ص21.
- (7) تفسير الطبري 236/27، تفسير القرطبي 15/16، تفسير ابن كثير 271/4، تفسير المنير 331/27.
- (8) الكشف 307/3، التحرير والتنوير 298/2، التفسير الواضح ص1087، درة التفسير ص427، التفسير المنير 253/22.
- (9) الكشف 557/2، التحرير والتنوير 330/16، التفسير الواضح ص785، درة التفسير ص320، التفسير المنير 298/16.
- (10) أحكام القرآن، له 80/4، الكشف 462/3، التحرير والتنوير 53/5، درة التفسير ص484، حجة الله البالغة، الدهوي 285/1، 369، التفسير المنير 41/25.
- (11) أحكام القرآن، لابن العربي 80/4-81 مع التصرف، وانظر: حجة الله البالغة 286/1، التفسير المنير 220/6.
- (12) انظر معاني هذه الآيات وتفسيرها في: تفسير ابن كثير 188/2، تفسير الطبري 81/8 وما بعدها، تفسير القرطبي 131/7، 147، التحرير والتنوير 155/8، التفسير الواضح ص349-351، درة التفسير ص149، التفسير المنير 41/25.
- (13) التحرير والتنوير 175/8، التفسير المنير 204/6، 107/8 وما بعدها.
- (14) تفسير ابن كثير 394/3 مع التصرف، وانظر التفسير الواضح ص966، درة التفسير ص391.
- (15) التفسير الواضح الميسر ص352، حجة الله البالغة 290/1، 291، التفسير المنير 111/8.
- (16) كشف الأسرار على أصول البيهقي 932/3، تيسير التحرير للكمال ابن الهمام وبلادناه 131/3، التوضيح على التفتيح، لصدر الشريعة عبد الله بن مسعود 276/2، أصول السرخسي 99/2، شرح الكوكب المنير لابن النجار الفتوح الحنبلي 412/4، المدخل إلى مذهب أحمد ص134، إرشاد الفحول للشوكاني ص239، العبد على مختصر ابن الحاجب 286/2، الأحكام للآمدي 125/4، أحكام القرآن للجصاص 549/2، أحكام القرآن، ابن العربي 31/1، 32، 224/2.
- (17) أحكام القرآن الجصاص 546/2، وانظر: التفسير المنير 212/6.
- (18) كشف الأسرار 936/3، تيسير التحرير 132/3، المدخل إلى مذهب أحمد ص135، شرح الكوكب المنير 412/4.
- (19) الأحكام للآمدي 123/4، المستصفى للقراني 251/2، 255، جمع الجوامع للسيكي مع تقريرات الشريبي 394، المجموع للتوحي 25/9، العبد 286/2، أصول الفقه، أبو زهرة ص294، أحكام القرآن لابن العربي 32/1، 32، 109، التحرير والتنوير 223/6، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الزحيلي 275/2.
- (20) الكشف 281/1، درة التفسير ص8، التحرير والتنوير 502/1، تفسير الطبري 284/1، تفسير ابن كثير 92/1، التفسير المنير 162/1.

- (21) الراجح القول الأول، لورود القيد ﴿ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ ﴾ حتى لا يتوهم أن الحكم مستمر بعد نزول القرآن، وكلمة الناس تعهد وهم الذين حوطينا بالكتابين أو للاستفراق العرفي، وأن كون شرع من قبلنا شرع لنا عند بعض العلماء فنك فيهما حكاة القرآن عنهم، لا ما يوجد في الكتابين، وذلك إشارة إلى أن ما جاء في الكتابين مقدمات لنزول القرآن الذي ختم الله به الوحي والنين، انظر: التحرير والتنوير 149/3-150.
- (22) الكشاف 411/1، درة التفاسير ص50، التحرير والتنوير 150/3، تفسير الطبري 166/3، التفسير المنير 147.
- (23) الكشاف 615/1، درة التفاسير ص115، تفسير ابن كثير 61/2، تفسير الطبري 249/6، تفسير القرطبي 6/188، أحكام القرآن لابن العربي 120/2، التفسير المنير 204/6.
- (24) الكشاف 34/2، التحرير والتنوير 363/7، درة التفاسير ص139، تفسير الطبري 266/7، تفسير ابن كثير 2/157، تفسير القرطبي 377/7، التفسير المنير 290/7.
- (25) الكشاف 62/2، التحرير والتنوير 176/8، التفسير الواضح 325، درة التفاسير ص149، تفسير ابن كثير 2/193، تفسير الطبري 89/8، التفسير المنير 106/8.
- (26) الكشاف 520/3، التحرير والتنوير 28/12، درة التفاسير ص223، 503، التفسير الواضح ص352، تفسير الطبري 13/26، التفسير المنير 41/12.
- (27) أحكام القرآن لابن العربي 302/1، التحرير والتنوير 9/4، الكشاف 445/1، درة التفاسير ص62، التفسير المنير 6/6، التفسير الواضح ص137، تفسير ابن كثير 383/1، تفسير الطبري 1/4 وما بعدها، أحكام القرآن للجصاص 301/2.
- (28) هذا الحديث أخرجه مسلم 210/11، وأبو داود 464/2، وأحمد 286/4، 300.
- (29) أحكام القرآن للجصاص 547/2، أحكام القرآن لابن العربي 107/2، تفسير ابن كثير 60/2، تفسير الطبري 6/248، تفسير القرطبي 188/6، الكشاف 615/1، التفسير المنير 204/6.
- (30) الكشاف 617/1، تفسير الطبري 264/6، تفسير القرطبي 208/6، التحرير والتنوير 219/6، التفسير الواضح ص262، التفسير المنير 210/6.
- (31) وصف القرآن الكريم اليهود خاصة، وأهل الكتاب عامة بتحريف الكتاب المقدس المنزل من الله تعالى، وذلك في أربع آيات حريمة، [البقرة: 75، النساء: 46، المائدة: 13-41]، وانظر بيان ذلك في: تفسير ابن كثير 149/1، 508، 34/2، 59، تفسير الطبري 471/1، 116/5، 153/6، 235، تفسير القرطبي 121/4، 243/5، 243/6، 243/6، الكشاف 530/1، 600، 613، التحرير والتنوير 74/5، 75.
- (32) تفسير ابن كثير 116/1، تفسير الطبري 155/6، 236، التحرير والتنوير 575/1، 577، 568، التفسير الواضح ص34، درة التفاسير ص12، حجة الله البالغة 375/1، التفسير المنير 203/1.
- (33) قال الشيخ محمد علي الصابوني: "وقد حرق اليهود التوراة وتلاعوا فيها، فجاء القرآن يخبر الرسول عما حرقوه، وحرق النصارى الإنجيل، فزعموا أن الله هو المسيح تجسد في صورة بشر، واعتقدوا أنه صلب، فرد الله ضلالتهم، وبين القرآن الحق فيه" درة التفاسير، له ص383.
- (34) تفسير ابن كثير 121/1، تفسير الطبري 394/1، أحكام القرآن للجصاص 48/1، التحرير والتنوير 591/1، التفسير الواضح من 36، درة التفاسير ص13، التفسير المنير 215/1، 217.
- (35) الكشاف 300/1، تفسير الطبري 447/1، تفسير ابن كثير 135/1، تفسير القرطبي 41/2، التحرير والتنوير 1/625، أحكام القرآن، لابن العربي 34/1، التفسير الواضح ص41، درة التفاسير ص15، التفسير المنير 239/1.
- (36) أحكام القرآن، له 58/1، وانظر: التحرير والتنوير 65/2، التفسير المنير 54/2.
- (37) تفسير ابن كثير 201/1، تفسير الطبري 110/1، 52/2، 53، التفسير الواضح ص59، درة التفاسير ص24، التفسير المنير 51/2.
- (38) تفسير الطبري 82/2، 8، 234، أحكام القرآن للجصاص 124/1 طدار إحياء التراث، تفسير ابن كثير 207/1، تفسير القرطبي 234/2، التفسير الواضح ص63، درة التفاسير ص26، التفسير المنير 90/2.
- (39) تفسير ابن كثير 35/2، أحكام القرآن لابن العربي 123/2، التفسير الواضح ص250، درة التفاسير ص110، التفسير المنير 133/6.
- (40) الكشاف 34/2، تفسير ابن كثير 157/2، 192، تفسير الطبري 266/7 وما بعدها، التفسير الواضح ص325، درة التفاسير ص139، التفسير المنير 290/7.
- (41) تفسير ابن كثير 197/2، تفسير الطبري 104/8، تفسير القرطبي 150/7، درة التفاسير ص150، التفسير المنير 115/8.

- (42) تفسير ابن كثير 104/4، تفسير الطبري 123/12، 129/24 تفسير القرطبي 370/5، التحرير والتنوير 24/318، الكشاف 456/3.
- (43) الكشاف 416/2، تفسير الطبري 123/12، 129/24، درة التفاسير ص 273، التفسير المنير 163/14.
- (44) تفسير القرطبي 231/13، تفسير ابن كثير 375/3، تفسير الطبري 11/20، الكشاف 159/3، درة التفاسير ص 383، التحرير والتنوير 30/20، التفسير المنير 28/20.
- (45) تفسير الطبري 323/3 مع التصرف.
- (46) تفسير الطبري 119/5، 155/6، أحكام القرآن لابن العربي 361/1، التحرير والتنوير 291/3، التفسير الواضح ص 133، درة التفاسير ص 60، التفسير المنير 272/3.
- (47) تفسير الطبري 97/28، 98، التحرير والتنوير 213/28، تفسير ابن كثير 365/4، الكشاف 102/4، تفسير القرطبي 94/18، التفسير الواضح ص 1411، درة التفاسير ص 553، التفسير المنير 192/28.
- (48) خصص الجصاص رحمه الله تعالى باباً للحكم بين أهل الكتاب، وبين آراء العلماء تفصيلاً في دلالة آيات سورة المائدة، بدأ من قوله تعالى: ﴿ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ﴾ [المائدة: 42] وقوله ﴿ وَأَنْ أَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ ﴾ [المائدة: 49]، وقوله ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ﴾، ﴿ وَالظَّالِمُونَ ﴾، ﴿ أَلْفَسِقُونَ ﴾ [المائدة: 44-45-47]، وذلك في الدية والرجم، ونقض العهد والبيوع والمواثيق وسائر العقود والنكاح والتفريق بين ذوي الأرحام من الأزواج وغير ذلك، أحكام القرآن، له 542/2 وما بعدها.
- (49) تفسير الطبري 217/3، التفسير المنير 188/3.
- (50) وفي قول أن المراد أهل نجران الذين دعاهم الرسول صلى الله عليه وسلم إلى كتاب الله القرآن، التحرير والتنوير 210/3.
- (51) الكشاف 420/1، تفسير الطبري 217/3، أحكام القرآن لابن العربي 350/1، التحرير والتنوير 210/3، درة التفاسير ص 53، التفسير المنير 189/3.
- (52) هنا الحديث أخرجه الترمذي 492/8 مع تحفة الأحوذى، والطبري 114/60 ط الحنبي.
- (53) تفسير الطبري 302/3، تفسير الكشاف 435/1، تفسير القرطبي 106/4، تفسير ابن كثير 372/1، التحرير والتنوير 268/3، درة التفاسير ص 58، التفسير المنير 252/3، 255، 181/10.
- (54) أحكام القرآن للجصاص 547/2، أحكام القرآن لابن العربي 105/2، 107، 121، تفسير الطبري 247/6، تفسير القرطبي 188/6، تفسير ابن كثير 61/2، درة التفاسير ص 115، التحرير والتنوير 206/6، التفسير المنير 197/6.
- (55) أحكام القرآن للجصاص 548/2، أحكام القرآن لابن العربي 104/2 وما بعدها، 108، تفسير الطبري 233/6، 252، الكشاف 616/1، تفسير القرطبي 178/6، 190، تفسير ابن كثير 60/2، 317، التحرير والتنوير 211/6 وما بعدها، التفسير الواضح ص 264، درة التفاسير ص 115، التفسير المنير 207/6، 211.
- (56) المراجع السابقة.
- (57) تفسير الطبري 309/6، أحكام القرآن للجصاص 107/4 ط دار إحياء التراث العربي، تفسير ابن كثير 165/1، 2/66، الكشاف 631/1، التحرير والتنوير 264/6، 266، درة التفاسير ص 119، التفسير المنير 207/6.
- (58) تفسير الطبري 305/6، تفسير القرطبي 18/19، تفسير ابن كثير 165/1، 77/2، الكشاف 629/1، التحرير والتنوير 253/6، درة التفاسير ص 119، التفسير المنير 253/6.
- (59) تفسير الطبري 266/6، أحكام القرآن للجصاص 97/4 ط دار إحياء التراث العربي، تفسير القرطبي 209/6، تفسير ابن كثير 66/2، التحرير والتنوير 221/6، درة التفاسير ص 116، 391، التفسير المنير 216/6.
- (60) تفسير ابن كثير 394/2 مع الاختصار.
- (61) تفسير الطبري 263/30، تفسير القرطبي 143/20، الكشاف 275/4، أحكام القرآن للجصاص 139/3 ط دار إحياء التراث، التحرير والتنوير 478/30، درة التفاسير ص 598، التفسير المنير 342/30.
- (62) التحرير والتنوير 348/25، وانظر: تفسير الطبري 146/25، أحكام القرآن لابن العربي 110/4، 122، تفسير ابن كثير 150/4، التحرير والتنوير 343/25، 347، الكشاف 511/3، درة التفاسير ص 500، التفسير المنير 25/268.

(63) تفسير الطبري 269/6 وما بعدها، أحكام القرآن، الجصاص 112/1 ط دار إحياء التراث، أحكام القرآن لابن العربي 144/2، تفسير القرطبي 211/6، الكشاف 463/3، 618، تفسير ابن كثير 67/2، التحرير والتنوير 220/6 وما بعدها، درة التفاسير ص 116، التفسير العنبر 217/6.

(64) تفسير الطبري 35/11، أحكام القرآن لابن العربي 501/3، الكشاف 216/2، تفسير ابن كثير 392/2، التحرير والتنوير 87/11، مرة التفاسير ص 204، التفسير العنبر 53/11، 55.

(65) الآية 5 من سورة المائدة، وانظر: الكشاف 595/1، تفسير ابن كثير 20/2، 171، تفسير الطبري 100/6، تفسير القرطبي 76/6، أحكام القرآن للجصاص 111/3 ط دار إحياء التراث، أحكام التراث لابن العربي 38/2.

(66) من ذلك قوله تعالى: ﴿ وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِغَيْظِهِمْ لَمْ يَنَالُوا خَيْرًا وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ

الْقِتَالَ وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيمًا ﴾ [الأحزاب: 25] فبين القرآن الكريم نقض اليهود للعهد في غزوة الخندق، فكان

ذلك سبباً لإجلاء بني قريظة من المدينة المنورة، انظر: صحيح البخاري 1510/4 رقم 3891، وانظر كتاب نور الله للدكتور نجيب الكيلاني الذي خصص كتابه عن المواقف المخزية لليهود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانظر: درة التفاسير ص 421.

الوقت

الدكتور محمد راتب النابلسي

جامعة دمشق / سوريا

وما حقيقة الزمن؟ إنه البعد الحركي الرابع للأشياء، فالجسم المادي له بعدان سطحيان: طول وعرض، وبعد حجمي: هو عمق أو ارتفاع ... فإذا تحرك هذا الجسم صار الزمن بعدا رابعا له، ويضيف علماء الفيزياء أن الجسم إذا تحرك بسرعة توقف الزمن، وأصبحت كتلته لا نهائية، وإذا تجاوز سرعة الضوء تراجع الزمن، وإذا قصر عنها تراخى الزمن، وشرح هذا بطول، ويحتاج إلى محاضرات على مدرجات الجامعات، قال تعالى: ﴿والشمس تجري لها لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم﴾ "سورة يس الآية 38"، فحركتها سبب حصول الزمن، لولاها ما انتقلت أيامه، ولا انتظمت شهوره وأعوامه، ولا اختلف نوره وظلامه.

والسؤال الآن: أين نجد مفهوم الزمن في التصور الإسلامي للكون، والحياة والإنسان؟ وأين موقعة في الكتاب والسنة؟ وما علاقة الزمن بال مخلوق الأول المكرم الإنسان؟ وهل يمكن أن تتسع تلك العلاقة وتقوى حتى تبلغ درجة التطابق؟ أي هل يمكن أن نقول: الإنسان في حقيقته زمن؟.

حينما يتفكر الإنسان في خلق السماوات والأرض، ويحكم من خلال مبادئ عقله أن لهذا الكون خالقا عظيما، ومربيا ومسيرا حكيمًا.

الأقدام تذل على المسير، والماء يذل على الغدير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، ألا تذل على الحكيم الخبير، وأن هذا الخالق العظيم في خلقه، كامل في أفعاله، ومن لوازم كماله ألا يدع عباده بلا تعريف، ولا تبيين، ولا منهج من أمر، ونهي، وإعذار، وإنذار، ووعد، ووعد.

لهذا بعث الله النبيين مبشرين ومنذرين، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، ففي الكتب المنزلة تعريف للإنسان بخالقه ومربيه، تعريف بحقيقة الحياة الدنيا، ومهمة الإنسان فيها، وقد ورد في البيان الإلهي أن البشر مخلوقون لجنة عرضها السموات والأرض تجري من تحتها الأنهار، أكلها دائم وظلها، لهم فيها ما يشاؤون خالدين فيها أبداً، ذلك الفوز العظيم.

وشامت حكمة الله أن يجعل لهذه الحياة العليا الأبدية، حياة دنيا إعلانية، وخلق الإنسان فيها ليزكي نفسه، ولتكون هذه التزكية ثمناً لتلك الجنة، لهذا منح الله الإنسان مقومات هذه التزكية، كونا مخراً تسخير تعريف وتكريم، وعلا هو أداة المعرفة ومناطق التكليف، وفطرة تكشف للإنسان خطاه وانحرافه، وشهوة يرقى الإنسان بها صابراً شاكراً وحرية اختيار تتنم العمل وتقي الزلل، وقوة فيما يبدو تحقق الاختيار، ومنهجا يصحح المسار، كل هذا على مسرح مكاني هو الأرض، وفي ظرف زمني هو العمر، فالعمر رأسمال الإنسان في حياته الدنيا، إذا أنفقه الإنسان في تزكية نفسه كان ثمناً لجنة ربه، قال تعالى: ﴿إن المتقين فيجنة وعيون﴾ ؎ ءاخذين ما ءاتاهم ربهم إنهم كانوا قبل ذلك محسنين ﴿ كانوا قليلا من الليل ما يهجعون ﴿ وبالأسحار هم يستغفرون ﴿ وفي أموالهم حق للسائل والمحروم ﴿ سورة الذاريات الآية 15 وقال تعالى: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه فيقول هاؤم أقرء وكتابه﴾ ة إنني ظننت أنني ملاق حسابيه ﴿ فهو في عيشة راضية ﴿ فيجنة عالية ﴿ فطوفها دانية ﴿ كلوا واشبوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية﴾ ة سورة الحاقة الآية 19.

من خلال المقدمة في كليات العقيدة يتضح أن الزمن الذي هو عمر الإنسان هو رأس ماله الوحيد، وهو وعاء عمله الصالح الذي جعله الله ثمناً للجنة، قال تعالى: ﴿والعصر﴾ ة إن الإنسان لفي خسر ﴿ إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر﴾ ة سورة العصر.

العصر هو الزمن، بل مطلق الزمن وهو من خلق الله تعالى، إذ لا يصح أن نسال: متى كان الله؟ لأنه خالق الزمان، ولا أين الله؟ لأنه خالق المكان، وقد أقسم الله به "والعصر"، ومن الثابت لدى المفسرين أن الله إذا أقسم بشيء من خلقه فذلك يلفت أنظارهم إليه، ولينبههم إلى جليل منفعة وعظيم أثره، وما أقسم الله للإنسان بالعصر إلا لأن الإنسان في حقيقته زمن، إنه بضعة أيام، كلما انقضى ضع منه، أو لأن أمن ما يملكه الإنسان هو الزمن.

وما مضى فات والمومل غيب ولك الساعة التي أنت فيها

ويأتي جواب القسم:

﴿والعصر﴾ إن الإنسان نفي خسر ﴿ إلا الذين ءامنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ سورة العصر.

من هو الإنسان الخاسر؟ إنه أي إنسان (أل) تفيد استعراق جنس الإنسان وكيف يخسر الإنسان؟ ولماذا؟ ألم تقل: إن الإنسان زمن، أو إن أثن ما يملكه هو الزمن، أو إن رأس ماله هو الزمن، وهل الخسارة الحقيقية في التجارة إلا أن يخسر الإنسان رأس ماله؟ والزمن يعني الحركة نحو هدف ثابت، وهو الموت أليست هذه الحركة التي هي مضي الزمن، تستهلك عمر الإنسان، ورأس مال؟ فخسارة الإنسان تعني أن الزمن يستهلكه ويقربه من أجله فإذا بلغ أجله، ووصل العند التنازلي إلى الصفر، انتهى الإنسان واستهلكه الزمن، وأصبح خبرا بعد أن كان مخبرا، قال الشاعر:

حكم المنية في البرية جار ما هذه الدنيا بدار قرار

بينما يرى الإنسان فيها مخبرا حتى يرى خبرا من الأخبار

ولقد شامت إرادة الله وحكمته، أن يكون الموت نهاية كل حي فكل مخلوق يموت، ولا يبقى إلا ذو العزة والجبروت، والنيل مهما طال فلا بد من طلوع الفجر، والعمر مهما طال فلا بد من نزول القمر.

كل ابن انثى وإن طالت سلامته

يوما على آله حدياء محمول

فإذا حملت إلى القبور جنازة

فأعظم باتك بعدها محمول

إذا فرأى مال الإنسان عمره ومضي الزمن وحده ... مضي الثواني والدقائق والساعات، مضي الأيام والشهور والسنوات، يستهلك رأسماله شيئاً فشيئاً.

فإذا استهلكت حركة الزمن كل عمره، فقد رأسماله، وتحققت خسارته قلل تعالى: ﴿فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الْخَسِرَانِ الْمُبِينُونَ﴾ سورة الزمر

﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ﴿ أولئك الذين كفروا بآيات ربهم ونفاهه، فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً ﴿ ذلك جزاؤهم جهنم بما كفروا واتخذوا آياتي وهزوا﴾ ﴿ سورة الكهف الآية 3٠١، خسارة الإنسان أن ينفق عمره الذي هو رأسماله الوحيد إنفاقاً استهلاكياً في غير ما خلق له.

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال في خطبته: (أيها الناس، لا خير في العيش إلا لعالم ناطق، أو مستمع واع، أيها الناس، إنكم في زمن هدنة، وإن السير بكم لسريع، وقد رأيتم الليل والنهار يبليان كل جديد، ويقربان كل بعيد، ويأتیان بكل موعود).

فقال له المقداد: يا رسول الله، وما الهدنة؟ ... قال: (دار بلاء وانقطاع، فإذا التبت عليكم الأمور، كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن، فإنه شافع مشفع، وشاهد مصدق، فمن جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو أوضح دليل إلى خير سنيل، من قال به صدق، ومن عمل به أجر، ومن حكم به عدل)¹.

أما إذا أنفق الإنسان الوقت فيما خلق له من معرفة الله، والتزام بمنهجه، ودعوة إليه، وصبر على كل ذلك فقد تلاقى الخسارة، بل حقق ربها مجزياً، قال

تعالى: ﴿والعصر﴾ إن الإنسان لفي خسر ﴿ إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات
وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر ﴾ سورة العصر.

فالإيمان معرفة الله من خلال آياته الكونية، والتكوينية، والقرآنية، وتصديق
بما أنزل على رسوله، من وحي متلو وغير متلو، ثم الاتصال به اتصالاً محكماً،
يكون أساساً لإشراق الحقائق في النفس واصطباغها بالكمالات الإنسانية، وانغماسها
في سعادة روحية، عندئذ يصبح الإيمان أساس الفضائل، ولجام الرذائل، وقوام
الضمانر، وسند العزائم في الشدائد وبئسم الصبر عند المصائب، وعماد الرضى
بالحظوظ، وتور الأمل في الصدور.

والعمل الصالح هو الثمرة الطبيعية للإيمان حقيقة إيجابية متحركة، فما إن
تستقر في النفس حتى تسعى بذاتها إلى تحقيق ذاتها في صورة عمل صالح، فإن لم
يتحرك هذه الحركة الطبيعية، فيؤم مزيف أو ميت، لأن الإيمان ليس انكماشاً وسلبية
ولنزواء، وليس مجرد نوايا طيبة لا تتمثل في حركة أو عمل.

والتواصي بالحق ضرورة، لأن النهوض بالحق عسير، والمعوقات عن
الحق كثيرة، والتواصي بالحق: حق الفرد على الجماعة أو حق الجماعة على
الفرد، وهو حركة الحق في اتجاه النمو، ومحاصرة الباطل، وما من أحد في
المجتمع المسلم أصغر من أن يوصي بالحق، وما من أحد أكبر من أن يصغي إلى
الحق وهو يسدي إليه، وإذا كان التواصي بالحق ضرورة للنهوض به وتوسيع
رقعته، فإن التواصي بالصبر ضرورة للحفاظ عليه ومنع انكماشه وتراجعته.

في القرآن الكريم إشارات لطيفة ودقيقة إلى الوقت في حياة الإنسان، وحض
على الاستفادة منه، ونهي عن الغفلة والتسويق وما كلمات (سارعوا) (سابقوا) إلا
تأكيد لهذه المعاني، قال تعالى: ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أين ما
تكونوا يات بكم الله جميعاً إن الله على كل شيء قدير﴾ سورة البقرة

تسير هذه الآية إلى أن وجهة الإنسان الصحيحة، أو المنحرفة، ومواقفه المشرفة، أو غير المشرفة، وأعماله الصالحة، أو الطالحة، هي من كسبه وحده: ﴿ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات أين ما تكونوا يأت بكم الله جميعا إن الله على كل شيء قدير﴾.

وسوف يسأل عنها ويجازي عليها، قال تعالى: ﴿فوربك لنسنلنهم أجمعين

﴿ عما كانوا يعملون﴾ سورة الحجر.

وإن هذه الحرية في الكسب، هي التي نتمن عملها، إذ لولاها لما كان لأعماله من قيمة، ولما سعد بها وهذه الحرية في الكسب التي هي سر سعادته، فرصة ثمينة لا تتكرر، ولا تعوض، مرتبطة بعمر الإنسان، وتنتهي بالموت، لذلك أكدها ربنا بكلمتين الأولى:

- فاستبقوا الخيرات، والثانية: أينما تكونوا يأت بكم الله جميعا.

- تنتهي حرية الكسب ويختم العمل ليجازي الإنسان.

هذا الوقت الذي هو رأسمال الإنسان، له خصائص منها:

- سرعة انقضائه، فهو يمر من السحاب ويجري جري الرياح سواء أكان زمن مسرة أو فرح، أم كان زمن اكتئاب وقرح، وإن كانت أيام السرور تمر أسرع، وأيام الهموم تسير أبطأ، لا في الحقيقة، ولكن في شعور صاحبها، ومهما طال عمر الإنسان، فهو قصير، مادام الموت نهاية كل حي، وعند الموت تتكش الأعوام والعقود، حتى لكانها لحظات كالبرق الخاطف، قال تعالى: ﴿ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم قد خسر الذين كذبوا بقاء الله وما كانوا مهتدين﴾ سورة يونس.

ومن خصائص الوقت: أن ما مضى منه لا يعود ولا يعوض، قال الحسن

البصري: "ما من يوم ينشق فجره إلا وينادي: يا بن آدم أنا خلق جديد وعلى عملك

شهود، فتزود مني فإني لا أعود إلى يوم القيامة"

ولما كان الوقت سريع الانقضاء وكان ما مضى منه لا يرجع ولا يعوض كان الوقت أنفس وأثمن ما يملك الإنسان، وترجع نفاسة الوقت إلى أنه وعاء لكل عمل، فهو رأسمال الإنساني الحقيقي، إنه الحياة من ساعة الميلاد إلى ساعة الوفاة قال الحسن البصري: "يا ابن آدم إنما أنت أيام مجموعة، كلما ذهب يوم ذهب بعضك".

ومن جهل قيمة الوقت فسيأتي عليه حين يعرف قيمته ونفاسته، ولكن بعد قوات الأوان، وقد ذكر القرآن موقفين يتدم فيهما الإنسان على ضياع وقته، حيث لا يتفجع الندم:

الموقف الأول: ساعة الاحتضار، حين يودع الدنيا، ويستقبل الآخرة، ويتمنى لو منح مهلة من الزمن وأخر إلى أجل قريب، ليصلح ما أفسد ولينتارك ما فات... قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون﴾ وأنفقوا من ما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ﴿ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون﴾ سورة المنافقون الآية 9.

ويأتي الرد على هذه الأمنية الفارغة قاطعا ومانعا، بقوله تعالى: ﴿ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها والله خبير بما تعملون﴾ سورة المنافقون.

الموقف الثاني: في الآخرة، حيث توفي كل نفس ما عملت وتجزى بما كسبت، ويدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، هناك يتمنى أهل النار لو يعودون إلى دار التكليف، ليعملوا عملا صالحا ولكن هيهات هيهات، فقد انتهى زمن العمل، وجاء زمن الجزاء، يقول تعالى:

﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها كذلك تجزي كل كفور﴾ وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا نعمل صالحا غير الذي

كنا نعمل أو لم نعمل ما يتذكر فيه من تذكر وجاءكم النذير فذوقوا فما للظالمين من نصير ﴿ إن الله عالم غيب السماوات والأرض إنه عليم بذات الصدور ﴾ سورة فاطر.

والقرآن يحذر من الغفلة أشد التحذير، قال تعالى: ﴿ ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون ﴾ ﴿ سورة الأعراف.

وأفة أخرى هي التسويق، قال الحسن البصري رحمه الله: إياك والتسويق فإنك بيومك ولست بخدك، فإن يكن غد لك فكن في غد كما كنت في اليوم، وإن لم يكن لك غد لن تتدم على ما فرطت في اليوم قيل لعالم: أوصنا، قال: "احذروا (سوف) فهي جند من جنود إبليس".

ترود من التقوى فإنك لا تدري إذا جن ليل هل تعيش إلى الفجر

فكم من سليم مات من غير علة وكم من سقيم عاش حيناً من الدهر

وكم من فتى يمسي ويصبح أمنا وقد نسجت أكفانه وهو لا ينري

قال ﷺ: "اغتنم خمسا قبل خمس، حياتك قبل موتك، وصحتك قبل سقمك،

وفراغك قبل شغلك، وشبابك قبل هرمك وغناك قبل فقرك"².

أكثر الناس يدعون لمن يحبونهم، أو لمن يسدي لهم معروفا، يدعون له

بطول العمر، وهل يطول العمر؟ وإذا كان العمر يطول فما الذي يطيله؟

إن الإنسان مقطور على حب وجوده، وعلى سلامة وجوده، وعلى كمال

وجوده، وعلى استمرار وجوده، قال تعالى: ﴿ ولتجدنهم أحرص الناس على حياة

ومن الذين أشركوا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة وما هو بمزحزحه، من العذاب

أن يعمر والله بصير بما يعملون ﴾ ﴿ سورة البقرة.

والدين نفسه بعد طول العمر نعمة إذا اقترن بالعمل الصالح، فقد سئل النبي ﷺ: "أي الناس أفضل؟ فقال: من طال عمره وحسن عمله"³.

لكن الموت ينجص على الإنسان حياته، فكثيراً ما يختطف الشاب، وهو في ريعان شبابه، والعروس ليلة زفافها، والوحيد لمدلل من بين يدي أهله، والغني المتزلف من أحضان نعمته، والقوي المرهوب من بين يدي خدمه وحشمه، لهذا سمي الموت هادم اللذات، مفرق الأحياب، مشنت الجماعات، وفي الحديث الشريف: "عش ما شئت فإنك ميت، وأحبب من شئت فإنك مفارقه، واعمل ما شئت فإنك مجزي به"⁴.

ولم يصل الطب الذي وصل إلى زرع قلب مكان قلب، ولا العلم الذي وصل بالإنسان إلى سطح القمر، أن يقاوم الهرم، ويعيد إلى الشيخ الشباب بعد أن رد إلى أرذل العمر، وصدق رسول الله ﷺ حيث قال: "ما أنزل الله داءً إلى وأنزل له شفاءً، إلا السام"⁵، أي الموت.

إذا فما دام عمر الإنسان محدوداً بهذه الصورة فأني له أن يطيله؟ وكيف يستطيع؟

الحقيقة أنه ليس عمر الإنسان الحقيقي، هو تلك السنوات التي يعيشها الإنسان من يوم ولادته إلى يوم وفاته، إن عمره الزمني أتفه أعماراً، إنما عمره الحقيقي هو حجم العمل الصالح الخالص لله عز وجل.

قال صاحب الحكم: "رب عمر اتسعت أماده وقلت أماده، ورب عمر قليلة أماده، كثيرة أماده، ومن يورك له في عمره، أدرك في يسير من الزمن من المنن ما لا يدخل تحت دائرة العبارة، ولا تلحقه مضرة الإشارة"

لهذا ورد في بعض الأدعية: "لا يورك في طلوع شمس يوم، لم أزد فيه من الله علماً، ولا يورك لي في طلوع شمس يوم، لم أزد فيه من الله قرباً".

فالإِنسان يستطيع أن يطيل عمره، بمقدار ما يوفق إليه من عباده الله تعالى، والإحسان إلى خلقه، وكلما توافر لعمله الإخلاص والإتقان كان الأجر والفضل أعظم عند الله.

وكلما اتسعت رقعة العمل فُشمت أعدادا كبيرة من البشر حتى دخلت فيه الأمم والشعوب، وكلما امتد أمد العمل وطال حتى توارثت ثماره أجيال وأجيال، وكلما تغلغل العمل في كيان الإنسان كله المادي والنفسي والاجتماعي والروحي، حتى تحقق به وجود الإنسان وتألقت من خلال إنسانيته، وكان كما أريد أن يكون إذا كلما اتسعت رقعة العمل وعم خيره وطال أمده، واشتد تأثيره كان أعظم عند الله.

فالنبي ﷺ أخرج الناس من الظلمات إلى النور، ومن دركات الجاهلية إلى أعلى مراتب الإنسانية، وغير وجه التاريخ البشري كله، إلى اليوم وإلى ما شاء الله، في ثلاث وعشرين سنة أقام فيها دينا جديدا، وربى عليه جيلا فريدا، وأنشأ أمة مثالية، وأسس دولة عالمية في هذا الزمن اليسير، على الرغم من كل الصعوبات والمعوقات، التي اعترضت سبيله من أول يوم.

ويزداد تغلغل العمل في ميزان الحق وتتضاعف قيمته ومثوبته عند الله حينما تقسد المجتمعات، وتضطرب الأحوال، فيجوز الأمراء، ويتجبر الأقوياء، ويترف الأغنياء، ويدهان العلماء، وتشتيع الفاحشة، ويظهر المنكر، ويختفي المعروف، قال النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه: "عبادة في الهرج كهجرة إلى".

وهنا محل الإشارة إلى أن الإنسان إذا رزق التوفيق في إنفاق وقته يستطيع أن يطيل عمره إلى ما شاء الله، بعد موته، فحيا وهو ميت، ويؤدي رسالة وهو تحت التراب، ففي الحديث عن رسول الله ﷺ أنه قال: "إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له".⁷

وفي حديث آخر تضمن تفصيلات لهذه الثلاث: "إن مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته، علم علمه ونشره، أو ولد صالح تركه، أو مصحف ورثه،

أو مسجد بناء، أو بيت لأين السبيل، أو نهر أجراه، أو صدقة أخرجها من ماله في صحته وحياته⁸.

وأخرج مسلم في صحيحه: "من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيئاً إلى يوم القيامة"⁹ وويل لمن انقضت آجالهم وضلالاتهم، وأتاهم باقية من بعدهم، وهنيئاً لمن كانوا تحت الثرى، والناس مهتدون بهديهم سعداء بأعمالهم.

يقول الإمام علي كرم الله وجهه: "إنه ليس شيء شر من الشر إلا العقاب، وإنه ليس شيء خير من الخير إلا الثواب، وكل شيء في الدنيا سماعه خير من عيانه، وكل شيء في الآخرة عيانه أعظم من سماعه، فليكفكم من العيان السماع ومن الغيب الخير، واعلموا أن ما نقص من الدنيا، وزاد في الآخرة خير مما نقص من الآخرة، وزاد في الدنيا، فكم من منقوص رابح، وكم من مزيد خاسر، واعلموا أن الذي أمرهم به أوسع من الذي نهيتهم عنه، وما أحل لكم أكثر مما حرم عليكم، ذروا ما قل لما كثّر، وما ضاق لما اتسع وقد تكفل لكم بالرزق، وأمرتم بالعمل، فلا يكن المضمون لكم طلباً أولى بكم من المفروض عليكم، فبادروا العمل، وخافوا بغتة الأجل".

الهوامش:

- 1- فكر الهندي في كنز العمال عن علي 288/2 برقم 4027
- 2- رواد الحاكم وصححه، ورواه غيره انظر كشف الخفاء 1/167
- 3- رواد الترمذي. وقال حنث حسن
- 4- قال العجلوني في كشف الخفاء 2/77: رواد أبو الشيخ وأبو نعيم والحاكم وصحح إسناده، وحسنه العراقي
- 5- أخرجه البخاري 10/112
- 6- أخرجه مسلم 2948. والترمذي 2202
- 7- رواد مسلم عن أبي هريرة
- 8- رواد ابن ماجه 242 وابن خزيمة في صحيحه 2490. ط: المكتب الإسلامي
- 9- رواد مسلم 1017. والنسائي 5/75 وللحديث ثمة

د. بكار الحاج جاسم أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي
عنها الفارابي في بناء مدينته الفاضلة، فجعلت المبحث الأول في الإيمان بالله تعالى،
والمبحث الثاني في الحكمة، والمبحث الثالث في الاجتماع الإنساني والتعاون. وأما
الخاتمة فأثبت فيها أهم نتائج البحث. والله تعالى أسأل السداد والثبات والقبول...

تمهيد

التعريف بالفارابي (محمد بن محمد بن طرخان ت: 339هـ)

هو شيخ الفلسفة أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي
الفارابي، نسبة إلى مدينة فاراب، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى والعلوم
الفلسفية، وكان يعرف عدة لغات، وكان أكثر تصنيفه في الرقاع ولم يصنف في
الكراريس إلا القليل؛ فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعليقاً ويوجد بعضها
ناقصاً مبتوراً. خرج من بلده وتنقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد وهو
يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي، فشرع في اللسان العربي فتعلمه
وأقننه غاية الإتقان، ثم اشتغل بعلوم الحكمة وألف بها معظم كتبه، ثم سافر منها إلى
دمشق ثم توجه إلى مصر ثم عاد إلى دمشق وأقام بها، وسلطانها يومئذ سيف الدولة
بن حمدان فأحسن إليه.

وكان زاهداً لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن، وأجرى عليه سيف الدولة
كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، اقتصر عليها الفارابي لقناعته، ولم يزل على
ذلك إلى أن توفي في سنة تسع وثلاثين وثمانمائة بدمشق

المبحث الأول: الإيمان بالله تعالى يرى الفارابي أن معرفة الله تعالى

وصفاته أول ما يجب على أهل المدينة الفاضلة⁽¹⁾، وقد تحدث باستفاضة عن ذلك،
وخلاصة رأيه أن الموجود الأول⁽²⁾ هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات، وهو
بريء من جميع أنحاء النقص، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، وهو ليس
بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً، فهو مباين لكل ما سواه. هذا رأيه

في الصفات السلبية، وأما رأيه في صفات الله تعالى الثبوتية من العلم والإرادة والقدرة وغيرها فهي عين ذاته⁽³⁾.

وهذا رأي أكثر فلاسفة الإسلام في صفات الله تعالى، فهو واحد من كل جهة، حيث لا فصل له، ولا جنس، ولا حد، ولا ضد، ولا قسمة له في الكم ولا في الكيف⁽⁴⁾. وأرى أن الكلام في ذاته سبحانه وتعالى وصفاته مطلب لا يُنال، ولن يصل الإنسان بذلك إلى شيء سوى الحيرة والتردد؛ ذلك أن المخلوق لا يحيط بخالقه، وقد اعترف الفلاسفة وغيرهم على أن كنه ذاته تعالى لا يُدرك، أقول: وكذلك صفاته لا يُدرك كنهها، فكيف بعد هذا الاعتراف بالعجز لا نقف عند قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: الآية: 103]. ونقف عند قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: الآية: 11]

ولا أريد التفصيل أكثر من هذا حتى لا نخرج عن مقصود هذا المبحث وهو الحديث عن الإيمان بالله تعالى من حيث إنه الأساس الأول في بناء المدينة الفاضلة، وواجب على جميع أهل المدينة معرفة ذلك، والمعرفة عند الفلاسفة لا تعني النظر فحسب، بل هي نظرية وعملية. فالدعوة إلى معرفة الله تعالى تعني عند الحكماء التشبه بأفعاله سبحانه وتعالى كما سيأتي في تعريف الحكمة، ومن ثم فإن الإيمان الذي دعا إليه القارابي هو الإيمان الصحيح وأكد ذلك حيث قال: «والمؤمن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة»⁽⁵⁾. ولا شك أن للعقيدة الصحيحة أهمية كبيرة في بناء الأمم، يقول مالك بن نبي: «ومن المعلوم أنه حين يبتدئ السير إلى الحضارة لا يكون الزاد بطبيعة الحال من العلماء والعلوم، ولا من الإنتاج الصناعي أو الفنون، تلك الإمارات التي تشير إلى درجة من الرقي؛ بل إن الزاد هو المبدأ الذي يكون أساساً لهذه المنتجات جميعاً ... فالحضارة لا تُبعث إلا بالعقيدة الدينية»⁽⁶⁾. ويرى كل من غسٹاف لوبون⁽⁷⁾

د. بكر الحاج جاسم
وتوينبي (8) أن الارتقاء الروحي للنفوس البشرية والتمسك بمبادئها الدينية هي على
الدوام أهم عنصر في حياة الأمم وتقدمها .

وأرى أن هذا الأساس في بناء الأمم يتلخص في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ﴾
إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقِي خُسْرًا ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالنَّحْوِ
وَتَوَّاصُوا بِالصَّيْرِ﴾ [سورة العصر: الآية 1-3] . فهذا هو الذي يقيم المدينة الفاضلة
على مدى العصور؛ لأن الله تعالى أقسم بالعصر — ودلالة العصر هنا واضحة —
والمقسوم عليه هو خسران الإنسان، والإنسان هنا للجنس، وقد استثنى منه من آمن
بالله وعمل بمقتضى ذلك الإيمان .

وقد دعا القرآن الكريم إلى هذا الأساس الذي يحيي الإنسان والأكون حيث قال الله
تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا
أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنفال: الآية 24] .
إنها دعوة إلى الحياة الطيبة، طريقها الإيمان بالله تعالى والعمل بشريعته، فقوله: ﴿لِمَا
يُحْيِيكُمْ﴾ أي: لكل حق وصواب، والحياة التي يحييها هي الحياة الطيبة الدائمة (9)، كما
قال الله تعالى في موضع آخر: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل: الآية
97] والحياة الطيبة هي السعادة التي أُرادها الفارابي لأهل المدينة الفاضلة .

إن فنظرة الفارابي كانت صائبة في أن الإيمان بالله تعالى هو الأساس
الأول في بناء وبقاء المدينة الفاضلة، وإن اختلفنا معه في رؤيته الفلسفية عن الله
تعالى وصفاته. ثم يتحدث الفارابي عن الأساس الثاني في مدينته وهو الحكمة:

المبحث الثاني: الحكمة

الحكمة هي "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان" (10). أو "التشبه بأفعال
الله بقدر طاقة الإنسان" (11). فهذان التعريفان للحكمة يؤكدان شموليتها لجميع العلوم،
فمن مقاصدها وموضوعاتها: معرفة الرياضيات والطبيعات والإلهيات والأخلاق

والسياسة⁽¹²⁾. ويؤكد هذه الشمولية أيضاً تقسيم الفلاسفة للحكمة، فقد جعلوها على قسمين: الأول: الحكمة النظرية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي. والثاني: الحكمة العملية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً: سياسة الإنسان نفسه، وسياسة المنزل، وسياسة المدينة⁽¹³⁾. ولا يكون الفيلسوف فيلسوفاً كاملاً إلا إذا حصلت له الفضائل النظرية أولاً ثم الفضائل العملية ثم تكون له القدرة على إيجادها في الأمم والمن⁽¹⁴⁾.

وقد قدّمت هذه المقدمة لتعرف مقصد الفارابي من الكلام عن مراتب الموجات وكيفية صدورها عن الموجود الأول بعد كلامه عن الذات والصفات، فلا بد - كما قال - لأهل المدينة الفاضلة من الحكمة أي: العلم بالموجودات⁽¹⁵⁾، ولهذا تكلم عن كيفية صدورها وعن مراتبها، وتكلم عن الأجسام السماوية وما يتصل بها، ثم تكلم عن أجزاء النفس الإنسانية وقواها، وختم الكلام عن الوحي ورؤية الملك. وأرى أن أغلب ما ذكره في هذه المسائل مخالف لما قرره الشريعة الإسلامية، ولا يمكن في مثل هذا البحث أن نناقش كل هذه المسائل؛ ولهذا سنقف عند أهم مسألتين: الأولى في كيفية صدور الموجودات عن الموجود الأول، والثانية: في كيفية الاتصال بالعقل الفعّال.

المسألة الأولى: في كيفية صدور الموجودات عن الموجود الأول:

سنلخص هذه المسألة في نظرية الفيض، هذه النظرية التي يرجع أصلها إلى أفلوطين (الشيخ اليوناني)، وقد تأثر بها على وجه الخصوص كل من الفارابي وابن سينا⁽¹⁶⁾.

وتتلخص هذه النظرية كما رأى الفارابي بأن أول المبدعات عن البارئ ﷻ هو العقل الأول، ولهذا العقل جهتان: جهة إمكان وجهة وجوب، فهو بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، فيلزم عنه من حيث إنه واجب الوجود عاقل للأول وجود عقل ثان، ويلزم من حيث هو ممكن الوجود عاقل لذاته الفلك الأعلى بمادته

د. بكر الحاج جاسم أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي
 وصورته التي هي نفسه، ويوجد عن هذا العقل الثاني عقل وفلك آخر ... وهكذا إلى
 أن تنتهي إلى آخر العقول وهو العقل الفعّال الذي يكون سببا للنفوس الأرضية من
 جهة تعقله للعقل السابق له، ويصدر عنه الإسطقسات⁽¹⁷⁾ من جهة تعقله
 لذاته⁽¹⁸⁾.

هذه خلاصة نظرية الفيض في كيفية صدور العالم عن المبدأ الأول الحقّيق
 وقد اعترض عليها إخوانه من الفلاسفة أنفسهم، كأبي البركات النيجادي⁽¹⁹⁾ وابن
 رشد⁽²⁰⁾.

فالسبب عن كيفية صدور الفعل من الله^ﷻ بالإرادة فضول وطمع في غير
 مطمع، وما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم مرید قادر يفعل ما يشاء ويحكم ما
 يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد، فاستحالة هذا لا
 تعرف بضرورة ولا نظر، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فلنتقل مبادئ
 هذه الأمور من الأنبياء — عليهم السلام — إذ العقل ليس يحيلها، ولينترك البحث عن
 الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية⁽²¹⁾.

المسألة الثانية: في كيفية اتصال النبي بالوحي:

يرى أكثر فلاسفة الإسلام أن الثبوت كمال للنفس الناطقة، تستعد به لأن
 تفيض عليها المعارف من العقل الفعّال، نصلاح عالمي البقاء والفساد⁽²²⁾. فالعقل
 الفعّال عنده صور الأشياء بالفعل، وهو موجد المعقولات ومفيضها، فيعد أن يترقى
 الإنسان في مراتب الإدراكات العقلية التي تبدأ بالعقل بالقوة أو الهيولاني ثم العقل
 بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد فينصل أعلاها وهو العقل المستفاد بالعقل
 الفعّال⁽²³⁾. ولأجل أن العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الأول فيمكن أن يقال أن
 السبب الأول هو الموحى إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من
 الله تعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل
 المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا

فيلسوفاً، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً مخبراً بالجزئيات، وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب وأعلى درجات السعادة⁽²⁴⁾.

هكذا فسّر الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام ظاهرة الوحي، ويلاحظ مما ذكروه أنهم سبوا بين الأنبياء والحكماء في تلقي المعارف من العقل الفعّال، فالمعرفة عموماً لا تتم إلا بمساعدة العقل الفعّال، فهو الذي يصير العقل بالقوة (الهيولاني) عقلاً بالفعل، فإن منزلة العقل الفعّال من الإنسان بمنزلة الشمس التي تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاد من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة، وبذلك الضوء أيضاً تصير الألوان بالفعل⁽²⁵⁾. وقد جعلوا اتصال النبي بالعقل الفعّال عن طريق المخيلة، بينما جعلوا اتصال الفيلسوف عن طريق عقله المنفعل، وظاهر هذه التفرقة بين النبي والفيلسوف تشير إلى تقدم الفيلسوف على النبي، وبناء على هذا التفسير لكيفية تلقي النبي للوحي ألزم جمهور علماء المسلمين الفلاسفة أموراً ثلاثة⁽²⁶⁾: الأول: أن النبوة كسبية. والثاني: أن الفيلسوف أفضل من النبي؛ لأن الفيلسوف يتلقى تعاليمه من العقل الفعّال عن طريق العقل، أما النبي فينتلقى تعاليمه عن طريق المخيلة، وليس هناك شك - كما قال أحد الباحثين - في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة⁽²⁷⁾. والثالث: أن تفسيرهم لظاهرة الوحي عموماً مخالف للنصوص الشرعية التي تحدثت عن نزول الوحي وكيفية تلقي النبي له؛ لأن الملائكة عندهم صور عقلية مجردة ليست لها حقيقة نزول وصعود كما ورد في النصوص الشرعية. فخلاصة القول أن الفلاسفة عندما زجوا بقضية النبوة تحت قضايا العقل ومباحثه لزمهم القول بكسبها، وقد جعلوا الفاصل بين النبي والفيلسوف فاصلاً دقيقاً في نظرهم، حتى إنك لا تستطيع أن تعرف هوية رئيس مدينتهم الفاضلة أفيلسوف هو أم نبي تفلسف؟⁽²⁸⁾.

وأما حديث القرآن الكريم عن النبوة وكيفية اتصال النبي بالوحي فيختلف عما ذكره الفلاسفة، فالنبوة ليست كسبية وإنما هي وهبية كما قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ

د. بكار الحاج جاسم أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي
لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَمَا كَانَ لَنَا أَنْ نَأْتِيَكُمْ بِسُلْطَانٍ إِلَّا بَيِّنَاتٍ مِنَ اللَّهِ وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلَئِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿سورة
إبراهيم: الآية: 11﴾. فالرسل جعلوا الموجب لاختصاصهم بالنبوة فضل الله ومثله
عليهم، وفي هذا دليل على أن النبوة عطائية⁽²⁹⁾. واتصال النبي بالوحي يكون على
أحد ثلاثة أوجه⁽³⁰⁾ جمعها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْتُمَ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ
مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [سورة
الشورى: الآية: 51]. فالوحي هنا هو الإلهام والغنف في القلب في اليقظة أو في
المنام، فهذا الوجه الأول لمعنى الوحي، وأما الوجه الثاني فهو أن يُسمعه كلامه من
غير واسطة مبلّغ، وهذا أيضاً وحي، بدليل أن الله تعالى أسمع موسى كلامه من
غير واسطة مع أنه سماه وحيًا⁽³¹⁾، وهذا معنى قوله ﷺ: ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾.
وأما الوجه الثالث فهو أن يرسل إليه رسولا من الملائكة فيبلغه الوحي، وهذا معنى
قوله ﷺ: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ﴾. قال الفخر الرازي: «واعلم أن
كل واحد من هذه الأقسام الثلاثة وحي، إلا أنه تعالى خصص القسم الأول باسم
الوحي؛ لأن ما يقع في القلب على سبيل الإلهام فهو يقع دفعة، فكان تخصيص لفظ
الوحي به أولى»⁽³²⁾.

ويلاحظ أنني قد توسعت في بيان هذه المسألة، والسبب في ذلك أن مسألة
الاتصال بالعقل الفعال عند الفارابي من أهم الأسس التي تقوم عليها المدينة
الفاضلة، وقد ربط قيام المدينة الفاضلة وجوداً وعدمياً بوجود رئيسها الذي لا بد أن
يكون نبياً أو فيلسوفاً، فإن لم يتفق أن يوجد هذا الرئيس (النبي أو الفيلسوف) لم تلبث
المدينة بعد مدة أن تهلك⁽³³⁾. فمن هو رئيس المدينة الفاضلة وما هي خصاله؟
يرى الفارابي أن مرتبة رئيس المدينة الفاضلة كمرتبة العقل إلى سائر
أعضاء البدن، أو كمرتبة السبب الأول إلى سائر الموجودات، وكما أن سائر

أعضاء البدن تخدم العقل وكذلك سائر الموجودات تقتفي غرض السبب الأول فكذلك ينبغي على أهل المدينة الفاضلة الاحتذاء حذو مقصد رئيسها الأول.

وهذه المرتبة لا تُعطى إلا لمن اجتمعت فيه اثنا عشرة خصلة قد فُطر عليها فضلا عن اتصاله بالعقل الفعال الذي أشرنا إليه، فيجب أن يكون: 1- تام الأعضاء 2- جيد الفهم والتصور 3- جيد الحفظ 4- جيد الفطنة ذكيا 5- حسن العبارة 6- محبا للتعليم والاستفادة 7- غير شره على المأكول والمشروب والمنكوح (عقيفا) 8- محبا للصدق وأهله ومبغضا للكذب وأهله 9- كبير النفس محبا للكرامة 10- أعراض الدنيا هينة عنده 11- محبا للعدل وأهله ومبغضا للظلم وأهله، عدلا غير صعب القياد ولا جموحا ولا لجوجا 12- قوي العزيمة جسورا غير خائف ولا ضعيف النفس⁽³⁴⁾.

ولكن كيف ستكون المدينة الفاضلة في حال عدم وجود هذا الرئيس؟ يرى الفارابي في حال عدم وجود الرئيس (النبي أو الفيلسوف) أن تسير المدينة الفاضلة على الشرائع والسنن التي شرعها ذلك الرئيس، ويكون الرئيس الثاني الذي يخلف الأول من اجتمعت فيه من مولده وصباه تلك الشرائط التي سبق ذكرها عدا الاتصال بالعقل الفعال، ويكون بعد كبره فيه ستة شرائط: 1- أن يكون حكيما. 2- وأن يكون عالما حافظا للشرائع والسنن التي شرعها الرئيس الأول محتثيا بأفعاله كلها حذو تلك بنمائها. 3- وأن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة، ويكون فيما يستنبطه من تلك محتثيا حذو الأئمة الأولين. 4- وأن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط إما سبيله أن يُعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون ويكون متحريرا بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة. 5- وأن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين وإلى التي استنبطت بعدهم مما احتذى حذوهم. 6-

أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي
 ولن يكون له جودة ثبات ببيدنه في مباشرة أعمال الحرب وذلك أن يكون معه
 الصناعة الحربية⁽³⁵⁾.

فإذا لم توجد هذه الخصال في إنسان ووجدت في اثنين أحدهما حكيم والثاني
 فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسي المدينة، فإذا تفرقت هذه الخصال في جماعة
 وكانت الحكمة في واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل.

ونلاحظ أن الفارابي يركّز على الحكمة كشرط ضروري في رئيس المدينة
 الفاضلة، فلو اجتمعت جميع الخصال في إنسان واحد عدا الحكمة فإن المدينة لم
 تلبث أن تهلك، يقول: 'قمتي انتق في وقت ما أن لم يكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت
 فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه
 المدينة ليس بملك، وكان المدينة تعرض للهلاك، فإن لم ينتق أن يوجد حكيم يضاف
 إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك'⁽³⁶⁾. ويبدو في هذه الرؤية الفارابية لرئيس
 المدينة الفاضلة - كما قال أستاذنا الدكتور حسن الشافعي - الأثر الأفلاطوني
 المحدث بالإضافة إلى الصبغة أو الأثر الإسلامي الذي صبغ بها الفارابي الآراء
 الأفلاطونية⁽³⁷⁾. وبعد بيان رؤية الفارابي في الأساس الثاني الذي تقوم عليه المدينة
 الفاضلة وهو الحكمة أو الفلسفة بمفهومها الشامل نتساءل عن مدى موافقة هذه
 الرؤية للشريعة الإسلامية؟ وفي الجواب أقول: أما ما يتعلق بالنبوة فقد سبق بيان
 الشريعة فيها، وأما ما يتعلق بخصال الإمام أو رئيس المدينة فأغلبها متفق مع
 الشروط التي اشترطها الفقهاء في أهل الإمامة⁽³⁸⁾، وإذا وجد النبي فلا شك أنه هو
 إمام المدينة الفاضلة، ولكن ماذا بعد النبي؟ هنا الخلاف الكبير بين الرؤية الفارابية
 والشريعة الإسلامية، فالفارابي يرى أن أول شرط في الإمام الذي يخلف النبي أن
 يكون حكيماً أي: فيلسوفاً، والفيلسوف عنده من له القدرة على الاتصال بالعقل
 الفعال، وهذا الشرط بالإضافة إلى الشروط السابقة تختص برجل واحد على التوالي
 كما زعم الفارابي حيث قال: 'واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر؛ فلذلك لا

يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد⁽³⁹⁾. ويظهر من كلام الفارابي أن هذا الإمام معصوم عن الخطأ؛ ولهذا يجب على أهل المدينة طاعته وخدمته وافتقاره، مثلما تطيع أعضاء البدن العقل، ومثلما تطيع الأسباب الثواني السبب الأول!! وهذا الشرط لا يتفق مع الشريعة الإسلامية، بل هو باطل؛ لأن مسألة الاتصال بالعقل الفعال باطلة، ومن ثم فالعصمة باطلة، والطاعة والخدمة الحقيقية ليست إلا لله سبحانه وتعالى، فالإمامة ليست أكثر من حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الرجعة إليها⁽⁴⁰⁾. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا⁽⁴¹⁾. هذه هي وظيفة الإمام، وليست هناك سلطة مطلقة له، ولا طاعة عمياء كما يرى الفارابي. والحكمة في القرآن الكريم هي اسم جامع لكل علم حسن وعمل صالح⁽⁴²⁾، وقد حثَّ القرآن على تعلمها واعتبرها جامعة للخير كله فقال الله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة البقرة: الآية: 269]. أجل إن الحكمة مطلب شرعي في بناء المدينة الفاضلة، ولكن ليست هي حكمة الفارابي التي لم تنزل إلى الأرض من لنن العقل الفعال! فما زالت مدينته وجمهورية أفلاطون في لخيال؛ لأنها أسست على الخيال لا على الواقع أو الشرع الصحيح.

هذا هو الأساس الثاني في بناء المدينة الفاضلة فماذا عن الأساس الثالث؟

هذا ما سنعرفه في المبحث الثالث.

المبحث الثالث: الاجتماع الإنساني والتعاون

يرى الفارابي أن الإنسان خلق مفطوراً على الاجتماع مع الآخرين، فلا يمكنه أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد بهذه الحال؛ فلذلك لا بد من الاجتماعات الكثيرة والتعاون ليقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في

قوامه⁽⁴³⁾. والفارابي لا يدعو إلى أي تعاون، وإنما يدعو إلى التعاون على الأشياء التي تحقق للمدينة السعادة، والسعادة عنده تتفاضل بثلاثة أنحاء: بالنوع والكمية والكيفية⁽⁴⁴⁾.

وقد قسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى اجتماعات كاملة وغير كاملة: فأما الاجتماعات الكاملة فهي ثلاثة: عظمى وهي اجتماعات أهل المعمورة كلها، ووسطى وهي اجتماع أمة في جزء من العمورة، وصغرى وهي اجتماع مدينة في جزء من الأمة، وأما الاجتماعات غير الكاملة فاجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سكة ثم اجتماع في منزل، ورأى أن المحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة إلا أن القرية خادمة للمدينة والمحلة جزؤها، فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو ناقص!!

ومثل لتعاون أهل المدينة الفاضلة باليدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها على تنميم حياته، فكما أن البنن أعضاؤه مختلفة متفاضلة بالفطرة والطبع، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاء تقرب مراتبها إلى ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس ولسطة، فهذه في المرتبة الثانية، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية... ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا تُخدم ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلون! غير أن أعضاء البنن طبيعية والهيئات التي لها طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا مقطورين بالطبع بفطر متفاضلة فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم ليست طبيعية بل إرادية. هذه خلاصة رؤيته في الأساس الثالث الذي تقوم عليه مدينته، ولكن هل تتفق هذه الرؤية مع الشريعة الإسلامية؟

أولاً: إن ما ذكره من ضرورة الاجتماع الإنساني والتعاون فهذا أمر واقع، فالإنسان مدني بالطبع، حيث خلقه الله ﷻ وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة⁽⁴⁵⁾. وقد حث القرآن الكريم الناس على التعاون الذي يحقق لهم السعادة فقال ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالتَّغْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [سورة المائدة: الآية 2].

ثانياً: إن ما ذكره من اختلاف في درجات الناس فهذه سنة إلهية، فقد قضى الله تعالى أن يكون الناس متفاضلين كما قال: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [سورة الزخرف: الآية 32] فالاختلاف ضرورة لازمة للاجتماع الإنساني، فبجان الذي جعل من اختلاف الناس هذا سبباً في اجتماعهم! فقله تعالى: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ أي: يخدم بعضهم بعضاً، فكل إنسان محتاج للآخر، وبهذا يكون بعضهم مسخراً لبعضهم الآخر⁽⁴⁶⁾. يقول الزمخشري: تفاوت بينهم في أسباب العيش وغاير بين منازلهم، فجعل منهم أقوياء وضعفاء وأغنياء ومحاويج وموالي وخدام؛ ليصرف بعضهم بعضاً في حوائجهم، ويستخدموهم في مهنتهم، ويتسخرؤهم في أشغالهم، حتى يتعاشوا ويتراقدوا، ويصلوا إلى منافعهم ويحصلوا على مرافقهم⁽⁴⁷⁾.

فحاجة الناس إلى بعضهم فطرة أصيلة في نفوسهم لا تزالهم ومحيطه بجماتهم ومشتمة على أنفاهم وأقصاهم، فلم يخلق الله تعالى أحداً يستطيع بلوغ حاجته بنفسه، فلا بد لتسخير بعضهم بعضاً⁽⁴⁸⁾. فلو سوَّى الله تعالى بينهم في كل هذه الأحوال لم يخدم أحد أحداً، ولم يصبح أحد منهم مسخراً للغيره؛ وحينئذ يفضي ذلك إلى خراب العالم وفساد نظام الدنيا⁽⁴⁹⁾.

ثالثاً: أرى أن رؤية الفارابي في تقسيم الاجتماعات إلى كاملة وغير كاملة، والاجتماعات غير الكاملة خادمة للكاملة، وهي تُخدم ولا تُخدم وهي في أدنى المراتب لا تتفق مع الشريعة الإسلامية، والاختلاف في درجات الناس الذي سبق بيانه لا يعني الطبيعية التي ذكرها الفارابي المستوحاة من جمهورية أفلاطون⁽⁵⁰⁾. فالعلاقة بين الفاضل والمفضول نظمها الإسلام أيما تنظيم، فمن النصوص في ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْدِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [سورة النحل: الآية 71] فالآية الكريمة بيّنت في أولها تفاضل الناس في الهيئات والملكات - وهذه من الرزق بمفهومه العام بمعنى أن كل ما تملك هو رزق من الله تعالى - ثم بيّنت بعد ذلك ما ينظم هذا التفاضل أو العلاقة بين الفاضل والمفضول، والمعنى: "جعلكم متفاوتين في الرزق، فرزقكم أفضل مما رزق معاليكم، وهم بشر مثلكم وإخوانكم، فكان ينبغي أن تردوا فضل ما رزقتموه عليهم حتى تتساووا في الملبس والمطعم"⁽⁵¹⁾. وقد حثَّ النبي ﷺ إلى هذه الأخلاق الفاضلة فقال في شأن الخدم: (إنما هم إخوانكم فاكسوهم مما تلبسون وأطعموهم مما تطعمون)⁽⁵²⁾.

ومن النصوص المحكمة في ضبط هذا التفاضل أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات: الآية 13] فقد بيّنت هذه الآية اختلاف الأمم والمجتمعات، فكل أمة لغتها وصفاتها وعاداتها حتى لونها وشكلها، هكذا أراد الله تعالى للناس أن يكونوا، فقد جعلهم مجتمعات يتمايز بعضها عن الآخر ببعض الصفات التي جعلها أسباباً للتعارف، فقوله تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾ يشمل أنواع التعارف، كالمعارف والعلوم والقدرات... وكل ما هم محتاجون إليه⁽⁵³⁾. إذن فالحكمة من اختلاف المجتمعات هي التعارف؛ ولهذا عقب الله تعالى بقوله ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ ليدفع ما كان عليه الناس من سوء فهم لهذا الاختلاف؛ إذ

كانوا يتفاضلون بأنسابهم ومواهبهم وغير ذلك، وما عليه الناس - اليوم - من تمييز عنصري وتفاوت طبقي، فكرامة الفرد والأمة بما تكون عليه من عقيدة صحيحة، وعمل صالح تتعم به البشرية، فالتفاوت بين الناس - كما قال الفخر الرازي - تفاوت في الحسن لا في الجنس؛ إذ كلهم من أب واحد⁽⁵⁴⁾. ويرى ابن عاشور في قوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ أنه لا ينافي أن تكون للناس مكارم أخرى في المرتبة الثانية بعد التقوى، مما شأنه أن يكون له أثر تزكية في النفوس، مثل حسن التربية، ونقاء النسب، والعرفة في العلم والحضارة، وحسن السمعة في الأمم، وفي الفضائل، وفي العائلات⁽⁵⁵⁾.

وقد جاء في الحديث عن النبي ﷺ: (إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)⁽⁵⁶⁾. وقوله ﷺ: (الناس معادن كمعادن الفضة والذهب خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا)⁽⁵⁷⁾. فقد قررت هذه الأحاديث مسألة الاختلاف، فهناك صور وأجسام مختلفة، ومثل الناس كمثل المعادن فيها الجيد وقبها غير ذلك، فالتفاوت حاصل والتفاضل واقع ولكن القرآن الكريم والسنة المطهرة يوجهان هذا الاختلاف نحو هدف رفيع، فيريطان الخيرية بالإسلام، فخيرهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، أي: إذا صار الفقه والفهم سجينهم وطبيعتهم.

وبهذه التوجيهات القرآنية والنبوية يستطيع الإنسان بناء المدينة الفاضلة واقعا لا حلما، وقد تحققت هذه المدينة الفاضلة في مدينة رسول الله ﷺ حتى صارت علما فإذا ما أطلقت كلمة المدينة فهي المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة وأتم التسليم.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث الذي تناول أهم أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي يلاحظ أنه كان متأثراً بأراء أفلاطون في جمهوريته وكذلك بأراء أفطوسين (الأفلاطونية المحدثة)، ولكن لم أثبت هذه الملاحظة كنتيجة في البحث؛ لأنني درست آراءه من حيث موافقتها للشريعة الإسلامية أو عدم موافقتها، أما النتائج المتصلة بالبحث مباشرة فأثبت أهمها وهي:

أولاً: إن ما ذكره الفارابي من ضرورة الإيمان بالله تعالى والحكمة والاجتماع الإنساني والتعاون لبناء وبقاء المدينة الفاضلة وتحقيق السعادة، هذه كلها من حيث الجملة لا تختلف عن الشريعة الإسلامية؛ بل إن الشريعة قد دعت إليها، وقد تحققت هذه المدينة الفاضلة في عهد رسول الله ﷺ في المدينة المنورة واقعا لا خيالا.

ثانياً: إن آراء الفارابي في الله تعالى وصفاته خوض في غيب لا يُعرف كنهه إلا الله تعالى؛ ولهذا يجب الإيمان بها والوقوف عند حدود ما ذكره الفارابي سبحانه وتعالى عن نفسه.

ثالثاً: إن نظرية الفيض عند الفارابي يلزم منها قدم العالم قديماً زمانياً؛ ولهذا لا تتفق مع الشريعة الإسلامية، ذلك أن الله تعالى خلق الخلق من العدم وعلى كيفية لا نعرفها، وهو وحده المتصف بالقدم.

رابعاً: ثبت كذلك خطأ الفارابي في كلامه عن النبوة وكيفية الاتصال بالعقل الفعّال، فالوحي في الشريعة الإسلامية مستقل عن شخص النبي، وليس لغير النبي الاتصال بالوحي، وقد حُثمت النبوة بخاتم الأنبياء سيدنا محمد ﷺ.

خامساً: ما ذكره الفارابي في تقسيم المجتمعات إلى اجتماعات كاملة وغير كاملة، وأن الاجتماعات غير الكاملة تخدم ولا تُخدم وهم الأسفلون؛ هذا تقسيم طبقي طبيعي بعيد عن فهم سنة الاختلاف والتفاضل التي ذكرها القرآن الكريم، فالاختلاف

بين البشر وجعل بعضهم فوق بعض درجات سنة إلهية أراد الله تعالى منها التكامل والتعارف لا التعالي والتنازع والتهارج.

الهوامش

- (1) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 69 .
- (2) هذا مصطلح فلسفي أي: الله تعالى في المفهوم الشرعي. وكذلك يقول الفلاسفة عن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود .
- (3) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 8 .
- (4) انظر: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات): 2 / 354. وابن طفيل: حي ابن يقظان: 97 ، والمهروزي: هيكل نور: 20 .
- (5) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 71 .
- (6) شروط النهضة: 32 .
- (7) انظر: سر تطور الأمم: 129 - 132 .
- (8) انظر: مختصر دراسة للتاريخ: 3 / 152 .
- (9) انظر: الرازي: مفتاح الغيب: 15 / 152 .
- (10) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في الفلسفة الأولى): 97 ، والغزالي: الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): 1 .
- (11) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في حدود الأشياء ورسومها): 121 .
- (12) انظر: الغزالي: الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): 2 ، والغزالي: مقاصد الفلاسفة: 3 .
- (13) انظر: الغزالي: رسائل الغزالي (رسالة التنبيه على السعادة): 20 ، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبقيات: 105، ومسكويه: كتاب السعادة: 55، و70 .
- (14) انظر: الغزالي: رسائل الغزالي (رسالة تحصيل السعادة): 39 .
- (15) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 69 .
- (16) انظر: الدكتور يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية: 154، والدكتور محمود قاسم: الفيلسوف المقترى عليه ابن رشد: 131 ، والدكتور حسن الشافعي: التيار العثماني في الفلسفة الإسلامية: 43 ، والدكتور غسان خالد: أفلاطون رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب: 7 .
- (17) هي الماء والنار والهواء والتراب .
- (18) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 19 .
- (19) انظر: المعبر في الحكمة: 3 / 156 .
- (20) انظر: تهافت التهافت: 1 / 301 .
- (21) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة: 144 وما بعدها .

- (22) انظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): 124، ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: 3 / 32، و4 / 182 .
- (23) انظر: أرسطو: كتاب النفس: 108 . والفارابي: الثمرة المرضية (مقالة في معاني العقل): 39 . وآراء أهل المدينة الفاضلة: 44 . وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): 126 .
- (24) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 58 .
- (25) انظر: أرسطو: كتاب النفس: 108 . والفارابي: الثمرة المرضية (مقالة في معاني العقل): 39 . وآراء أهل المدينة الفاضلة: 44 . وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة (رسالة الحدود): 79 . (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): 126 .
- (26) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: 5 / 353 . والإيجي: كتاب المواظف: 3 / 336 .
- (27) انظر: الدكتور إبراهيم منكور: في الفلسفة الإسلامية: 96 .
- (28) انظر: الدكتور عبد الفتاح الغاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف: 88 . والدكتور راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: 760 . والدكتورة مرفت عزت بالي: الإتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا: 499 .
- (29) انظر: الفيضوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 3 / 157 . وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: 216/7 .
- (30) انظر: الزمخشري: الكشاف: 4 / 226 . والتبسيبي: غرائب القرآن ووعائب الفرقان: 10 / 88 . وفيضوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 5 / 66 . والألوسي: روح المعاني: 13 / 60 .
- (31) قال تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهَا نُودِي يَا مُوسَىٰ إِنَّ فِي أَنَا رَبِّكَ فَأَلْجِءُ نَعْيِكَ إِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَأَنَا خَشِيتُكَ فَاسْمَعْ لِمَا يُوْحَىٰ﴾ [سورة طه: الآية: 11-13] .
- (32) مفاتيح الغيب: 27 / 187 .
- (33) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 61 .
- (34) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 59 .
- (35) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 60 .
- (36) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 61 .
- (37) انظر: التتار المشائى في الفلسفة الإسلامية: 75 .
- (38) انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية: 7 .
- (39) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 60 .
- (40) ابن خلدون: المقدمة: 134 .
- (41) انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية: 5 - وابن خلدون: المقدمة: 134 .
- (42) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: 2 / 224 .
- (43) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 53 .

- (44) انظر: المصدر السابق: 65 .
- (45) انظر: ابن خلدون: المقدمة: 30 .
- (46) انظر: الطبري: جامع البيان: 25 / 67- وابن كثير : تفسير القرآن العظيم: 7 / 213
- (47) الزمخشري: الكشاف: 4 / 241 .
- (48) انظر: الجاحظ: كتاب الحيوان: 1 / 43 .
- (49) انظر: الرازي : مفاتيح الغيب: 27 / 210 .
- (50) انظر: الدكتور حسن الشافعي: التيار المثالي في الفلسفة الإسلامية: 69 — والدكتور حامد طاهر: المدينة
لغاضة بين أفلاطون والقارابي (دراسة مقارنة): 84 .
- (51) الزمخشري: الكشاف: 2 / 595 .
- (52) أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان: باب إطعام المملوك مما يأكل .
- (53) انظر: الألويسي: روح المعاني: 13 / 313
- (54) انظر : الرازي : مفاتيح الغيب : 28 / 137 .
- (55) التحرير والتنوير: 26 / 262 .
- (56) أخرجه الإمام مسلم: كتاب البر والصلة والآداب: باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره .
- (57) أخرجه الإمام مسلم: كتاب البر والصلة والآداب: باب الأرواح جنود مجتدة .

إعداد الدكتور بكار الحاج جاسم

مدرس في كلية الشريعة جامعة دمشق

المقدمة

شك رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه، أما بعد:
فإن بناء الإنسان وبناء المدينة وبناء الأمة لا يثبت طويلاً إن لم يرتكز على أساس
قوي متين، وقد بين القرآن الكريم ذلك الأساس فقال الله تعالى: ﴿أَقْمِنُ أَسْسَ بُنْيَانَهُ
عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسْسَ بُنْيَانَهُ عَلَى شِقَا جُرْفٍ هَارٍ فَاتَّهَارَ
بِهِ فِي تَارٍ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة التوبة: الآية 109]. وعلى
هذا الأساس بُنيت المدينة المنورة ونشأت الحضارة الإسلامية.

وقد حاول الفلاسفة قبل الإسلام وبعده أن يؤسسوا لمدينة فاضلة تحقق
لأهلها السعادة، من أولئك الفلاسفة الفارابي الذي ألف كتابه (آراء أهل المدينة
الفاضلة) مقتفياً بذلك أثر أفلاطون في جمهوريته، فهل نجحت محاولته ولماذا؟ هذا
هو موضوع البحث وهذا هو سبب اختياره، حيث أردت أن أكتشف عن أهم الأسس
التي وضعها الفارابي في بناء المدينة الفاضلة، وأن أبين مدى موافقتها للشريعة
الإسلامية. وقد اقتضى هذا السبب أن اتبع المنهج التحليلي المقارن النقدي، حيث
أحلل النص واستنتج الأساس ثم أعرضه على الكتاب والسنة، فأنقد ما خالفهما مبيناً
وجه الصواب في ذلك. وتأتي أهمية هذا الموضوع في عصر ظن أهله أنهم
يعيشون حضارة راقية تحقق للإنسان سعادته، من غير حاجة إلى الأديان السماوية
التي تدعو إلى المبادئ والقيم السامية في بناء الإنسان والعمران.

وقسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة: فأما المقدمة
فأذكر فيها أهمية الموضوع وسبب اختياره وخطة البحث. وأما التمهيد فأعرف فيه
— بإيجاز — بالفارابي. وأما المباحث الثلاثة فأتناول فيها أهم الأسس التي تحدثت

د. بكار الحاج جاسم أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي
عنها الفارابي في بناء مدينته الفاضلة، فجعلت المبحث الأول في الإيمان بالله تعالى،
والمبحث الثاني في الحكمة، والمبحث الثالث في الاجتماع الإنساني والتعاون. وأما
الخاتمة فأثبت فيها أهم نتائج البحث. والله تعالى أسأل السداد والثبات والقبول...

تمهيد

التعريف بالفارابي (محمد بن محمد بن طرخان ت: 339هـ)

هو شيخ الفلسفة أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ التركي
الفارابي، نسبة إلى مدينة فاراب، صاحب التصانيف في المنطق والموسيقى والعلوم
الفلسفية، وكان يعرف عدة لغات، وكان أكثر تصنيفه في الرقاع ولم يصنف في
الكراريس إلا القليل؛ فلذلك جاءت أكثر تصانيفه فصولاً وتعليقاً ويوجد بعضها
ناقصاً مبتوراً. خرج من بلده وتنقلت به الأسفار إلى أن وصل إلى بغداد وهو
يعرف اللسان التركي وعدة لغات غير العربي، فشرع في اللسان العربي فتعلمه
وأقننه غاية الإتقان، ثم اشتغل بعلوم الحكمة وألف بها معظم كتبه، ثم سافر منها إلى
دمشق ثم توجه إلى مصر ثم عاد إلى دمشق وأقام بها، وسلطانها يومئذ سيف الدولة
بن حمدان فأحسن إليه.

وكان زاهداً لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن، وأجرى عليه سيف الدولة
كل يوم من بيت المال أربعة دراهم، اقتصر عليها الفارابي لقناعته، ولم يزل على
ذلك إلى أن توفي في سنة تسع وثلاثين وثمانمائة بدمشق

المبحث الأول: الإيمان بالله تعالى يرى الفارابي أن معرفة الله تعالى

وصفاته أول ما يجب على أهل المدينة الفاضلة⁽¹⁾، وقد تحدث باستفاضة عن ذلك،
وخلاصة رأيه أن الموجود الأول⁽²⁾ هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات، وهو
بريء من جميع أنحاء النقص، فوجوده أفضل الوجود وأقدم الوجود، وهو ليس
بمادة ولا قوامه في مادة ولا في موضوع أصلاً، فهو مبين لكل ما سواه. هذا رأيه

في الصفات السلبية، وأما رأيه في صفات الله تعالى الثبوتية من العلم والإرادة والقدرة وغيرها فهي عين ذاته⁽³⁾.

وهذا رأي أكثر فلاسفة الإسلام في صفات الله تعالى، فهو واحد من كل جهة، حيث لا فصل له، ولا جنس، ولا حد، ولا ضد، ولا قسمة له في الكم ولا في الكيف⁽⁴⁾. وأرى أن الكلام في ذاته سبحانه وتعالى وصفاته مطلب لا يُنال، ولن يصل الإنسان بذلك إلى شيء سوى الحيرة والتردد؛ ذلك أن المخلوق لا يحيط بخالقه، وقد اعترف الفلاسفة وغيرهم على أن كنه ذاته تعالى لا يُدرك، أقول: وكذلك صفاته لا يُدرك كنهها، فكيف بعد هذا الاعتراف بالعجز لا نقف عند قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: الآية: 103]. ونقف عند قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: الآية: 11]

ولا أريد التفصيل أكثر من هذا حتى لا نخرج عن مقصود هذا المبحث وهو الحديث عن الإيمان بالله تعالى من حيث إنه الأساس الأول في بناء المدينة الفاضلة، وواجب على جميع أهل المدينة معرفة ذلك، والمعرفة عند الفلاسفة لا تعني النظر فحسب، بل هي نظرية وعملية. فالدعوة إلى معرفة الله تعالى تعني عند الحكماء التشبه بأفعاله سبحانه وتعالى كما سيأتي في تعريف الحكمة، ومن ثم فإن الإيمان الذي دعا إليه القارابي هو الإيمان الصحيح وأكد ذلك حيث قال: «والمؤمن الجاهلة والضالة إنما تحدث متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة»⁽⁵⁾. ولا شك أن للعقيدة الصحيحة أهمية كبيرة في بناء الأمم، يقول مالك بن نبي: «ومن المعلوم أنه حين يبتدئ السير إلى الحضارة لا يكون الزاد بطبيعة الحال من العلماء والعلوم، ولا من الإنتاج الصناعي أو الفنون، تلك الإمارات التي تشير إلى درجة من الرقي؛ بل إن الزاد هو المبدأ الذي يكون أساساً لهذه المنتجات جميعاً ... فالحضارة لا تُبعث إلا بالعقيدة الدينية»⁽⁶⁾. ويرى كل من غسٹاف لوبون⁽⁷⁾

د. بكر الحاج جاسم
وتوينبسي⁽⁸⁾ أن الارتقاء الروحي للنفوس البشرية والتمسك بمبادئها الدينية هي على
الدوام أهم عنصر في حياة الأمم وتقدمها .

وأرى أن هذا الأساس في بناء الأمم يتلخص في قوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرُ ﴿١﴾
إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقِي فِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالنَّحْوِ
وَتَوَّاصُوا بِالصَّبْرِ﴾ [سورة العصر: الآية 1-3] . فهذا هو الذي يقيم المدينة الفاضلة
على مدى العصور؛ لأن الله تعالى أقسم بالعصر — ودلالة العصر هنا واضحة —
والمقسوم عليه هو خسران الإنسان، والإنسان هنا للجنس، وقد استثنى منه من آمن
بالله وعمل بمقتضى ذلك الإيمان .

وقد دعا القرآن الكريم إلى هذا الأساس الذي يحيي الإنسان والأكون حيث قال الله
تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا
أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنفال: الآية 24] .
إنها دعوة إلى الحياة الطيبة، طريقها الإيمان بالله تعالى والعمل بشريعته، فقوله: ﴿لِمَا
يُحْيِيكُمْ﴾ أي: لكل حق وصواب، والحياة التي يحييها هي الحياة الطيبة الدائمة⁽⁹⁾، كما
قال الله تعالى في موضع آخر: ﴿مَنْ عَمِلْ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل: الآية
97] والحياة الطيبة هي السعادة التي أُرادها الفارابي لأهل المدينة الفاضلة .

إن فنظرة الفارابي كانت صائبة في أن الإيمان بالله تعالى هو الأساس
الأول في بناء وبقاء المدينة الفاضلة، وإن اختلفنا معه في رؤيته الفلسفية عن الله
تعالى وصفاته. ثم يتحدث الفارابي عن الأساس الثاني في مدينته وهو الحكمة:

المبحث الثاني: الحكمة

الحكمة هي "علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان"⁽¹⁰⁾. أو "التشبه بأفعال
الله بقدر طاقة الإنسان"⁽¹¹⁾. فهذان التعريفان للحكمة يؤكدان شموليتها لجميع العلوم،
فمن مقاصدها وموضوعاتها: معرفة الرياضيات والطبيعيات والإلهيات والأخلاق

والسياسة⁽¹²⁾. ويؤكد هذه الشمولية أيضاً تقسيم الفلاسفة للحكمة، فقد جعلوها على قسمين: الأول: الحكمة النظرية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام: العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي. والثاني: الحكمة العملية، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً: سياسة الإنسان نفسه، وسياسة المنزل، وسياسة المدينة⁽¹³⁾. ولا يكون الفيلسوف فيلسوفاً كاملاً إلا إذا حصلت له الفضائل النظرية أولاً ثم الفضائل العملية ثم تكون له القدرة على إيجادها في الأمم والمن⁽¹⁴⁾.

وقد قدّمت هذه المقدمة لتعرف مقصد الفارابي من الكلام عن مراتب الموجات وكيفية صدورها عن الموجود الأول بعد كلامه عن الذات والصفات، فلا بد - كما قال - لأهل المدينة الفاضلة من الحكمة أي: العلم بالموجودات⁽¹⁵⁾، ولهذا تكلم عن كيفية صدورها وعن مراتبها، وتكلم عن الأجسام السماوية وما يتصل بها، ثم تكلم عن أجزاء النفس الإنسانية وقواها، وختم الكلام عن الوحي ورؤية الملك. وأرى أن أغلب ما ذكره في هذه المسائل مخالف لما قرره الشريعة الإسلامية، ولا يمكن في مثل هذا البحث أن نناقش كل هذه المسائل؛ ولهذا سنقف عند أهم مسألتين: الأولى في كيفية صدور الموجودات عن الموجود الأول، والثانية: في كيفية الاتصال بالعقل الفعّال.

المسألة الأولى: في كيفية صدور الموجودات عن الموجود الأول:

تتلخص هذه المسألة في نظرية الفيض، هذه النظرية التي يرجع أصلها إلى أفلوطين (الشيخ اليوناني)، وقد تأثر بها على وجه الخصوص كل من الفارابي وابن سينا⁽¹⁶⁾.

وتتلخص هذه النظرية كما رأى الفارابي بأن أول المبدعات عن البارئ ﷻ هو العقل الأول، ولهذا العقل جهتان: جهة إمكان وجهة وجوب، فهو بذاته ممكن الوجود، وبالأول واجب الوجود، فيلزم عنه من حيث إنه واجب الوجود عاقل للأول وجود عقل ثان، ويلزم من حيث هو ممكن الوجود عاقل لذاته الفلك الأعلى بمادته

د. بكر الحاج جاسم أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي
 وصورته التي هي نفسه، ويوجد عن هذا العقل الثاني عقل وفلك آخر ... وهكذا إلى
 أن تنتهي إلى آخر العقول وهو العقل الفعّال الذي يكون سببا للنفوس الأرضية من
 جهة تعقله للعقل السابق له، ويصدر عنه الإسقاطات⁽¹⁷⁾ من جهة تعقله
 لذاته⁽¹⁸⁾.

هذه خلاصة نظرية الفيض في كيفية صدور العالم عن المبدأ الأول الحقّيق
 وقد اعترض عليها إخوانه من الفلاسفة أنفسهم، كأبي البركات النيجادي⁽¹⁹⁾ وابن
 رشد⁽²⁰⁾.

فالسبب عن كيفية صدور الفعل من الله^ﷻ بالإرادة فضول وطمع في غير
 مطمع، وما المانع من أن يقال: المبدأ الأول عالم مرید قادر يفعل ما يشاء ويحكم ما
 يريد، يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد، فاستحالة هذا لا
 تعرف بضرورة ولا نظر، وقد ورد به الأنبياء المؤيدون بالمعجزات، فلنتقل مبادئ
 هذه الأمور من الأنبياء — عليهم السلام — إذ العقل ليس يحيلها، ولينترك البحث عن
 الكيفية والكمية والماهية، فليس ذلك مما تتسع له القوى البشرية⁽²¹⁾.

المسألة الثانية: في كيفية اتصال النبي بالوحي:

يرى أكثر فلاسفة الإسلام أن الثبوت كمال للنفس الناطقة، تستعد به لأن
 تفيض عليها المعارف من العقل الفعّال، لصالح عالمي البقاء والفساد⁽²²⁾. فالعقل
 الفعّال عنده صور الأشياء بالفعل، وهو موجد المعقولات ومفيضها، فيعد أن يترقى
 الإنسان في مراتب الإدراكات العقلية التي تبدأ بالعقل بالقوة أو الهيولاني ثم العقل
 بالملكة ثم العقل بالفعل ثم العقل المستفاد فينصل أعلاها وهو العقل المستفاد بالعقل
 الفعّال⁽²³⁾. ولأجل أن العقل الفعّال فائض عن وجود السبب الأول فيمكن أن يقال أن
 السبب الأول هو الموحى إلى هذا الإنسان بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من
 الله تعالى إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل
 المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا

فيلسوفاً، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً مخبراً بالجزئيات، وهذا الإنسان هو في أكمل المراتب وأعلى درجات السعادة⁽²⁴⁾.

هكذا فسّر الفارابي وغيره من فلاسفة الإسلام ظاهرة الوحي، ويلاحظ مما ذكروه أنهم سبوا بين الأنبياء والحكماء في تلقي المعارف من العقل الفعّال، فالمعرفة عموماً لا تتم إلا بمساعدة العقل الفعّال، فهو الذي يصير العقل بالقوة (الهيولاني) عقلاً بالفعل، فإن منزلة العقل الفعّال من الإنسان بمنزلة الشمس التي تعطي البصر الضوء، فيصير البصر بالضوء الذي استفاد من الشمس مبصراً بالفعل بعد أن كان مبصراً بالقوة، وبذلك الضوء أيضاً تصير الألوان بالفعل⁽²⁵⁾. وقد جعلوا اتصال النبي بالعقل الفعّال عن طريق المخيلة، بينما جعلوا اتصال الفيلسوف عن طريق عقله المنفعل، وظاهر هذه التفرقة بين النبي والفيلسوف تشير إلى تقدم الفيلسوف على النبي، وبناء على هذا التفسير لكيفية تلقي النبي للوحي ألزم جمهور علماء المسلمين الفلاسفة أموراً ثلاثة⁽²⁶⁾: الأول: أن النبوة كسبية. والثاني: أن الفيلسوف أفضل من النبي؛ لأن الفيلسوف يتلقى تعاليمه من العقل الفعّال عن طريق العقل، أما النبي فيتلقي تعاليمه عن طريق المخيلة، وليس هناك شك - كما قال أحد الباحثين - في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة⁽²⁷⁾. والثالث: أن تفسيرهم لظاهرة الوحي عموماً مخالف للنصوص الشرعية التي تحدثت عن نزول الوحي وكيفية تلقي النبي له؛ لأن الملائكة عندهم صور عقلية مجردة ليست لها حقيقة نزول وصعود كما ورد في النصوص الشرعية. فخلاصة القول أن الفلاسفة عندما زجوا بقضية النبوة تحت قضايا العقل ومباحثه لزمهم القول بكسبها، وقد جعلوا الفاصل بين النبي والفيلسوف فاصلاً دقيقاً في نظرهم، حتى إنك لا تستطيع أن تعرف هوية رئيس مدينتهم الفاضلة أفيلسوف هو أم نبي تفلسف؟⁽²⁸⁾.

وأما حديث القرآن الكريم عن النبوة وكيفية اتصال النبي بالوحي فيختلف عما ذكره الفلاسفة، فالنبوة ليست كسبية وإنما هي وهبية كما قال الله تعالى: ﴿قَالَتْ

أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي
ولن يكون له جودة ثبات ببيدته في مباشرة أعمال الحرب وذلك أن يكون معه
الصناعة الحربية⁽³⁵⁾.

فإذا لم توجد هذه الخصال في إنسان ووجدت في اثنين أحدهما حكيم والثاني
فيه الشرائط الباقية كانا هما رئيسي المدينة، فإذا تفرقت هذه الخصال في جماعة
وكانت الحكمة في واحد وكانوا متلائمين كانوا هم الرؤساء الأفاضل.

ونلاحظ أن الفارابي يركز على الحكمة كشرط ضروري في رئيس المدينة
الفاضلة، فلو اجتمعت جميع الخصال في إنسان واحد عدا الحكمة فإن المدينة لم
تلبث أن تهلك، يقول: "قمتي انتق في وقت ما أن لم يكن الحكمة جزء الرئاسة وكانت
فيها سائر الشرائط بقيت المدينة الفاضلة بلا ملك، وكان الرئيس القائم بأمر هذه
المدينة ليس بملك، وكان المدينة تعرض للهلاك، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم يضاف
إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك"⁽³⁶⁾. ويبدو في هذه الرؤية الفارابية لرئيس
المدينة الفاضلة - كما قال أستاذنا الدكتور حسن الشافعي - الأثر الأفلاطوني
المحدث بالإضافة إلى الصبغة أو الأثر الإسلامي الذي صبغ بها الفارابي الآراء
الأفلاطونية⁽³⁷⁾. وبعد بيان رؤية الفارابي في الأساس الثاني الذي تقوم عليه المدينة
الفاضلة وهو الحكمة أو الفلسفة بمفهومها الشامل نتساءل عن مدى موافقة هذه
الرؤية للشريعة الإسلامية؟ وفي الجواب أقول: أما ما يتعلق بالنبوة فقد سبق بيان
الشريعة فيها، وأما ما يتعلق بخصال الإمام أو رئيس المدينة فأغلبها متفق مع
الشروط التي اشترطها الفقهاء في أهل الإمامة⁽³⁸⁾، وإذا وجد النبي فلا شك أنه هو
إمام المدينة الفاضلة، ولكن ماذا بعد النبي؟ هنا الخلاف الكبير بين الرؤية الفارابية
والشريعة الإسلامية، فالفارابي يرى أن أول شرط في الإمام الذي يخلف النبي أن
يكون حكيماً أي: فيلسوفاً، والفيلسوف عنده من له القدرة على الاتصال بالعقل
الفعال، وهذا الشرط بالإضافة إلى الشروط السابقة تختص برجل واحد على التوالي
كما زعم الفارابي حيث قال: "واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر؛ فلذلك لا

يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد⁽³⁹⁾. ويظهر من كلام الفارابي أن هذا الإمام معصوم عن الخطأ؛ ولهذا يجب على أهل المدينة طاعته وخدمته وافتقاره، مثلما تطيع أعضاء البدن العقل، ومثلما تطيع الأسباب الثواني السبب الأول!! وهذا الشرط لا يتفق مع الشريعة الإسلامية، بل هو باطل؛ لأن مسألة الاتصال بالعقل الفعال باطلة، ومن ثم فالعصمة باطلة، والطاعة والخدمة الحقيقية ليست إلا لله سبحانه وتعالى، فالإمامة ليست أكثر من حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الرجعة إليها⁽⁴⁰⁾. فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا⁽⁴¹⁾. هذه هي وظيفة الإمام، وليست هناك سلطة مطلقة له، ولا طاعة عمياء كما يرى الفارابي. والحكمة في القرآن الكريم هي اسم جامع لكل علم حسن وعمل صالح⁽⁴²⁾، وقد حثَّ القرآن على تعلمها واعتبرها جامعة للخير كله فقال الله تعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة البقرة: الآية: 269]. أجل إن الحكمة مطلب شرعي في بناء المدينة الفاضلة، ولكن ليست هي حكمة الفارابي التي لم تنزل إلى الأرض من لنن العقل الفعال! فما زالت مدينته وجمهورية أفلاطون في لخيال؛ لأنها أسست على الخيال لا على الواقع أو الشرع الصحيح.

هذا هو الأساس الثاني في بناء المدينة الفاضلة فماذا عن الأساس الثالث؟

هذا ما سنعرفه في المبحث الثالث.

المبحث الثالث: الاجتماع الإنساني والتعاون

يرى الفارابي أن الإنسان خلق مفطوراً على الاجتماع مع الآخرين، فلا يمكنه أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة وحده، بل يحتاج إلى قوم يقوم كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه، وكل واحد بهذه الحال؛ فلذلك لا بد من الاجتماعات الكثيرة والتعاون ليقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في

قوامه⁽⁴³⁾. والفارابي لا يدعو إلى أي تعاون، وإنما يدعو إلى التعاون على الأشياء التي تحقق للمدينة السعادة، والسعادة عنده تتفاضل بثلاثة أنحاء: بالنوع والكمية والكيفية⁽⁴⁴⁾.

وقد قسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى اجتماعات كاملة وغير كاملة: فأما الاجتماعات الكاملة فهي ثلاثة: عظمى وهي اجتماعات أهل المعمورة كلها، ووسطى وهي اجتماع أمة في جزء من العمورة، وصغرى وهي اجتماع مدينة في جزء من الأمة، وأما الاجتماعات غير الكاملة فاجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سكة ثم اجتماع في منزل، ورأى أن المحلة والقرية هما جميعاً لأهل المدينة إلا أن القرية خادمة للمدينة والمحلة جزؤها، فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولاً بالمدينة لا بالاجتماع الذي هو ناقص!!

ومثل لتعاون أهل المدينة الفاضلة باليدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها على تنميم حياته، فكما أن البنن أعضاؤه مختلفة متفاضلة بالفطرة والطبع، وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب، وأعضاء تقرب مراتبها إلى ذلك الرئيس، وكل واحد منها جعلت فيه بالطبع قوة يفعل بها فعله ابتغاء غرض ذلك العضو الرئيس، وأعضاء آخر فيها قوى تفعل أفعالها على حسب أغراض هذه التي ليس بينها وبين الرئيس واسطة، فهذه في المرتبة الثانية، وأعضاء آخر تفعل الأفعال على حسب غرض هؤلاء الذين في هذه المرتبة الثانية... ثم هكذا إلى أن تنتهي إلى أعضاء تخدم ولا تُخدم ويكونون في أدنى المراتب ويكونون هم الأسفلون! غير أن أعضاء البنن طبيعية والهيئات التي لها طبيعية، وأجزاء المدينة وإن كانوا مقطورين بالطبع بفطر متفاضلة فإن الهيئات والملكات التي يفعلون بها أفعالهم ليست طبيعية بل إرادية. هذه خلاصة رؤيته في الأساس الثالث الذي تقوم عليه مدينته، ولكن هل تتفق هذه الرؤية مع الشريعة الإسلامية؟

أولاً: إن ما ذكره من ضرورة الاجتماع الإنساني والتعاون فهذا أمر واقع،

فالإنسان مدني بالطبع، حيث خلقه الله ﷻ وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة⁽⁴⁵⁾. وقد حث القرآن الكريم الناس على التعاون الذي يحقق لهم السعادة فقال ﷻ: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [سورة المائدة: الآية 2].

ثانياً: إن ما ذكره من اختلاف في درجات الناس فهذه سنة إلهية، فقد قضى الله تعالى أن يكون الناس متفاضلين كما قال: ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [سورة الزخرف: الآية 32] فالاختلاف ضرورة لازمة للاجتماع الإنساني، فبجان الذي جعل من اختلاف الناس هذا سبباً في اجتماعهم! فقله تعالى: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ أي: يخدم بعضهم بعضاً، فكل إنسان محتاج للآخر، وبهذا يكون بعضهم مسخراً لبعضهم الآخر⁽⁴⁶⁾. يقول الزمخشري: تفاوت بينهم في أسباب العيش وغاير بين منازلهم، فجعل منهم أقوياء وضعفاء وأغنياء ومحاويج وموالي وخدام؛ ليصرف بعضهم بعضاً في حوائجهم، ويستخدموهم في مهنتهم، ويتسخروهم في أشغالهم، حتى يتعايشوا ويتراقدوا، ويصلوا إلى منافعهم ويحصلوا على مرافقهم⁽⁴⁷⁾.

فحاجة الناس إلى بعضهم فطرة أصيلة في نفوسهم لا تزالهم ومحيطه بجماتهم ومشتمة على أنفاهم وأقصاهم، فلم يخلق الله تعالى أحداً يستطيع بلوغ حاجته بنفسه، فلا بد لتسخير بعضهم بعضاً⁽⁴⁸⁾. فلو سوى الله تعالى بينهم في كل هذه الأحوال لم يخدم أحد أحداً، ولم يصبح أحد منهم مسخراً للغيره؛ وحينئذ يفضي ذلك إلى خراب العالم وفساد نظام الدنيا⁽⁴⁹⁾.

ثالثاً: أرى أن رؤية الفارابي في تقسيم الاجتماعات إلى كاملة وغير كاملة، والاجتماعات غير الكاملة خادمة للكاملة، وهي تُخدم ولا تُخدم وهي في أدنى المراتب لا تتفق مع الشريعة الإسلامية، والاختلاف في درجات الناس الذي سبق بيانه لا يعني الطبيعية التي ذكرها الفارابي المستوحاة من جمهورية أفلاطون⁽⁵⁰⁾. فالعلاقة بين الفاضل والمفضول نظمها الإسلام أيما تنظيم، فمن النصوص في ذلك قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَأْدِي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِعِزَّةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [سورة النحل: الآية 71] فالآية الكريمة بيّنت في أولها تفاضل الناس في الهيئات والملكات - وهذه من الرزق بمفهومه العام بمعنى أن كل ما تملك هو رزق من الله تعالى - ثم بيّنت بعد ذلك ما ينظم هذا التفاضل أو العلاقة بين الفاضل والمفضول، والمعنى: "جعلكم متفاوتين في الرزق، فزرقتكم أفضل مما رزق معاليكم، وهم بشر مثلكم وإخوانكم، فكان ينبغي أن تردوا فضل ما رزقتموه عليهم حتى تتساووا في الملبس والمطعم"⁽⁵¹⁾. وقد حثَّ النبي ﷺ إلى هذه الأخلاق الفاضلة فقال في شأن الخدم: (إنما هم إخوانكم فاكسوهم مما تلبسون وأطعموهم مما تطعمون)⁽⁵²⁾.

ومن النصوص المحكمة في ضبط هذا التفاضل أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات: الآية 13] فقد بيّنت هذه الآية اختلاف الأمم والمجتمعات، فكل أمة لغتها وصفاتها وعاداتها حتى لونها وشكلها، هكذا أراد الله تعالى للناس أن يكونوا، فقد جعلهم مجتمعات يتمايز بعضها عن الآخر ببعض الصفات التي جعلها أسباباً للتعارف، فقوله تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾ يشمل أنواع التعارف، كالمعارف والعلوم والقدرات... وكل ما هم محتاجون إليه⁽⁵³⁾. إذن فالحكمة من اختلاف المجتمعات هي التعارف؛ ولهذا عقب الله تعالى بقوله ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ ليدفع ما كان عليه الناس من سوء فهم لهذا الاختلاف؛ إذ

كانوا يتفاضلون بأنسابهم ومواهبهم وغير ذلك، وما عليه الناس - اليوم - من تمييز عنصري وتفاوت طبقي، فكرامة الفرد والأمة بما تكون عليه من عقيدة صحيحة، وعمل صالح تتعم به البشرية، فالتفاوت بين الناس - كما قال الفخر الرازي - تفاوت في الحسن لا في الجنس؛ إذ كلهم من أب واحد⁽⁵⁴⁾. ويرى ابن عاشور في قوله تعالى ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ أنه لا ينافي أن تكون للناس مكارم أخرى في المرتبة الثانية بعد التقوى، مما شأنه أن يكون له أثر تزكية في النفوس، مثل حسن التربية، ونقاء النسب، والعرفة في العلم والحضارة، وحسن السمعة في الأمم، وفي الفضائل، وفي العائلات⁽⁵⁵⁾.

وقد جاء في الحديث عن النبي ﷺ: (إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)⁽⁵⁶⁾. وقوله ﷺ: (الناس معادن كمعادن الفضة والذهب خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا)⁽⁵⁷⁾. فقد قررت هذه الأحاديث مسألة الاختلاف، فهناك صور وأجسام مختلفة، ومثل الناس كمثل المعادن فيها الجيد وقيها غير ذلك، فالتفاوت حاصل والتفاضل واقع ولكن القرآن الكريم والسنة المطهرة يوجهان هذا الاختلاف نحو هدف رفيع، فيريطان الخيرية بالإسلام، فخيرهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، أي: إذا صار الفقه والفهم سجينهم وطبيعتهم.

وبهذه التوجيهات القرآنية والنبوية يستطيع الإنسان بناء المدينة الفاضلة واقعا لا حلما، وقد تحققت هذه المدينة الفاضلة في مدينة رسول الله ﷺ حتى صارت علما فإذا ما أطلقت كلمة المدينة فهي المدينة المنورة على ساكنها أفضل الصلاة وأتم التسليم.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث الذي تناول أهم أسس المدينة الفاضلة عند الفارابي يلاحظ أنه كان متأثراً بأراء أفلاطون في جمهوريته وكذلك بأراء أفطوسين (الأفلاطونية المحدثة)، ولكن لم أثبت هذه الملاحظة كنتيجة في البحث؛ لأنني درست آراءه من حيث موافقتها للشريعة الإسلامية أو عدم موافقتها، أما النتائج المتصلة بالبحث مباشرة فأثبت أهمها وهي:

أولاً: إن ما ذكره الفارابي من ضرورة الإيمان بالله تعالى والحكمة والاجتماع الإنساني والتعاون لبناء وبقاء المدينة الفاضلة وتحقيق السعادة، هذه كلها من حيث الجملة لا تختلف عن الشريعة الإسلامية؛ بل إن الشريعة قد دعت إليها، وقد تحققت هذه المدينة الفاضلة في عهد رسول الله ﷺ في المدينة المنورة واقعا لا خيالا.

ثانياً: إن آراء الفارابي في الله تعالى وصفاته خوض في غيب لا يُعرف كنهه إلا الله تعالى؛ ولهذا يجب الإيمان بها والوقوف عند حدود ما ذكره الفارابي سبحانه وتعالى عن نفسه.

ثالثاً: إن نظرية الفيض عند الفارابي يلزم منها قدم العالم قديماً زمانياً؛ ولهذا لا تتفق مع الشريعة الإسلامية، ذلك أن الله تعالى خلق الخلق من العدم وعلى كيفية لا نعرفها، وهو وحده المتصف بالقدم.

رابعاً: ثبت كذلك خطأ الفارابي في كلامه عن النبوة وكيفية الاتصال بالعقل الفعّال، فالوحي في الشريعة الإسلامية مستقل عن شخص النبي، وليس لغير النبي الاتصال بالوحي، وقد حُثمت النبوة بخاتم الأنبياء سيدنا محمد ﷺ.

خامساً: ما ذكره الفارابي في تقسيم المجتمعات إلى اجتماعات كاملة وغير كاملة، وأن الاجتماعات غير الكاملة تخدم ولا تُخدم وهم الأسفلون؛ هذا تقسيم طبقي طبيعي بعيد عن فهم سنة الاختلاف والتفاضل التي ذكرها القرآن الكريم، فالاختلاف

بين البشر وجعل بعضهم فوق بعض درجات سنة إلهية أراد الله تعالى منها التكامل والتعارف لا التعالي والتنازع والتهارج.

الهوامش

- (1) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 69 .
- (2) هذا مصطلح فلسفي أي: الله تعالى في المفهوم الشرعي. وكذلك يقول الفلاسفة عن الله سبحانه وتعالى واجب الوجود .
- (3) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 8 .
- (4) انظر: ابن سينا: الشفاء (الإلهيات): 2 / 354. وابن طفيل: حي ابن يقظان: 97 ، والمهروزي: هيكل نور: 20 .
- (5) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 71 .
- (6) شروط النهضة: 32 .
- (7) انظر: سر تطور الأمم: 129 - 132 .
- (8) انظر: مختصر دراسة للتاريخ: 3 / 152 .
- (9) انظر: الرازي: مفتاح الغيب: 15 / 152 .
- (10) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في الفلسفة الأولى): 97 ، والغزالي: الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): 1 .
- (11) الكندي: رسائل الكندي الفلسفية (رسالة في حدود الأتساء ورسومها): 121 .
- (12) انظر: الغزالي: الثمرة المرضية (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين): 2 ، والغزالي: مقاصد الفلاسفة: 3 .
- (13) انظر: الغزالي: رسائل الغزالي (رسالة التنبيه على السعادة): 20 ، وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبوعات: 105، ومسكويه: كتاب السعادة: 55، و70 .
- (14) انظر: الغزالي: رسائل الغزالي (رسالة تحصيل السعادة): 39 .
- (15) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 69 .
- (16) انظر: الدكتور يحيى هويدي: محاضرات في الفلسفة الإسلامية: 154، والدكتور محمود قاسم: الفيلسوف المقترى عليه ابن رشد: 131 ، والدكتور حسن الشافعي: التيار العثماني في الفلسفة الإسلامية: 43 ، والدكتور غسان خالد: أفلاطون رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة العرب: 7 .
- (17) هي الماء والنار والهواء والتراب .
- (18) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 19 .
- (19) انظر: المعبر في الحكمة: 3 / 156 .
- (20) انظر: تهافت التهافت: 1 / 301 .
- (21) انظر: الغزالي: تهافت الفلاسفة: 144 وما بعدها .

- (22) انظر: ابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): 124، ورسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء: 3 / 32، و4 / 182 .
- (23) انظر: أرسطو: كتاب النفس: 108 . والفارابي: الثمرة المرضية (مقالة في معاني العقل): 39 . وآراء أهل المدينة الفاضلة: 44 . وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): 126 .
- (24) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 58 .
- (25) انظر: أرسطو: كتاب النفس: 108 . والفارابي: الثمرة المرضية (مقالة في معاني العقل): 39 . وآراء أهل المدينة الفاضلة: 44 . وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعة (رسالة الحدود): 79 . (رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم): 126 .
- (26) انظر: ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل: 5 / 353 . والإيجي: كتاب المواظف: 3 / 336 .
- (27) انظر: الدكتور إبراهيم منكور: في الفلسفة الإسلامية: 96 .
- (28) انظر: الدكتور عبد الفتاح الغاوي: النبوة بين الفلسفة والتصوف: 88 . والدكتور راجح عبد الحميد الكردي: نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: 760 . والدكتورة مرفت عزت بالي: الإتجاه الإشراقي في فلسفة ابن سينا: 499 .
- (29) انظر: الفيضوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 3 / 157 . وأبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم: 216/7 .
- (30) انظر: الزمخشري: الكشاف: 4 / 226 . والتبسيبوري: غرائب القرآن ووعائب الفرقان: 10 / 88 . وفيضوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 5 / 66 . والألوسي: روح المعاني: 13 / 60 .
- (31) قال تعالى: ﴿قُلْنَا يَا نُودِي يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَالِدِ الْمَقْدُسِ طَوًى ۗ وَأَنَا أَخْتَرْتُكَ فَاسْمَعْ لِمَا يُوحَىٰ﴾ [سورة طه: الآية: 11-13] .
- (32) مفاتيح الغيب: 27 / 187 .
- (33) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 61 .
- (34) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 59 .
- (35) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 60 .
- (36) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 61 .
- (37) انظر: التتار المشائى في الفلسفة الإسلامية: 75 .
- (38) انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية: 7 .
- (39) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 60 .
- (40) ابن خلدون: المقدمة: 134 .
- (41) انظر: الماوردي: الأحكام السلطانية: 5 - وابن خلدون: المقدمة: 134 .
- (42) انظر: الرازي: مفاتيح الغيب: 2 / 224 .
- (43) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة: 53 .

- (44) انظر: المصدر السابق: 65 .
- (45) انظر: ابن خلدون: المقدمة: 30 .
- (46) انظر: الطبري: جامع البيان: 25 / 67- وابن كثير : تفسير القرآن العظيم: 7 / 213
- (47) الزمخشري: الكشاف: 4 / 241 .
- (48) انظر: الجاحظ: كتاب الحيوان: 1 / 43 .
- (49) انظر: الرازي : مفاتيح الغيب: 27 / 210 .
- (50) انظر: الدكتور حسن الشافعي: التيار المثالي في الفلسفة الإسلامية: 69 — والدكتور حامد طاهر: المدينة
لغاضة بين أفلاطون والقارابي (دراسة مقارنة): 84 .
- (51) الزمخشري: الكشاف: 2 / 595 .
- (52) أخرجه الإمام مسلم: كتاب الإيمان: باب إطعام المملوك مما يأكل .
- (53) انظر: الألويسي: روح المعاني: 13 / 313
- (54) انظر : الرازي : مفاتيح الغيب : 28 / 137 .
- (55) التحرير والتنوير: 26 / 262 .
- (56) أخرجه الإمام مسلم: كتاب البر والصلة والآداب: باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره .
- (57) أخرجه الإمام مسلم: كتاب البر والصلة والآداب: باب الأرواح جنود مجتدة .

الجريمة بين النظرة الشرعية والحقيقة القانونية

أ.د/ عبد الحليم بوزيد

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

إن قانون العقوبات لا يهتم بالنوايا والمقاصد ما لم تخرج هذه النوايا إلى التنفيذ، كما لا يتعرض لقواعد الأخلاق التي تعتبر من أهم دعائم المجتمع، لأن المجتمع المتخلاق هو المجتمع الذي يحترم القانون ويطبّقه، وعليه تكون محاربة الجريمة بتدعيم الخلق الحسن.

تعريف الجريمة وعلاقتها بالجناية والمعصية في القانون والشرعية:

حتى يتسنى لنا فهم هذا الموضوع يجب أن نعرف الجريمة في القانون والشرعية ومقارنتها بالتسميات الأخرى التي تؤدي معنى الجريمة مثل الجناية والمعصية.

أولاً: تعريف الجناية:

قيل تعريف الجريمة في القانون يجدر بنا تعريفها لغوياً: الجريمة من فعل جرم،/، والجرم: القطع، والجرم: التعدي، والجرم: الذنب، وهو الجريمة¹.

1. تعريف الجريمة في القانون:

اختلف العلماء في تعريف الجريمة حسب اختصاصهم، فعلماء النفس عرفوها بأنها: تعارض سلوك الفرد مع سلوك الجماعة، أما علماء الدين فعرفوها بأنها: الخروج عن طاعة الله ورسوله².

إن المشرع الجزائري لم يأت بتعريف للجريمة، وترك هذه المهمة للفقهاء، لكن فقهاء القانون عرفوا الجريمة بأنها: كل عمل أو امتناع عن عمل يحرمه القانون ويعاقب عليه بعقوبة جزائية³.

2. تعريف الجريمة في الشريعة الإسلامية:

عرف علماء الشريعة الجريمة بأنها: "محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير"⁴.

وما يمكن استخلاصه من هذا التعريف أن كل فعل مہني عنه أو ترك فعل مأمور به يعتبر في نظر الشريعة جريمة، ولا بد أن يقدر لها جزاء أي عقوبة، وبذلك يكون الفعل الذي لم حدد له الشارع عقوبة فلا يعتبر في نظره جريمة ولكن بيان العقوبة قد يكون صريحا وقد يكون بالإشارة إلى المعنى⁵.

ثانيا: علاقة الجريمة الجنائية بالجريمة التأديبية والجنائية

والمعصية والشر:

1 — علاقة الجريمة الجنائية بالجريمة التأديبية: إن الجريمة الجزائية هي اعتداء على المجتمع، ويرد المجتمع على هذا الاعتداء بالعقوبة الجزائية بواسطة الدولة التي تحنكر سلطة توقيع الجزاء، أما الجريمة التأديبية فهي اعتداء على هيئة من طرف أحد أعضائها، فلا تملك هذه الهيئة الصلاحيات القانونية لتوقيع الجزاء الجنائي، فتلجأ إلى عقوبات خاصة مثل: الطرد، أو التوقيف المؤقت عن العمل، أو الخصم من الراتب، وغيرها من العقوبات التأديبية⁶.

2 — علاقة الجريمة بالجنائية: لمعرفة الفرق بينهما يجب تعريف الجنائية. الجنائية لغة: من فعل جنى، يقال جنى الذنب عليه جنائيا: جَرَّ، والجنائية الذنب، والجرم ما يفعله الإنسان مما يوجب عليه العقاب أو القصاص في الدنيا والأخرة⁷.

فالجناية هي اسم لفعل محرم شرعاً، سواء وقع الفعل على النفس فقط، أو بالأحرى على جرائم الحدود والقصاص⁸.

ولفظ جناية يختلف بين قانون العقوبات والشريعة الإسلامية، ففي قانون العقوبات نصت المادة 05 بأن الجناية هي كل جريمة معاقب عليها بالإعدام أو بالسجن المؤبد أو السجن المؤقت بين خمس سنوات وعشرين سنة أما في الشريعة فكل جريمة جناية⁹.

3 — علاقة الجريمة بالمعصية: المعصية هي فعل مأنهى الله عنه، وعصيان ما أمر الله به، وهي تؤدي نفس معنى الجريمة، إلا أن المعصية أشمل إذ أنها تشمل العقوبات الدنيوية به، وهي تؤدي نفس معنى الجريمة، إلا أن المعصية أشمل إذ أنها تشمل العقوبات الدنيوية والأخروية، أما الجريمة فلها عقوبة دنيوية ينفذها القضاء¹⁰.

علة التجريم في القانون والشريعة:

يتفق القانون والشريعة الإسلامية على أن علة التجريم هي المحافظة على كيان المجتمع ونظامه، وأمن أفراده في نفوسهم وأموالهم وأعراضهم.

نظرة الشريعة للجريمة:

الجرائم في الشريعة الإسلامية ثابتة بثبوت النصوص القطعية التي نصت عليها، لا سيما جرائم الحدود، وجرائم القصاص، وجرائم التعزير التي تنس بأصول الدين والأخلاق والنظام الاجتماعي العام، فهذه الجرائم لا يجوز لولي الأمر أن يغيرها، ولا يجوز لأي مؤسسة منتجة أو معينة أن تحلل ما حرم الله بدعوى الحرية الشخصية أو الديمقراطية، أو بدعوى أن المجتمع لم يعد ينفرد منها، أو أنها لا تؤثر على النظام الاجتماعي.

ولكن هذا لا ينفي أن كل الجرائم التعزير غير قابلة للتغيير، بل هناك بتعديلها أو إلغائها أو استبدالها بأحكام أخرى¹¹.

ومثالا على ذلك معاقبة من لا يسجل مولوده لدى الإدارة المعنية، أو من لم يُعلم السلطات المعنية بالوفاة، أو عدم تسجيل الزواج لدى البلدية؛ فهذه الجرائم تدخل في المجال التنظيمي للدولة، فيمكن لهذه الأخيرة أن تغير هذه الأحكام بتغيير الأزمان والأعراف، أو بعبارة أخرى أن تكون هذه الأفعال - التي تعتبر في نظر الشريعة جرائم - تمس بالمقاصد الشرعية الخمس التي درج الأصوليون على ذكرها وهي: الدين، العقل، العرض، المال والنسل.

إذن فالشريعة الإسلامية اعتبرت أن أساس التجريم هو فعل ما نهى الله عنه أو ترك ما أمر به، وإن كل الأفعال التي تمس بنظام الجماعة وعقائدها هي أفعال محرمة وبالتالي معاقب عليها.

تقسيم الجريمة في الشريعة الإسلامية وأهميته:

1. تقسيم الجريمة في الشريعة الإسلامية:

إن الشريعة الإسلامية كانت سياقة في تقسيم الجرائم حسب خطورتها، وإن فقهاء الإسلام سبق لهم أن قسموا الجرائم حسب عقوبتها أيضا وهي:

أ - جرائم الحدود: هي الجرائم المعاقب عليها بحد، وهي عقوبة محددة لا تقبل الزيادة ولا النقصان والحد هو العقوبة المقدره حقا لله¹²، وجرائم الحدود سبع وهي: جريمة الزنا، القذف، الشرب، السرقة، الحرابة، الردة، والبغى.

ب - جرائم القصاص والدية: هي جرائم ذات عقوبة محددة حقا للأفراد وهي خمس جرائم: القتل العمد، القتل شبه العمد، القتل الخطأ، الجناية علة ما دون النفس عمدا والجناية ما دون النفس خطأ¹³.

ج - أخيراً جرائم التعزير: فهي الجرائم التي ليس فيها عقوبة مقررة من الشارع¹⁴، يعاقب عليها بعقوبات تعزيرية أي بعقوبات غير محددة ومتروكة لتقدير ولي الأمر أو للقاضي.

أركان الجريمة في القانون والشرعية:

للجريمة أركان عامة وأركان خاصة، فالأركان العامة: قسمها بعض فقهاء القانون إلى قسمين: الركن المادي والركن المعنوي، معتبرين الركن الشرعي في نظرهم ليس ركناً للجريمة، وإنما هو عامل ردع - Agent de repression، أو شرط أساسي للجريمة، وهذا ما قال به الفقهاء: نيكوك، جون ديدي وراساء أما البعض الآخر فقد أضاف للركنين السابقين ركناً شرعياً واعتبروه، ركناً شرعياً واعتبروه ركناً من أركان الجريمة، وقد تبنى هذا الرأي الفقهاء: سطيفاني، لوفاسورو بولوك، وهذا هو الاتجاه الغالب في الفقه الغربي الحديث¹⁵.

أما الأركان الخاصة: فهي تعني بأركان كل جريمة على حدى، وستعرض لها عند التطرق لتفاصيل كل جريمة لأن هذه الأركان قد تختلف من جريمة إلى أخرى¹⁶.

أما الشريعة الإسلامية فكانت السباقة في الأخذ بهذه الأركان، ونستشف ذلك من خلال تعريف فقهاء الإسلام للجريمة بأنها محظورات شرعية زجر الله عنها بحد أو تعزير¹⁷، وأن المحظورات إما أن تكون إتيان فعل منهي عنه، أو ترك القيام بفعل مأمور بهن وإن هذه المحظورات لا بد أن يسبقها نص شرعي، وإن هذه الأوامر والنواهي تكون موجهة للمكلفين.

نستنتج مما سبق أن للجريمة في الشريعة الإسلامية ثلاثة أركان:

- نص يحظر الجريمة ويعاقب عليها، وهو ما يسمى حديثاً بالركن الشرعي.
- القيام بفعل منهي عنه، أو الامتناع عن القيام بفعل مأمور به، وهذا هو الركن المادي.

أ.د/ عبد الحليم بوزيد الجريمة بين النظرة الشرعية والحقيقة القانونية
— وأن يكون الجاني مكلفا شرعا وهو الركن المعنوي.

فلسفة العقوبة في الشريعة الإسلامية:

في الشريعة الإسلامية عرف بعض الفقهاء العقوبة بأنها: "جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه وترك ما أمر به"¹⁸.

فالعقوبة أساسها المساواة بين الجرم وعقابه، ولذلك عبر القرآن الكريم عن العقوبات بالمثلات أي العقوبات المماثلة للذنوب بقوله تعالى: "وَيَسْجَلُونَكَ بِالْحَسَنَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ"¹⁹.

كما أن الشريعة تتفق أحكامها مع قانون الأخلاق إذ اقل الرسول ﷺ: "بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ حَسْنَ الْأَخْلَاقِ"²⁰، وان هناك عقابا دنيويا وآخر أخرويا، كما تتصل الشريعة بالضمير الإنساني المتدين الذي يساعد الإنسان على عدم الوقوع في المنهيات لأنه يحس بأن الله يراقبه وبذلك الإحساس تتقوى الشريعة بين أفراد المجتمع ونقل الجريمة، وإذا ارتكب أحدهم جريمة يلجا من تلقاء نفسه إلى ولي أمره ليطلب منه أن يقيم عليه الحد حتى يظهره، أو أن يأخذ الأب ولده ليقام عليه الحد²¹ وهذا "ما عَزَّ" يؤنبه ضميره ويستقيض فيه وازعه الديني وخوفه من الله وعقاب يوم القيامة، فيأتي إلى الرسول ﷺ ويقر له بالزنا ويطلب منه أن يقيم عليه الحد فيرده الرسول ﷺ برحمة وشفقة قائلا له: "لَعَلَّكَ قَبِلْتَ، لَعَلَّكَ لَمَسْتَ، لَعَلَّكَ غَمَزْتَ"²² مثله مثل الغامدية التي أقرت بدورها بالزنا وردها رسول الله ﷺ حتى وضعت حملها ثم أرضعته ثم فطمته، وهذا ما جاء في الحديث الذي رواه الدارمي: أخبرنا أبو نعيم حدثنا بشير بن المهاجر حدثني عبد الله بن بريدة عن أبيه قال كنت جالسا عند النبي ﷺ فجاءته امرأة من بني غامد فقالت يا نبي الله إني قد زنيت وإني أريد أن تطهرني فقال لها أرجعي فلما كان من الغد أنته أيضا فاعترفت عنده بالزنا فقالت يا نبي الله طهرني فلعلك أن تردني كما رددت ماعز بن مالك فوالله إني لحبلى فقال لها النبي ﷺ أرجعي حتى تلدي فلما ولدت جاءت بالصبي تحمله في خرقة فقالت

يأتي الله هذا قد ولدت قال فذهبي فأرضعيه ثم اطمئنه فلما فطمته جاءت بالصبي في يده كسرة خبز فقالت يا نبي الله قد فطمته فأمر النبي ﷺ بالصبي فدفن إلى رجل من المسلمين وأمر بها فحفر لها حفرة فجعلت فيها إلى صدرها ثم أمر الناس أن يرموها فأقبل خالد بن الوليد بحجر فرمى رأسها فتلطخ الدم على وجنة خالد بن الوليد فسيها فسمع النبي صلى الله عليه وسلم سبه إياها فقال مه يا خالد لا تسبها فوالذي نفسي بيده لقد تابيت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له فأمر بها فصليعها ودفنت²³.

كل هذا يعني أن التنين الإسلامي هو الرادع القوي الذي يجعل الجناة يلجؤون إلى العدالة ليقرروا بجرائمهم ليس خوفاً من القانون والعقاب الدنيوي وإنما خوفاً من الله والعقاب الأخروي ويفضلون العقاب الأول على الثاني.

فقد جعلت الشريعة الإسلامية العقوبة جزاء لمصلحة الفرد والجماعة على السواء، ولحماية النظام الاجتماعي، ولتوقي الغرض الذي جاءت من أجله يجب أن تتسم بما يلي²⁴:

— أن تكون مانعة للمعاصي قبل وقوعها، ومؤدية للجاني، وزاجرة لغيره، فقال بعض الفقهاء: "إنها موانع قبل الفعل زواجر بعده، أي العلم بشرعيتها يمنع الإقدام على الفعل وإيقاعها بعده يمنع العودة إليه".

— وأن تكون شدة العقوبة وتخفيفها تتماشى وحاجة الجماعة.

— وأن لا يكون القصد من العقوبة الانتقام من الجاني وإنما يجب أن يكون القصد منها استصلاحه.

ومن أهداف العقاب في الإسلام هو شفاء قلب المجني عليه وذويه لأن الشريعة الإسلامية كما تعنى بالمجتمع وتحميه من العابثين، فإنها تحمي المجني عليه وترد له الاعتبار وذلك بمنحه حق القصاص، فالعقوبة الشرعية إنما شرعت رحمة من الله تعالى بعباده فهي صاندة عن رحمة الله بالخلق وإرادة الإحسان

أ.د/ عبد الطيم بوزيد الجريمة بين النظرة الشرعية والحقيقة القانونية إليهم، والرحمة بهم كما يقصد الوالد تأديب ولده، وكما يقصد الطبيب معالجة مريضه.

الجريمة في النفس

من قتل بغير حق نفسا معصومة متعمدا قتلها بوسيلة تقتل غالبا، استحق القتل قصاصا إذا أتم ثمانى عشرة سنة كاملة.

يسنوي في استحقاق القتل قصاص امتناع الجاني ببنية القتل من القيام بواجبه المكلف به شرعا أو قانونا.

يدخل في القتل الذي يستحق عنه القصاص:

— إيجاد السم للمجني عليه أو إكراهه على تناوله أو دسه له.

الخنق والتغريق والتحريق والتعرض للحر والبرد ودفن الحي والإلقاء من مكان مرتفع أو في بئر أو حفرة واستخدام حيوان قاتل.

— تعمد شهادة الزور أو الإكراه الملجئ على الإقرار بالقتل.

— الإكراه الملجئ للغير على القتل.

— فعل الأمر الدال والمعرض والوبينة والممسك والمساعد الموجود على

مسرح الجريمة.

القصاص واجب عينا وهو عقوبة مقدرة لا يقبل فيها العفو إلا من مقتول قبل موته أو من ولي دمع بعد موته، كما تقبل من أيهما المصالحة على النحو المبين في المادة الثانية.

أولياء الدم هم جميع ورثة القتل في وقت وفاته ولهم الحق في طلب

القصاص أمام جهات التحقيق أو الحكم كما أن لهم العفو على الذية أو بدونها

والمصالحة برضاء القاتل بشرط أن يكونوا عقلاء أكملوا الثماني عشرة سنة.

ويسقط القصاص بطلب العفو أو الصلح من أحد الأولياء إلى وقت التنفيذ ويعود حق القصاص بعدم دفع الدية من الجاني.

وإذا تعدد الأولياء فلا يحكم بالقصاص إلا إذا طلبوه جميعاً، وإذا كان بعضهم غائباً تنتظر عودته إلا أن تكون غيبته بعيدة وتعتبر كذلك إذا لم يحضر في خلال ثلاثين يوماً من تاريخ إعلانه طبقاً للأحكام الجزائية - وإذا كان البعض مجنوناً فلا ينتظر إلا إذا كان يفوق أحياناً فتنتظر إفاقته - وإذا كان البعض صغيراً لم يتم الثماني عشرة لتنتقل الحق إلى الولي على نفسه مع باقي أولياء الدم - ويعود الحق إلى الصغير إذا بلغ هذه السن حتى وقت التنفيذ.

وإذا لم يكن للمقتول وارث معروف تنتقل الحق إلى النيابة العامة.

ويعتبر أولياء الدم خصوماً في جميع مراحل الدعوى.

لا يستحق قصاص ولا دية إذا كان القاتل غير معصوم الدم لما يلي:

- أن يكون حربياً غير مستأمن.

- أن يكون مرتدًا.

- أن يكون قد ارتكب جريمة توجب قتله قصاصاً والقاتل من أولياء الدم إلا

إذا كان عفاً أو صالحاً وصدر حكم بإسقاط القصاص عن المقتول.

- أن يكون قد زنا بامرأة فقتله زوجها أو محرم لها من النسب حال

مشاهدته وهو يزني بها.

لا يستحق القتل قصاص كذلك في الأحوال الآتية:

- موت قاتل وتسنح الدية في ماله.

- إرث القاتل القصاص عن له هذا الحق.

- إرث ولي الدم القصاص على أحد أصوله.

- أن يكون القاتل والداً للمقتول.

- أن يأذن المجني عليه كامل الأهلية غيره بقتله.

يقتل الولد بوالده والزوج بزوجه والواحد بالجماعة والجماعة بالواحد والرجل بالمرأة والمرأة بالرجل والمسلم بالنمي والمستأمن بالنمي والمستأمن بالمسلم وغير المسلمين بعضهم.

امتناع القصاص بالنسية لبعض الجناة بأسباب خاصة بهم لا يمنع إجراءه على الآخرين إذا كان الموت نتيجة فعلهم.

إذا تعدد الجناة فيجوز لولي أو أولياء الدم إسقاط القصاص عن البعض دون البعض الآخر.

يباح القتل العمد لدفع الخطر الحال بالنفس أو العرض أو المال في إحدى الصور الآتية:

— اعتداء يخشى أن يسبب الموت أو الجراح البالغة.

— جناية اختطاف إنسان.

— جناية اغتصاب أنثى أو هنك عرض إنسان بالقوة.

— جناية حريق أو إتلاف أو سرقة.

— دخول مكان مسكون أو أحد ملحقاته ليلاً أو اقتحامه بوسيلة غير طبيعية.

— ويستوي أن يكون الخطر موجهاً إلى نفس الشخص أو عرضه أو ماله أو

نفس الغير أو عرضه أو ماله، كما يستوي أن يكون المعتدي كامل الأهلية أو ناقصها أو معدوماً.

— ويشترط لامتناع القصاص أن يكون المعتدي بادئاً بالاعتداء وألا يلجأ

المعتدى عليه إلى القتل إلا إذا كان لازماً لدفع الاعتداء، وكان متعزراً عليه طلب

الغوث من السلطات أو دفع الاعتداء بوسيلة أخرى، وبكفي لقيام الحق في دفع

الاعتداء الظن القوي من جانب المعتدى عليه بقيام الخطر.

وينتهي هذا الحق بانتهاء الاعتداء.

لا يبيح حق الدفاع الشرعي قتل أحد رجال السلطة العامة أثناء قيامه بعمه بناء على واجبات وظيفته ول جاوز حدودها إلا إذا كان سيئ النية وكاد أن ينشأ عن فعله خطر جسيم يهدد النفس أو العرض أو المال وقام هذا بناء على ظن قوي لدى المدافع.

لا قصاص إذا جاوز المدافع بحسن نية القدر اللازم لنفع الاعتداء كنية. دية المقتول ثمانية آلاف دينار، وهي قدر ثابت لا يتغير ولا يختلف باختلاف جنس المقتول ودينه ولا تتعدد بتعدد الجناة بل تقسم بينهم، وتعدد بتعدد المقتولين، وهي حق لورثة القتل من بعده وتقسّم بينهم بقدر أنصبتهم الشرعية في تركته وإن لم يكن للمقتول وارث أنت النية في الخزانة العامة. وتجب على الخزانة العامة إذا لم يعرف القاتل.

ويتولى الولي على نفس الصغير أو المجنون المطالبة بديته وليس له أن يتنازل عنها أو يتصالح على آل منها إلا إذا كانت لهما مصلحة في استيفاء الدية وكان القاتل معصرا وأذنت المحكمة بذلك.

وإذا لم يكن للصغير أو المجنون ولي حلت النيابة العامة. وعفو أحد أولياء الدم بدون دية أو بمصالحة على أقل منها يوجب استحقاق باقي الأولياء لأنصبتهم فيها كاملة.

ويجوز أداء الدية منجمة في مدة لا تزيد على ثلاث سنوات بشرط تقديم كفالة يقبلها الولي أو الأولياء المستحقون لها، وإذا طلب أولياء الدم القصاص من بعض القتلة، كنص المادة المائة وعفوا عن الباقيين على دية وجبت الدية على كل من المعفو عنهم بقدر قسطه منها. ويجوز الصلح على أي مبلغ برضاء الجاني.

إذا كان القاتل صغيرا أو مجنونا وامتنع القصاص بالنسبة له فلا تستحق الدية إلا إذا كان أصلا للمقتول أو كان عاقلا جاوز السابعة ولم يكمل الثماني عشرة.

يثبت القتل الموجب للقصاص بالإقرار أو بشهادة الشهود أو بالقرينة القاطعة

في مجلس القضاء ويشترط في جميع الأحوال اقتناع القاضي.

يشترط في الإقرار أن يكون قاطعا في ارتكاب الجريمة منتجا في تحديد الجريمة من حيث كونها قتلا عمدا وأن يكون المقر بالغا عاقلا غير مضطر وقت صدور الإقرار وأن يصر عليه حتى صدور الحكم بالبات ما لم يكن العدول بسبب غير مقبول.

وإذا صح عدول المقر عن إقراره سقط القصاص إذا لم يكن ثابتا بالإقرار. نصاب الشهادة: شهادة رجلين يكون كل منهما مسلما عاقلا بالغا عدلا غير مضطر مبصرا وقت تحمل الشهادة قادرا وقت الأداء على التعبير عنها قولا وكتابة.

ويعتبر الشاهد بالغا متى أكمل من الثماني عشرة سنة.

ويفترض فس الشاهد العدالة ما لم يثبت غير ذلك.

وتقبل شهادة أربع نساء إذا وقعت الجريمة في مكان لم يكن فيه غير النساء.

ويجوز قبول شهادة رجل وامرأتين كما يجوز عند الضرورة قبول شهادة

رجل واحد أو امرأة واحدة.

ويجوز قبول شهادة غير المسلم على غير المسلم.

ولا يعد المجني عليه شاهدا إلا إذا شهِر لغيره.

أهمية التقسيم:

إن لتقسيم الجرائم إلى جنائيات وجنح ومخالفات أهمية بالغة نذكر منها:

1 - اختصاص المحكمة: التي تنتظر في الجريمة؛ إذا تختلف الجهة

القضائية التي تنتظر في الجنائيات عن الجهة التي تنتظر في الجنح والمخالفات.

2 - في إجراءات التقاضي والتحقيق: وفي كيفية استدعاء المتهمين،

وإجراءات التلبس وهذا ما نصت عليه المادة 59 من قانون الإجراءات الجزائية،

وبالنسبة لحق الدفاع إذ أن حضور محام للدفاع عن المتهم بجناية وجوبي، أما في المخالفات والجنح فهو اختياري، طبقاً للمادة 292 ق.أ.ج

3 - في تقايم العقوبة: إذ تختلف مدة التقادم بين الجنايات والجنح والمخالفات طبقاً للمواد 613، 614 و 615 ق.أ.ج

4 - في الشروع في الجريمة: لا يعاقب القانون على الشروع في المخالفات، ويعاقب في بعض الجنح، ويعاقب على الشروع في كل الجنايات من دون استثناء (المادة 30 و 31 من قانون العقوبات) كما أن لهذا التقسيم أهمية فيما يخص الظروف الخفيفة وهذا ما تضمنته المادة 53 ق.ع

5 - وفي حالات العود: طبقاً للمادة 54 من قانون العقوبات.

6 - وفيما يتعلق بوقف تنفيذ العقوبة: نصت المادة 592 من قانون الإجراءات الجزائية بأنه يجوز للمجالس والمحاكم أن تحكم بإيقاف تنفيذ العقوبة الأصلية إذا كان الجاني لم يسبق أن حكم عليه بالحبس لجناية أو جنحة.

تقسيم الجريمة في الشريعة الإسلامية وأهميته:

تقسيم الجريمة في الشريعة الإسلامية:

إن الشريعة الإسلامية كانت سبّاقة في تقسيم الجرائم حسب خطورتها، وأن

فقهاء الإسلام سبق لهم أن قسموا الجرائم حسب عقوبتها أيضاً وهي:

1 - جرائم الحدود: هي الجرائم المعاقب عليها بحد، وهي عقوبة محددة لا تقبل للزيادة ولا النقصان، والحد هو العقوبة المقدرة حقاً لله²⁵، وجرائم الحدود سبع وهي: جريمة الزنا، القذف، الشرب، السرقة، الحراية، الردة، والبيعي.

2 - جرائم القصاص والدية: هي جرائم ذات عقوبة محددة حقاً للأفراد وهي خمس جرائم: القتل العمد، القتل شبه العمد، القتل الخطأ، الجناية على ما دون النفس عمداً والجناية ما دون النفس خطأ²⁶.

3 - أخيرا جرائم التعزير: فهي الجرائم التي ليس فيها عقوبة مقررة من الشارع²⁷، يعاقب عليها بعقوبات تعزيرية أي بعقوبات غير محددة ومتروكة لتقدير ولي الأمر أو للقاضي.

أهمية التقسيم:

تكمن أهمية تقسيم الجرائم إلى حدود وقصاص ودية وتعزير إلى عدة أسباب

تذكر منها:

1 - العفو عن الجاني: إن شرعية العفو تختلف من جريمة إلى أخرى، ففي جرائم الحدود لا يجوز للقاضي ولا لولي الأمر ولا للمجني عليه أو وليه أن يعفو على مرتكب حد من حدود الله، وعن تم ذلك لسبب من الأسباب فإنه يُعزَّر باطلا ولا يكون له أثر.

أما في جرائم القصاص فللمجني عليه أو وليه أن يعفو عن الجاني مقابل الدية، وله أن يعفو عن الدية أيضا، وهذا الحق ليس ممنوحا لغيره ولا يجوز لولي الأمر أو للقاضي أن يعفو عن الجاني.

وفي جرائم التعزير فإن حق العفو ممنوح لولي الأمر أو القاضي، فلا يجوز للمجني عليه أو وليه أن يتخلى في العفو إلا في الأمور التي تمس بحقوقهما²⁸.

2 - سلطة القاضي: إن سلطة القاضي مقيدة في جرائم الحدود فلا يستطيع أن يغير في العقوبة بالنقصان أو الزيادة أو في نوعها، فسلطته تكمن في النطق بالعقوبة التي قررها الشرع للجريمة.

أما في جرائم القصاص فإن القاضي مقيد بقرار المجني عليه أو وليه؛ فلا يحكم القصاص أو الدية إذا تنازل عن ذلك المجني عليه أو وليه، ولكن للقاضي الحق في الحكم بعقوبة تعزيرية²⁹.

وفي جرائم التعزير يكون للقاضي سلطة تقديرية واسعة في اختيار العقوبة المناسبة، دون أن يتجاوز الحد الأقصى، وله أن يعفو عن الجاني أو يوقف تنفيذ العقوبة.

3 - قبول الظروف المخففة: لا يمكن تطبيق الظروف المخففة على الجاني في جرائم الحدود والقصاص، أما في جرائم التعزير فللقاضي كل الصلاحيات في منح الظروف المخففة للجاني³⁰.

4 - وسائل إثبات الجريمة: يكون التشديد في وسائل الإثبات في جرائم الحدود، في جرائم الحدود وجرائم القصاص، أما في جرائم التعزير فإن الشارع الحكيم سهل في وسائل الإثبات ومنح سلطة للقاضي في الأخذ بالأدلة التي تساعد على تحقيق العدل³¹.

الهوامش:

- 1 ابن منظور، لسان العرب، 91/12.
- 2 لخصن يوسفية، الوجيز في القانون الجزائري، ص 23.
- 3 نفسه.
- 4 الماوردي، الأحكام السلطانية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1989م، ص 189.
- 5 محمد أبو زهرة، الجريمة، دار الفكر العربي، (ذ. ت. ط)، ص 114.
- 6 عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 74/01-75.
- 7 ابن منظور، لسان العرب، 154/14.
- 8 عبد القادر عودة، المرجع السابق، 67/1.
- 9 نفسه.
- 10 قانون العقوبات، Berti Editions, Alger, 2000.
- 11 حسن أبو عدا، النظرة إلى الجريمة بين الشريعة والقانون، مجلة العلوم الإسلامية، ص 105.
- 12 عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 79/1.
- 13 نفسه.
- 14 أبو زهرة، الجريمة، ص 56.
- 15 لخصن يوسفية، الوجيز في القانون الجزائري العام، ص 47-48.
- 16 إبراهيم الشليبي، الوجيز في شرح قانون العقوبات الجزائري القسم العام، ص 63.
- 17 عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، ص 110/1.
- 18 يهنسي، المسألة الجنائية في الشريعة الإسلامية، ص 270.
- 19 الرعد: 06.
- 20 مالك، الموطأ، حديث رقم 1634، ص 651.
- 21 أبو زهرة، الجريمة، ص 13.

- 22 الدارمی، سنن الدارمی، دار الفكر، بیروت، (د.ت.ط.)، كتاب الحدود، باب الاعتراف بالزنا، 177-176/02.
- 23 الدارمی، سنن الدارمی، كتاب الحدود، باب الحامل إذا اعترفت بالزنا، 180-179/2.
- 24 عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، 610/1، عبد الكريم زيدان، المنخل لدراسة الشريعة، ص 402.
- 25 عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 79/1.
- 26 نفسه.
- 27 أبو زهرة، الجريمة، ص 56.
- 28 عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، 81/1.
- 29 المرجع السابق.
- 30 نفسه 82/1.
- 31 نفسه 82/1 - 83.

أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية والاجتماعية

الأستاذ الدكتور: حسن رمضان فحلة

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين الذي له ما في السماوات والأرض وهو على كل شيء قدير، والصلاة والسلام على خير مرب عرفته البشرية حتى اليوم محمد بن عبد الله الذي أرسله الله عز وجل ليبلغ الناس ما نزل عليه من السماء، فيتلوا عليهم آياته ويعلمهم الكتاب وما أنعم الله عليه من الحكمة والهدى والتربية القويمة القيمة، قال الله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته، ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين، وآخرين منهم لما يلحقوا بهم وهو العزيز الحكيم، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ الجمعة: 2-4.

جاءت السنة النبوية، توضح وتبين ما جاء في القرآن الكريم لقوله تبارك وتعالى: ﴿واتزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ النحل: 44. وفيها بيان تشريعات وآداب أخرى سواء كانت مستتبطة من القرآن الكريم، أو بما يراه من المعاملات والأخلاق التي تستقيم عليها حياة الناس، فكان عليه الصلاة والسلام مربيا عظيما فذا.

ووضع النبي ﷺ أركان التربية النبوية شاملة لكل حياة الإنسان، وكل أسباب هذه الحياة "وأقام حياة الإنسان على محور تولدني... على أن الإنسان كل يتألف من أجزاء لا بد أن تأخذ قسطا من العناية وأن تتوازى فالروح والجسد والعقل والنفس... الخ، كل هذا له قيمته في الإسلام، وكل جزء له وظيفته التي يقوم بها، لا يجوز للجزء الآخر أن يطغى عليها!".

وكان عليه الصلاة والسلام يراعي حاجات الطفولة، وطباعتها، مهتماً بالفروق الفردية فيما بين الأطفال مع الاستفادة من مواهبهم واستعداداتهم وطبائعهم. وفي الوقت نفسه انصب اهتمامه على ما عند الشباب من غرائز وميول ليقمها على الواقعية والمثالية خشية الانحراف والضلال، كما أنه اهتم ببقية عناصر المجتمع المرأة والرجل على حد سواء، وعلاقة كل منهم بالله والإسلام والنفس والحياة والكون.

وبذلك جعلت السنة النبوية الإنسان مدار العملية التربوية من المهد إلى اللحد. مقدمة المنهج التربوي المتمم بالتكامل والشمولية والواقعية والمثالية: من أجل ترقية الروح والنفس، والجسد وما ينجم عن ذلك من علاقات اجتماعية وإنسانية، فكان النبي ﷺ يدعو الناس إلى الإيمان ويحثهم على تطبيق شريعة الله عز وجل، لتكميل فطرتهم، وتهذيب نفوسهم شيئاً فشيئاً، وتوحيد نوازعهم وقلوبهم، وتوجيه طاقاتهم وحسن استغلالها للخير والسمو: طاقات العقل، وطاقات الجسم، وطاقات الروح، لتعمل معا وتتجاوب للهدف الأسمى، وبذلك يسمو الفرد وينهض المجتمع².

أجل: إنها السنة النبوية التي فيها الهدى والخير، والرفقة والرحمة، والحفظ والرعاية، وتسخير القطرة وتسييرها إلى الهدف النبيل والمقصد السامي القويم. فكان منها جيل قوي بالإيمان والعمل الصالح، والعبادة والطاعة، والبناء والتشييد، على هدى من الله تعالى ورسوله ﷺ.

وقد أمر الله تعالى بطاعة النبي ﷺ ولتباع سنته، فقال تعالى: ﴿وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ الحشر: 7 حتى أن طاعة الرسول مقرونة بطاعة الله عز وجل: ﴿وأطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون﴾ آل عمران: 132 وحث على الاستجابة لما يدعو، فقال سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم﴾ الأنفال: 34. وفي الوقت نفسه حذر من مخالفة

أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية
 أمره فقال عز وجل: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللا مبينا﴾
 الأحزاب: 36.

من هذا كله لا بد لكل واحد من المسلمين من الرجوع إلى سنة النبي ﷺ في أمور الإيمان والإسلام والمعاملات والأخلاق، وأخذ ما الناس بحاجة إليه من أمور التربية والتعليم، وتوجيه العلوم التربوية والاجتماعية والإنسانية وهذا ما حدث عليه في قوله: تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي³. وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ قال: كُلُّ أُمَّتِي يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ أَبَى⁴ قالوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنْ يَأْبَى؟ قال: مَنْ أَطَاعَنِي دَخَلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ أَبَى⁴ واستجاب الصحابة والتابعون ومن تبعهم بإحسان، إلى رسول الله ﷺ فبلغوا العلم عنه إلى من بعدهم، فكانوا روادا في العلم والحضارة الإنسانية، حيث إنهم أبدعوا في مجال التربية الروحية إيمانا وبقينا، وفي مجال التربية العلمية في علوم الطب والكيمياء والجبر والصيدلة والزراعة والطبيعة، والتشريح والضوء، والجغرافيا وغيرها... حين كان الغرب يعيش ظلام القرون الوسطى³.

إلا أنه جاءت حقبة من الزمن ابتعد فيها المسلمون عن القرآن والسنة وتبعوا المبادئ والنظريات والمناهج الغربية التي أخذ أهلها بتثقيتها في الحياة، وإقصاء وجهة النظر الإسلامية ونسبويها وإثارة الشكوك فيها وكان من نتيجة هذه السياسة أن وجدت في العالم الإسلامي الشخصية المتناقضة في الفكر والسلوك حتى أصبح الجيل المسلم ركاما من التناقضات، ونبييا للعديد من الأفكار، وأصبح غارقا في محيط النظريات والأراء، وأضحى لا لون له ولا ميزة⁶.

وجاءت التربية الحديثة التي هي ثمرة من نظريات التعلم والتعليم الغربية، ومن الفكر الغربي الداعي للمدنية الغربية التي تقوم على أساس فصل الدين عن الحياة، وهذا يدل دلالة واضحة أن هذه النظريات والمبادئ والأفكار لا تمت إلى

الإسلام بصلة مطلقاً، كما أنها تتنافى مع العقيدة الإسلامية وما يتصل بها من معارف، وما ينبثق عنها من تعاليم وقيم.

يقول أستاذنا الدكتور 'مصطفى السباعي' -رحمه الله تعالى- فنحن في عصر اضطربت فيه النظم العالمية المتعددة، وعجزت عن إيجاد السلام والرخاء لشعوب العالم، ومهما يكن في قادة الأمم المسيطرة من عيوب أنت إلى هذا الاضطراب، فإن الذي لا ريب فيه عندنا أن الأسباب المباشرة لشقاء العالم هي تلك النظم التي لم تثبت حتى الآن صلاحها لحل مشاكل الإنسانية على وجه يريحها من الحروب والمنازعات، ويبعدها عن جو القلق الذي تعيش به في أعقاب الحروب العالمية الدامية، بعد أن كانت تعيش خلال الحروب في جو قائم من الدماء والدمار والخراب⁷.

إذن: فالأزمة خاصة، والعالم الإسلامي عامة بحاجة إلى البحث عن السبيل والوسائل والطرائق لضبط السلوك، وتوجيه العلوم نحو العلم والمعرفة والتربية الهادفة الرشيدة، وسبيل ذلك مصادر التشريع الإسلامي التي فتحت أمام العالم آفاقاً ومجالات للعلم والمعرفة التي كان لها الفضل في بناء الحضارة الإنسانية المتكاملة التي ما تزال معالمها بارزة في كل ميدان من ميادين العلوم التربوية والتطبيقية والاجتماعية والإنسانية، فإن وفقنا في حمل مشعلها الوضاء أعدنا للحياة السعيدة مكانها بين المسلمين وغيرهم.

'ومصادر التشريع الإسلامي معروفة لدى المسلمين موثوقة محفوظة، ولا شك في أن السنة المطهرة، وهي ثمانية هذه المصادر، أوسعها فروعاً، وأحفظها نظاماً، وأرحبها صدراً، إذ كان كتاب الله الكريم متضمناً للقواعد العامة في التشريع وللأحكام الكلية في الغالب، مما جعله خالداً خلود الحق، بيد أن السنة الكريمة عنيبت بشرح هذه القواعد، وثبتت تلك النظم، وتفرعت الجزئيات على الكليات، مما يعرفه كل من درس لسنة دراسة وافية، ومن ثم لم يكن للمشرعين من علماء الإسلام

أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية
مندوحة من الاعتماد على السنة، واللجوء إليها والعناية بها والاسترشاد بأحكامها المنصوصة على أحكام الحوادث الطارئة⁸.

من أجل ذلك جاء هذا البحث ليبين دور التربية النبوية وأثارها في توجيه العلوم من خلال ما تهدف إليه إلى تنشئة الأجيال الحاضرة والقادمة على قيم الإسلام وتعاليمه التي لم تكن بالنظر إلى ضبط السلوك الإنساني وتوجيهه كما جاء في نظريات التعلم الغربية.

وسيقصر البحث على ما في السنة النبوية من مبادئ وأهداف، وطرائق وغايات تدعم بعضها البعض في تشكيل السلوك وتوجيهه وضبطه، فجاء في ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأول: ضبط السلوك وتوجيهه بين نظريات التعلم والسنة النبوية.

المطلب الثاني: خصائص التربية الإسلامية (النبوية) وأهدافها.

المطلب الثالث: مبادئ التربية النبوية وطرائقها.

المطلب الأول: ضبط السلوك وتوجيهه بين نظريات التعلم والسنة النبوية

تحتاج دراسة الأسس والوسائل التي يتوصل بها الإنسان إلى عملية التعلم من معرفة المصطلحات الآتية:

أولاً/ العلم⁹: هو جمع المعرفة والمعلومات حول ظاهرة ما بطرق

موضوعية تقوم على الملاحظة العلمية والتجريب، بهدف تفسيرها والتنبؤ بها وضبطها. فالعلم هو بمثابة مجموعة من المعارف تعتمد في تحصيلها على منهج علمي موضوعي ويهدف إلى تحقيق ثلاثة أهداف هي:

الفهم: ويتمثل في محاولة تفسير الظواهر وتحديد أسبابها الحقيقية

والعوامل المؤثرة فيها.

التنبؤ: ويعني توقع حدوث الظاهرة في ضوء بروز بعض المؤشرات الدالة عليها مثل أسبابها أو عواملها.

الضبط: ويشير إلى إمكانية التحكم بالظاهرة وتوجيهها من خلال التحكم بأسبابها وعواملها.

ثانياً/ التعلم، مفهومه وخصائصه وأهميته¹⁰: التعلم سمة وقدرة يتميز بها

الكائن البشري عن كافة المخلوقات الأخرى، فهو يشتمل على الأنماط السلوكية البسيطة والمعقدة منها، ويتجلى في مظاهر سلوكية متعددة عقلية واجتماعية وانفعالية ولغوية وحركية، تتمثل في التغير في الأنماط السلوكية وفي الخبرات، ويستدل عليها من خلال السلوك الخارجي القابل للملاحظة والقياس.

إن: عرف علماء النفس التعلم بدلالة السلوك الخارجي نتيجة:

- الخبرة (كرونيباخ: 1977).

- النشاط أو التدريب أو الملاحظة (كلوزماير).

- الخبرة الناجحة (كلين: 1978).

وعرفه آخرون بدلالة القدرات أو العمليات المعرفية (بياجيه) أو تغير في قابليات الأفراد التي تمكنهم من القيام بأداء معين (جانية) أو التغير في التبصر والسلوك والأداء والدافعية أو مجموعة منها (بيجي).

فالتعليم هو: "العملية الحيوية الديناميكية التي نتجلى في جميع التغيرات الثابتة نسبياً في الأنماط السلوكية والعمليات المعرفية التي تحدث لدى الأفراد نتيجة لتفاعلهم مع البيئة المادية والاجتماعية".

ونظراً لأهميته في حياة الأفراد والمجتمعات، فقد نال اهتماماً من العديد من الفلاسفة والمفكرين منذ القدم حيث قدموا لذلك تفسيرات مختلفة لهذه العملية فمنهم من اعتبره بمنشأ فطري (أفلاطون) وآخرون بمنشأ بيئي (أرسطو).

إلا أن ما جاء به أولئك الفلاسفة وعلماء النفس لم يكونوا السابقين المبدعين بل سبقتهم السنة النبوية إلى ذلك، بدليل قول النبي ﷺ: كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه¹¹. فهذا الحديث يشمل على المنشأ الفطري، فالولد منذ خلقته مقطور على التوحيد الخالص، والدين القيم والإيمان بالله تعالى. قال تعالى: ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾.

كما يشمل على المنشأ البيئي حيث يبدأ التعلم بمسؤولية الوالدين على تنشئة الأولاد على عقيدة الإيمان والسلام، فهذه هي التربية المنزلية.

وقال عليه الصلاة والسلام: مثل الجليس الصالح والجليس السوء كمثل حامل المسك، وناقخ الكير، فحامل المسك إما أن يحذيك (يعطيك) أو تشتري منه، أو تجد منه ريحا طيبة، وناقخ الكير إما أن يحرق ثيابك، أو تجد منه ريحا منتنة¹² كما حذر من قرين السوء فعنه ﷺ فيما رواه ابن عساكر: "إياك وقرين السوء فإنك به تعرف"، وفي ذلك صورة أخرى من السنة النبوية المؤكدة على أثر المنشأ البيئي في التربية والتعلم.

ومن الجدير بالذكر أن الاهتمام بموضوع التعلم لا يقتصر على المجالات التربوية فحسب، بل يتعدى ذلك ليشمل كافة المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

ومن خصائص التعلم:

- 1- هو عملية تتطوي على اكتساب سلوك أو خبرة أو التخلي عنها أو تعديلها.
- 2- وهو عملية تحدث نتيجة لتفاعل الفرد مع البيئة ماديا واجتماعيا.
- 3- وهو عملية لا ترتبط بزمان أو مكان محدد، فهي تبدأ منذ الولادة وتستمر طيلة حياة الإنسان غير مرتبطة بوقت من الأوقات، ولا بمكان محدد كمؤسسة تربوية معينة، فالبيئات التعليمية متعددة ومتنوعة.

4- وهو عملية تراكمية تدريجية من جراء تفاعل الفرد مع المثيرات والمواقف المتعددة.

5- وهو عملية شاملة لكافة السلوكات والخبرات المرغوبة وغير المرغوبة.

6- وهو عملية قد تكون مقصودة أو غير مقصودة فتحدث على نحو تلقائي.

7- وهو عملية مرتبطة بجميع المتغيرات الثابتة نسبيا بفعل عوامل الخبرة والتدريب.

8- وهو عملية متعددة المظاهر لأنها تتضمن كافة التغيرات السلوكية في المظاهر العقلية والانفعالية والاجتماعية والحركية والنغوية والأخلاقية.

وبهذا يكتسب الفرد العادات والقيم وقواعد السلوك العام، وفي الوقت نفسه يطور ما لديه من وسائل وأساليب¹³.

ولهذا قام العلماء والدارسون ببيان طبيعة التعلم ومعرفة آلياته والوقوف على الشروط المؤثرة فيه إيجابا وسلبا وراء الوصول إلى قوانينه الخاصة. وقد انقسموا حيال دراسة مظاهره إلى اتجاهات وتيارات تبلورت على شكل ما يعرف باسم نظريات التعلم.

وفيما يلي تعريف بالنظرية:

مفهوم النظرية¹⁴:

نظرا لفروع العلوم المختلفة فقد تنوعت النظريات التي تقدم تفسيرات وتوضيحات للظواهر والأحداث التي نتناولها، وتتباين النظريات باختلاف الهدف منها كالنظريات الوصفية أو التحليلية، أو المعيارية أو العلمية...

والنظرية بالمفهوم العام: هي مجموعة من القواعد والقوانين التي ترتبط بظاهرة ما بحيث ينتج عن هذه القوانين مجموعة من المفاهيم والافتراضات والعمليات التي يتصل بعضها ببعض لتؤلف نظرة منظمة ومكاملة حول تلك

الظاهرة، ويمكن أن تستخدم في تفسيرها والتنبؤ بها في المواقف المختلفة¹⁵.
وللتظرية عدد من الخصائص هي:

1- هي وسيلة وغاية في الوقت نفسه.

2- هي مسألة نسبية حيث لا توجد نظرية مطلقة.

3- تحدد قيمتها من خلال الاختبار العملي لا البرهان الجدلي وذلك من حيث:
الأهمية والدقة والوضوح والبساطة والنفعية والصدق التجريبي.

4- يبدو الهدف الأساسي للنظرية في توليد المعرفة ممثلاً في صياغة القوانين
والمبادئ العلمية الثابتة القابلة للتطبيق العلمي.

نظريات التعلم:

عكف العلماء على دراسة نظريات التعلم فظهرت عديدة ومختلفة من حيث
نظرتها لجوهره والشروط الخاصة به، فقسموها إلى زمرتين رئيسيتين هما:

الترابطية والمعرفية:

أولاً- الترابطية القديمة: لدراسة التعلم تاريخ طويل ابتداء من تصور
(أرسطو) للتعلم، بأنه عملية ربط أو اقتران، والفكرة الرئيسية عنده هي أن المعرفة
والعقل يتكونان من احساسات إنسانية تتشابه معا عن طريق الترابط، ولا تتوافر
لدى الكائنات أي معرفة فطرية فهي تولد وعقولها بيضاء نخط عليها البيئة
ما نشاء، ويتم وفقا لقوانين الربط أو الاقتران أو التجاور الزماني أو المكاني.

ثانياً- الترابطية الجديدة: المثير والاستجابة: ترى نظرية المثير
والاستجابة أن السلوك يتكون أساسا من المثيرات والاستجابات، وأن التعلم هو
عملية الربط بين المثيرات والاستجابات، بحيث إذا ظهر المثير الذي ارتبط
بالاستجابة معينة مرة أخرى فإن الاستجابة التي ارتبطت به سوف تظهر هي

الأخرى، كتعلم الطفل اللغة عن طريق تكوين ارتباطات بين الألفاظ والأشياء التي ترمز لها هذه الألفاظ.

وترى هذه النظرية أن الارتباطات هي الوحدات الأساسية والأولية للسلوك وأن السلوك المتعلم ما هو إلا مجموعة أو تنظيم معين من الارتباطات. ولهذه النظرية بضعة اتجاهات تتعاون من حيث القيمة التي تطرح للعوامل المسؤولة عن أحداث عملية الربط، وهذه الاتجاهات تتمثل في نظرية بافلوف عن الفعل المنعكس الشرطي، والنظرية السلوكية القديمة والجديدة.

ثالثاً- المعرفية: وهي التي تهتم بالعمليات التي تحدث داخل الفرد مثل: التفكير والتخطيط واتخاذ القرارات والتوقعات أكثر من الاهتمام بالمظاهر الخارجية للسلوك، وتضم الجشطالتيه (التعلم بالاستبصار) ونظرية النمو المعرفي "سياجيه" التي يطلق عليها اسم "النظرية البنائية" التي انصب اهتمام منظرها على مسألتين هما:

- 1- كيف يدرك الطفل هذا العالم والطريقة التي يفكر من خلالها بهذا العالم؟
 - 2- كيف يتغير إدراك الطفل وتفكيره بهذا العالم من مرحلة عمرية إلى مرحلة أخرى وكل ذلك يرتبط بعدد من العوامل هي: (النضج، التفاعل مع العالم المادي، التفاعل مع العالم الاجتماعي، عملية التوازن التي تأخذ دوراً هاماً في النمو العقلي).
- ولدى مقارنة النظريتين (البنائية والسلوكية) يتبين أن كليهما يتمتع بتطبيقات جيدة في التربية، مما دفع السيكولوجيين والتربويين في تطوير وتحسين التعلم، وسوف يقتصر هذا البحث في الاطلاع على أهم مبادئ النظرية السلوكية الإجرائية (لسكندر) لما لها من تأثير كبير في النظرية السلوكية للتدريس من حيث النظر إلى أهداف التعليم والخبرات وطرائق التدريس من نواح مختلفة، وهذه النظرية تهتم بالسلوك الظاهر للمتعلم، وبذلك يتجلى دور المعلم في تهيئة بيئة التعلم لتشجيع الطلاب لتعلم السلوك المرغوب.

وسنرى عند دراسة التربية النبوية أنها تأخذ بما جاءت به هذه النظرية فيما يتعلق بالسلوك إلى جانب ما نظرت إليه النظرية البنائية حيث تهيئ بيئة التعلم لتجعل الطالب يبني معرفته¹⁶.

المبادئ الأساسية لنظرية سنكر (التعلم الشرطي الإجرائي)

اهتم سنكر بدراسة الظاهرة السلوكية من خلال دراسة السلوك نفسه ووجهه عنايته للعلاقة بين المثيرات والاستجابات، وهو ينتمي إلى مدرسة ثور نديك فهو ربطى مثله، ويهتم بالتعزيز كعامل أساسي في عملية التعلم.

¹⁷ ولذلك تحدثت مفاهيم سنكر يحدود الملاحظات المباشرة بحيث تعطي وصفا للوقائع كما تحدث، وللملاحظات المشاهدة، ولا تستمد معناها من مجالات أخرى لا ترتبط بها، فالعلم عنده من هذه الملاحظات، ويهدف إلى الكشف عن العلاقات التي ترتبط بين الوقائع المشاهدة ليخرج عنها بوصف بسيط مناسب أو بقاعدة أو قانون يفسر الوقائع أو الظاهرة موضوع الدراسة.

وهو عن هذا الطريق ينهج المنهج العلمي الوصفي الذي تسير وفقا له العلوم الطبيعية والتي حققت معظم نتائجها وقوانينها من خلاله¹⁷.

ويرى أن تشكيل سلوك المتعلم يتم وفق خطوات ثلاث¹⁸ هي:

أ- تحديد العناصر السلوكية السليمة وغير السليمة بوضوح وبطريقة إجرائية خاضعة للملاحظة والقياس.

ب- تحديد المعززات الفعالة في معالجة مواقف التعلم المشابهة أو مواقف تعديل التعلم.

ج- توظيف الأساليب والقواعد التي تضمن لكل تلميذ أن يحصل على التعزيز المناسب حين يظهر تقدما في أداء السلوك المراد تشكيله أو تعديله.

ويبين أن التعزيز نوعان: تعزيز إيجابي وتعزيز سلبي، وهو ما أطلق عليه

بالمثيرات البعدية التعزيزية والمثيرات البعدية العقابية¹⁸.

فالتعزيز الإيجابي: يقوّي وينبّث سلوك المتعلم، ويكون في عدة أنواع:

مادية: تتمثل بالطعام والحلوى والمكافآت النقدية.

اجتماعية: وتتمثل في المديح والإطراء والشاء والابتسامه و...

رمزية: وتتمثل في العلاقات والرموز والصور والقصص وشهادات التقدير.

والتعزيز السلبي: وهو ما يؤدي إلى الكف عن السلوك غير المرغوب فيه

ويتمثل عادة في العقاب كالزجر أو التوبيخ، حيث تكون مادية واجتماعية ورمزية

وهناك بدائل عن العقاب يرى بعضهم أنها تعني عن العقاب، وقد تغني عن الثواب

ويرى البعض الآخر أنها لا تغني عن العقاب، ولكنها تخفف من استخدامه أو

وقوعه، وذلك عن طريق منعها أو تقليلها لدواعيه، وهي تضم الأساليب التالية:

- التساهل أو طريقة الحزية، فهي توفر الجهد المبذول في الإشراف

والمراقبة وتطبيق القوانين.

- القبالة وهي إحدى طرق تعديل السلوك دون الظهور بمظهر من يمارس التحكم.

- الإرشاد بمعنى البسطة أي توجيه سلوك الطفل كالعناية بالنبتة الصغيرة.

- الاعتماد عن الأشياء، فيمكن للطفل أن يتعلم عن الأشياء، من الأشياء نفسها.

- الاعتراف بالمسؤولية الاجتماعية شرطاً ضرورياً للتحسن في التربية الأخلاقية

لأنها نتيجة تفاعل الفرد مع بيئته الاجتماعية.

ونكر طائفة أخرى من البدائل أهمها مراعاة الفروق الفردية، واعتماد

الفرص، والترويح، والتدرج في التوجيه. وهذه الطائفة هي التي اهتمت بها التربية

النبوية.

وهذه التقنية في تعديل الملوك يمكن تطبيقها على كل من المعلم والمتعلم

على حد سواء، لكل مشكلات التعلم في الفصل الدراسي. حيث تكلم فيما بعد عن

التعليم الذاتي المفيد في تحسين العملية التعليمية وتقدمها.

أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية
ويؤكد الباحث في هذا المقام على مكانة السنة النبوية (التربية النبوية) وأهميتها في ضبط السلوك وتوجيهه.

الثواب والعقاب في التربية النبوية:

قَطَرُ الله عز وجل الإنسان على الرغبة في اللذة والنعيم والرفاهية وحسن البقاء، والرغبة من الألم والشقاء وسوء المصير، والكائنات الحية - تقريباً - تبتعد عما يؤذيها حال شعورها به، وتقبل على ما يلدها ويحقق استمرار الحياة لها أو إخسائها.

وميز الله تعالى الإنسان بالقدرة على التعلم والاعتبار والتفكير لما بعد الفترة التي يعيشها، والعمل والتحضير للمستقبل، والتمييز من الضار والنافع والاختيار بينهما، أجلاً حيناً آخر¹⁹. مثال ذلك الرغبة في الزواج منذ البلوغ، فالمجتمع كوالدين والأصدقاء والأقارب يرغبون الشاب بزواج هاتئ مستقر إن هو صير ونال الشهادات والقدرة على الكسب، كما يرهونونه من النتائج الوخيمة إن هو اقترب لذة غير مشروعة أو تسرع في زواج غير مناسب ولا ملائم. وينطبق على هذا النمط ربط الأفعال الأخرى كالطعام والأمر بالمعروف... الخ بالثواب والعقاب.

إن: كل عمل ليكون ناجحاً ينبغي ارتباطه بفكرة الثواب والعقاب والمنفعة والفائدة. وما قامت الشرائع والقوانين والأنظمة السماوية منها والوضعية إلا وكانت فكرة الثواب والعقاب عماداً أساسياً لها²⁰. وذلك من أجل ضبط السلوك والترغيب في المتابعة.

والإنسان ما يزال يحتاج إلى ما يشوقه (تعزيز إيجابي) للقيام بما يطلب منه سواء أكان ذلك مما يعود عليه هو بالنفع مباشرة أم لا، كما أنه بحاجة إلى ما يعزز سلوكه واستجاباته، بغض النظر عن كون هذا المعزز أو ذلك الشوق ذاتياً أو خارجياً.

ثم إن المجتمع ما يزال بحاجة إلى ما يكف اليد التي تتعرض لمصلحته. والى ما يضمن له الأمن والاستقرار، الأمر الذي يوحي بأن الصواب قد يكمن في التوفيق بين الحوافز الذاتية والخارجية بحيث يدعم بعضهما بعضاً في ضبط السلوك، ثم في التوفيق قدر الإمكان بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع بحيث يخدم بعضهما بعضاً عدلاً وإحساناً²¹. فالفرد يثاب إذا أطاع وعمل صالحاً، ويعاقب إذا اعتدى وظلم.

وإذا كان سنكر بين خطوات تشكيل السلوك - كما ذكرنا سابقاً، فإننا نجد

أن سلوك الإنسان الاجتماعي في الإسلام مراقب من عدة نواح، أهمها:

- سلوكه بحد ذاته: مرغوب فيه أم لا؟

- طريقة سعيه لمصلحته: ايجابية أم سلبية؟

- نتيجة سلوكه: نجاح أم فشل؟

وبالتالي، ففكرة الثواب والعقاب أهمية كبيرة في ضبط السلوك وتوجيهه لما

في الثواب من أثر في الاستجابة المثابة سريانا إيجابيا، ولما في العقاب من حدود في تعديل السلوك، إلا أنه لا بد من أن يكون العقاب معتدلاً معقولاً خشية الوقوع في أخطاء. فأسلوب الترغيب والترهيب لا يمكن الاستغناء عنه في كل زمان ومكان. وهذا ما اتجه إليه المسلمون في التربية الإسلامية التي تتفوها عن الكتاب والسنة النبوية.

وللترغيب والترهيب مميزات في السنة النبوية أجمعا:

1- الإقناع والبرهان: وعلى الأخص في تربية الإيمان وغرس العقيدة

الصحيحة في نفوس الأطفال، فيرغبون بالجنة ويرهبون من عذاب الله تعالى فيعطون ثمرة سلوكية في الحياة.

2- التصوير الفني الرائع لنعيم الجنة أو لعذاب جهنم بأسلوب واضح يفهمه الجميع: مثال ذلك قصة الشفاعة يوم القيامة وغيرها من القصص النبوية عن مواقف القيامة.

3- الاهتمام بتربية العواطف الريفانية: كعاطفة الخوف من الله تعالى التي لها أثر كبير بالسلوك الإيجابي، في العبادات والمعاملات والأخلاق، وكذا عاطفة الرهبة والخشية والخشوع. لأن في العواطف قوى دافعة للسلوك، مغذية للطاقات البشرية بحيث تهيمن وتنظم وتسمو بالدوافع الغريزية عند المؤمن وبالإضافة إلى ذلك الميل إلى الجنة، والأمل والرجاء في رحمة الله تعالى وثوابه وهذا ما أخذ بين المؤمنين إلى المضي قدما في سبيل الله تعالى، كما فعل ذلك الصحابي الذي ألقى بالتمرات التي بين يديه وقال: يخ يخ، هل بيني وبين الجنة إلا أن أقاتل في سبيل الله؟ ومضى مجاهدا الأعداء حتى استشهد.

4- الموازنة بين ضبط الانفعالات والعواطف: حتى لا يطغى الخوف على الرجاء فيقنط المنتب من عفو الله تعالى، مع أن النهي عن اليأس والقنوط واضح في الشريعة الإسلامية، وحتى لا يطغى الفرح يزوال الشدة فينسى الإنسان عقاب الله تعالى وقنوته، فهذا يتطلب الأمر الموازنة بينهما. فعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي ﷺ قال: لو يعلم المؤمن ما عند الله من العقوبة ما طمع بجنته أحد، ولو يعلم الكافر ما عند الله من الرحمة ما قنط من جنته أحد²² وتعرض فيما يأتي أهم بدائل العقاب في التربية النبوية:

أولا- مراعاة الفروق الفردية:

التناس على درجات في الفهم والوعي وحسن الإدراك ومعرفة المقصود من الكلام، فكل فرد من الأفراد يتميز عن غيره بصفات خلقية و خلقية ومدارك عقلية، وميول مزاجية، ولذا بات من الواجب على المربي والذاعية مراعاة كل فرد وفق ما يملك من صفات ليستفيد الجميع، دون أن يفسح المجال لوجود الطبقات في المجلس

الواحد الذي يؤدي إلى الفشل تارة، وقد الثقة، وضياع الدرس، وهذا يتطلب الأسلوب الصالح لجميع الأفراد، والتنوع في أساليب العرض²³، كالطبيب بالنسبة للمرضى فإنه يعطي لكل واحد منهم العلاج المناسب لمرضه، ولا يعطي علاجاً واحداً للجميع، فإنه فعل ذلك سبب لهم الأضرار فكذلك الشيخ لو أشار على المريدين (التلاميذ) بنمط واحد من الرياضة (أو التعلم) أهلكهم وأمت قلوبهم، بل ينبغي أن ينظر في مرض المريدين وفي حاله وسنه ومزاجه وما تحتمله بنيته من الرياضة، ويبني على ذلك رياضته أو تعليمه وتوجيهه²⁴.

وقد وضع النبي ﷺ أصول هذا الاتجاد، فكان عليه الصلاة والسلام يخاطب الناس على قدر عقولهم، ويرعى الناس حسب قوة إدراكهم، ويرفق بالضعيف والجاهل والأعرابي، ويعطي كل فرد ما يناسبه من الأحكام والمواعظ والسيرة العطرة ممنوعة بالأمثلة، حيث قال: نحن معشر الأنبياء أمرنا أن نحدث الناس على قدر عقولهم²⁵.

وكان "علي" كرم الله وجهه يوصي العلماء بقوله: "حدثوا الناس بما يعرفون أتحبون أن يكذب الله ورسوله؟" وقد علق البخاري على ذلك بقوله أن في ذلك دعوة لمراعاة مستوى فهم المتعلم فلا يعطى ما يصعب عليه استيعابه²⁶ ويروى عن ابن مسعود قوله: "ما حدثت قوماً حديثاً قط لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة على بعضهم". وفي هذا تأكيد على ألا يلقي على المتعلم إلا ما يتأهل له، لأن ذلك يبدد ذهنه ويفرق فيهمه.

ثانياً - التدرج والتنويع في التعليم:

أ- للتدرج صلة وثيقة بمراعاة الفروق الفردية، بدليل أن القرآن الكريم نزل منجماً، وكانت أحكام الشريعة تنزل على المسلمين بالتدرج، فكانت الفرائض تأتي متدرجة، والمحرمات تأتي درجة درجة، مثل تحريم الخمر، وعقوبة الزنى، وفرض الصلاة... قال تعالى: ﴿وقرأنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه

أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية
تتزيلاً" الإسراء: 106" وقال سبحانه: «وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن
جملة واحدة، كذلك ننشئ به فؤادك ورتلناه ترتيلاً» "الفرقان: 32".

وأكد رسول الله ﷺ هذا المبدأ التربوي في التعليم عندما بعث معاذ بن جبل
رضي الله تعالى عنه إلى اليمن، وقال له: «أخبرهم أن الله فرض عليهم في اليوم
والليلة خمس صلوات، فإن فعلوها، فأخبرهم بالصوم... فإن فعلوه فأخبرهم
بالزكاة... فإن فعلوها... فأخبرهم بالحج»، وأشارت السيدة "عائشة" رضي الله تعالى
عنها إلى مبدأ التدرج في الأحكام، فقالت: «إنما نزل أول ما نزل منه (القرآن) سورة
من المفصل فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا تاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال
والحرام، ولو نزل أول شيء لا تشربوا الخمر لقالوا لا ندع الخمر أبدا...»
وظل الرسول ﷺ محافظاً على هذه الفكرة حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى.

وعملاً بسنة النبي ﷺ طبق علماء التربية المسلمون هذا المبدأ التدرج في
التعليم ومراعاة عقل الطفل أو المتعلم وقدرته على الفهم" كما فعل الغزالي في
فلسفته التربوية.

وهذا المبدأ التربوي الذي جاء به الإسلام، سار عليه علماء التربية الحديثة
في العالم.

ب- وللتنوع والتغيير في العلوم والمعلومات، والانتقال من فرع إلى فرع، له
أثره الكبير في التربية، لأن النفوس تسأم التكرار وتحب التغيير والتنوع، ويتسرب
إليها الملل في الأسلوب الواحد.

روى عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه قال: «كان رسول الله ﷺ
يتحولنا بالموعظة في الأيام كراهة السامة علينا»²⁷.

ثالثاً - اغتنام الفرص والمناسبات:

لاغتنام الفرص اثر إيجابي في تحقيق الأهداف التربوية، وربط التعليم
النظري بالواقع والحياة، وهو نوع من وسائل التنوع الذي يبعد السامة والملل، أو

يخفف منهما، إذ أن من العوامل المساعدة على التعلم اختيار الوقت وتحين الساعات الملائمة²⁸، لمعالجة المشكلات التي يعاني منها الناس "وإن المناسبات والأحداث تكون عند السامع انتباها خاصا، واستعدادا ذاتيا، وتلهفا وحب استطلاع للنتيجة أو لنصيحة أو لمعرفة الخطأ والاستدلال للصواب، والحادثة أو المناسبة توفر الجو الكامل للموضوع، وتصيح التربة خصبة للزرع والحرث، سواء أكانت الحادثة مسرة أو مؤلمة، وسواء أكانت المشكلة تريد الحل أم تصحيح المفهوم والطريقة، أم كانت جريمة في مجتمع أم مصيبة في عائلة أو فرد، فتخلق النفس بالعذاب أو التدمر أو الاضطراب، وتتفتح لقبول التوجيه والوعظ والتعليم والتربية"²⁹.

وهذا المبدأ قوي ظاهر في القرآن والسنة إذ به تكون الأحكام أقرب إلى الفهم وأدعى إلى التطبيق والالتزام والتففيذ، ونستدل على ذلك مما في السنة قول النبي ﷺ أنه كره السؤال بدون مناسبة، فقال: "إن الله كره لكم قيل وقال، وكثرة السؤال، وإضاعة المال"³⁰.

وكانت لهذه التربية النبوية أكبر الأثر في حياة الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء التربية المسلمين وغيرهم في التربية الحديثة اليوم.

رابعا - الترويم واللعب:

تتجمع الشحنات المختلفة في النفس والجسم، وعندها ينبغي تفرغها في عمل إيجابي لتعمل وتبني لا لتهدم، فإن اختزانها لمدة طويلة بلا غاية عملية مضرة بكيان الإنسان، وقد تسبب له أمراضا نفسية، فلتنصرف بشكل طبيعي موجه بالسبل المأذون بها شرعا، وهذا ما أشارت إليه السنة النبوية ومن ذلك الترويح عن النفس باللعب... ولا ريب فإن الترويح عن النفس إنما هو راحة للجسم، والراحة حاجة من حاجاته يحتاج إليها، وفطرة فطر الله الناس عليها. والتربية النبوية جاءت مؤيدة لهذا الحق داعية إلى هذه الفطرة طالبة من الإنسان أن يرتاح ولو كان في هذا ترك لعبادة يتنفل بها الإنسان:

ففي الحديث المتفق عليه، عن أنس رضي الله تعالى عنه قال: دخل النبي ﷺ المسجد، فإذا حبل ممدود بين السارينين فقال: "أما هذا الحبل؟" قالوا: هذا حبل لزيتب فإذا فترت تعلقت به، فقال النبي ﷺ: حلوه، ليصل أحدكم نشاطه، فإذا فتر فليرقد.

وعن عائشة رضي الله تعالى عنها أن رسول الله ﷺ قال: إذا نعت أحدكم وهو يصلي فليرقد حتى يذهب عنه النوم فإذا صلى وهو ناعس لا يدري لعله يذهب يستغفر فيمسب نفسه "متفق عليه"

ويرى الغزالي: أنه ينبغي أن يؤذن له (الصبي) بعد الانصراف من الكتاب أن يلعب لعباً جميلاً، ليستريح إليه من تعب المكتب، بحيث لا يتعب في اللعب، فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه بالتعليم دائماً يميّت قلبه ويبطل ذكاءه، ويتعص عليه العيش حتى يطلب الحيلة من الخلاص منه رأساً³¹. فالغاية من اللعب عند الغزالي هي الترويح عن الطفل بعد عناء الدرس. وقد اشترط له شروطاً ينبغي مراعاتها عندئذ.

خامساً - الزجر بالتعريض، والتنبية بلطف:

عند مخاطبة الفرد، فإن الخطاب موجه إلى النفس الإنسانية، التي تختلف طبائعها بين فرد وآخر، ولذلك عندما يقترف طفل ذنباً أو يرتكب خطيئة، عندئذ يتم توجيه العقاب بأسلوب وفائي سمته اللطف والحنن بأن واحداً معاً عن طريق التعريض ما أمكن لا التصريح الفاضح أمام الآخرين لأن التصريح في هذه الحالة يهتك حجاب الهيبة، ولربما يؤدي إلى رد الفعل الضار، ويدخل في هذا المبدأ "خاطبوا الناس على قدر عقولهم"، وهو من المبادئ السامية التي ذكرت في التربية النبوية.

فهذه البدائل تساعد إلى حد كبير في منع وقوع العقاب، وتقليل الحاجة إلى الحوافز المالية أو الجوائز والمكافآت المادية، فإذا لم تصلح المخطئ أو المخالف أو

الخارج عن السلوك القويم هذه المبادئ البديلة عن العقاب، عندها لأبد من العقاب فإن من لم تصلحه الكرامة أصلحه الهوان، وعندها ينبغي التدرج فيه.

والعقاب يبدأ من النظرة العامة ثم الإشارة ثم التوجيه والتنبيه ثم الإعراب عنه، ثم التوبيخ والطرْد والضرب والفصل من الصف والمدرسة.

وبالرجوع إلى القرآن الكريم والسنة النبوية نجد ملامح للتوجيه للغير التربوية من خلال خصائص السنة النبوية التي تتجلى في التربية النبوية في المطلب الآتي:

المطلب الثاني - خصائص التربية النبوية وأهدافها:

يعني مفهوم التربية في الإسلام، إعداد الإنسان الصالح في الحياة، وه التربية مستمرة من الولادة حتى الوفاة على الامتداد الأفقي، وهي تربية كام متوازنة، نفسية بالإيمان، وعقلية بالمعرفة، وجسمانية بالرياضة، وهي جامعة حيث أنها تعرس القيم الخلقية والاجتماعية التي تحمي الإنسان من أخط الاضطراب والتمزق، وتربي في الإنسان الإرادة الحقة حبا للناس وإيثارا وبعاء الأثنية وتجنباً للذائل.

وهي تربية إيجابية جمعت بين النظر والتطبيق مع توفير أساليب تربية حديثة تجذب الانتباه، وتحت على المتابعة، كما أنها تجمع بين الترفيه وتحقق الأهداف التربوية سواء كان ذلك في ميدان التربية النظامية أو غير النظامية.

هذا والجمع بين التربية العلمية والتطبيق العلمي سمة من سمات تربية الرسول ﷺ: فإن تربيته بمناهجها وأساليبها وطرائقها استطاعت أن تقرن القرآن بالعمل والإيمان بالسلوك... حتى استطاع... أن ينشئ الأمة إنشاء ساميا دفع بها إلى الأعالي، وحلق بها في الأفاق الواسعة، فملاً سرائرها يقينا، ونفوسها حز، وأبصارها نظرا، وعقولها حكمة... إنها التربية المتسمة بالشمول لمختلف جوانب

أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية
 للحياة الإنسانية، وهذا الشمول ضروري لتحقيق التكامل بين الروح والجسد³² الذي
 يظهر في المواضع الآتية:

أولاً - تربية الإنسان كاملاً:

توجهت التربية النبوية نحو الإنسان كلية الطفل في مهده، والمرأة في بيتها
 وخرها، والرجل في عمله وبيته، وقد شملت من الرجل والمرأة والطفل وروحه
 وجسده وعقله وفكره وخلقه، ولذا حض النبي ﷺ على العبادة الخالصة لله تعالى،
 لتقوية الصلة بين العبد وربيه، ابتداء من الإيمان، وانتهاء بالسلوك المستقيم،
 بالاعتماد على العلم والمعرفة والبراهين العقلية حتى يعم هذا السلوك حياة الناس
 جميعاً.

وفي السنة النبوية أحاديث كثيرة تدل على هذه التربية:

- عن أبي حفص عمر بن أبي سلمة عن عبد الله بن عبيد الأسد ربيب
 رسول الله ﷺ قال: كنت غلاماً في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في
 الصفحة، فقال لي رسول الله ﷺ: يا غلام سم الله تعالى، وكل بيمينك، وكل مما
 يليك، فما زالت تلك طعمتي بعد" رواه الشيخان.

خص النبي ﷺ المرأة بالتعليم، وجعل لها يوماً ليعلمها فيه... فعن أبي سعيد
 الخدري رضي الله تعالى عنه قال: "جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت: يا
 رسول الله، ذهب الرجال بحديثك، فاجعل لنا من نفسك يوماً نأتيك فيه تعلمنا مما
 علمك الله، قال: اجتمعن يوم كذا وكذا، فاجتمعن، فأتاهن النبي ﷺ فعلمهن مما علمه
 الله ثم قال: ما منكن من امرأة تقدم ثلاثة من الولد إلا كانوا لها حجاباً من النار،
 فقالت امرأة: واثنين، فقال رسول الله ﷺ: واثنين" رواه الشيخان.

- عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "أكمل
 لمؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائهم".

وعنه أيضا قال: "سئل رسول الله ﷺ عن أكثر ما يدخل الناس الجنة، قال: تقوى الله وحسن الخلق، وسئل عن أكثر ما يدخل النار، فقال: الغم والفرج" رواه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

كل ذلك لأن الإنسان هو مدار التربية ومناطق جهدها

ثانيا - تربية مثالية عملية:

التربية النبوية ليست مثالية نظرية، وإنما هي واقعية عملية تشمل جميع أفراد الجنس البشري ليكون كل واحد من الأفراد يوافق عمله قوله، فلا رياء ولا نفاق ولا كذب ولا خيانة، بل إخلاص وصدق، وصراحة ووفاء، وأمانة وشرف. وقد طبق النبي ﷺ كل هذه الفضائل والقيم الأخلاقية السامية على نفسه فكان القدوة المثلى للناس جميعا، فافتدى به الصحابة والتابعون وكانوا فيما بعد الجيل المثالي الرائد في الأرض.

واتخذ لذلك سبلا واقعية هادفة: وبدأ في التربية منذ أن كان الولد جنينا بل قبل ذلك حيث أوصى النبي ﷺ كلا من الرجال والنساء باختيار الزوج الصالح اللذين يتصفان بصلاح الدين وحسن الخلق، "تحير والتطويع" باختيار المرأة السليمة من الأمراض بكل ما في الكلمة من معنى.

وطلب من أولياء الأمور تربية الولد على التوحيد، والسنة النبوية تذخر بالأحاديث التي تأمر وترغب بذلك.

ثم التربية على العبادة التي عالج بها قضايا الروح والنفس، والجسد وأمورا اجتماعية أخرى كالمحبة والاخوة والطاعة والنظام والبناء الأسري القويم، كما في قوله عليه الصلاة والسلام: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر، وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء" البخاري.

ثم تربية الجسد بدعوة النبي ﷺ المؤمنين إلى قوة الأبدان ومئاته الأجسام وكل معاني الرجولة الجسدية، لأن الجسم القوي هو الذي يستطيع تحمل أعباء الدعوة والسنة العملية مع الصحابة أكبر دليل على ذلك، قال رسول الله ﷺ: "المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف وفي كل خير" رواه مسلم.

والأحاديث النبوية التي نعتني بالنواحي الجسدية في الإسلام كثيرة، نذكر منها:

"علموا أولادكم السباحة والرماية وركوب الخيل"

"ليس منا من تعلم الرمي ثم نسيه"

"ارموا بني إسماعيل فإن أباكم كان رامياً" البخاري

ثالثاً - تربية العقل والفكر:

واعتنى النبي ﷺ بتربية العقل والفكر، فحضر على تحرير العقل من الخرافات والأوهام ونهى الإنسان عن اعتقاد لا يؤيده برهان عقلي، ونهى على أولئك الذين يتمسكون بالخرافات والشعوذات الباطلة والأساطير الضالة المنحرفة... ولفت نظر الناس إلى المعجزات التي لها ارتباط وثيق بالقدر الإلهية وفي مقدمتها القرآن الكريم الذي يأمر بتحكيم العقل.

ولا ريب في أن غذاء العقل هو العلم النافع، فدعا إليه النبي ﷺ وحث على طلبه ورغب في تعلمه، وأشاد بفضل العلماء، فقال: "فضل العالم على العابد كفضلي على أبنائك".

وعن انس رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من خرج في طلب العلم فهو في سبيل الله حتى يرجع" رواه الترمذي وقال: حديث حسن.

وعن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: "ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة" رواه مسلم.

هذا وإن كان الحرص على العلم والترغيب فيه، فإن التربية النبوية حرصت- أيضا- على المشاعر النفسية التي تنور وتتفعل لدى الطفل وهو يلقي العطف ويحويه الحنان ويحس بروح المحبة تحوطه من كل جانب... عندها يأنس بمن يعلمه ويتلقى عنه العلم³³ فكم كان عليه الصلاة والسلام يشعر الأولاد بالعطف والحنان والطمأنينة والمودة والحب، فتتعلق نفوسهم بهذا المربي العظيم، وتقديسه عليه الصلاة والسلام للحسن والحسين رضي الله عنهما أكبر شاهد على ذلك.

رابعا- تربية الأخلاق:

جاء النبي ﷺ لينمّم مكارم الأخلاق، وكان عليه الصلاة والسلام صاحب الخلق العظيم ﴿وإنك لعلى خلق عظيم﴾ القلم: 4، ﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك﴾ آل عمران: 159.

وفي السنة النبوية كنز ثمين من الأحاديث التي تتعلق بالخلق وتحدث عنه، فمن ذلك ما يتحدث عن: الإخلاص، الرأفة والرحمة، الإيثار، الصدق، الصبر، الأمانة، الوفاء، الإحسان...

وليس المقصد من هذه التربية، الفرد فقط، وإنما المجتمع المتكون من الأفراد إذا صلحوا صلح المجتمع، وإذا فسدوا فسد المجتمع، ولهذا كان اهتمامه بالتربية الاجتماعية حتى في اهتمامه بالزواج القائم على الدين والخلق الكريم. فالتربية النبوية شاملة:

للفرد: من حيث هو مجموعة غرائز وميول ومواهب وجسد وروح.

وللمجتمع: من حيث هو مجموعة أفراد.

وللبشرية: من حيث هي مجموعة مجتمعات.

مما سبق يمكن استخلاص صفات التربية النبوية، ومن أهمها:

1- الارتباط الوثيق بالعقيدة الصحيحة، فهي تربية إلهية ربانية.

2- التوجه نحو القيم الإسلامية، والتأكيد على تطبيقها، وغرس مثل الإسلام ومبادئه في النفوس بكل الطرق التربوية الناجمة.

3- الترابط الوثيق بين منهج التنين وأهدافه في الحياة وميادين التربية النبوية.

4- التطلع إلى إعداد الإنسان الصالح في الحياة، وتنشئة الجيل على قيم الإسلام وتعاليمه التي تستوحىها التربية من القرآن الكريم والسنة المطهرة.

5- الشمولية حيث تتجه إلى الإنسان سواء كان طفلاً أم رجلاً أو امرأة من جميع النواحي الروحية، والفكرية، والجسدية، والخلقية.

6- مراعاة الفروق الفردية لتحسن معاشر الأنبياء أمرنا أن ننزل الناس منازلهم ونكلمهم على قدر عقولهم، وكذا في اختيار الصناعة التي يرومها الصبي.

7- الترغيب بالرفق في المعاملة، وحسن اختيار الصديق (الصالح).

8- العمل على تطبيق شريعة الله تعالى في الأرض، وقيادة المسلمين إلى مراقبي التوحيد الخالص لله تعالى، والفضيلة، والخير.

9- الإيجابية بحيث تقوم على الأخلاق وتعمل لسيادتها، وتحارب الأنانية والمحسوبية والطمع والأثرة، وتقف في وجه الفساد والربا والرشوة وفي الوقت نفسه تربي الأفراد على العفة والنزاهة، والمودة والرحمة.

10- الوصول إلى غاية وجود الإنسان في الأرض لعبادة الله تعالى وتحقيق سيادة كلمة الله تعالى وبناء مجتمع الإسلام على السلام والعدل، والألفة والإخاء ومواجهة أعداء الإسلام المستترين تحت الشعارات البراقة التي تسبب في مآسي وآلام كثير من الأمم في الأرض. ونذكر فيما يأتي أهداف التربية النبوية وأهمها:

الهدف الأول - التربية الروبانية:

يعني هذا الهدف الاعتقاد بوحدانية الله تعالى، وأنه سبحانه هو الإله الواحد، والرب الذي لا رب سواه، والمعبود الذي لا يعبد بحق غيره، وهذا يشمل حياة

الإنسان كلها من البداية إلى النهاية ﴿والهكم اله واحد لا اله إلا هو الرحمن الرحيم﴾ "البقرة: 163"، ﴿الله لا اله إلا هو الحي القيوم﴾ "البقرة: 255".

ومن السنة النبوية ما روي عن النبي ﷺ من خطبة الوداع: يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، كلكم لأنم وأنم من تراب، إن يكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي فضل على أعجمي إلا بالتقوى إلا هل بلغت.

ويقتضي هذا الاعتقاد أن يكون قد وقر في القلب وصدق العمل، (الصدق والإخلاص) في السر العلن، فإن الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى، لأن الله عز وجل يعلم ما تكنه الأنفس ويعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور وهو بكل شيء عليم.

ويرتبط الإيمان بالله تعالى ببقية أركان الإيمان الأخرى لما لها من آثار إيجابية في حياة الإنسان، وله ارتباط وثيق بفكرة الثواب والعقاب، والجنة والنار، ووضع القرآن الكريم إن من أهداف النبي ﷺ إخراج المسلمين من الظلمات إلى النور، ومن دياجير الشرك إلى ضوء الوحدانية: ﴿الر، كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ربهم إلى صراط العزيز الحميد﴾ إبراهيم: 1. ﴿قد جاءكم من الله نور، كتاب مبين، يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم﴾ المائدة: 16.

فكان عليه الصلاة والسلام يشوق المسلمين إلى النعيم المقيم في جنات الخلد يوم القيامة، ويرهبهم من عذاب النار الأليم، ولهذا أقنموا على الإيمان الصادق والإخلاص لله تعالى في القول والسلوك والعمل، نذكر من ذلك ما يلي:

- عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال، قال رسول الله ﷺ قال الله عز وجل: ﴿أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب

أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية
بشر أقرؤوا إن شئتم ﴿ قلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين ﴾ "رواه الشيخان
وهو متفق عليه".

- وعنه رضي الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال: "إن أُننى مقعد أحكم
من الجنة أن يقول له تمنى فيمتنى ويتمنى، فيقول له: هل تمنيت؟ فيقول نعم فيقول
له: فإن لك ما تمنيت ومثله معه" "رواه مسلم".

ويتعلق بفكرة الثواب والعقاب مسألة إحياء المراقبة والمحاسبة الذاتية فكرا
وجسدا وروحا، وذلك بتربية الوازع الديني المرتبط بالإيمان بالله تعالى المتصف
بكل صفات الكمال، المنزه عن صفات النقص، وأنه سبحانه الذي يحاسب على
كل صغيرة وكبيرة وعندئذ يحيى الضمير الذاتي، والوازع الداخلي فيغدو حارسا
على تصرفات الإنسان والرقيب على أعماله في السر والعلن، فهو السلطة العليا
التي تحفز الفرد على الخيرات وتوصله إلى مرتبة الإحسان "أن تعبد الله كأنك تراه
فإن لم تكن تراه فإنه يراك" "رواه مسلم" فما أحوجنا اليوم إلى تحقيق هذا الهدف
في علومنا التربوية والاجتماعية والإنسانية.

الهدف الثاني - الإنسانية:

ويتضمن هذا الهدف أمورا كثيرة غايتها إعداد الإنسان الصالح ومنها:

1- صفاء الفطرة ونقاؤها وتبرئتها من الذنوب والخطايا، كل مولود يولد
على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه" فالسنة ترد الفرد إلى الفطرة
السليمة.

2- تحرير العقول، من التصورات الباطلة، وبناء تصورات صحيحة بدلا
عنها تستقيم مع الفطرة السليمة والعقل الصحيح، لبناء حياة صحيحة وفق القواعد
المنطقية والأسس العقلية التي ترفض الموروثات الجاهلية والعادات البالية،
والتعصب الأعمى لتراث الأبياء والأجداد. فعن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه
عن النبي ﷺ قال: "لا عدوى ولا طيرة ويعجبني الفأل، قالوا: وما الفأل؟ قال: كلمة

طيبة" البخاري، وخير مثال نذكره هنا، عندما ذكر عمر بن الخطاب بشأن تقبيل الحجر "أما والله إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع (وهذا منقول عقلي) ولو لا إني رأيت رسول الله ﷺ يقبلك ما قبلتك" (وتقبيله للحجر من قبيل العبادة والافتداء برسول الله ﷺ) (إنه حجر أنزل من الجنة).

3- تحرير النفوس والوجدان من كل ما علق بها من المعتقدات الضالة التي لا تضر ولا تنفع، وقد دعا النبي ﷺ إلى عبادة الله الواحد الأحد الفرد الصمد، الذي بيده كل شيء فعن عبد الله بن عباس رضي الله تعالى عنهما قال: كنت خلف النبي ﷺ يوماً فقال: يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، وأعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، وإن اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف" الترمذي، حيث حسن صحيح.

وبين عليه الصلاة والسلام إن الأنبياء والمرسلين بشر لا يعبدون بأي وجه كان "إنما أنا بشر" وفي حديث رواه عمر بن الخطاب: "... فإنما أنا عبده فقولوا: عبد الله ورسوله" البخاري. فهو عليه الصلاة والسلام يحرر النفوس من عبودية البشر وسيطرتهم ومن الانحراف والمبالغة والتطرف والوسواس والتشدد "إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق"، ومن طاعة الهوى والنفس الأمارة بالسوء.

4- تحرير الأخلاق من العادات البالية والرواسب الجاهلية الموروثة والمفاسد الاجتماعية، فرغب بالأخلاق الحميدة الكريمة وربطها بالإيمان والحياة شعبة من الإيمان، ونهى عن الأخلاق المعوجة، وأرسى الكثير من المكارم الخلقية "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق".

والأخلاق في السنة النبوية هي:

- مبادئ وقواعد منظمة للسلوك الإنساني، لتنظيم حياة الإنسان.

أ.د. حسن رمضان فحلة أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية

- نظام من العمل من أجل الحياة الخيرة، وطريقة قيّمة في التعامل الإنساني.
- نهوض بالقيم والمبادئ إلى مرتبة الكمال الإنساني لتحقيق نهوض حضاري واجتماعي.

- أُنِب واحترام وتوقير وإيثار ومحبة وألفة... ومثل تقرب إلى الله تعالى.
- صلاح ونجاح غير مقيدة بحدود الزمان والمكان من أجل الإنسان لأن مجالها للحياة.

- ثبات وعدم تحول أو تبدل لأنها إلهية مستمرة، فيها صلاح العباد³⁴.
- سبيل إلى دخول الجنة، وقد سئل رسول الله ﷺ عن أكثر ما يدخل الجنة فقال:
تقوى الله وحسن الخلق "الترمذي".

5- تحرير الجسد، من الضعف والوهن والخمول والكمال: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف" ولذا حث النبي ﷺ على:
- تصحيح الأجسام وتقويتها بالسباحة والزمالة وركوب الخيل...
- تدريب الجسم على اللياقة والنشاط والفعالية وتحمل المشاق، وهذوء الأعصاب...
وما ذلك إلا لبناء الإنسان الكامل المتحرر عقلا ونفسا ووجدانا ليؤدي مهمة الاستخلاف في الأرض، وحمل عبء الدعوة الإسلامية لهداية الناس إلى دين الإسلام.

الهدف الثالث - تربية روم المسؤولية:

وتعني المسؤولية، المشاركة في شؤون الأمة من أجل المصلحة العامة، وأساسها الوازع النبيني ومراقبة الله تعالى، فهي مسؤولية أمام الله تعالى أولا ثم ولي الأمر ثانيا، مع الاهتمام برأي الآخرين ووجهة نظرهم لسيادة روح الشورى ولتسود العلاقات الاجتماعية جو الاحترام المتبادل والتعاون على البر والتقوى والإخاء.

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: كلكم راع، وكلكم مسؤول عن رعيته، الإمام راع ومسؤول عن رعيته،

والرجل راع في أهله وهو مسؤول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها ومسؤولة عن رعيتها، والخادم راع في مال سيده ومسؤول عن رعيته" البخاري".
ونجد في السنة النبوية دروساً عملية في غرس الشعور بالمسؤولية والضبط الأخلاقي والاجتماعي، فاستجاب المسلمون إلى ذلك في أداء العبادات والمعاملات والأخلاق.

وهذه المسؤولية، حركت المشاعر الداخلية عند المسلمين تجاه الله تعالى ثم تجاه النفس، كما أيقظت في الفرد حس الضمير والمحاسبة الذاتية.

الهدف الرابع - تربية اجتماعية:

اهتمت التربية النبوية ببناء الإنسان الصالح بحيث تبدأ بالفرد وتنتهي بالمجتمع الإنساني عامة، فإذا كان الفرد مسؤولاً عن عمله، فهو مسؤول عن حوله من الناس انطلاقاً من الأسرة، قال تعالى: ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ "الحشر: 9" ورباط هذه المسؤولية الجماعية هو الحب الأخوي الصادق الذي يجعل البناء الاجتماعي قوياً مرصوصاً يشد بعضه إلى بعض.

"وبهذا الحب الذي يبثه الإسلام ويغذيه قام المجتمع الإسلامي الأول القويدي في كل التاريخ، مجتمع لا من الأصفار المتداولي الكيان ... مجتمع كل فرد فيه أمة ! وهو على ضخامة شخصياته وإيجابياتها العجيبة القذة، متحاب مترابط، لا تكاد تحس أين يبتدىئ كيان كل واحد منهم وأين ينتهي الآخر ... لأن الحب قد أزال الحدود"³⁵.

وانتصفت هذه التربية الاجتماعية بالشمول بشكل واسع، لتضم أفراد الأسرة وكل من يربط الفرد برباط النسب والقرابة (صلة الرحم) ومن ثم لتمتد إلى الجار حيث أولئك من الرعاية ما يوفر مجتمعاً متحاباً متعاوناً، فيغدو الجيران كأسرة واحدة متماسكة "ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه" وحذر

عليه الصلاة والسلام من الإيذاء بالجار: "والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن" قيل من يا رسول الله؟ قال: "الذي لا يأمن جاره بوائقه".

واتسعت ميادين هذه التربية لتشمل كل من يجمع الواحد مع غيره تحت شعار أخوة الإسلام لتجعل أفراد هذا المجتمع أخوة متحابين "المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يسلمه"، وخير مثال على ذلك أخوة المهاجرين والأنصار يوم الهجرة.

وبهذه الأخوة يسود العدل، وتنتشر المحبة، ويفشو الوداد، وتسيطر الرحمة، وتنتعش القلوب، وتطمئن النفوس، وتؤدى الحقوق، وتتمتن الأواصر والوشائج، ويعم الأمن والسلام كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه" ولقوله عليه الصلاة والسلام: "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالحمى والسهر".

الهدف الخامس - عمارة الأرض:

مهمة الإنسان في الحياة عمارة الأرض وإقامة الحضارة فيها بالاعتماد على المقومات الأساسية التي وجه إليها الإسلام في القرآن الكريم والسنة النبوية، حيث نظم شؤون الأمة بما يضمن مصالحها وحاجاتها لتكون خير أمة أخرجت للناس، ولا يتحقق ذلك إلا بالمقومات الآتية:

أولاً³⁶ - تعريف الإنسان بخالقه وبناء العلاقة بينهما على أساس من ربانية الخالق وعبودية المخلوق، ولذلك نصب الهدف نحو الإيمان بالله تعالى والتوجه إليه في النية والقول والعبادة والمعاملة والسلوك "إنما الأعمال بالنيات" البخاري.

ثانياً- توجيه السلوك الإنساني نحو الاتجاهات والميادئ والأسس الإسلامية لأنه لا بد من الربط بين الهدف والسلوك، وبين النظرية والتطبيق، ذكر ابن مسعود فقال: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل

بهن* وقد أثر عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم أنهم تعلموا القرآن الكريم والعمل به.

ثالثاً- نمو الإنسان من جميع النواحي العقلية والجسمية والروحية والاجتماعية: أي تطوير سلوكه بما عنده (الفطرة والمواهب) وبما يكتسبه من المحيط من خبرات.

أ- النمو العقلي³⁷: ويتجلى ذلك بحض الإسلام على التنبر في الكون ولفت النظر إلى ما فيه، والتفكر في خلق السماوات والأرض والكائنات الحية، والتفكير لما يجري في الكون من السنن، وما يقتضيه ذلك النمو العقلي من العلوم والمعارف من أجل استخدام ما سخره الله تعالى للإنسان (عنصر التسخير) والأمانة العلمية كل ذلك من غير أن يصاب الإنسان بالتكبر والغرور عن قول الحق، والتعصب والتحجر في الأهواء والباطل.

ب- النمو الجسمي: سبق أن ذكرنا ضرورة تحرير الجسد من الضعف والوهن ليكون مؤمناً قوياً قادراً على تحمل عبء الرسالة، ومشقة الدعوة إلى الله تعالى، فرغب في الرياضة والسباحة والرمي وركوب الخيل والمصارعة والمباراة على رمي النبال وسباق الخيل (تنمية الجسم وتربية الجوارح) كل ذلك من أجل خير الأمة وعزتها وكرامتها وريادتها.

ج- النمو الاجتماعي: ويبدأ بتربية المشاعر الاجتماعية كالشعور بالانتماء للأمة (المواطنة الصالحة) والمعايشة القويمة مع المجتمع، والاتجاه نحو السلوك الاجتماعي في التعاون على البر والتقوى، وعلى التكافل، والمسؤولية التضامنية، وهذا ما يعني بـ"تنمية المشاعر الاجتماعية" وربط القلوب والعواطف برباط الأخوة.

ويتطلب هذا النوع من النمو تربية الفرد على مواجهة متطلبات الحياة بالعمل وكسب الرزق، والحث عليه "لأن يأخذ أحدكم حبله فيحتطب خير له من أن

أ.د. حسن رمضان فحطة أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية
يسأل الناس أعضود أو منعوه" وإن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل
يده واعتبار العمل عبادة، فليتنق أحدكم عمله في كل مجالات العمل (زراعة،
صناعة، تجارة، حرفة).

د- النمو الروحي: حيث لم تقتصر السنة في ميادين النمو على ما ذكرنا
(المادية) وإنما حرصت على التنمية الروحية عند الفرد والمجتمع على حد سواء
حتى تحدث التوازن بين هاتين الناحيتين (المادية والروحية)، بحيث لا يطغى جانب
على آخر.

ويتحقق النمو الروحي بتوجيه الإنسان إلى الفطرة السليمة وعبادة الله تعالى
وإخلاص العبادة له وحده سبحانه، ومراقبته وتربيته روح المسؤولية والتقوى.

ورأينا- فيما سبق- أن السنة النبوية ربت المسلم على الربط بين ذكر الله
تعالى وعبادته والعمل الصالح في الحياة، بغية تركية النفس «قد أفح من زكاتها»
وهذا ما يبدو في نزعة التدين وصفاء الروح والتسامي في الحق، وحب المعرفة،
وإدراك جوانب الخير والعمل بها، وإدراك جوانب الشر ونفعها واجتنابها، كل ذلك
حتى يتغلب الخير على الشر، والمصالح على المفاصد.

ويرتبط بهذا النوع من التنمية، الأخلاق الكريمة، والصفات السامية النبيلة،
في الإيمان والتقوى، والعمل وأداء الأمانة، والعلم وحب المعرفة، وتحمل المسؤولية
والوفاء بالوعد والعهد، وغير ذلك مما يدخل في إطار التشريع والنظام كي يكون
إسلامياً. ومن هذا نأتي إلى المطلب الثالث وهو:

المطلب الثالث: ميادين التربية النبوية وطرائقها

أولاً- ميادين التربية النبوية

نتلخص مبادئها أساسياً في قوله تعالى: «هو الذي بعث في الأميين رسولا
منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم، ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي
ضلال مبين» الجمعة: 2.

الميدان الأول: (يتلو عليهم آياته):

الآيات: جمع آية، وهي بمعنى:

- المعجزة: يدلل ما روي عن أنس بن مالك رضي الله تعالى عنه "أن أهل مكة سألوا رسول الله أن يريهم آية، فأراهم انشقاق القمر" البخاري.

- العلامة: كما في الحديث: "آية الإيمان حب الأنصار، وآية النفاق بغض الأنصار" البخاري.

- البرهان أو الدليل على قدرة الله تعالى: كما في الحديث: "إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته" ابن ماجه.

- العبرة: كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فُتُونِ النَّافِقِينَ فَمَاتُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَأُخْرَى كَافِرَةٌ﴾ آل عمران: 13

- الآيات القرآنية: كما في الحديث: "قد أنزل الله علي آيات لم ير مثلهن: قل أعوذ برب الناس، ملك الناس، إله الناس، إلى آخر السورة" الترمذي.

مما سبق يتبين أن منهاج هذا الميدان يتخذ مادته من مصادر ثلاثة³⁸:

المصدر الأول: ظواهر الغيب كالحياة والموت.

المصدر الثاني: ظواهر الاجتماع البشري، وما يمرون به من خيرات

ضارة أو نافعة.

المصدر الثالث: هو ما يتوصلون إليه من مكتشفات للقوانين التي تنظم

الكون القائم وما ينتج عن ذلك الاكتشاف من علوم وتطبيقات.

وذلك لـ:

1- توجيه العقل البشري نحو الميدان والأفاق لتفسير الظواهر الكونية.

2- تكوين إيديولوجية عقائدية هدفها عقيدة التوحيد والولاء للإسلام والمسلمين.

وهذا ميدان تعديل السلوك، بتطهير النفوس من الشرك بالله وعبادة الأوثان، وتميئتها بطاعة الله تعالى: قالتركية انتزاع ما هو غير مرغوب فيه، وتعزيز ما هو مرغوب به، فهي إذن تعديل للسلوك بلغة التربية الحديثة³⁹.

وتفكرن التركية بالتعليم- في هذه الآية- لتسهل عملية التعليم بالتعزيز، وتوجه سلوك المتعلم نحو الأفضل لتحقيق الأفضل وتبدو مهمة النبي ﷺ مركبة، حيث يهدف إلى:

- 1- تعليم الناس العلم الصحيح، ووضع الأمور في مواضعها التي تعد لها.
- 2- تربية الناس تربية صحيحة قائمة على:

أ- تطهير ماهية الإنسان من الرذائل والأخطاء والاثام، لتوجه نحو الخير والهدى والصواب.

ب- تنمية الإنسان تنمية كاملة متكاملة من جميع النواحي النفسية والجسمية والعقلية.

فكلمة التركية مرادفة لكلمة التربية، وبذلك يجمع النبي ﷺ بين التربية والتعليم وهذا ما أدركه الصحابة رضي الله عنهم، كما في قول عمر بن عبد العزيز: "إن الله لم يرسل محمدا جابيا وإنما أرسله هاديا"، وقد وضع لهم النبي ﷺ مثلا عليا اقتنوا بها.

وتتلخص مواضع التركية في:

- عزل الفرد عن البيئات المخالفة لشريعة الإسلام.
- اطلاع الفرد على ما عند الآخر من معتقدات وتصورات باطنة ليتجنبها.
- تعديل السلوك غير المرغوب به، وتعزيز ما هو مرغوب به (إيمان، إسلام، إحسان).

الميدان الثالث: (ويعلمهم الكتاب): أي "القرآن":

ولهذا الميدان علاقة وطيدة بالتركيبية، من أجل تغذية العقول وشحنها بالأحكام والعلوم والمعارف التي جاءت في القرآن الكريم. ومن هذه الأحكام يستنبط الإنسان ما يحتاج إليه في العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق، لأن القرآن الكريم معجز في كل ما جاء به من الآيات الداعية إلى التفكير العلمي السليم وأساليب الفهم الصحيحة، حيث تصلح لكل زمان ومكان وحال.

الميدان الرابع: (والحكمة)

وللحكمة معادن كثيرة من أهمها: (العبرة، الإنقار، الحلول الملائمة، القدرة على التمييز بين النافع والضار، الفهم والمعرفة، صواب الرأي وحسن النظر في الأمور، حسن التقدير والإدارة والتصرف) ولكل معنى من هذه المعاني أدلته الشرعية، حيث درس العلماء الحكمة وبنوا أقسامها ومدلولها، وأنها مقسرة بالعلوم النظرية وتطبيقاتها العملية، لذا يمكن القول بأنها معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم⁴⁰ وتأدية دور كل فرد في الأمة بإتقان طبقاً لمقاييس القرآن الكريم والسنة النبوية.

ثانياً - طرائق التربية النجوية:

لكي يصل المربي إلى تحقيق أهدافه التعليمية والتربوية، عليه أن يتعرف على حالة سامعية، ومستوى إدراكهم العقلي، وعندئذ يتمكن من اختيار الطرائق الملائمة لطبيعة المتلقين، ولذلك تختلف الطرائق والوسائل التي تتحدد في الغاية الواحدة.

وقد عرف النبي ﷺ كل ذلك، وأدرك هذا الأمر "أمرت أن أخطب الناس على قدر عقولهم"، وليس بالإمكان في هذا البحث حصر جميع الطرائق التي اتبعها

أثر السنة النبوية في توجيه العلوم التربوية
 للنبي ﷺ، إلا إن ذكر البعض يغني عن الكل كمعالم في طريق العلوم التربوية والاجتماعية، إذ بها نكتشف عن عظمة رسولنا الكريم ﷺ.

واعتمدت التزبيبة النبوية في طرائقها على ثلاثة أسس هي:

الأول - المحاكمة العقلية: في تعريف الإنسان بذاته، واختيار الأسلوب

الصالح لجميع مدارك الناس، والاعتماد على المناقشة والحوار.

الثاني - القصر والعبء التاريخية: لما في القصة من تأثير كبير في

إيصال المعارف والعبء منها، والاستفادة من ذلك في المستقبل المصيري لما بعد الموت عن الجنة والنار.

الثالث - الإثارة الوجدانية: وذلك بإثارة العاطفة الدينية، واعتناء القرص

والمناسبات، والترغيب والترهيب، والتصوير والتخيل.

ومن هذه الأسس تتجلى أهم الطرائق التربوية في السنة النبوية:

الطريقة التقريرية: وتعتمد على طرح الحقائق والمعومات، وتأكيد

بصورة مباشرة على السامع، وقد اعتمدها النبي ﷺ في المواقف العامة لجموع المسلمين كخطبة الجمعة وخطبة العيد والحج ... وقد كانت هي الطريقة السائدة لما لها من تأثير في تثبيت الأحكام.

الطريقة الاستنتاجية: وتعني هذه الطريقة بذكر حقيقة عامة ينطوي تحتها

كثير من الحقائق الجزئية، حيث تتبني العقول لاستنباط هذه المعارف الجزئية، وقد أنت هذه الطريقة إلى الاجتهاد والفقه قضاء معاذ بن جبل في اليمن*.

وهذه الطريقة إحدى الطرائق التربوية التي طبقها النبي ﷺ مع أصحابه

حيث ترك لهم الفرصة سانحة للعمل بهذه الطريقة ما استنتجه الصحابة من خطبة لوداع*.

الطريقة الاستقرائية: وفيها ينتقل المرابي من الجزئيات إلى الكلّيات ومن الخاص إلى العام، ومن المعلوم إلى المجهول، وبذلك تعطي قواعد أصولية عامة تمكن المتلقي من قلب الأمور مرة أخرى، (قضية النكاح والزنا وعلاقة كل منهما بالحلال والحرام) للوصول إلى قاعدة: "كل عمل مسلم صدقه".

ويعتمد المرابي إلى جانب ذلك على:

- القصة: كوسيلة من الوسائل المحببة إلى النفس لاستخلاص العبر.

- وسائل الإيضاح: لما لها من اثر كبير في تقريب المعلومات "إن مثل ما بعثي الله من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضاً... إلى غير ذلك من الأحاديث مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهوا على سفينة... "البخاري"، فهي تعتمد على الحس المشاهد، والمعرفة المباشرة، والمقارنة الحاضرة.

- الحوار والمناقشة: وطرح الأسئلة، وإصلاح المفاهيم الخاطئة السائدة بين الناس، وتسييرها في طريق صحيحة "لتتروا من المفلس؟" و"انصر أحاك ظالماً أو مظلوماً" وليس المسكين بهذا الطواف الذي يطوف على الناس...".

- الترغيب والترهيب: كما ذكرنا فيما سبق فهو يوظف الرغبة الجامحة في الإنسان لما يحبه ويطلبه (ضمن حدود الشرع) وهو يعتمد على الإقناع والبرهان وإثارة الانفعالات وتربية العواطف الربانية (التربية الوجدانية) كمقصد من مقاصد التربية النبوية.

- القدوة المثلى: كان عليه الصلاة والسلام، القدوة الحسنة والمثل الأعلى في كل شيء حيث إنه ﷺ يتبع القول والعمل، والنظرية والتطبيق بنفسه، فكانت حياته ترجمة عملية بشرية حية لحقائق القرآن وتعاليمه وأدابه وتشريعته وأسانيه التربية النبوية.

إن علماء التربية، والعاملين في ميدان التربية والتعليم، إذا أرادوا توجيه العلوم التربوية والاجتماعية والإنسانية، ليخرجوا أجيالاً قادرة على حمل الرسالة الإسلامية، ونشرها، فليفتتوا بالسنة النبوية، وعندئذ هم بحاجة إلى إعادة النظر في المناهج والأساليب والطرائق، وعدم الانبهار بفلسفات الآخرين ونظرياتهم. والتربية النبوية تكفل لكل فرد حقه في التعلم وتنمية المواهب والاستعدادات والميادئ الخفية، وما دعوات المصلحين في هذه الأيام إلا رجوع إلى المنهج الإسلامي الأصيل في التربية والتعليم والله ولي التوفيق.

الهوامش

- 1- البولوي، (محمد سعيد): الربيع محمد ﷺ، الكويت: مكتبة العروبة للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1409هـ - 1988م، ص: 39.
- 2- النحلوي، (عبد الرحمن): أصول التربية الإسلامية وأساليبها... دمشق، دار الفكر، الطبعة الثانية: 1403هـ - 1983م، ص: 26.
- 3- رواه الحاكم وابن عبد البر عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده النظر: جامع بيان العلم: 24/2.
- 4- أخرجه البخاري والحاكم عن أبي هريرة.
- 5- جلسو (الحسين جرنون محمود): أساليب الشوق والتعزير في القرآن الكريم، بيروت، مؤسسة الرسالة، دمشق: دار العلوم الإنسانية، الطبعة الأولى 1414هـ - 1994م، ص: 16 عن: الهاشمي (عبد الحميد): الرسول العربي الربوي - دراسات لغوية وتربوية، دمشق: دار الثقافة للمجتمع، ط: 1، 1401هـ - 1981م، ص: 12.
- 6- الصبي (عز الدين) وسحر بن بدر إسماعيل: نظرات في التربية الإسلامية، عمان، دار البشر، الطبعة الأولى 1405هـ - 1985م، ص: 5.
- 7- السامي، (مصطفى): السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دمشق، دار الوراق، الطبعة الثانية: 1423هـ - 2003م، ص: 11.
- 8- المرجع نفسه، ص: 12.
- 9- الزغول (عماد): نظريات التعلم، عمان، الأردن، دار الشروق، الطبعة العربية الأولى: 2003م، ص: 17.
- 10- المرجع نفسه، ص: 28 وما بعدها.
- 11- رواه البخاري.
- 12- رواه البخاري ومسلم.
- 13- فريد من الإطلاع النظر، محمود (إبراهيم وجه): العلم أسسه ونظريته وتطبيقاته الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1224هـ - 2002م، ص: 11 وما بعدها.
- 14- الزغول: المرجع السابق، ص: 19.
- 15- المرجع نفسه، ص: 20 وفقاً لتعريف أخرى لعدد من العلماء.
- 16- نظر القبيل (عبد الله بن صالح): النظرية البنائية والنظرية السلوكية وموقع الانترنيت.

- 17- محمود (إبراهيم وجه): العلم المرجع السابق ص 183.
- 18- مركز التجلي وحليل (تاجي): نظريات التعلم بتعازي، جامعة عمان بونس، الطبعة الثانية 1996، ص 145.
- 19- البحلاوي: المرجع السابق، ص 286 بصرف.
- 20- المولي: المرجع السابق، ص 46.
- 21- جلو: المرجع السابق ص 14.
- 22- رواه مسلم (2755) وأخرجه أحمد: 2/334 عن رياض الضالخين بيروت، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة 1420هـ - 1999م، ص: 168.
- 23- انظر: الرحيلي (محمد مصطفى) طرق تدريس التربية الإسلامية، دمشق، دار المعارف للطباعة، الطبعة الخامسة، 1411هـ-1991م، ص: 268، 269.
- 24- جلو: المرجع السابق، ص: 105 عن إحياء علوم الدين للغزالي، 61/3، 72، 74.
- 25- انظر العجلوني: كشف الحفاة ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، وأحدث روي مرسلًا عن سعيد بن المسيب، كما روي بعدة طرق وبالثنايا مختلفة معضبانًا ضعيف، ألا أنه له ما يؤيده في الصحيحين، فقد رواه البخاري موقوفًا عن علي كرم الله وجهه بلفظ: (سئقوا الناس بما يعرفون، أتقون أن يكذب الله ورسوله) .
- 26- الكيلاني: (عاجد عثمان): تطور مفهوم النظرية التربوية الإسلامية، دمشق: دار ابن كثير، المدينة المنورة، مكتبة دار التراث، الطبعة الثالثة: 1407هـ - 1987م، ص: 78.
- 27- رواه البخاري في صحيحه، ومسلم والترمذي.
- 28- جلو: المرجع السابق، ص: 107 عن آداب المعلمين، الخلق عطار، ص: 25.
- 29- الرحيلي: المرجع السابق، ص: 252، 253.
- 30- رواه البخاري ومسلم عن المعرة بن شعبة.
- 31- جلو: المرجع السابق، ص: 108 عن الغزالي: إحياء علوم الدين طبعة بيروت، دار المعرفة 62/3.
- 32- جلو: المرجع نفسه، ص 13.
- 33- المولي: المرجع السابق، ص: 59.
- 34- انظر محبوب: أصول الفكر التربوي في الإسلام، عجمان: مؤسسة علوم القرآن، دمشق: دار ابن كثير، الطبعة الأولى 1408هـ - 1987م، ص 158 وما بعدها.
- 35- قطب (محمد) منبج التربية الإسلامية، بيروت، القاهرة، دار الشروق، الطبعة السابعة 1403هـ - 1983م، 167/1.
- 36- الكيلاني: المرجع السابق، ص: 34.
- 37- انظر البحلاوي: المرجع السابق ص 118 وما بعدها.
- 38- الكيلاني: المرجع السابق، ص: 40.
- 39- الكيلاني: المرجع نفسه، ص: 41.
- 40- انظر ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار صادر 1388هـ - 1968م، مجلد: 14، 358.

الظاهرة القانونية بين النظريات والقضايا المحددة لفهم السوسولوجي للوضع الاجتماعي للمرأة

أ.د / مصطفى عوفي

جامعة باتنة - الجزائر

أ / جبالي ليندة جامعة باتنة - الجزائر

مأنتاول في هذه الدراسة الظاهرة القانونية من حيث النشأة والتطور والنظريات والقضايا التي تحدد الفهم السوسولوجي للوضع الاجتماعي للمرأة وهذا من خلال مجموعة محاور وهي: الظاهرة القانونية بين النظريات السوسولوجية، ثم تحليل مقارن لالتجاهين البنائي

الوظيفي والمادي التاريخي في دراسة الظاهرة القانونية، وكذلك موقف البنائية الوظيفية والمادية التاريخية من دراسة الظاهرة القانونية، والتكوين الاجتماعي الاقتصادي والوضع الاجتماعي للمرأة، ثم الطبقات الاجتماعية والوضع الاجتماعي للمرأة، وأخيرا العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوضع الاجتماعي للمرأة.

أولا: الظاهرة القانونية بين النظريات السوسولوجية

إن تقدم علم الاجتماع يزيد ارتباط النظرية السوسولوجية بالبحث الاجتماعي وازداد اقتناع الباحثين بهذا الارتباط، وأصبح واضحا أن هناك شبه اقتناع بأن النظرية و البحث يجب أن يتقدما على طريق واحد لإثراء المعرفة العلمية، ويؤكد كثير من المهتمين بالقضايا الأساسية للبحث السوسولوجي أن النظرية تزيد من ثمره البحث و خصوصيته عن طريق إمداده بالمسالك الهامة و التوجيهات الأساسية التي يجب أن يسير على هديها أي بحث علمي.

وفي هذه الحالة تحدد نوع المادة التي يجب جمعها عن الظاهرة المراد دراستها، كما أنها تقدم إطارا تصوريا يسترشد به الباحث جمعه للحقائق، و هذا

الإطار يساعد الباحث على إدراك ما بين الوقائع من علاقات، كما إنها تقدم تلميحاً للوقائع و للعلاقات بينهما بحيث تساعد على الاستنتاج و التنبؤ بالوقائع وتحديد أوجه النقص في المعرفة، بحيث إن الغاية النهائية للعلم هي التطبيق، بمعنى إن العلماء يدرسون ظواهر الكون و يحاولون التوصل إلى القوانين التي تحكمها من أجل استخدام نتائج دراستهم في التعامل مع الطبيعة والسيطرة عليها. و النظرية العلمية بما أنها تلتخص لكل الحقائق التي اكتشفها العلماء تقوم بمهمة ترشيده، أي توجيه التطبيقات العلة في مجالات الحياة المختلف².

وانطلاقاً من أهمية النظرية الاجتماعية هذه من توجيه أي بحث مستحاول الدراسة الراهنة الاسترشاد بنظرية معينة يستند إليها في دراسة موضوع البحث و تحليله و تفسيره. ونظراً لكون تراث نظرية علم الاجتماع يحفل باتجاهات كثيرة منها الوضعية والسلوكية والبنائية والوظيفية والمادية التاريخية³ ... الخ. بحيث يضع ذلك أمام الباحث مجموعة من الصعوبات والمشكلات تتعلق باختياره لنظرية معينة يعالج بها موضوع الدراسة ويحاول تفسير الظاهرة الاجتماعية من خلالها، حيث يكون الباحث مطالب بوضع معايير لتقييم هذه النظريات. إن تاريخ الاهتمام بدراسة الظاهرة القانونية في علم الاجتماع قد بدأ الاهتمام بها في ثانياً الاهتمام بقضايا الضبط الاجتماعي، فإن ن الدراسات من نطاق هذا الفرع تؤكد جميعها سواء كانت دراسات نظرية أو إمبريقية.

ليس هناك نظرية خاصة بعلم الاجتماع العام و أخرى خاصة بعلم الاجتماع القانوني، و هذا الوضع ليس خاصاً بعلم الاجتماع القانوني و حده بل يشاركه فيه كثير من فروع علم الاجتماع الأخرى و من جانب آخر لا ينكر تأثير دراسات هذا الفرع في إثراء النظرية الموسيولوجية العامة وفي نفس الوقت تأثره بها و بقضاياها ومشكلاتها من منطلق الجدل القائم بين العام و الخاص⁴.

ويعبر "عاطف غيث" عن هذه الحالة بإشارته إلى تعدد المواقف النظرية في علم الاجتماع الحديث حيث أصبحت معالجة موضوعاته من خلال موقف نظري واحد مخاطرة كبيرة على حساب الوضوح والتحليل الصحيح، بالإضافة إلى عدم التصور التام للحقيقة الاجتماعية، كما أن الإنجاز الإيديولوجي يكون أمراً من الصعب تجنبه⁵.

ويشير إلى هذا الموقف أيضاً الدكتور سمير نعيم أحمد بقوله: إنه على الرغم من وجود واقع اجتماعي له وجود موضوعي مستقل عن العالم الذي يبحته الظاهرات الاجتماعية- فإننا نجد نظريات عامة متعددة كل منها يقدم تصويراً لهذا الواقع يخالف ذلك الذي تقدمه غيرها، وبالتالي فإننا سنجد تفسيرات مختلفة لنفس الظاهرة الاجتماعية الواحدة⁶.

ومن خلال هذا يقدم (سمير نعيم أحمد) بعض الأسس التي يجب أن تعين الباحث، أولاً: في تقييم للنظريات الأساسية، وثانياً في استقاء الموقف النظري الذي سيوجه الدراسة، ويمكن تلخيص هذه الأسس في مايلي⁷:

أولاً: قراءة وفهم واستيعاب هذه النظرية بكافة أبعادها.

ثانياً: استخلاص المسلمات الأساسية التي تركز عليها كل تفاصيل النظرية.

ثالثاً: إثارة التساؤلات والحصول على إجابات عليها من النظرية ذاتها.

ويرى "سمير نعيم أحمد" أن الإجابة على هذه التساؤلات يعد استيعاب النظرية

الاجتماعية التي ندرسها هي التي تساعد على اتخاذ موقف تحدد منها وهي بمثابة

المعايير العلمية لتقييم النظرية العلمية⁸.

ثانياً: تحليل مقارن للاتجاهين البنائي الوظيفي والمادي التاريخي في

دراسة الظاهرة القانونية :

1 - الاتجاه البنائي الوظيفي ودراسة الظاهرة القانونية:

نشأة الظاهرة القانونية:

إن معظم الدراسات الوظيفية التي اهتمت بالظاهرة القانونية تتفق على أن القانون يعد نسقاً اجتماعياً بل أنه النسق الرسمي للضبط الاجتماعي، وأن هذا النسق شأنه شأن أي قواعد اجتماعية أخرى تنشأ أولاً من العرف، والعادات و التقاليد الشعبية التي تحدد العدالة والحقوق في مجتمع محدد عبر فترة من الزمن، و مع مرور الزمن تصاغ هذه الأعراف من خلال قواعد مكتوبة تحدد السلوك المرغوب تحقيقه في المجتمع، و الشيء المرغوب يعتمد اعتماداً كلياً على القيم يصغها المجتمع و التي تعكس في نفس الوقت ثقافة هذا المجتمع.

و يعتبر 'وليام جرهام ستر' العناصر الثقافية خلفية القانون و كذلك نمو القانون بمثابة عضوي ناتج عن تقاليد أصلية، ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنه استناداً إلى أن القانون بوصفه قواعد سلوكية ملزمة للأفراد والجماعات، فقد ظهر في المجتمعات البدائية من خلال الطقوس و العادات و التقاليد إلى أنه تطور إلى الشكل المعروف الآن. ويرى 'جونانسان ترز' أن القانون مر في تطوره بثلاث مراحل، المرحلة البدائية ثم المرحلة الانتقالية و أخيراً المرحلة الحديثة .

يتفق علماء هذا الاتجاه على أن الانتقال من مرحلة قانونية إلى أخرى يرتبط بالتطور الاجتماعي بصفة عامة، فمع تطور المجتمع من الصورة البدائية إلى المجتمع الزراعي المستقر الذي أخذت الأنظمة الاقتصادية والسياسية و التربوية تتمايز فيه و يصبح لكل منها كياناتاً مستقلة، ظهرت الأنظمة القانونية المتميزة في المرحلة الانتقالية أو المرحلة القديمة، ومع تزايد تعقد الحياة الاجتماعية و تعقد العناصر المكونة لها أخذت الأنظمة القانونية تتعقد وتصبح أكثر شمولاً.

ويفسر سبنسر " نشأة القانون استنادا إلى أن السلوك الإنساني تحكمه قوانين موروثة بدرجة أكبر مما تحكمه القوانين التي يضعها البشر، وعلى ذلك فإن القانون يعد تجسيدا لحكم الأسلاف، وهو يرى أن لدى الجماعات البدائية بل وحتى في المجتمعات المتحضرة يوجد نوعان من الحكم المقبولة.

الأول هي تلك الحكم المقبولة من كبار السن و التي تناقلوها عن الأسلاف القدماء، والثانية تلك التي تعزى شعوريا إلى كائنات فوق طبيعية، كما يذهب أيضا إلى أن القانون في المجتمعات البدائية أصلا مقدسا أو دينيا وبالتالي فهو يتسم بالسكون والثبات، كما أن أحكامه تكون جامدة إذا ما قارناها بالقواعد ذات الأصل الطبيعي، وذلك يجعلها غير قابلة للتأقلم مع الظروف الجديدة و بالتالي تصبح معوقة للتقدم.⁹

أما "جير فيتش" كما يبدو واضحا من تعريفه للقانون انه محاولة لتحقيق العدالة في محيط اجتماعي معين، والعدالة في رأيه "جير فيتش" ليست مثلا ولا عنصر ثابتا ولكنها نسبية، ولذلك فإن نسبة القانون و نسبة العدالة ترجع إلى حقيقة هامة و هي اختلاف التجربة القانونية الاجتماعية.

وهذه القواعد القانونية تستمد صدقها من الحقائق المعيارية التي تحدد للضمان والكفالة الاجتماعية لفاعلية القانون، الذي ينص على إجراءات ومتطلباته الخاصة بها، معنى أن القانون يتحدد ويتوقف على نوع المجتمع الذي يسود فيه أي أنه ينشأ من المجتمع وفي بينته الاجتماعية¹⁰.

العوامل الاجتماعية المؤثرة في الظاهرة القانونية؛

إن المهتمين بالقانون من الوظيفيين يؤكدون أن أهم العوامل المؤثرة فيه هي تلك التي ترتبط بثقافة المجتمع بحيث معظمهم يميل إلى الربط بين طبيعة المجتمع و ثقافته وبنائه الاجتماعي وبين القانون، بمعنى أنهم يفسرون القانون بالسياق الثقافي و الفكري المحيط به.

وقد ميز "هنري مسمن رمين" بين المجتمعات الساكنة و المجتمعات التقدمية و أشار إلى أن حركة المجتمعات التقدمية كانت حتى الآن الانتقال من المكانة إلى التعاقد، وهو يعني بذلك أن الفرد يحل باستمرار محلا لعائلة كوحدة للتعامل في القوانين المدنية وهو يرى أن هذه التغييرات قد حدثت بفعل عوامل غير تشريعية، على أساس أن الضرورات الاجتماعية والرأي الاجتماعي يسبق القانون دائما على نحو أو آخر¹¹.

وقد ربط "رو سكو باوند" بين القانون والعوامل الاجتماعية يتضح ذلك من خلال تعريفه للقانون بأنه (ضبط اجتماعي من خلال التطبيق المنهجي لقوة المجتمع المنظم تنظيمًا سياسيًا).¹²

كما أوضح "ماكس فيبر" أن هناك علاقة قوية بين الرأسمالية وما نتج عنه من بيروقراطية تتمثل في الإدارة المتخصصة المدربة على أساس عقلانية وليست على أسس عاطفية، وبين صياغة القوانين على أساس بيروقراطية تعتمد على النصوص المحددة وتبتعد عن إصدار الأحكام على أساس التقاليد أو على أسس دينية صرفة.

كذلك يبين المجتمع قبل الرأسمالية يعتمد بصفة عامة في تطبيق العدالة على فئة تحتكر الاستغلال بالقانون ولا تسمح بغيرها به، بينما يسمح المجتمع الرأسمالي بتدريب وتعليم مختلف الفئات لممارسة هذه المهنة، كما عقد مقارنة بين المجتمع الإنجليزي والمجتمع الألماني بالنسبة لأسلوب تطبيق القانون وطبيعة المشتغلين به وبين أن الاختلاف بين المجتمعين من ذلك يرجع إلى عوامل سياسة واقتصادية.

وهكذا يتضح إسهام "ماكس فيبر" فيما قدمه من أنماط للقانون والربط بين هذه الأنماط وبين غيرها من أنماط المجتمع¹³.

لقد ركز كثيرا من العلماء على أنه ليست هناك حقائق قانونية إلا بعد قرار المحكمة، وهذا القرار يتم التوصل إليه من خلال تعميمات تأخذ شكلها النهائي من

خلال الممارسة. وما يؤكد هذا الرأي الذي يذهب إلى أن أهم العوامل التي تؤثر في القانون هي القيم المشتركة والرأي العام، هذا بجانب العوامل التي تجعل الناس يحترموا القانون ويطبّقونه كالقيم والمعتقدات وغيرها.

الوظيفة الاجتماعية للقانون:

وظيفة القانون في المجتمع تتحدد بالحفاظ على البناء الاجتماعي، وتحقيق ما يسمى بالضبط الاجتماعي، ويعود ذلك إلى أن السلوك الاجتماعي محكوم بالمعايير التي يحددها العرف والقانون والتي تحدد الجزاءات التي تهدف إلى تدعيم وتأكيد الامتثال عند تناول القانون يجب دراسته كمنطق معياري يحافظ على تماسك وبقاء النظم الأساسية في المجتمع لأنه يحدد السلوك المرغوب فيه وغير المرغوب فيه، والذي يعبر في نفس الوقت عن ثقافة المجتمع، وبذلك تكون الوظيفة الأساسية للقانون هي الحفاظ على النظام العام ومنع وقمع الانحراف، ويقوم القانون بتنظيم الحياة الاجتماعية داخل المجتمع، كما تتضح وظيفة القانون في التعرف على وسائل التي تكفل القضاء على أية محاولات تصدر عن بعض أفراد المجتمع للتسلط، ويعتبر الخروج عن القانون تهديداً للتماسك الاجتماعي وللمثل الاجتماعية والثقافية والقيم الاجتماعية.

ويذهب " راد كليف براون " إلى أن القانون يقوم بوظيفة أساسية في المجتمع تتركز في المحافظة على النظام الاجتماعي أو توطيد هذا النظام داخل نطاق إقليمي معين عن طريق ممارسة سلطة القهر أو القسر واستخدام القوة الفيزيائية إذا لزم الحال¹⁴.

ويكاد يتفق هذا القول مع ما ذهب إليه " ماكس فيبر " حيث تتضح الوظيفة الأساسية للقانون لديه في الحفاظ على النظام العام من نقطة بدئه في التحليل حيث يرى أن النظام العام كلي الحضور.

أما "بارسونز" يرى أنه بالإضافة إلى الوظيفة التكاملية للقانون والتي تتمثل في أنه يعاون على التخفيف من حدة العناصر الكامنة للصراع ويعمل على تيسير الروابط الاجتماعية، هناك أربع وظائف أخرى وهي التفسيرية والتشريعية والجزائية والقضائية¹⁵.

أما "تيمّا شيف" فقد ذهب إلى أن للقانون وظائف اجتماعية بالنسبة للفرد حيث أن الفرد الذي يكون للقانون في جانبه في أي حالة وموقف يعتبر أفضل من الشخص الذي لا يكون القانون إلى جانبه وهذا ما يطلق عليه الحق، والقانون يخلق مجالات معينة أمام الفرد ويعمل على حمايته ويعمل على حماية هذه المجالات ومن خلالها يستطيع الفرد يمارس حريته. كذلك يعمل على حماية المصالح الإنسانية وهو وسيلة لحماية القيم، أما وظيفة القانون بالنسبة للمجتمع فهي تتمثل كما يرى "تيمّا شيف" في خلق النظام¹⁶ ويضيف "بوتومور" وظيفة أخرى ففي بعض الأحيان يكون للقانون أثره الواضح والمستقل عن أثر الأخلاق والدين ويظهر هذا الأثر في أن القانون يخلق في المجتمع اتجاهات ونماذج سلوكية تكون في البداية بمثابة مبعث الهام لجماعة صغيرة من الثوار¹⁷.

أما "روبرت ميرتون" فقد أشار للوظائف حيث قال أن هناك وظائف واضحة وأخرى كامنة. فالوظائف الواضحة هي المقصورة أما الكامنة فهي التي تكون مقصورة شعوريا، وعلى هذا الأساس فإن للقانون بل للنسق القانوني في جملته وظائف واضحة وأخرى كامنة أما الوظائف الواضحة من أبرزها تحقيق الضبط الاجتماعي بمعنى أن النسق الاجتماعي يجبر الأفراد من خلاله القانون على التصرفات الصحيحة.

أما الوظيفة الثانية (الكامنة) فهي تتمثل في حل الصراع بين الأفراد سوى أكانت أفرادا أو جماعات.

القانون والتغير الاجتماعي:

إن قضية التغير الاجتماعي تحظى مكانة تعد مشكلة لهذا الاتجاه حيث أن الرواد الأوائل لم يضعوا في حساباتهم قضايا التغير الاجتماعي، والسبب في ذلك هو أن التحليل الوظيفي غالباً ما ينشغل بتبرير الأوضاع الراهنة وأسباب حدوثها بسبب موقعه من قضايا التغير حاول بعض المعاصرين إثبات قدرة اتجاههم على تناول هذه الظاهرة .

والذي يمكن الإشارة إليه أن ما ينطبق على قضايا التغير الاجتماعي بصفة عامة ينطبق على قضايا تغير أي نسق فرعي داخل البناء، وعليه يمكن إيجاز أهم ملامح موقف هذا الاتجاه من التغير في ما يلي :

1- أن التوازن هو القاعدة الأساسية في المجتمع وأن التغيير هو الاستثناء و في هذا يرى " أرتزوني " أن التغير يعتبر بمثابة إعادة صياغة للبناء الاجتماعي الذي يعاني في اختلال توازن وقواه بقصد إحداث توازن جديد ، كما يتضح من خلال دراسة " بارسونز " للتغير الاجتماعي الذي اعتمد على فكرة التباين التي مؤداها أن أي وحدة اجتماعية لها بناء بسيط غير متباين تنجز من خلاله الوظائف المختلفة بواسطة (الفعلة) ومن نفس نمط العلاقات¹⁸ . أما عملية التباين تكون للوظائف المختلفة وحداتها الخاصة.

وهذه الوحدات الجديدة تتخصص كل في وظيفة محددة، إلا أن الذي يقتضي فيه التباين إعادة التكامل بالاستناد إلى النسق المعياري الذي يحدد العلاقات بين كل هذه المكونات.

إن دراسة التباين وإعادة التكامل هي في جوهرها دراسة لإعادة تشكيل البناء الاجتماعي، ففي بداية الأمر يكون النسق الاجتماعي في حالة من التوازن، ثم يحدث له اضطراب ليس في جزئياته وإنما في كليته، يبدأ هذا النسق بمحاولة

لإعادة توازنه مرة أخرى، بمعنى هذا أن الاتجاه البنائي الوظيفي لا يسمح إلا بدراسة بعض اتجاهات التغيير البنائي ولا يدرس كل صور التغيير.

1- إن التغيير وافد إلى البناء الاجتماعي من خارجه وليس تابع من داخله، أما إذا حدث التغيير من داخل البناء فإنه يأتي نتيجة للتباين الاجتماعي في وظائفه وأدوار الوحدات الاجتماعية.

2- إن التغيير عندما يحدث في أحد الأنساق الفرعية لابد أن يقابله النسق بعملية تمثيل وتوزيع على الأنساق الأخرى بقصد المحافظة على التوازن الذي يلعب النسق المعياري الدور الهام في إحداث التغيير أو إعادة التوازن¹⁹.

تغيير النسق القانوني:

قام عدد من الكتاب من بينهم هنري مين، هو بهوس، فينو جرادف، ماكس فيبر. قاموا بتحديد بعض أنماط النظام القانوني وتناولوا بالدراسة بعض جوانب تطور القانون عبر فترات طويلة أو قصيرة، وتمثل كتاباتهما لركيزة التي استندت إليها الدراسات السوسولوجية الحديثة لبعض النظم القانونية، وبعض التغييرات المعنية التي طرأت على تلك النظم القانونية.

وقد كان من الموضوعات التي استحوذت على اهتمام خاص، التغييرات التي حدثت في العالم الحديث نتيجة تحول المجتمعات الرأسمالية الغربية وظهور المجتمعات السوفيتية والاشتراكية وقيام دول حديثة مستقلة موضحين أن التغييرات القانونية (التشريعية) ترتبط ارتباطاً واضحاً بالتغييرات الأشمل في المجتمعات الغربية التي انتقلت من مياسة الحرية الفردية إلى نوع من الحرية الجمعية²⁰.

إن بعض الموظفين يقدمون عدداً من الأمثلة حول دور القانون في التغيير الاجتماعي في الغرب وفي الدول النامية لتجربة التحديث في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى عندما استبدل كمال أتاتورك قوانين الشريعة بقوانين أوروبية عصرية، وضرب لنا أمثلة بمحاولات إصلاح القانون في مصر وفي البلدان العربية

بصفة عامة بقصد إحداث تغييرات في المجتمع، وهذا يعني أن القانون يمكن أن يقوم بدور بارز في التغيير الاجتماعي من وجهة نظر هذا الاتجاه.

إضافة إلى ما سبق أن القانون يتأثر في تغييره بالأبعاد الثقافية ويدل على ذلك ببعض تسريعات الزواج في الأسرة التركية والتي قصد بها إحداث تغييرات كالكشف على الزوجات وفحصهن قبل الزواج، إذ قوبل بالرفض المطلق من قبل القرويين لأنهم في ضوء التقاليد والطقوس وقيم وعادات زواجهم يرفضون أن تكشف العروس على أحد غير العريس. كما يدل البعض على علاقة تغير القانون بالسياق الثقافي من خلال إبراز دور القيم الدينية خاصة في الدول النامية حيث تبيح ولا تبيح بعض التصرفات التي تحدد سلوك الأفراد، وامتنالهم من ناحية أخرى بل مقاومة التغير في بعض الأحيان.

ومن خلال هذا الطرح تكاد تتضح علاقة القانون بالتغيير الاجتماعي من وجهة نظر هذا الاتجاه لدى "وليم أوجبرن" حين حاول تفسير ذلك وانطلاقاً من نظريته عن الهوية الثقافية.

حيث قسم الثقافة إلى ثلاث أقسام: الثقافة المادية، الثقافة الغير مادية، الثقافة الكيفية، انه من الممكن حدوث تغير في الثقافة المادية دون أن يصاحبه تغير في الثقافة غير المادية وهنا تحدث الهوية الثقافية- يكون المجتمع في حالة لا توافق وكعادة عامة تتغير الثقافة المادية قبل الثقافة غير المادية. ويعتبر هذا التغير أساس للتغيرات الاجتماعية الحديثة، والثقافة المادية في رأي "وليم أوجبرن" تتطور وتتمو بمعدل أسرع من نمو وتطور الثقافة غير المادية وحين تتراكم الهوات الثقافية فإن ذلك يؤدي إلى تغييرات اجتماعية كما هو الحال في الثروات²¹.

ومن تطبيقه لهذه النظرية على القانون ننظر إليه باعتباره عنصراً من عناصر الثقافة غير المادية ليثبت أن تغييره أيضاً من التغيير في الثقافة المادية، وقد قام بأجراء بعض الدراسات لمعرفة ما إذا كانت هناك تغييرات في الثقافة المادية نتجت

أ.د. مصطفى عوفي الظاهرة القانونية بين النظريات والقضايا المحددة

عنها تغيرات في الثقافة غير المادية ولكن درجة هذا التخلّف، أو حجم هذه الهوة يختلف من مجتمع لآخر، و تعتبر الهوة الثقافية من أهم معالم المجتمعات الحديثة سريعة التطور²².

أما "سوروكين" فقد حاول توضيح طبيعة المعايير القانونية والعلاقة بين تغييرها وبين التغيير الاجتماعي بوجه عام حين ذهب إلى أن المعايير القانونية تتكون من جانبين:

الجانب الأول اسماء الجانب التعريفي وهو الذي يحدد شكل السلوك اللازم إتباعه من جانب الأفراد.

أما الجانب الثاني هو الجانب الجزائي وهو الذي يحدد نتائج مخالفة لهذا الشكل السلوكي، وبالرغم من أن النسق القانوني الرسمي ملئ بالجزاءات المحددة بدقة والتي يجب أن توقع على مخالفة القانون، إلا أن القليلين من أعضاء المجتمع يطبقون القانون لمجرد خوفهم من العقاب، فالأشخاص الذين يحترمون القانون يرون من القول بأنهم لا يقتلون ولا يسرقون ولا يرشون لخوفهم من العقاب إهانة لهم وهم على حق في ذلك، فالناس تحترم القانون لأنهم مقتنعون به²³.

لا يزال الوظيفيين ينظرون إلى القانون بصفة أداة من أدوات التحسين المخطط وفكرتهم من هذا كما عبر عنها كل من "نوركايم وبارتو" تأتي من أن القانون ليس إلا تعبير عن العقل الجمعي كما أوضح نوركايم أنه تعبير عن تصورات وإرادة الصفوة، كما ذهب إلى ذلك "بارتو". فكل من العقل الجمعي والصفوة يعمل من أجل المصلحة العامة المتمثلة في الحفاظ على التوازن.

يرى نوركايم أن مصدر تقسيم العمل المتقدم يكمن في القيم الثقافية التي يتضمنها الضمير الجمعي لأعضاء مجتمع قائم بالفعل. وتوعية القانون السائد في المجتمع من أهم المؤشرات التي تساعد على التعرف على طبيعة التماسك الاجتماعي فيه²⁴.

المادة التاريخية ودراسة الظاهرة القانونية:

نشأة الظاهرة القانونية:

إن معظم الدراسات التي تنتمي إلى هذا الاتجاه تتفق على أنه لا يمكن فهم نشأة الظاهرة القانونية بمعزل عن السياق الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع في مرحلة تاريخية معينة، فالقانون من وجهة نظر هذا الاتجاه هو عبارة عن مجموعة من القواعد اللازمة وهي إما أن تكون صادرة من الدولة بمقتضى قانون مكتوب أو قواعد عرفية استقرت عليها الجماعة وهي ملزمة وعندما تصدرها الدولة فإنها تصدرها على شكل قانون مكتوب وتهدف إلى تنظيم سلوك الأفراد والجماعات وغيرها من المؤسسات والهيئات والتنظيمات وهي قواعد أمر.

لقد أكد "ماركس" في دراسته لأصول القانون بأنه لا يمكن دراسته بمعزل عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية وأنه لا يمكن فهمه إلا باعتباره نتاجاً لهذه الظروف، ويرى هذا الاتجاه أن القانون ليس هو الذي ينشأ المجتمع بل هو نتاج له، فالعلاقات المالية والاقتصادية بين الأفراد لا توجد لأن هناك قواعد قانونية تحدها بل أن العكس صحيح. فالقواعد التي تنظم الأحوال وفقاً لأصولها التاريخية وتطورها، ليست إلا انعكاساً للعلاقات الاجتماعية الاقتصادية السائدة في المجتمع²⁵ والقانون من وجهة نظر هذه لم ينشأ من فراغ وإنما نشأ مع نشأة التكوين الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع وبناء على ذلك لا يمكن أن يكون للقانون تاريخاً مستقلاً عن تاريخ المجتمع، ولا يمكن فهم نشأته إذا نظر إليه منفصلاً عن الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية²⁶.

ترتبط نشأة القانون بنشأة الدولة فكلاهما قد نشأ بفعل عمليات اقتصادية اجتماعية مثل تقسيم العمل، وظهور الملكية الخاصة وانقسام المجتمع إلى طبقات متصارعة، ولا يمكن للقانون في أي مجتمع أن يعبر عن مصالح طبقة أخرى غير

تلك التي تعبر عنها الدولة، فكل نوع من الأنواع التاريخية للدولة (العبودية الإقطاعية، الرأسمالية الاشتراكية)²⁷.

والفكرة الأساسية التي ينطوي عليها الاتجاه المادي التاريخي هي أن القانون السائد في أي مجتمع من المجتمعات البشرية يقوم على أركان النظام الاجتماعي الاقتصادي فيه، وأن الأصول القانونية وتطوراتها غير التاريخ تتصل اتصالاً وثيقاً بالمتناقضات الطبقيّة وعدم المساواة بين الأفراد من النواحي الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات السياسية الناتجة من إسلاء طبقة من الطبقات على زمام الحكم وخضوع الطبقات الأخرى للقانون .

وظيفة القانون:

يعد القانون انعكاساً للأساس الاقتصادي للمجتمع في مرحلة معينة فإنه يعبر عن مصلحة الطبقة الاجتماعية المسيطرة، وبالتالي يحافظ على التنظيمات القائمة وعلى مكاسبها، لأن القانون يعتبر مكوناً من مكونات البناء القوي يتأثر بالإطار الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع.

يضاف إلى ذلك أن انتقال المجتمع من مرحلة معينة إلى مرحلة أخرى يتطلب تغيير القوانين، لأن القانون يلعب دوراً لحماية وتدعيم للعلاقات الجديدة. ففي التكوين الاشتراكي تتمثل وظيفة القانون في تجسيد الحق الاشتراكي الذي يحمي الملكية الاشتراكية الجماعية، بل يعتبر وسيلة لتربية المواطن بزوح التشريع الاشتراكي.

من هنا تشير المؤلفات التاريخية عن القانون إلى أن قواعد القانون تعبر عن مصالح الطبقات الحاكمة والعلاقات الاجتماعية للمجتمع مثل القوانين التي كانت تتبع العبودية والرق وتقتصر الامتيازات والحقوق على الطبقات المالكة دون غيرها من أفراد الجماعة. الطبقة الحاكمة في المجتمع تعتمد على الجاه والسلطة والمال قد أمسكت بزمام السلطة السياسية واستخدمتها لإصدار القوانين والقواعد الملزمة

لأفراد الجماعة خدمة لمصالحها وأغراضها، لذلك كان من الطبيعي أن يكون للقانون أثر عميق على تنظيم الاقتصاد الاشتراكي بل حماية القواعد والأسس والنظم التي تقوم عليها كالملكية العامة للإنتاج - عدم السماح باستغلال الإنسان لأخيه الإنسان²⁸

ومن خلال هذا الطرح يؤكد الاتجاه المادي التاريخي على وجود روابط قوية بين الدولة والقانون، لأن القوانين والقواعد الملزمة في الشكل الطبيعي والضروري - إن لم يكن الوحيد الذي يمكن عن طريقه قيام الدولة بممارسة وظائفها ومهامها، هذا من جانب أما من جانب آخر فإن القانون يفقد طبيعته ومصداقيته الخاصة ما لم تؤيده وتستعده سلطة الدولة التي نظمت وجوب إتباع واحترام وتطبيق وتنفيذ قواعده.

لذلك يركز هذا الاتجاه على الدور الهام الذي يلعبه القانون في التطور الحضاري، لأنه يعتبر القانون عاملاً ضرورياً للحياة الاجتماعية والاقتصادية والتنظيم السياسي للمجتمع، بل يركز على أهمية الدور الذي يقوم به القانون في البناء الاشتراكي للمجتمع. وكذلك أصحاب هذا الاتجاه لا ينكرون قيمة القانون نظراً لأنه يتحدد بالنظام الاقتصادي الاجتماعي للمجتمع إذ يذهب إلى أن للقانون حتى في المجتمعات الطبقيّة يحمي المجتمع من الفوضى²⁹.

العوامل المادية التاريخية المؤثرة في القانون:

هذا الاتجاه يستند في تفسيره للظواهر الاجتماعية، وتحديد العوامل التي تؤثر فيها. على أن معظم مكونات المجتمع تؤثر في بعضها البعض، وإن هناك علاقة جدلية بين الأساس والبناء الفوقي ويعني هذا بأن القانون يتأثر بالمتغيرات القائمة في البناء الاجتماعي ويؤثر فيها. يركز الاتجاه المادي التاريخي كنقطة بدا أساسية على مجمل الجوانب المادية والعلاقات الاجتماعية التي يأتي في مقدمتها علاقات الإنتاج بوصفها متغير مستقل.

وفي ما يلي سوف نتناول بعض هذه المتغيرات في علاقتها بالقانون

القانون وعلاقات الإنتاج:

أن أهم المتغيرات التي يتأثر بها القانون ويركز عليها هذا الاتجاه هو شكل علاقات الإنتاج السائدة في المجتمع وانعكاسه على البناء الفوقي بما فيه من قوانين. فالقانون من وجهة نظر المادية التاريخية هو شكل من أشكال الوعي، ويظهر بظهور الطبقات ويتغير بتغير النظام الاقتصادي أو بتغيير شكل الملكية³⁰.

فكل تكوين اجتماعي اقتصادي له قوانينه الخاصة به. فالمجتمع الإقطاعي له قوانينه، والمجتمع الرأسمالي له قوانينه، والمجتمع الاشتراكي له قوانينه، وثم فإن كان النظام القائم رأسماليا فإنه سيجد أسسا يدعم بها قوانين الملكية الفردية ويحاول هدم أي قانون يتدخل في التجارة أو يحول دون وجود الملكية الفردية، وعليه فإن علاقات الإنتاج وما تغير عنه من تكوينات اجتماعية اقتصادية تؤثر في القوانين.

هذا بجانب أن القانون ليس سلبيا بالنسبة للنظام الاقتصادي الاجتماعي بل أنه يلعب دائما دورا هاما في تدعيم العلاقات الاجتماعية التي تشكلت في كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي كما أن القانون يؤثر تأثيرا هاما على الاقتصاد³¹.

القانون والطبقات:

إن الذين يتبنون هذا الاتجاه يذهبون إلى أن القانون لا يمكن عزله عن السياق الاجتماعي الذي ينشأ ويتم فيه الفكرة الأساسية التي ينطوي عليها هذا الاتجاه في تناوله للقانون هي أن القانون السائد في مجتمع ما يقوم على أركان النظام الاجتماعي الاقتصادي، إن أصول القانون وتطوراته عبر التاريخ تتصل اتصالا وثيقا بالمتناقضات الطبقية وعدم المساواة بين الأفراد من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والعلاقات السياسية الناتجة عن استيلاء طبقة من الأفراد على زمام

الحكم وخضوع الطبقات الأخرى لها بل يمكن القول أن القانون يلجأ إليه دائما لكي يكون أداة في يد الطبقة المستغلة للحفاظ على امتيازاتها الطبقيّة³².

ويمكن تفسير ذلك بأنه منذ نشوء الطبقات في المجتمع اعتمدت السلطة الحاكمة على الجاه والسلطة والمال وأمسكت بزمام السلطة السياسية لإصدار القوانين والقواعد اللازمة لأفراد الجماعة خدمة لمصالحها وأغراضها، ولذلك فإن القانون من شأنه أن يحافظ على أوضاع الطبقة المسيطرة.

القانون والبناء الفوقي:

سبقت الإشارة إلى أن القانون يتأثر بالتكوين الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع في مرحلة معينة، إلا أن أصحاب هذا الاتجاه لا يجعلون من القانون مجرد تابع لعلاقات الملكية أو للاقتصاد فقط ويقللون من قيمته الروحية والأخلاقية، ذلك لأن هناك آثار تبدو واضحة على القانون نتيجة لعوامل ومؤثرات مثل النظام السياسي والعقائد الفكرية السائدة في المجتمع.

هذا بجانب أن القانون لا يعد سلبيا بالنسبة للنظام الاقتصادي والاجتماعي بل أنه يلعب دائما دورا هاما في تدعيم العلاقات الاجتماعية، وقد يزيد الأمر وضوحا إذا ما تطرقنا لعلاقة القانون ببعض مكونات البناء الفوقي التي تتمثل في القانون والقيم والقانون والإيديولوجية والقانون والدولة.

القانون والتغير الاجتماعي:

إن "هيجل" يؤكد على أنه يجب دراسة الأشياء من خلال العمليات التي يمر بها لا بوصفها كليات ساكنة، كما أشار "إنجلز" إلى الفكر الذي قدمه "هيجل" والذي أكد فيه أن العالم لا يجب ألا يفهم بوصفه مركبا من أشياء جاهزة ثابتة، ولكنه يجب أن يفهم بوصفه مركبا من عمليات تبدو فيها الأشياء من الظاهر منهجية من ثبات نحو عملية مستمرة تؤدي في نفس الوقت إلى الظهور من جديد وإلى الاختفاء، ويعد هذا التصور أكثر ملائمة عند تطبيقه على المجتمع من تطبيقه على العلوم الطبيعية³³.

ولعل هذا يوضح وجهة نظر هذا الاتجاه من قضية التغيير، بل هذا الاتجاه ارتبط في فهمه لهذه القضية بنظرية الثورة الاجتماعية حيث أن كل ما تسعى إليه الثورات هو تدعيم الطبقة التي كانت محكومة لنفسها وخلق نظام اجتماعي جديد³⁴. إن قضية التغيير قضية أساسية في هذا الاتجاه، فالصراع القائم بين قوى و علاقات الإنتاج يؤدي إلى نقلة كيفية تنقل المجتمع من حالته إلى حالة تختلف تماماً عما كانت عليه. إن القانون يتطور من وجهة نظر المادية التاريخية على أساسين:

أولاً: هو تطور البناء الأساسي للمجتمع.

ثانياً: التناقضات الطبقيّة.

فالشواهد التاريخية تدل على أنه منذ أن قسم المجتمع إلى طبقات كانت الطبقة المسيطرة تستحوذ على القوة السياسية و تستخدمها لوضع قواعد سلوكية تتفق مع مصالحها وتلزم بها جميع الأفراد، و بذلك تضمن الطبقة المسيطرة على القانون، بحيث لا تترك لأي فرد فيها حرية القيام بأفعال تعسفية تضر بمصالح الطبقة المسيطرة.

ويرتبط تطور القانون بتطور الدولة، فالقانون و الدولة قد نشأ بفعل عوامل اقتصادية اجتماعية مثل تقسيم العمل ظهور الملكية الخاصة، انقسام المجتمع إلى طبقات متصارعة.

والدولة عادة ما تلجأ إلى تعديل القوانين التي وضعتها لكي تتلاءم مع الظروف الاقتصادية والسياسية المتغيرة، بحيث لا تتعارض مع المبادئ القانونية العامة التي تحمي مصالح الطبقة التي تعبر عنها الدولة.

وتدل التجارب المعاصرة على أن الدولة يمكن أن تتخطى أطر النظام القانوني التي أرسنها، كما تقوم بتعديل في القانون من حين لآخر، من خلال المعايير السابقة الخاصة بأسس تقييم النظريات السوسولوجية مع موقف الاتجاهين في الظاهرة القانونية، يمكن الإشارة إلى الملاحظات التالية:

1- بصور الاتجاه البناء الوظيفي القانوني على أنه النسق الرسمي في المجتمع، ويركز على العناصر الثقافية و يعتبرها الخلفية الأساسية للقانون، ويساعد على الحفاظ على البناء الاجتماعي وتحقيق ما يسمى بالضبط الاجتماعي مما يؤدي إلى التوازن الاجتماعي واستمراره.

بينما الاتجاه المادي التاريخي يصور القانون على أنه نتاج للبناء الاجتماعي الاقتصادي للمجتمع في مرحلة معينة، و الاتجاه البنائي الوظيفي يرى أن أهم العوامل المؤثرة في القانون هي تلك التي ترتبط بالثقافة السائدة في المجتمع، في حين أن الاتجاه المادي التاريخي يذهب إلى وجود علاقة جدلية بين القانون و سائر مكونات البناء الاجتماعي.

2- أما تصور النظريتين لطبيعة الإنسان و علاقة ذلك بالقانون فيلاحظ أن الإنسان في ضوء الاتجاه البناء الوظيفي أناني وبالتالي يضع الاتجاه العبيء الأكبر على القانون لضبط هذا السلوك ، بينما ترى المادية التاريخية أن الإنسان مبدع و خلاق و بالتالي من صفته أن ينافس و يغير القانون.

3- مدى شمولية النظريتين لدراستهما للقانون، البنائية الوظيفية ترى أن القانون وسيلة من وسائل الضبط الاجتماعي ينشأ من النسق المعياري و ما يحويه من قيم - الثقافة.

أما المادية التاريخية ترى أن القانون مرتبط بمكونات البناء الاجتماعي الأساسي والبناء الفوقي، و أن هناك علاقة جدلية بينهما.

1- نوعية المتغيرات التي تعتمد عليهما النظريتين في تفسير القانون تركز البنائية الوظيفية على المتغيرات الثقافية و المعيارية بينما المادية التاريخية تركز على متغيرات مادية (علاقات الإنتاج).

2- المضمون الإيديولوجي للنظريتين وعلاقته بالقانون، فيبدو واضحا من خلال موقف النظريتين من قضية علاقة القانون بالتغير الاجتماعي البنائية الوظيفية ترى في القانون وبشكل شبه مطلق أداة من أدوات التغير الاجتماعي.

أما المادية التاريخية ترى تميز بين القوانين العامة للتطور الاجتماعي والقوانين النوعية، قدرة القانون على إحداث التغير على شكل التكوين الاجتماعي الاقتصادي السائد في المجتمع، ويعتمد على التركيب الطبقي السائد و توجهات الطبقات سواء كانت محافظة- أو ثورية .

ومما سبق يمكن الوصول إلى خلاصة عامة هي أن نظرة الاتجاه البناء الوظيفي للقانون نظرة مثالية مطلقة محافظة في حين إنها في المادية التاريخية و دينامية تاريخية ثورية.

رابعاً: التكوين الاجتماعي الاقتصادي والوضع الاجتماعي للمرأة :

إن المجتمعات التي تقوم على الملكية الخاصة تبدو للمرأة فيها أكثر تخلفاً من الرجل واختلاف هذا التخلف من مجتمع لآخر ويبدو أن الوضع الاجتماعي للمرأة أكثر تأثراً بالتكوين الاجتماعي الاقتصادي ففي المجتمع الرأسمالي الصناعي مثلاً نجد المرأة لا تزال الفرص محدودة بالعلاقات الإنتاجية، يذهب " بوخارين بزيوبرا جينكو " إلى أن المرأة العاملة في المجتمعات الرأسمالية تعاني من اضطهاد شديد وليس لها من الحقوق مثل ما لرجل العامل، بل هي الحقوق معدومة وهي لا تتمتع بالحقوق الإنتاجية إلا في دولتين أو ثلاث على الأكثر، كما أن حقوقها في الميراث محدودة، وهي دائماً تابعة للرجل ضمن الأسرة وهي محرومة من الحقوق السياسية إلى حد أن مشاركتها السياسية تكون شبه معدومة قياساً بالرجل³⁵.

أن التمييز بين الرجل والمرأة يفصح عن نفسه في عدم إتاحة الفرص للمرأة في التدريب والتعليم، والنقّة في عمل المرأة. إن هناك قضية مؤداها

انه كلما زاد المعروض من الرجال في سوق العمل قل الإقبال على توظيف المرأة .

وكلما ارتفعت تكلفة الإنتاج قل الإقبال على عمالة المرأة وهذا يعني في كاملة أن ارتباط عمل المرأة بالنظام الاقتصادي الرأسمالي - الذي يعتمد في أساسه على العرض والطلب ويهدف إلى تحقيق الربح كغاية أساسية عكس المجتمعات الاشتراكية التي تسعى إلى توظيف المرأة كقيمة اجتماعية.

خامسا: الطبقات الاجتماعية والوضع الاجتماعي للمرأة :

العلاقة بين الوضع الاجتماعي للمرأة والتركيب الطبقي للمجتمع لا تحدد كقضية نظرية فقط، إنما تكتب هذه القضية قدرا من التدعيم من نتائج الدراسات والبحوث التي أجريت حول هذا الموضوع نلاحظ أن هناك تباين واضحا بين حقوق وواجبات كل من المرأة والرجل، حيث المبالغة في مكانة الرجل، وفي قدرته على العمل والكسب أحسن من المرأة، بينما تكون المرأة تابعا له وتستغل أقصى الاستغلال (طاعة - خضوع للزوج، تحديد لرغباتها وارتاداتها وهي أداة للإنتاج لا غير). كما أنها تعامل كسلعة تباع وتشتري بعقد زواج³⁶ مما يجعل وضعها متخلفا في هذه الطبقة. ويعود هذا التخلف إلى تبعيتها الاقتصادية للرجل - فالسلطة.

التي يمارسها الرجال على النساء هي المصدر الرئيسي للظلم في هذه الطبقة وبالتالي هي مصدر من مصادر التخلف .

أما عن الوضع الاجتماعي للمرأة في الطبقة العليا فإن الأمر يختلف عنه في الطبقة الدنيا، ويتضح هذا الاختلاف في أن المرأة تخفي بامتيازات الثورة والمكانة، فهي تتمتع بكل التسهيلات الموجودة في المجتمع.

أ.د. مصطفى عوفى الظاهرة القانونية بين النظريات والقضايا المحددة

إذا كانت المرأة لا تعاني من القهر المادي فهي تعاني القهر الاجتماعي -النظر إليها نظرة أنثى من الرجل ذلك لأن الرجل يحتمي وراء جفونه التاريخية وما تعطيه - الحقوق- من سلطة على المرأة مقابل ما يقوم به من تسييرات مادية تحظى بها³⁷.

نجد في هذه الطبقة أن المرأة ليس لها الحرية في اختيار شريك حياتها لأن الأسرة لا تقبل أن تفسد مصالحها أو ثروتها. كما أن الحرية الممنوحة للمرأة من هذه الطبقة ضئيلة جدا بل أن ما تسمح به الأسرة في هذه الطبقة هو أن تضيف إلى ملكية الأسرة رصيدا من المال فقط، حيث يرتبط الوضع الاجتماعي لها بمقدار ما تضيفه إلى ثروة الأسرة من مال وجاء³⁸.

هناك مجموعة من الباحثين يؤكدون على أهمية البعد الطبقي كمحور أساسي لفهم الأوضاع الاجتماعية للمرأة فيما حقيقيا بل ينظرون إليه على أنه بعد هام.

الباحث الأمريكي (حنا بيناك) يؤكد على أن الفروق الطبقة تعد بعدا حاسما لفهم أوضاع النساء والرجال في المجتمع ، يضيف هذا الباحث أنه لا يمكن فهم أوضاع النساء دون أن نضع في الاعتبار الطبقات التي تنتمي إليها عمالة النساء، وأن نساء الطبقات العليا هن دائما يل أكثر استئثار بالمشاركة السياسية والثقافية في المجتمع وخاصة من الدول النامية.

أما دراسة " كورتيلا فلورا " التي تدير في نفس الاتجاه حيث أجريت هذه الدراسة على عينة من النساء في كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبعض مجتمعات أمريكا اللاتينية (الأرجنتين، البرازيل، الشيلي) والتي درست فيها عن طريق دراسة الحالة حوالي 120 امرأة متزوجة من خلال عينة

طبقة عمدية، منهم 60 حالة من الولايات المتحدة الأمريكية، 20 حالة من كل المجتمعات الباقية.

تبين من هذه الدراسة اختلاف الوضع المهني للنساء باختلاف أوضاعهن الطبقة سواء على مستوى الممارسة الفعلية أو المهن المرغوب فيها - وتبين أيضا أن فرص المشاركة في قوة العمل أكثر تنوعا وحجما في الطبقات العليا. مما سبق يمكن تأكيد على أهمية البعد الطبقي في فهم واقع أي ظاهرة اجتماعية وان هذا البعد يبدو أكثر إلحاحا في فهم لأوضاع اجتماعية للنساء وكل هذا يدل على ان الوضع الاجتماعي للمرأة يختلف باختلاف موقعها الطبقي.

سادسا: العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوضع الاجتماعي للمرأة:

إن مفهوم الوعي الاجتماعي للمرأة بوصفه بعد أساسيا في فهم واقعها وتفسيره فستجد أن هذا الوعي يتأثر بعدد من المتغيرات أهمها الوضع الاجتماعي الذي تقوم به في المجتمع المعين والذي يتخذ كما سبق الإشارة إليه بالحالة الذاتية للمجتمع وبالموقع الطبقي للمرأة، زيادة عن النسق القيمي السائد في المجتمع وغيره من مكونات البناء الفوقي كالتعليم وغيره³⁹.

وهنا لابد من ذكر حقيقة هامة وهي أن الدراسات الخاصة بالوعي الاجتماعي للمرأة نادرة، فإن ما أتيج منها يؤكد أهمية القضية النظرية التي مؤداها من النوع الاجتماعي للمرأة يتحدد بأوضاعها الاجتماعية(40).

ففي دراسة أجريتها "تارونيلافورا" أوضحت أن وعي المرأة يرتبط بموقعها الطبقي وبالسياق ابناي للمجتمع - فعندما سألت الباحثة عدد من النساء عن صورة المرأة الإيجابية المثالية ارتبطت الإجابات بالموقع الطبقي، حيث كانت نساء الطبقات العليا أكثر ميلا لاعتبار المهن المربحة، وذات المنزلة الاجتماعية العالية كالطب والصيدلة مثلا.

في حين أن نساء الطبقات الدنيا اكتفين باعتبار المرأة التي تعمل بأعمال البيع والخدمات هي المرأة المثالية والإيجابية من وجهة نظرهن، وفي نفس الوقت اعتبرت نساء الطبقات الدنيا المشاركات في التنظيمات الاجتماعية والسياسية ليست أمراهما يعكس نساء الطبقة العليا اللاتي اعتبرن مشاركة المرأة من منظمات اجتماعية وسياسية خارج نظام البيت والعمل أمرا هاما يكمل صورة المرأة العاملة - أما من مكونات البناء القوي الأخرى كالقيم وغيرها تؤثر في وعي المرأة بذاتها ووعي المجتمع بها.

ففي دراسة أجريتها الباحثة 'فاطمة المريني' عنونها المرأة الشرقية (جنو النساء) وأوضحت من خلال دراستها أن مجموعة القيم وعناصر الثقافة الشائعة في مجتمعات الشرق الأوسط، تكاد تكون عوامل هامة تؤثر في وعي المجتمع بالمرأة بل ووعيها بنفسها، فالمجتمع ينظر إلى المرأة على اعتبار أن صدور عالمها هو البيت وأن دورها هو الاهتمام بشؤون البيت وأن تجاوزها لهذا يعد انحرافا وخروجها على قواعد السلوك ومعاييره.

الهوامش:

- 1- محمد عاطف غيث/ علم الاجتماع- النظرية و المنهج و الموضوع/ الجزء الأول/ دار المعارف- الإسكندرية 1966- ص ص 30، 32
- 2- سمير نعيم أحمد/ النظرية في علم الاجتماع/ الطبعة الثالثة/ دار المعارف/ القاهرة/ 1982 / ص 32
- 3- أنظر في هذا: محمد عاطف غيث/ الموقف النظري في علم الاجتماع المعاصر/ دار الكتب الجامعية الإسكندرية، 1987 . أيضا لنفس المؤلف/ علم الاجتماع، الجزء الأول - محمد عبد الله أبو علي/ مدارس اجتماعية/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/ الإسكندرية/ 1978 - سمير نعيم أحمد/ النظرية في علم الاجتماع.
- 4- لمزيد من التفصيل حول هذه القضايا أنظر المراجع التالية:
- أ- سلمية محمد جابر/ علم الاجتماع القانوني/ دار المعرفة الجامعية/ الإسكندرية/ 1995.
- ب- حسن الساعاتي/ علم الاجتماع القانوني/ مكتبة الأجنو المصرية/ القاهرة/ 1968.
- ج- سمير نعيم أحمد/ علم الاجتماع القانوني/ الطبعة الثانية/ دار الوادي الجديد للطباعة والنشر/ القاهرة/ 1982 - د. السيد يسين/ مدخل للمشكلات الأساسية في علم الاجتماع القانوني- المجلة الاجتماعية القومية/ المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية العدد الرابع/ أبريل 1970.
- 5- محمد عاطف غيث/ الموقف النظري في علم الاجتماع المعاصر/ المرجع السابق ص 111
- 6- سمير نعيم أحمد/ النظرية في علم الاجتماع/ المرجع السابق/ ص 51.
- 7- سمير نعيم أحمد/ المرجع نفسه/ ص 68.
- 8- سمير نعيم أحمد/ النظرية في علم الاجتماع/ المرجع السابق / ص ص 68-71.
- 9- سمير نعيم أحمد/ نفس المرجع/ ص ص 106-107

- 18- سامية محمد جابر/ علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص ص 70-71
- 11- سمير نعيم أحمد/ علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص 22.
- 12- سعد محمد شاهين/مداخل في علم الاجتماع القانوني/ كلية الآداب جامعة عين شمس/ القاهرة/ 1986/ص102.
- 13- سمير نعيم أحمد/ علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص 30.
- 14- أحمد أبو زيد/ البناء الاجتماعي مدخل لدراسة المجتمع/ الجزء الثاني/ المكتب الجامعي الحديث/ الإسكندرية/ 1987/ص 448.
- 15- سامية محمد جابر/ علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص 98.
- 16- سامية محمد جابر/ علم الاجتماع القانوني/ نفس المرجع/ ص 98
- 17- سامية محمد جابر/ نفس المرجع/ ص 99
- 18- ثريا سيد عبد الجواد/ التغيرات الاجتماعية و الاقتصادية في مصر في فترة السبعينيات و علاقتها بالقانون/ رسالة دكتوراه/ كلية الآداب/ قسم علم الاجتماع/ جامعة عين شمس/ 1991/ص ص 23* 25
- 19- جون روكنس / مشكلات أساسية في النظرية الاجتماعية/ ترجمة محمد الجوهري و آخرون/ الطبعة الأولى منشأة المعارف الإسكندرية/ 1973 ص -19.
- 20- بوتومور/ تمهيد في علم الاجتماع/ ترجمة/ محمد الجوهري و آخرون/ الطبعة الخامسة/ دار المعارف/ القاهرة/ 1981/ ص ص 354* 355
- 21- نيقولا تيماشيف/ النظرية الاجتماعية. طبيعتها و تطورها، ترجمة/ محمد الجوهري و آخرون/ الطبعة الثالثة، دار المعارف/ القاهرة/ 1983/ ص ص 306* 307
- 22- سمير نعيم أحمد/ علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص 139
- 23- سمير نعيم أحمد/ نفس المرجع / ص 141.
- 24- إبراهيم أبو الفز/ دراسات في علم الاجتماع القانوني/ دار المعارف/ القاهرة/ 1978/ ص ص 138* 142
- 25- محمود أبو زيد/ علم الاجتماع القانوني- الأسس و الاتجاهات/ مكتبة غريب/ القاهرة/ 1992/ ص ص 223* 227
- 26- سمير نعيم أحمد/ علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص 124
- 27- سمير نعيم أحمد/ علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص ص 126* 127
- 28- سمير نعيم أحمد/ نفس المرجع / ص ص 124* 128
- 29- سمير نعيم أحمد/ المرجع نفسه/ ص 126
- 30- ف. كيال . م كوكا نوزون/ المادية التاريخية، ترجمة أحمد داود/ دار الجماهير/ دمشق/ 1970/ ص 445
- 31- سمير نعيم أحمد/ علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص 125
- 32- السيد يسين / مداخل للمشكلات الأساسية في علم الاجتماع القانوني/ المرجع السابق/ ص 37.
- 33- جون روكنس/ مشكلات أساسية في النظرية الاجتماعية/ المرجع السابق/ ص 201
- 34- المرجع نفسه/ ص 201
- 35- بوخارين بريوبراجينكو/ حقوق المرأة بين البرجوازية والبروليتاريا، في كتاب المرأة و التراث الاشتراكي/ مقالات مأخوذة عن ماركس و أنجلز/ ترجمة/ جورج طرابيشي الطبعة الأولى/ دار الطليعة/ بيروت 1977 ص ص 134* 184.
- 36- مصطفى حجازي/ التخلف الاجتماعي مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المعهور/ الطبعة الثانية/ معهد الإنماء العربي/ لبنان/ 1986/ ص 215.
- 37- مصطفى حجازي/ نفس المرجع/ ص 219.
- 38- مصطفى حجازي/ المرجع نفسه/ ص 219.
- 39- ه. أويدوف/ الوعي الاجتماعي/ ترجمة/ ميشل كينوا/ الطبعة الثانية، دار ابن خلدون/ لبنان/ 1982/ ص ص 185* 190.
- 40- مصطفى عوفي/ الأوضاع الاجتماعية و انعكاساتها على وعي المرأة العاملة في الجزائر/ رسالة ماجستير غير منشورة/ جامعة قسنطينة الجزائر- 1993/ ص ص 113-11.

علاقة الأستاذ بالتلميذ في صناعة العنف المدرسي

"عنف التلميذ الثانوي ضد الأستاذ"

د. عبد الرحمان برقوق

أ. ميمونة مناصرية

جامعة محمد خيضر بسكرة

تمهيد

تعرض المؤسسات التعليمية اليوم إلى هزات أخلاقية عنيفة ومتابعة، متمثلة في مختلف أشكال الممارسات وأنماط السلوك الفردي والسياسات الجماعية التي تهدد الرصيد الهائل من القيم والأخلاق والمثل العليا التي اكتسبتها مؤسسات التربية والتعليم منذ الأزل، فباتت هيبتها العلمية ووظيفتها التعليمية التربوية مهددة إلى أبعد الحدود، إذ أضحت كغيرها من المرافق العامة الأخرى، لا تستهجن فيها سلوكات هي أقرب إلى سلوكات الشوارع أو الأسواق، حيث بات العنف أحد هذه السمات التي كثيرا ما تصدرت عناوين الصحف والجرائد.

إن ظاهرة العنف داخل المؤسسات التعليمية لا يمكن تصنيفها ضمن خانة الظواهر الجديدة، غير أن الجديد في هذا الصدد يكمن في كون هذه الظاهرة أصبحت موجهة أكثر نحو الأساتذة، مما يفرز تداعيات خطيرة على المجتمع بأسره، إذ يعيق العنف في المدارس قابلية المدرسة لتحقيق أهدافها وغاياتها، ألا وهي تربية الأطفال وتأهيلهم لتنمية قدراتهم وتطوير إمكانياتهم في بيئة سليمة آمنة. وللعنف ضد الأساتذة جوانب سلبية وضارة على احترام الذات، وقد يخلق الرغبة في العزلة والانسواء أو الإنفام من جميع تلاميذ المجتمع، علاوة على أنه يحث من إبداع التلميذ وقدرته على التعلم والتربية، أو ربما التسبب في تقشي ظاهرة العنف

على مستويات أخرى في المجتمع، ولذا وجب الوقوف على الظاهرة من مختلف الجوانب: الاجتماعية، النفسية، الأخلاقية، العلانية، القانونية و السياسية.

ماهية العنف المدرسي:

تعريف العنف:

العنف لغةً: 1: "عَفَّ" به وعليه - عَفَا، وعَفَاةً: أَخَذَهُ بِشِدَّةٍ وَقَسْوَةٍ، وَلامه فهو عَنيفٌ، (اعتَفَف) الأمر: أَخَذَهُ بِعَنَفٍ وَأَتَاهُ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ عِلْمٌ بِهِ وَ.. الشيء: كَرِهَهُ، يُقَالُ اعْتَفَفَ الطَّعَامُ وَ.. فَلَانَ الْمَجْلِسُ: تَحَوَّلَ عَنْهُ، عَنَفَانُ الشَّيْءِ: أَوَّلُهُ، يُقَالُ هُوَ فِي عَنَفَانِ شِبَابِهِ أَي فِي نَشَاطِهِ وَحَدِيثِهِ.

غير أن معنى العنف اكتسب دلالة أخرى مختلفة عند العرب المحدثين، فأصبح مقابلاً للفظَة Violence في الفرنسية أو الإنجليزية، أو Gewalt في الألمانية، من المعنى الحقوقي الحديث، وفي الحقيقة فإن لفظَة العنف كما وردت في الحديث أو الشعر العربي القديم قريبة من معنى Violentia في اللاتينية التي تعني الغلظة والقوة الشديدة، وهي مشتقة من Vis أي القوة الفيزيائية أو كمية ووفرة شيء ما، وهو معنى على صلة بلفظة bia في اليونانية أي القوة الحية، ذلك أن العربية تقول عنفوان كل شيء أوله، وقد غلب على النيات والشباب كما جاء في معجم لسان العرب².

التعريف الاصطلاحي: يرمي مصطلح العنف إلى سلوكيات و أفعال جسدية تتمثل

في استعمال القوة ضد شخص ما.... ويحمل معنيين: يكمن المعنى الأول في آثار أو مؤثرات القوة الجسدية، وهذا المعنى يمكن تشخيصه بسهولة عند وقوعه.

أما المعنى الثاني فيرمي إلى المس بالمقاييس و المعايير، ويشكل هذا المعنى صعوبة في قياسه والتعرف عليه.

يمكننا التمييز بين العنف والقوة، حيث يشكل العنف الحدود أو العتبة التي لا تضيع فيها مجموعة الأفراد كجماعة حقيقية. إذ بدخول العنف وسط هذه الجماعة يكون خطر انتشار النظام السلبي فيها. ويظهر هذا العنف في هذا المجال على شكل انفجار وذلك عندما يكون ثمة فقدان للرقابة أو فقدان للتوعي لدى أفراد معينين في الجماعة، ويمكن أن نصفه بالسلوك "اللاعقلاني"

بينما القوة هي استعمال العنف ضد من يتعامل بعنف داخل الجماعة، كقوة القانون مثلاً، إذ يعتبر في هذه الحال كمصدر للسلطة التي يمكن أن تسلم الأضعف لإرادة الأقوى، فبدلاً من أن يظهر على شكل انجار نجده يرتبط استعماله بالإستراتيجية³.

إن المعنى الحدائوي لـ "العنف" كمصطلح يتسع لكل أشكال العنف، والعنف داخل المجتمع المدني الحديث، يشير إلى أن "العنف كمقولة حقوقية تعود إلى القرن التاسع عشر حيث حدد وفكر فيه داخل التصور الحديث للدولة بوصفه فعلاً أو ظاهرة ترمي إلى إحداث خلل في البنى التي تنظم مجتمعاً ما مما ينجم عنه تهديد نظام الحقوق والواجبات التي يتوفر عليها الأفراد طالما هم ينتمون إلى شرعية قائمة⁴.

وعلى أية حال، يستطيع كل واحد أن يعرف العنف من وجهة نظره، من هذه التعريفات تعريف د. فرج عبد القادر طه⁵ الذي عرفه من خلال السياق النفسي بأنه السلوك المشوب بالقسوة والعنوان والقهر والإكراه، وهو عادة سلوك بعيد عن التحضر والتمدن تستثمر فيه الدوافع والطاقت العدوانية استثماراً صريحاً بدائياً كالضرب والتقتيل للأفراد والتكسير والتدمير للممتلكات، واستخدام القوة لإكراه الخصم وقهره⁶.

وإذا قرأنا عدة تعريفات سنجد أن جميع التعاريف السابقة تتمحور حول

نقطتين مركزيتين:

1- أنه من الصعب إعطاء تعريف للعنف خارج النطاق الحقوقي، إذ لا بد من ذكر ثنائيات من مثل الحق/ التجاوز، القانون/ الاختراق، وهذا ما يؤكد لنا أن العنف مقولة حقوقية أو قانونية.

2- يندرج تعريف العنف ضمن الحقل الوجودي، أي علاقة الأنا مع الآخر، سواء اعتبرنا أنه إنكار الآخر أو استبعاده أو خفضه إلى تابع أو تصفيته معنوياً أو جسدياً فإنها تتم جميعاً في الحقل التصادمي مع الآخر. وفي النهاية نستطيع ضبط العنف من الناحية المفهومية على أنه تجاوز واختراق القواعد أو القوانين التي تنظم وضعيات تعتبر طبيعية أو عادية أو قانونية، فالتعريف بهذا المعنى يوحي بمعنى الإخلال أو بث البلبلة في نظام الأشياء بشكل وقتي أو دائم. وسواء تركز ذلك أو تحبس داخل النفس الإنسانية أو وجد منفذاً ومخرجاً له فتحول إلى الشكل المادي الفيزيقي، أنه يعتبر في كلتا الحالتين عنفاً، فهو في المرحلة الأولى مؤسس، أما في الثاني فهو مؤسس وناتج عن الأولى.

السلوك العدوانية:

هو سلوك يرمي إلى إيذاء الغير أو الذات، أو ما يحل محله من الرموز، ويعتبر السلوك العدواني تعويضاً عن الحرمان الذي يشعر به الشخص المعتدي، وهو إما أن يكون مباشراً أي أن العداوة موجهة مباشرة إلى مصدر الإحباط سواء كان شخصاً أو شيئاً، أو أن يكون عدواناً متحولاً Displaced aggression وهو عنوان موجه إلى غير مصادر الإحباط⁶.

إن التصادم مع الآخر سواء أكان قريباً أم بعيداً هو أسلوب معين لإثبات الحق، أو وجهة النظر، أو المصلحة المادية، ذلك أننا لا نستطيع أن ننسى أن زيادة العنف كانت ترجع إلى الصراع حول الحاجات الأساسية، صراع البقاء المعتمد على تأمين المأكل أولاً ثم بقية الحاجات المادية الضرورية للعيش حسب المستوى الحضاري للإنسان، وبعد وضع النصوص القانونية الأولية التي تبين العلاقة بين الناس ظهرت أنواع متعددة من السلوكيات الراقصة، ومن هنا نشأ السلوك العدواني الذي يسعى لإثبات الذات وتوكيدها. وقد تم تعريف هذا السلوك على أنه أي سلوك يصنره الفرد بهدف إلحاق الأذى أو الضرر بفرد آخر يحاول أن يتجنب هذا الإيذاء سواء كان بدنياً أو لفظياً ثم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، أو أقصح عن نفسه في صورة الغضب أو العداوة التي توجه إلى المعتدي عليه.

من هنا جاءت أصلاً القوانين لتنظيم حياة البشر وتنظيم الإرادات حتى لا تطغى إرادة على أخرى، وما العقد الاجتماعي على سبيل المثال لجان جاك روسو، إلا مشاركة في اتفاق الناس على جملة قوانين تنظم حياتهم، فإذا كان القانون فيه ثغرة حول العدالة مثلاً، فهذا سيعني وجود فئات تطالب بحقوقها، وستسعى إلى إثبات الذات للمطالبة بتلك الحقوق. وقد يكون القانون جيداً وتكون المشكلة في التطبيق، وفي جميع الحالات سينشأ العنف كأسلوب يلجأ إليه المصلح ما في ظل نظام حكم غير تعدي أو نظام لا ينظم المصالح الشخصية للأفراد والجماعات.

في هذا السياق، نرى أن النظم السياسية المتقدمة وهي تحرم العنف كوسيلة لتحقيق أية أهداف، توفر لكل مختلف معها وسائل مسالمة لبلوغ أهدافه إن استطاع، وبالطبع فإن الديمقراطية الغربية المعاصرة لم تبلغ الكمال، ولعلها وهي نظم بشرية تعجز عن ذلك البلوغ، لكن نسجها السياسي يوفر من القنوات

التي تمكنه من جمع الناس حوله والتأثير فيهم وبهم في الرأي العام الذي يقدر وإن بدرجات متفاوتة على تغيير مبادئ الحكم وتغيير الحكام. وأما مجتمعات العالم الثالث والعربي منها على وجه الخصوص، فالأمر يختلف، إذ تغيب القنوات المشروعة للتعبير عن الاختلاف وتحقيق الطموحات السياسية بل يصل الحال في كثير من تلك المجتمعات إلى حد كراهية الاختلاف والضيق بالطموحات بحيث يجد صاحب الرأي أو الطموح نفسه بين خيارين، إما التردد إلى الصمت أو ارتكاب العنف الغاضب إن استطاع.

لفهم ظاهرة العنف كظاهرة اجتماعية، وجب تحليلها وتفسيرها من المنظور الاجتماعي النفسي، لأنها تجمع طرفين أو أكثر، وبتوافع نفسية في أغلب الأحيان، حيث ترى نظريات علم النفس بالعنف تعبيراً لعدم قدرة الفرد على السيطرة والتحكم بغيرائزه الموجهة ضد المجتمع. والناجمة من مكونات في شخصيته، ويرى فرويد أن العدوانية دافع أساسي في البناء النفسي وهي وسيلة تأكيد للذات وللرغبة الداخلية، وغالباً ما يجد هذا الشخص بالمدرسة حقلاً مريحاً ومثاحاً لإظهار هذا العنف. فقد أظهرت أبحاث عديدة أن الشخص العنيف غالباً ما يواجه عنفه ضد أشخاص ضعفاء لا يملكون القوة والقدرة للرد على الشخص المعتدي.

بالإضافة إلى نظريات علم النفس هناك نظريات في علم الاجتماع مثل نظريات الأعراق والأجناس ترى أن الشخص المضطهد يحاول دائماً البحث عن ضحية مستضعفه ليقوم باضطهادها، كمحاولة تشعره بالقوة. حسب هذه النظريات فإن شبابتنا المضطهدين والمحاطين بالعديد من الدوائر الكابتة إن كانت سياسية أو اجتماعية تقاومه يستعملون العنف المدرسي أو ما يسمى بعنف الحارات والشوارع لإبراز قوتهم وسيطرتهم المسلوبة.

تعزى نظريات علم الاجتماع أهمية كبيرة للعائلة ومبناها في صقل تصرفات وشخصية الفرد. تمتاز العائلة العربية بمبناها الذكري والنهري، فسيطرة الرجال وبالذات في المناطق القروية غالباً ما يعبر عنها بالعنف. وبالأخص عنف موجه ضد الفئات المستضعفة مثل النساء والأطفال. ميزة الهرمية (وفق الجيل والجنس) تعطي للنساء الشرعية في معاقبة وضرب الأطفال، وغالباً ما تسند هذه التصرفات إلى تفسيرات ومبررات دينية، والتي تعطي شرعية للضرب في حالة بدر عن الطفل تصرف غير لائق ومنحرف.

لقد أثبتت العديد من الأبحاث وجود علاقة مباشرة بين العنف البنيوي والعنف المدرسي. فالطفل الذي تربي في عائلته يعتبر فيها التصرف العنيف مقبولاً، سيعكس هذا العنف في أول فرصه نتاح له خصوصاً في المدرسة التي تمثل بيئة خصبة لانتشار العنف كما أسلفنا.

ويتفق علماء النفس على أن الدوافع المكونة للشخصية الثقافية تركز إلى عامل الحرية وتحقيق الذات أساساً. وتتفق التجارب في مجال علم النفس التجريبي على أن الإحباط والقهر وقمع الحرية هو الأساس في الاغتراب والعنف، في حين لا تلعب العوامل الغريزية، مثل الشبع من الطعام والجنس، إلا حيزاً ضئيلاً جداً من وعي الإنسان المعاصر ودوافعه العنيفة. وتتأثر هذه الدوافع بالثقافة، فتحرضها هذه وتوجهها توجيهاً سليماً أو مرضياً.

العنف لدى البشر، إذن، ليس من طبيعة الإنسان، إنما هو خاصية اجتماعية نمت الحضارة ونشأت معها، وهو ليس، بالتالي، سلوكاً مرضياً فردياً لإنسان بحد ذاته. وإن اعتبرنا أن شخصية الجماعة هي ثقافتها، يكون العنف، بالتالي، فعل ثقافي مكتسب.

العنف المدرسي :

والعنف المدرسي هو أي سلوك ينسب بالعنوانية الظاهرة أو المقنعة في المدرسة، وينتج عنه أذى بدني أو نفسي أو جنسي على التلميذ.. لقد كان العنف المدرسي في السابق يتخذ وجهة واحدة من الأستاذ نحو التلميذ، وأعطيت في الفترات السابقة صفة الشرعية لضرب الأستاذ للتلميذ، لكن ما إن تحول العنف من التلميذ ضد الأستاذ حتى استأعت المجتمعات - تماما متما - تصفاء الأسر حين يأتي الطفل بسلوك محل بأداب الأمرة - من العنف المدرسي، واعتبرته مؤسرا خطيرا يهدد المؤسسات التعليمية والتربوية، ويقوض أركانها .

أشكال العنف المدرسي:

وليس من السهل تمييز وتعريف هذه الظاهرة حيث يختلط المزاج والتعليقات الساخرة مع ردود فعل الغضب والإحراج والضرب وحتى القتل، وغالبا مايكون العنف الهادئ كالسخرية سببا في نشوب العنف المباشر بالإعتداء الجسدي .

العنف المدرسي المباشر:

الضرب داخل المدرسة وكل أشكال الاعتداء الجسدي أو السبب والشتم بالألفاظ القبيحة وبشكل مباشر .

العنف المدرسي الهادئ:

العنف المدرسي هو القيام بأفعال أو قول أشياء تمكنك من السيطرة على شخص آخر، مثل:

- إطلاق ألقاب لا يحبها صاحبها (الترتور للسمين ، المجاعة للنحيف" ، البقرة للينت السمينة..)

- التهديد المستمر (التهديد بالطرد من المدرسة ، التهديد بإعلام الأهل عن السلوكات اليومية، التلويح بالتهديد، التهديد بإعلام الأهل عن النتائج المدرسية).

- التدافع أثناء الخروج من المدرسة أو الصعود على الدرج.

د. عبد الرحمن برفوق، أ. ميمونة مفاصيرية

- العيث بالمنتجات كأن ترمي أشياء الحقيقية أو تسرق محتوياتها.
- إطلاق الشائعات المغرضة (الفنائة وكالة الأخيار).
- إطلاق القاب ذات طابع عنصري (الخوانجي، القروي، ابن الإسكافي،)
- القيام بدور مهرج الصف وتناول احد الزملاء أو الأساتذة مادة للاستهزاء.
- الشعب الجامع داخل القسم.
- العنف النفسي وهو الأصعب تمييزاً حيث يمارس المعتدي أصنافاً من العذاب البذيء يؤدي إلى ثورات الغضب مثل عدم السماح للضحية بالانخراط بالنشاطات أو عدم إخباره بموعد حصة دراسية معينة، أو إقصاءه من اللعب ضمن الفريق الرياضي.

دور علاقة الأستاذ بالتلميذ في مناعة العنف بالمدرسة الثانوية

تتشابك مختلف العوامل لتكون أسباباً مباشرة و غير مباشرة لصناعة العنف في المدرسة - وأقول هنا صناعة العنف بدلاً عن إحداث العنف، لأن هذا الأخير بات لصيقاً بالعملية التربوية، يشار إليه في جل المحافل التي تعقدتها الجهات المختصة بالتربية- فهناك العوامل الخارجية: كالعامل الاقتصادي والعامل الاجتماعي والعامل التربوي العائلي والعامل الثقافي ووسائل الإعلام، وعوامل داخل المدرسة كالرسوب والإخفاق الدراسي - كمصدر للإحباط وفقدان الثقة بالنفس، والتربية الحديثة وكذا مدى انسجام الهيكل التنظيمي داخل المؤسسة في التصدي لظاهرة العنف أو تركيسها، هذا إلى جانب العامل الفيزيقي داخل المدرسة كاحتفاظ الصفوف بالتلاميذ ونقلص نصيب التلميذ في مساحة المدرسة .

لكن رغم كل هذه العوامل نعتقد أن أصل المشكلة يكمن في علاقة الأستاذ بالتلميذ، لأنها حجر الزاوية في عملية التربية والتعليم، وحيثما توترت العلاقة بين الطرفين طرأ سوء على السير العادي للمدرسة وانحرف الركب عن المسار، لكن ماهي خفيات تشكيل العلاقة المتوترة بين الأستاذ والتلميذ؟.

أولاً: خلفيات تشكيل العلاقة المتوترة بين الأستاذ والتلميذ:

يبحر الأستاذ في عملية التدريس تحت رحمة التيار بلا هدف ولا خريطة ولا بوصلة، إذ ليس هناك مجالات لتغيير طريقة التدريس بشكلها الفيزيقي والمعرفي، في غياب المقاييس التي تحدد مدى نجاح عملية التعليم والتعلم، حيث:

- هناك قلق بأن المناهج الحديثة أوجدت خيبة أمل لدى الأساتذة، كونها شددت على ضرورة مراعاة رغبات المتعلم، فمعنى ذلك أن تجاري التلميذ في كل رغباته الطفولية، بدلاً عن تدريسه أموراً يرى الأستاذ فيها مصلحته .

- هناك غياب لمقاييس الديمقراطية في عملية التعليم والتعلم والتباس المفهوم لدى الأستاذ، فهل تعني الديمقراطية هنا، إعطاء الحرية للتلميذ بأن يلبس ما يشاء وأن يجلس في أي وضعية يشاء، والإتيان بسلوكات مخالفة كوضعية الجلوس، والنوم والأكل داخل القسم، مع وجود بعض المؤسسات التي تمنع على الأستاذ إخراج التلاميذ من القسم، و منع العقاب البدني على التلميذ ميمما كان سلوكه مشيناً.

- هناك قلق بأن الإطار الإجتماعي للمدرسة يعطي حرية زائدة للتلميذ ولا يخضعه للسلطة والقانون بالقدر المطلوب في أن يختار ما يشاء كتغيير الشعبة وتغيير القسم والثانوية ..

- هناك قلق بأن التعليم قد أخطأ بإقصاء التربية الدينية من الثانويات، وذلك سعياً لتقويم الأخلاق وتهذيب السلوك والمتابعة الرشيدة للحالات النفسية المختلفة.

من جهة أخرى يتذمر التلميذ من بعض أشكال الهيئة التي يجب أن يظهر بها، حتى وإن كان لا يطيقها:

- يتنمر التلميذ من النظام الذي يفرض عليه ارتداء المنزر خلال تواجده بالثانوية، مما يحتم عليه الظهور بمظهر التلميذ في حين يتطلع للظهور كرجل، و بملابس تتماشى والموضة، خاصة مع سيادة قيم الإستهلاك في المجتمع، و الظهور بالمظهر اللائق - في نظر التلميذ -، ولذلك نجد معظم التلاميذ يتحينون الفرص لنزع المنزر، أو لإخفائه تحت السترة .

- هناك تنمر من وجوب احترام توقيت الدخول والخروج من الثانوية - رغم أن هذه القوانين دأبت عليها المدارس منذ الأزل - وإلا فإن ذلك سيفتح له ملفا لدى الإدارة للغيابات والتأخرات، و هو ما قد يدخل التلميذ في متاهات ومساءلات من قبل والديه والإدارة على السواء .

- هناك تنمر من وجوب التواجد في أماكن بعينها في الثانوية كالغناء وحجرة الدرس ولا يسمح له بارتياك أماكن أخرى إلا بإذن كالإدارة ومكتب المدير أو قاعات الإعلام الآلي، مما يشعره بعدم الإنتماء إلى هذه المؤسسة.

- هناك تنمر من حضور حصص لا يحبها التلميذ ويراهما ثانوية بالنسبة للشعبة التي ينتمي إليها، ويراهما موقدا لا تزيد إلى رصيده المعرفي سوى عينا يتكبد أيام الإمتحانات.

إلى جانب ذلك هناك قلق عام بمس العملية التربوية ذاتها، و هو جانب تلمسه كل الأطراف وتحسن به ألا وهو مناهج التعليم وتسيير العملية التربوية وترشيدها، فالتربية هي تعديل السلوك، والهدف الأسمى والأبرز للمؤسسات التربوية المختلفة ومنها المدارس هو الطالب، بجوانب شخصيته الثلاث: المعرفية، والانفعالية، والنفس حركية، وتتميتها، وتطويرها، وإعداده لحياة المستقبل لرفعة الوطن وإعلاء شأنه، فإنه من الضروري بل الملح إعادة النظر في تدخلات النظام

التعليمي فيها بالنظر إلى الظروف الراهنة، ومن هذه المدخلات المناهج التعليمية، طرق التعليم، معايير اختيار المعلمين، معايير توجيه التلاميذ، مقاييس اختيار المواد المسندة لمختلف الشعب.

لقد عانت المناهج التربوية لفترة طويلة من التركيز على الجانب المعرفي فقط، فقد ركزت الأهداف التربوية وهي العنصر الأول من عناصر المناهج في غالبها على الجانب المعرفي كما يظهر لنا عند استعراض الأهداف التعليمية للمواد المختلفة، وكذلك العنصر الثاني من عناصر المنهج وهو المحتوى أو المادة الدراسية ويمثلها مضمون الكتب المدرسية حيث لا ترى أي اهتمام بالجانب الانفعالي كمشاعر الطلبة و/أو اهتماماتهم و/أو انفعالاتهم، وكذا العنصر الثالث وهو طريقة التدريس حيث ترى غالبية المدرسين يكون اهتمامهم الأول هو إنهاء المادة التعليمية بغض النظر عن أي عامل آخر، وقد يكون لهم بعض العذر وهو أنه يطلب منهم ذلك من قبل أصحاب القرار، وفي هذه الحالة يكون مطلبهم الأساسي هو إنهاء المادة بغض النظر عن أي اعتبار لمشاعر الطلبة وانفعالاتهم، وحاجاتهم، أي بغض النظر عن مراعاته انفسية طلبته والقروق الفردية بينهم، وأخيراً فإن العنصر الرابع للمناهج وهو التقويم لن يختلف عن سابقه في توجيهه نحو الجانب المعرفي ليقس ما أنجز من العناصر السابقة لدى الطلبة.

ثانياً: أسباب توتر العلاقة بين الأستاذ والتلميذ :

نعتقد من خلال هذا العنوان أن أهم سبب في العنف يعود إلى شكل علاقة التلميذ بالأستاذ، فكم من تلميذ مهذب ومجتهد وقادم من أسرة رأس مالها العلم والأخلاق، ضاق ذرعاً من سياسة المدرسة وشخصية الأستاذ وأسلوبه في التدريس أبدى عنفاً ضد أستاذه فكان ماله التسرب المدرسي فاحتضنه الشارع بكل ما يحمل من قسوة ومن ضياع، وكم من تلميذ لم يكن يعرف من الأخلاق سوى اسمها، بل واستقبله المجتمع منذ نعومة أظفاره بالقسوة والرعونة والعنف أمضى مشواره

الدراسي يسلم وأمان ونقووق وتصدر قوافل الكوالر بكل جدارة واستحقاق لا لشيئ سوى أنه حظي بأستاذ جدير بمينة التربية والتعليم فراعى فيه شخصية التلميذ المعرفية، والانفعالية، والنفس حركية، فنامها، وطورها، وأعدده بذلك لحياة المستقبل.

فالعلاقة بين التلميذ والأستاذ تعتبر المحك الذي تقوم عليه العملية التربوية، إذ أن اختلال التوازن في أحد أركان هذه العلاقة يؤدي بالعملية إلى الإنييار برمتها. ولأن الموضوع هنا هو العنف الذي يمارسه التلميذ ضد الأستاذ فإنه ينبغي الوقوف على أسباب تعنيف التلميذ للأستاذ والإنيان بسلوكات غير مرضية، و الأحرى ماهي أسباب تؤثر العلاقة بين الأستاذ والتلميذ:

1 - شخصية الأستاذ :

الشخصية هي مجموع الخصائص النفسية والعقلية والجسمانية التي تكون الفرد، أو هي المفهوم الشامل للذات الإنسانية ظاهرا أو باطنا بكافة ميوله وتصوراته وأفكاره واعتقاداته وقناعاته وصفاته الحركية والذوقية والنفسية، وكثيرا ما تبرز علاقة التلميذ بالأستاذ لا من خلال مواقف بعينها يراها عالقة تشرح شخصية أستاذ، منها:

أ - المظهر الخارجي :

لا يعود المظهر الخارجي هنا إلى الشكل الخلفي، بل إلى هندام المرء الذي يصنع منه أستاذا في نظر التلاميذ الذين يتصيدون هفوات الأساتذة من خلال لباس وهندامه كونه يعكس تفكير الشخص واهتماماته، فيبدأ استفزاز الأستاذ للتلميذ بهندامه فيرث بذلك السخرية أو التفزز أو الاستصغار، فيبدأ العنف الهادئ بإطلاق إشاعات أو أقاب تناسب الصفة للصيقة بالأستاذ، فكثيرا ما سخر التلميذ من أستاذه لأنه يدخل القسم بمنزر يشبه منزر عامل النظافة، أو أنه يجر قدميه بنعل منقل بالتربة - خاصة في بسكرة في فصل الصيف- أو أن لباسه يشبه لباس المتسولين،

وكثيراً ما استقرت الأستاذة التلاميذ بلباسها غير المحتشم - الذي يتعارض ومعايير الحشمة في المجتمع - فهذا مبعث وصفهم لها بعديمة الأخلاق، وكثيراً ما استصغر التلاميذ أستاذتهم لأنها ترتدي ملابس تشبه ملابس التلاميذ بحجة اتباع الموضة فلقبت بالقاتل أهل الفن، وهذا ما يثبت لينة في العلاقة المتوترة بين الأستاذ و التلميذ.

ب - تضارب المكانة و الدور لدى الأستاذ :

يعتقد رالف لينتون أن المكانة هي مجموعة الحقوق والواجبات، وأن الدور هو المظهر الدينامي للمكانة⁶، وتعتبر المكانة عن وضع معين في النسق الاجتماعي، ويتضمن ذلك التوقعات المتبادلة للسلوك بين الذين يشغلون الأوضاع المختلفة في البناء أو النسق، أو هي الوضع الذي يشغله الفرد أو الجماعة في ضوء توزيع الهيئة في النسق أو توزيع الحقوق والالتزامات والقوة والسلطة، كان نقول مكانة عليا ومكانة دنيا⁸. بينما يستخدم الدور كمظهر للبناء الاجتماعي للتعبير عن وضع اجتماعي معين يتميز بمجموعة من الصفات الشخصية والأنشطة، تخضع لتقييم معياري إلى حد ما من قبل أولئك الذين يكونون في الموقف ومن قبل الآخرين⁹. وحيث تعتبر مهنة التعليم مهنة مقدسة ومشرفة في كل المجتمعات، وتتم عن رفعة شأن أصحابها، نظرا لواجب التعليمي والحضاري الذي يؤديه رجال التعليم، وفي المقابل يحصلون على التقدير والتبجيل من قبل المجتمع ومن قبل أصحاب المهين الأخرى -كون المؤسسات التعليمية هي المنتج للعقول التي تصنع ونداوي وتخترع وتنظم وتسير و...-، وهنا نجد الأستاذ نفسه في حاجة إلى أنوار متعددة في المجتمع وهو صاحب مكانة ذات هيبة وقداسة، حيث إلى جانب كونه أستاذا هو الأب والجد والجار وهو المتسوق وهو سائق السيارة وهو...، وإذا ما بدر منه نور لا يناسب مكانته كأستاذ كان ذلك تهديدا لهيبته وزعزعة لمكانته في النسق الاجتماعي الذي ينتمي إليه، فوفق العرف الاجتماعي، يستهجن المجتمع رموب

أبناء الأساتذة في دراستهم، ويستجيب أكثر خروجهم عن الآداب العامة، ويصفه بأنه يزعم أنه يربي أبناء الناس وهو عاجز عن تربية أبنائه، كما يستهجن المجتمع أكثر الأدوار التي يتقمصها الأستاذ بنفسه وبارادته، كأن يحتقر التلميذ أستاذه الذي أصبح معروفا لدى أهل الحي بترنحه ثملا كل مساء، وكأن تحتقر التلميذة أستاذتها المريية الفاضلة المحترمة بعدما رأتها ترقص في قاعة الحفلات كالمهوسين، و قس على ذلك في كثير من الأدوار التي ترزح هيبة المكانة العالية، إن المقصود هنا ليس التدخل في الحرية الشخصية للأستاذ وإنما التنبيه إلى ما يعترى المينة من خطورة في المجتمع، فمهنة التربية والتعليم التي تعتبر تهديبا للسلوك وتنمية لفتنرات التلميذ العقلية والنفسية والوجدانية، تصبح بمرور الوقت مبعثا على الإشمزاز والتفزز من أصحابها. وهذا من شأنه أن يضيف لبنة أخرى في التقليل من شأن الأستاذ.

ج - نقص الكفاءة العلمية:

صحيح إن هناك أساتذة ذوي كفاية وضمير وإقدام، لكن هناك أساتذة سيئين، لا يتمتعون على الإطلاق بالمواصفات الضرورية التي يجب أن يتحلى بها الأستاذ، وبالتالي يعززون العنف عبر عجزهم عن الإحاطة الشاملة بالمادة التي يدرسونها، و لا يكفون أنفسهم عناء البحث خارج ما سطر لهم من برنامج من قبل الوزارة قصد تقديم درس ثري، يستحث التلميذ على الإقبال الجاد على الدراسة بالبحث والمذاكرة، وهناك من الأساتذة من يعجز عن تشكيل فقرة خالية من الأخطاء الإملائية، و يعزو كثير منهم أن تشكيل الجمل باللغة العربية بشكل صحيح هو من مهام أستاذ اللغة العربية، وكان هذا الأستاذ لم يدرس قط بالمدارس الجزائرية، أو أنه لم يجتز أبدا مرحلة الثانوية، هذا فضلا عن تعليم المواد الخاصة بهم، فمع التقدم التكنولوجي والانتشار المعرفي الواسع الذي يضع الأستاذ في كثير من الأحيان في موقف حرج أمام تلميذه المطلع على الأنترنت وكل الوسائل التعليمية الحديثة، وبالنظر إلى

البرامج التربوية الحديثة التي تفرض الدراسة بواسطة الحاسوب ودائماً وكثيراً ما يجد الأستاذ نفسه مضطراً إلى تعلم الحاسوب ولغته و إلا فسيفي عاجزاً عن إدارة درسه وتحقيق الهدف المنشود، لكن هناك البعض من الأساتذة لا يكثرث لمصلحة التلاميذ وينظر إليهم كوسائل وأدوات من أجل تحقيق مآربه وليس كغايات يحد ذاتها. و هذا ما يضيف لبنة أخرى لتكريس العنف.

د - الدروس الخصوصية:

تشكل الدروس الخصوصية دعماً للتلميذ في حالة عدم استيعاب ما تلقاه من مادة في القسم، وتكون عادة خارج المدرسة وبمقابل مبلغ يدفعه التلميذ للأستاذ، والأصل فيها أنها لحل المسائل التي تستعصي عادة على التلميذ أو للتلميذ بطيئ الفهم ومحدودي النكاء، مع التطرق للدرس الأصلي بالشرح والتحليل، ولكنها - الدروس الخصوصية - أصبحت ضرورية مع الأيام وكان المدرسة لا تقدم شيئاً للتلميذ، ومع الإقبال المتزايد يجنح بعض الأساتذة إلى استخدام الحيلة لإستقطاب التلميذ، حيث لا يقدمون في المدرسة إلا الدروس ويشكل عام دون استيفاء للمادة المطلوب إيصالها للتلميذ، على أن يتم حل المسائل والشرح المستفيض للدرس خلال الدروس الخصوصية، حتى أن منهم من يحل مسائل في الدروس الخصوصية ويعيدها نفسها كموضوع للامتحان، وبهذه الطريقة يبدو التلميذ الذين يرتادون الدروس الخصوصية هم الأكثر تفوقاً في المدرسة. لكن الأسوأ في الدروس الخصوصية هو منظر الأستاذ وهو يلاحق التلميذ للحصول على حقه منهم، وفي حالة عدم تسامحه هناك من يصفه بالجنح، وهذا منظر آخر يضيف لبنة أخرى لتكريس العنف.

أ - العنف المباشر من الأستاذ تجاه التلميذ:

عدم معرفة المعلم بقواعد النمو السليم وبحاجات التلاميذ وإمكاناتهم، ارتفاع عتبة تعرض المعلم للإحباط، وجود إنراك خاطئ لديه عن قدرات طلابه وإمكاناتهم ما يجعله يفسر معارضتهم لأوامره على أنها إشارة نبذ أو تمرد، يرد عليها بالعذوان اللفظي أو البدني، يضاف إلى ذلك وجود الإحباط في سيرة المعلم أو تعرضه في طفولته إلى شكل من أشكال العنف أو إلى مشاهدة العنف في أجواءه الأسرية، فاختبار العنف هو عامل مؤسس لاستمرار هذه الحلقة في مرحلة الرشد. غالباً ما يرد التلميذ في المرحلة الثانوية على السلوك العنيف والمباشر من قبل الأستاذ، سواء العنف جسدياً أو لفظياً، حسب شخصية التلميذ وحسب طبيعة الموقف، ولكن العنف هنا يصنع العلاقة المتوترة بشكل مباشر وواضح .

ب - فقدان الشخصية الأخلاقية:

الشخصانية الأخلاقية صفة تشير إلى مدى قدرة الفرد على معاملة الآخرين باعتبارهم من بني الإنسان، فحينما يقلل إنسان من قيمة آخر ويعامله كشيء من الأشياء أو يرفع الأشياء إلى مستوى الأشخاص فإنه يدل على قلة أخلاق، وحقيقة الأخلاق لا تظهر إلا من خلال العلاقات بين الأشخاص¹⁰، وحين يتعامل الأستاذ مع التلميذ على أنه كأي شيء أو لا شيء، فإنه يملأ حياته باليأس والامسى، وبالتالي فهو يفرغ حياته من المعنى والهدف والأمل والمؤهلات الإنسانية، إن الأستاذ الناضج هو الذي يعترف بقيمة الآخرين ويحترمهم ويعاملهم بما يستحقون.

وتعتمد صفة الشخصية إلى حد كبير على الشروط المسبقة للنمو الأخلاقي ودرجة تعمقها في نفس التلميذ، لأن التلميذ لا يستطيع محبة الآخرين واحترامهم ما لم يسبق ذلك محبته واحترامه من قبل الوالدين، وينقسم التلاميذ إلى فريقين:

الأول: وهم أولئك الذين يقدرّون على تطوير علاقات شخصية مع الكبار، وجذب انتباههم دون أن يتسببوا لهم في المضايقة.

الثاني: هم الذين لا يستطيعون تطوير مثل هذه العلاقات وإنما هم أتانيون كثيرًا بالمطالب.

والقسم الذي يبيمن على علاقاته احتقار الإنسان واستغلاله هو قسم تسوده السلبية وعدم البناء، بينما القسم الذي تقوم علاقاته على الإحترام المتبادل بين أفرادها وعلى التعاون هو قسم صحي ناضج أخلاقياً¹¹. وإذا لم يتفهم الأستاذ أن التلميذ قد يكون غير منرك لمعاني الإحترام والتقدير، لأن الأولاد عادة يتقمصون مشاعر والديهم من المدرسة ومن التربية، فالأهل الذين يقدرّون الظاهرة التربوية ويحترمون جهود أساتذة أولادهم إنما يشجعون إقامة اتجاهات إيجابية نحو المدرسة في أولادهم، أما الوالد الذي يقلل من أهمية الأستاذ فإنه يعمل على إقامة اتجاهات سلبية من المدرسة في ابنه، وبالمثل فإن الوالد الذي يقول بأهمية التربية ولا يبدي اهتماماً موازياً بالقراءة أو بالقرأة أو الحوار فإنه يثبط ابنه عن أن يكون اهتماماً إيجابياً بالمدرسة، ولذلك وجب على المدرسة أن تعيد تشكيل مشاعر التلاميذ بزرع الحب والإحترام في سلوكه لأن العنف لا يأتي إلا بالعنف، و يتجلى ذلك في العديد من المواقف، كأن لا يحترم التلميذ قرار أساتذته بتغيير مكانه، فهو يصر على رأيه، أو كأن لا يحترم نصيحة أساتذته بخصوص سلوك أخلاقي، أو كأن ينادي أساتذته باسمه.

ج - تجاوز طبيعة المرحلة التي يعيشها التلميذ:

وإذا لم يتفهم الأستاذ ذات التلميذ كمشاعر واتجاهات وميول ومدرجات مترجمة إلى لغة عملية ممثلة في الحركة والفعل والنشاط والإقبال على الحياة، وتمثل مظهر الزجل ومحاولة تقمص بعض الشخصيات التي يراها مهمة في حياته، إلى جانب كونه يتصور نفسه ذا قدرة على تحمل المسؤولية والذهاب بأفكاره مذهياً بعيداً جداً، فهو إزاء ذلك لا يتقبل التحريج والإهانة من أحد خاصة للتلميذ أمام

التلميذات، حيث يرى ذلك انقاصاً من رجولته ونيلاً من شخصية يعتر بتسكيلها، وإذا لم يحسب الأستاذ لذلك حساباً وأهان التلميذ أو انتقص منه ولم يعامله بشكل فردي ولبق وفي مستوى وضعية كل منهما، ولم يسمح له بالتعبير عن مشاعره بإذلاله وإهانته إذا أظهر غضبه، وكذا التركيز على جوانب الضعف عنده والإكثار من انتقاده، وعدم السماح له بالتعبير عن مشاعره و تفريغ شحنة غضبه بالطريقة السلمية، وعدم الاكتراث به في القسم سواء كان حاضراً بذهنه ومتابعاً لمجريات الأحداث، و كذا عدم السماح له بالمناقشة حول علاماته والإستفسار عن طريقة التقط،... كان ذلك مسوغاً لتوتر العلاقة بين الطرفين.

د - تعزيز الإحباط لدى التلميذ:

متطلبات المعلمين والواجبات المدرسية التي تفوق قدرات التلاميذ وإمكانياتهم، مجتمع تحصيلي، التقدير فقط للتلاميذ الذين تحصيلهم عالي، العوامل كثيرة ومتعددة غالباً ما تعود الى نظرية الإحباط حيث نجد أن التلميذ الراضي غالباً لا يقوم بسلوكيات عنيفة والتلميذ غير الراضي يستخدم العنف كإحدى الوسائل التي يُعبر بها عن رفضه وعدم رضاه وإحباطه، ومعروف عن الإحباط أنه مجموعة العوائق الشخصية والاجتماعية التي تمنع الإنسان من تحقيق أهدافه أو إشباع حاجاته الفيزيولوجية، النفسية الاجتماعية، وقد عرفه عبد الرحمن عيسوي بأنه: عرقلة مسيرة الكائن الحي إلى هدف، سواء كان سعيه للهدف عن وعي أو لاوعي، والإحباط هو الذي يستحث تطور الأنا، ولكنه عندما يتجاوز الحد يسبب الإصابة بالعصاب، والإحباط إما شخصي وإما بيئي، والإحباط الشخصي يأتي من العجز الشخصي، مثل انخفاض الذكاء أو وجود عاهات بالشخص، وتأتي الإحباطات البيئية من العوائق الموجودة في البيئة مثل الفقر أو القيود الاجتماعية التي تحول بين الإنسان وتحقيق أهدافه¹². فالإحباط يحمل التلميذ على بذل المزيد من الجهد، وغالباً ما يثير غضبه ويغريه بانتهاج سبيل العدوان، ولكنه لا يورثه أية علة نفسية

خطيرة، إلا إذا تواصل أو تكرر مرة بعد أخرى و من قبل أساتذة آخرين . ليس هذا فحسب، بل إن الإحباط قد يكون بناء، إذ يحمل التلميذ، حملاً، على اكتشاف حلول لمشكلاته جديدة، لكن تعزيز الإحباط بالإستهزاء بالتلميذ والإستهتار من أقواله وأفكاره، وعدم الإهتمام والإكتراث به يدفعه إلى استخدام العنف ليلفت الإنتباه لنفسه.

د- غياب العدل والإحسان:

العدل: معناه الإنصاف، أما الإحسان فمعناه: التفضل و الزيادة في المعاملة الحسنة. والعدل هو الحد الأدنى للعلاقات بين الإنسان والإنسان، والوقوف عند هذا الحد والحذر من تجاوزه إلى ما هو أنفى منه رخصة مقبولة حين تثور الخصومات وتقع النفوس فريسة الإنفعال والغضب المؤذنين إلى الكراهية والجور والعنوان، أو حين تعرض الشهوات وتصبح النفوس عرضة لليوى والتحيز¹³، أما الإحسان فهو العلاقة الطبيعية التي يجب أن تربط الإنسان بالإنسان في الظروف العادية حين لا يكون هناك إحن ولا خلاف، وهو العلاقة المطلوبة حين تكون علاقة الإنسان بالإنسان علاقة مباشرة ووسيطا بين طرفين آخرين، وهو العلاقة التي يجب أن تربط الأستاذ بالتلميذ. و يتظافر العدل والإحسان لتحقيق تماسك القسم وتجنب الهزات التي تحدث بين الحين والآخر، مع رقي التلاميذ و بلوغهم الهدف من العملية التربوية والتعليمية، ويتجلى العدل في القسم إزاء عدم مطابفة التلميذ في الامتحان بمستوى أعلى مما قدم له، أو محاسبته بسلم تنقيط يجعله عاجزا عن الدفاع عن نفسه، أو تمييز التلاميذ عن بعضهم البعض بالمحاباة والمجاملة، بينما يتجلى الإحسان في التغاضي عن بعض هفوات التلميذ، أو تشكيل سلم تنقيط تكون أعلى أجزائه للسؤال الذي يقع في متناول جل التلاميذ أو جميعهم، فالدفع بالحسنة المتمثلة في "العدل" ثمرته حل المشكلات وإطفاء نار الفتنة، والدفع بالحسنة المتمثلة

في الإحسان ثمرته توثيق الروابط وتوفير التعاون الذي يؤدي إلى نجاح العملية التربوية، أما غياب العدل والإحسان فله عواقب وخيمة، ذلك أن الربط بين التتخبط والمظهر التقييمي للإحسان وبين التهلكة وتميع العملية التربوية في القسم سببه أن الأقسام التي تقوم على المحاباة والتعرفة بين التلاميذ تفرز فريقين: فريق النجباء و فريق الأغنياء أو فريق المهذبين وفريق المشاغبين، وتبذر فيها بذور الصراع الداخلي، وتؤدي إلى رد الفعل في الخارج، وتكون ثمرة ذلك كله، شقاء الأساتذة و التلاميذ على السواء، فالأساتذة يقعون تحت ثلاثة أخطار: * الوحدة والعزلة بعدم مجازاة أي كان لطريقة تصرفه * الاغتراب وفقدان المحبة (وكم من أستاذ أدخل غيابه عن المدرسة السرور إلى نفوس التلاميذ لشدة نفورهم منه) وقيام العلاقة على مجرد أداء الواجب و تحصيل القائدة من الحضور، * الخوف الدائم من عدم الأمن في الصف، والاستعداد لتلقي أسوأ التصرفات من التلاميذ، وهذه أخطار شكا منها نفر غير قليل من الأساتذة.

أما فئة التلاميذ فيقعون فريسة آفات جسيمة منها: * كره الأساتذة والحدق عليهم * الإحساس بالخين والإحباط، * تم الميل إلى الشغب والاستعداد للعنف وإشعال فتيل الصراع.*

3 - شخصية التلميذ:

التلميذ هو كيان فردي، أفكاره، سلوكه ووجوده الجسماني، وهو كل منظم لديه دافع أساسي لتأكيد وتحقيق وتعزيز ذاته، ولديه حاجة أساسية للتقدير الموجب ويشمل (الحب، الاحترام والتعاطف والقبول من جانب الآخرين).

تسبب شخصية التلميذ أيضا في سوء العلاقة وتوترها بينه والأساتذ مما يسبب العنف، فالأستاذ يجابه مختلف الشخصيات التي تتطلب التكيف والتعامل المتوازن للسيطرة، فتخصيات التلاميذ تتوزع على: الشخصية اللاأخلاقية، الشخصية التبعية، الشخصية السلطوية، الشخصية الجمعية، الشخصية التابعة لأحكام

الضمير والشخصية المستقلة الإيثارية. وكل شخصية* تتم عن شكل من أشكال السلوك والتصرف ضمن مختلف المواقف، كل حسب تشكيلة أو تركيبة ذاته، فالذات هي النواة التي تقام حولها بناء الشخصية، فالذات تتكون نتيجة تفاعل الفرد مع البيئة، وتشمل الذات المدركة، الذات الاجتماعية والذات المثالية، وخلال نموها تميل إلى التكامل والانتماء إلى بعض القيم وتشويه وتحريف بعض القيم الأخرى، وتسعى الذات إلى الاحتفاظ بالاتساق في سلوك الكائن والتوازن بينه وبين اتساقها هي نفسها، فالخبرات التي تتسق مع تصور الذات لنفسها تتكامل معها بينما تلك التي لا تتسق تعتبر تهديدات وأخطار.

الذات هي تكوين معرفي منظم ومتعلم للمدركات الشعورية والتصورات والتقييمات الخاصة بالذات ببلورة الفرد ويعتبره تعريفاً نفسياً لذاته، ويتكون مفهوم الذات من أفكار الفرد الذاتية المنسقة المحددة الأبعاد عن العناصر المختلفة لكيثونته الداخلية أو الخارجية.

وتشمل هذه العناصر المدركات والتصورات التي تحدد خصائص الذات كما تنعكس إجرائياً في وصف الفرد لذاته كما يتصورها هو. كما يتأثر مفهوم الذات بالوراثة والبيئة (جغرافية، مادية، اجتماعية، سلوكية) ويتأثر بالآخرين (الوالدين، الراشدين، الأقران) ويتأثر بالنضج والتعلم، الحاجات (الأمن، الحب، احترام الذات، تحقيق الذات) و كذلك يتأثر بالمعتقدات والقيم والإتجاهات والأخلاقيات.

و يأتي الفرد إلى هذه الدنيا وله ميل فطري نحو تحقيق ذاته، ولذلك فمنذ البداية يكون سلوكه موجهاً نحو الأهداف، كما تنمو شخصيته من خلال:

التقدير الإيجابي للآخرين:

خلال عملية النمو يتعلم الإنسان أنواعاً معينة من السلوك ينقلها رضا الآخرين والتي تشبع بدورها حاجات فطرية في نفسه، في حين تسبب أنواعاً

أخرى الرفض والتجنب، ويبدأ بناءا على ذلك في اتباع أنواع السلوك التي تجلب رضا الآخرين، وبهذا يبدأ في تقبل قيم الآخرين بدلا عن قيمه، ويؤدي به ذلك إلى اعتناق مجموعة من الأفكار التي يقيم بها ذاته.

اعتبار الذات:

خلال العملية السابقة تنمو لدى الإنسان الحاجة إلى اعتبار الذات، أي الحاجة إلى أن ترضى ذاته عن ذاته، وهذا الإحساس مستمد من التعلم وقائم على أساس ما تلقاه من اعتبار وتقدير الآخرين، فببدا يحكم على سلوكه بأنه حسن أو سيئ، كما يبدأ في حب نفسه أو كرهها على أساس تقويم الآخرين له، وفي تلك الحالة فإن الحاجة إلى اعتبار الذات تتسبب في امتصاص الذات لقيم الآخرين. ولا يقدر الفرد ذاته بشكل إيجابي إلا إذا كان سلوكه متفقا مع القيم المتبناة، ولأن الكثير من الخبرات قد تصفي قيما إيجابية في إطار تقويم ذاته، ولكنها لم تعد موضع تقدير الآخرين، فإنه يبدأ في إنكار تلك الخبرات أو تجنبها.

ولتحقيق نمو طبيعي لشخصية التلميذ فهو في حاجة إلى التقدير الإيجابي والإعتراف الذاتي من الآخرين، حيث أنه إذا استمر في تلقي التقدير الإيجابي غير المشروط من الأشخاص المهمين في حياته فسوف تنمو لديه شخصية سليمة، كالأُسرة والأساتذة، حيث أن إحساس الصغار بالكفاءة يتوقف على مدى تعزيز دوافعهم للتصيل وتنافسهم ونشاطهم، يكون الإحساس بالكفاءة بهذا المعنى ضربا من شعور الناس بقدرتهم على مجابهة التحديات التي تعترضهم في العالم من حولهم، ولاشك أن الأهل يستطيعون أن يلعبوا دورا فعالا وهاما في تنمية إحساس ولدهم بالكفاءة أو القصور، فالأهل الذين يعلمون أبناءهم الصيد والسباحة والطبخ والخياطة واستخدام الأدوات وغيرها من المهام يضرب من الصبر والأداة والإعجاب إنما يعملون في الوقت نفسه على تقوية إحساس أولادهم بالكفاءة، ويحل الإحساس بالقصور محل الإحساس بالكفاءة إن قلل الأهل من جهود أولادهم

وسخروا منهم لممارسة الفعاليات المذكورة، ولا شك أن التربية المدرسية تؤدي دوراً حاسماً في تنمية إحساس التلاميذ بالكفاءة أو القصور، ففي المدرسة نتحدد قابليات التلميذ بالمقارنة مع قابليات أقرانه في الصف أو الملعب، ويمكن للتجربة التربوية الإيجابية في المدرسة أن تصحح التجربة التربوية السلبية في البيت كما يمكن للتجربة المدرسية السلبية أن تلغي التجربة المنزلية الإيجابية فينقلب التلميذ من الإحساس بالكفاءة والرغبة في العمل إلى الإحساس بالعجز والقصور، وهنا يتشأ لديه سلوك سيئ توافق، ويبدأ العنف في الظهور بمختلف الأشكال، وفي كل الاتجاهات.

كيفية تجاوز توتر العلاقة بين التلميذ والأستاذ:

للطرح التربوي اثر كبير على تعزيز الانتعاش للمدرسة أو تعزيز الإحباط الذي غالباً ما يترجم لشعور عنيف. طرح تربوي يتضمن التعامل الفردي مع الطالب، ومراعاة الفروق الفردية داخل الصف، ملائمة المنهج لاحتياجات الطلاب. والتقليل من الاعتماد على أساليب التعليم التقليديه، رؤية التلميذ كإنسان له احترامه وكيانه والسماح له بالتعبير عن مشاعره، التركيز على جوانب ونقاط القوى عنده وعدم التركيز على نقاط الضعف، الاهتمام به الاكترت به من قبل الإدارة والمعلمين لمنع استخدامه العنف كوسيلة للفت النظر، التقليل من المسافة الموجودة بين الأستاذ و التلميذ، فغالباً ما يخشى التلميذ محاوره أو مناقشه الأستاذ حول علاماته أو عدم رضاه من المادة. فخوفه من السلطة يمكن أن يؤدي إلى خلق وازدياد هذه المسافة.

كما أن العمل الشمولي في التعامل مع مشكله أو موقف عنيف، عند لجوء المدرسة إلى التعامل مع موقف أو تصرف عنيف من قبل إحدى الطلبة فان فحص المشكله، تحليلها وحلها يجب أن يتم بدمج ثلاثة أطراف أساسيه: المدرسة، الأهل،

التلميذ، فالعمل الشمولي، والتعاون الدائم بين الأقطاب الثلاثة يمكنه تسهيل فهم المشكلة واختيار الوسيلة الأكثر ملائمة لهذا الطالب.

لتجاوز حدة توتر العلاقة بين التلميذ والأستاذ يجب تظافر الجهود من كل الأطراف لمحاصرة العنف المدرسي، وذلك بالدراسة الشاملة والوقوف عند أدق التفاصيل في الظاهرة بالتحليل والتفسير والنقد البناء، و بمحاورة جميع الأطراف المعنية حول الظاهرة، وبشكل جاد بعيد عن السطحيات أو الميل إلى طرف دون الآخر، وفي انتظار ذلك نعتقد أن تجاوز العلاقة المتوترة بين الأستاذ والتلميذ تكون كما يلي:

على مستوى الأستاذ:

- إعادة النظر في مقاييس توظيف الأساتذة .
- إعادة الاعتبار لمكانة الأستاذ في المجتمع بتقادي أنوار معينة، وتمثل قيم القدوة الصالحة.
- الحاجة إلى تربية الأستاذ على اكتشاف نفسه وفهم عناصر شخصيته المهنية، ومعنى تطلعاته وأحلامه المهنية (أي كيف يريد أن يكون القسم لديه) وطبيعة العلاقة بينه وبين التلاميذ وبينه والمجتمع، وتجسيد الأفكار والمثاليات في المجتمع الذي يعيش فيه.
- خلق الإنسان الموضوعي الذي لا يقتصر على تطبيق الأساليب الموضوعية في ميدان التكنولوجيا فحسب، وإنما يتحرر من أهوائه و نزواته ويفكر تفكيراً علمياً في شؤون كافة أنماط سلوكه وعاداته وطرئق حياته ومعتقداته وتصورات.
- على الأستاذ أن يتحلى بروح التسامح والرفق وتقبل الاختلاف والتكيف مع مختلف العقليات، والاعتراف بقدرات وتعزيز الثقة بالنفس لديهم.
- برمجة تكوين إضافي للأساتذة يدعم معارفهم حول سيكولوجية المراهق، وآليات التعامل مع مختلف أنماط الشخصية.

- محاوره الأستاذ ومساعدته حول مهده وسلوكه إذا بدر منه ما يلفت الإنتباه ويخل بالنظام العام للمؤسسة.

- تغيير الشكل الفيزيقي للقسم - أحيانا - لكسر الملل والروتين الذي قد يشعر به التلميذ.

على مستوى المؤسسات التربوية:

- تحسين ظروف المؤسسات التربوية، وإيلاء الأهمية لمشروع المؤسسة، وإنشاء نوادي يفرغ فيها التلميذ الطاقة العنيفة لديه بشكل سلمي.

- استحداث منصب مرشد نفسي للأستاذة والتلاميذ على السواء في كل المؤسسات التربوية.

- إعادة الاعتبار للعملية التربوية، وعدم الاقتصار على عملية التعليم والتعلم فقط.

- إعادة الاعتبار لدور المساعد التربوي في الثانويات لردع السلوكات المخلة بالنظام العام.

على مستوى التلميذ:

- مراعاة نتائج التلميذ ملمحه الدراسي خلال عملية التوجيه، وعدم إلزام المحايبة والمحسوبية.

- فتح سجل تتون عليه كل احتياجات التلاميذ، ومختلف الآراء.

- عدم ملاحقة التلميذ الذي يشتكي من تصرفات الأستاذ، بل الإصغاء إليه ومحاورته واحترام رأيه.

- سن قوانين صارمة و رادعة في حق من يتجاوز القانون (كعدم الأكل في القسم، النوم، حمل الهاتف النقال، ...) وكل ما من شأنه استغزاز الأستاذ.

- التعامل مع التلميذ بشكل فردي، ومنع إهانته وتوبيخه وتجريحه أمام زملائه.

- التكفل بالتلاميذ الفقراء من طرف جمعية أولياء التلاميذ وغيرها.

- محاوره التلميذ الذي بدر عنه سلوك غير مرغوب فيه، ومعرفة الدوافع نحو هذا السلوك.

الهوامش:

- 1 - المعجم الوسيط.
 - 2 - فتحي المسكيني، ما هو الإرهاب؟ نحو مساهمة فلسفية، دراسات عربية، السنة 34، العدد 1/ 2 / 1997، ص 4.
 - 3 - نورة نيهم . العنف المدرسي تعاريف وأسباب - يوم تكويني حول محاربة العنف في الوسط المدرسي - سيدي قرح، 2005.
 - 4 - فتحي المسكيني . مرجع سبق ذكره .
 - 5 - موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، الكويت، دار سعد الصباح، ط1، 1993.
 - 6 - حسين فايد، العدوان والإكئاب، المكتب العالمي للتشر . الإسكندرية - 2001، ص ص 11 ، 12 .
 - 7 - معتز سيد عبد الله، وصالح عبد الله أبو عيادة، 1995، أبعاد السلوك العدواني، دراسة عملية مقارنة، دراسات نفسية، العدد الثالث، ص 521-580.
 - * هذا هو التعريف الذي يستخدمه بارسونز و راد كليف براون و روبرت ميرتون .
 - 8 - محمد عاطف غيث . قاموس علم الاجتماع . ص 472 .
 - 9 - نفس المرجع السابق . ص 390 .
 - 10 - ماجد عرسان الكيلاني . اتجاهات معاصرة في التلاية الأخلاقية . مركز بحوث التعليم الإسلامي . مكة المكرمة 1991 . ص 65 .
 - 11 - نفس المرجع السابق . ص 68 .
 - 12 - عبد الرحمن عسوي - سيكولوجية المجرم . دار الراتب الجامعية . بيروت . 1997 . ص 140 .
 - 13 - ماجد عرسان الكيلاني فلسفة التربية الإسلامية . ص 135 .
- * يرجع فرويد مكونات الشخصية إلى عوامل لاشعورية . بينما يرى كارل روجرز أن الإنسان مدفوع إلى أهداف إيجابية . فهو كائن يحكم عقله ، اجتماعي يحدد مصيره بنفسه إلى درجة كبيرة . وهذا يعني أن الفرد لديه القدرة على قيادة نفسه و التحكم فيها دون حاجة إلا إلى توفر بعض الظروف المحددة . وليس من الضروري على الإطلاق وجود تحكم وتبدير لشؤون الفرد من خارجه إلا في غياب تلك الشروط و يشكل ثقوي تماما ، وبالتالي فالفرد في ظروف معقولة ينمو وينضج وسيصل إلى أقصى طاقته . ويصبح إيجابيا متحركا إلى الأمام بناء متخلصا من القلق الداخلي .

الإمام الشافعي وتجديد علم أصول الفقه

الدكتور عبد القادر بن حرز الله

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

يشير بعض الباحثين إلى أن الدعوة إلى تجديد علم أصول الفقه ليست وليدة العصر الحديث، وإنما لها جذور تمتد إلى الماضي، فالغزالي في (المستقصى) و (شفاء الغليل) له إشارات تدل على أن طرفاً من قضايا هذا العلم تحتاج إلى تحرير القول فيها، وجاء الشاطبي في موافقاته فنبه إلى أن في علم الأصول مسائل ليست منه، وأن الركن الثاني من أركان هذا العلم - وهو ركن المقاصد - لم يلق من علمائه الاهتمام الجدير به، ثم حاول الشوكاني (ت 125 هـ) في إرشاد الفحول أن يتناول بالبحث علم الأصول على نحو جديد يوضح من الآراء الراجح من المرجوح، والسقيم من الصحيح، وما يصلح من هذا العلم للرد إليه، وما لا يصلح منه التعويل عليه¹.

والتجديد بهذا المعنى يمكن أن ينتسب له الإمام الشافعي ابتداء باعتباره أول من دون قواعد هذا العلم، لذلك سندرس محطة التجديد هذه ونقف على طبيعة التجديد الذي ابتدأه الشافعي وهذبه الأصوليون من بعده على اختلاف مذاهبهم ومراحل وجودهم.

على أنه ينبغي التنبيه أن مراحل التجديد الأولى لها دور كبير في تقييم محاولات التجديد المعاصرة التي ينادي بها بعض المدارس المعاصرة.

المطلب الأول: الإمام الشافعي والصياغة الأولى لقواعد الأصول

يتفق الكثير على أن الشافعي والرسالة هما أول مصنف ومصنف في علم أصول الفقه، ولما كانت هذه الرسالة تمثل الصياغة الأولى لقوانين وجدت منذ عصر الصحابة وجرى بها العمل في عهد التابعين لذلك فإنها كانت على قدر كبير

من الضبط الدقيق والمنهجية الصارمة²، وقد اعتبرها البعض مفارقة تأسيسياً حاسماً في تخطي أزمة الفقه الإسلامي، بتجديد مناهجه وإعادة تأسيسه على أساس قواعد أصولية تضبط إنتاجها، وبشكل النص بمعناه الأصولي مرجعها الأساسي فقد نقل الشافعي هنا لأول مرة الفقه في المجال الثقافي الإسلامي من إطار الجبلة والمنكأة إلى إطار الصناعة والعلم أو القانون الكلي³، وهو بذلك يرمي إلى (نزع الطابع الشخصي المحض عن مجال تقنين الأحكام وإصدار الفتاوي والأوامر مع إضفاء الشمولية عليها قدر الإمكان، ثم بالتالي عدم الاحتكام في عملية التقنين والضبط لغير ما هو مشترك ومجمع عليه بين المختلفين مما يعتبر مصدراً أصلياً في التشريع)⁴، وعلى هذا الوجه يحمل إنكار الإمام الشافعي بعض الأصول المصلحية التي لا تتضبط، لذلك فإن ضبط الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الشافعي عمل في غاية المنهجية يفترض أن يفهم حسب المرحلة والذوايق التي صيغت في ظلها هذه الأصول.

وللوقوف على ذلك سندرس ما كان يعطيه الشافعي للمقصد من اعتبار في

الاجتهاد في موضعين على قدر كبير من الأهمية هما :

أ - الأداء التشريعي للمقصد حال وجود النص التشريعي

ب - الأداء التشريعي للمقصد عند غياب النص التشريعي

وسأخص كل منهما فرع مستقل :

الفرع الأول: الأداء التشريعي للمقصد حال وجود النص التشريعي .

لا بد من الإشارة إلى قمة التوظيف الدلالي للإرادة التشريعية المنصوصة عند الإمام الشافعي، فيتضح من مصنفاته (الرسالة، والأم) أنه متمسك بدلالة النص التشريعي (الإرادة التشريعية المنصوصة) إلى أبعد الحدود، ولا يحيد عن مقتضايتها سواء في تقرير الأحكام، أو في الدفاع عن اختياراته، وكثيراً ما يبقى في عملية دوران مستمرة حول حروف النص يقتض من خلالها المعاني التي

تصلح دليلاً لمراده ، في حين أن نفس هذه المعاني يثبتها غيره بالقياس ، أو بأي ضرب آخر من ضروب الاستدلال غير النص ، وهو ما يمثل استنفاداً مطلقاً لمحتوى دلالة الإرادة التشريعية المنصوصة كما أنه يدل على القدر المنهجي الكبير الذي التزم به الإمام الشافعي والذي لا بد أن يتحلى به المجتهد ، ومن بين الأمثلة التي تدل على ذلك :

1 - يجيز الشافعي النكاح الذي لا صداق فيه ويتعرض للزود المفترضة التي قد ترد على هذا الجواز والتي تستشكل خرق التماثل بين أحكام النكاح وأحكام البيوع الذي التزم به (من أين أجزت هذا في النكاح وردته في البيوع ، وأنت تثبت في النكاح عموم أحكام البيوع ؟). فيجيب عن ذلك متمسكاً بدلالة النصوص وأدائها التشريعي فيما بينها، يقول: (قال الله عز وجل: {لأجنح عليكم إن طلقتم نساء} ⁵ إلى قوله {ومتعوهن} ، وقال الله تبارك وتعالى: {وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما رزقتم } ⁶ ، فأعلم الله تعالى في المفروض لها أن الطلاق يقع عليها، كما أعلم في التي لم يفرض لها أن الطلاق يقع عليها والطلاق لا يقع إلا على زوجة والزوجة لا تكون إلا ونكاحها ثابت) ⁷ ، فهذا النص التشريعي الذي يحمل إرادة تشريعية معينة لم يوضع لما استدل له الشافعي ، إلا أنه انتزع منه ما يقوم دليلاً لما احتج له ، ومع ذلك فإن بعض المذاهب لا تجيز النكاح بغير مهر محتجة بمقاصد النكاح كما هو عند الإمام مالك ⁸ .

2 - الشافعي رحمه الله يتفق مع الجمهور في أن من باع على بيع أخيه يكون عاصياً وبيعه يكون صحيحاً لا يفسد ، وقد علل أغلب من قال بعدم البطلان بالمحافظة على مقاصد العقد ، أما هو فإنه يثبت عدم بطلان البيع بهذه الصفة (بدلالة الحديث نفسه) ⁹ ، وهكذا فقد (أقام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى في كتابه الأصولي (الرسالة) جسوراً قوية متماسكة بين الأصول والفقه ، وأثبت مما لا جدال فيه أنهما علمان متلازمان حساً وذهنياً في كل مرحلة من مراحل الاستنباط وتطبيق

الأحكام في التأليف والتدوين لا تستقل مدونات الأصول عن الفروع ، ولا تستغني
الأصول عن الفروع¹⁰ .

وعلى ضوء هذه الإشارة إلى قيمة النص التشريعي عند الإمام الشافعي
يمكن أن نرصد حدود الأداء التشريعي للمقصد عند الإمام الشافعي سواء في اختبار
ثبوت (النصوص التشريعية ظنية الثبوت) ، أو في تحديد المراد من صيغة النص
اللفظية المحتملة ، والحصص في هذين المحلين يفرض ذاته لأننا لا نتصور أداء
تشريعياً للمقصد مع وجود النص التشريعي خارج هذا الحيز .

أ - الأداء التشريعي للمقصد في اختبار ثبوت النص التشريعي .

وهو ما يمثل اجتهاداً في تعيين الإرادة التشريعية المحتملة ، إذ خير الأحاد
باعتباره نص تشريعي ظني متأرجح بين القبول والرفض بين الأصوليين مراعاة
للشك في مدى نسبته للنبي صلى الله عليه وسلم ، وربما تتمكن منه صفة الظنية
ويتقوى هذا الشك إذا كانت دلالاته معارضة لدلالة القياس التي تعني التجانس التام
مع الإرادة التشريعية المنصوصة المقطوع بنسبتها للمشرع، وهذا الاقتراب
والتجانس مع الإرادة التشريعية المقطوع بنسبتها للمشرع هو الذي أعطى للقياس
صفة الاعتبار والتقدم عن دلالة خبر الأحاد عند من قال بذلك من الأصوليين، ولقد
أجاد أبو الحسين البصري (ت 436هـ)¹¹ في حصر موضع الخلاف في المسألة
فقال: (إن القياس إذا عارضه خبر واحد، فإن كان علة القياس منصوصة بنص
قطعي، وخبر الواحد ينفي موجبها ، وجب العمل بالقياس بلا خلاف ، لأن النص
على العلة كالنص على حكمها، فلا يجوز أن يعارضها خبر الواحد، وإن كانت
منصوصة بنص ظني يحقق المعارضة، ويكون العمل بالخبر أولى من القياس
بالاتفاق، لأنه دال على الحكم بصريحه، والخبر الدال على العلة يدل على الحكم
بواسطة ، وإن كانت مستنبطة من أصل ظني كان الأخذ بالخبر أولى بلا خلاف،
لأن الظن والاحتمال كلما كان أقل كان أولى بالاعتبار، وذلك في الخبر، وإن كان

مستنبطه من أصل قطعي والخير المعارض للقياس خير واحد ، فهو موضع

الخلاف¹²

والشافعي رحمه الله لم يعط للأحادية في طريق الرواية التي يمكن أن يلتبس بها النص التشريعي أي أثر في نفي صفة التشريع عنه ، وحجة الشافعي وغيره ممن قال بذلك عمل الصحابة رضي الله عنهم فإنهم كانوا يتركون أحكامهم بالقياس إذا سمعوا خير الواحد¹³ ، فلا فرق عند الشافعي لمخالفة القياس لقاطع في ثبوته أو لظني في ثبوته فلا يجوز القياس (مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح)¹⁴ ، وهذه التسوية لا يندفعها للوجود توهمين القياس بقدر ما يندفعها غلبة الظن بنسبة الخبر للمشرع¹⁵ .

ب - الأداء التشريعي للمقصد في حد المراد من النص التشريعي .

وينجلي التوظيف التشريعي للمقصد في الفكر الأصولي الشافعي في هذا المحل في تحديد دلالة ألفاظ النصوص على الأحكام الشرعية ، وهو ما يمكن أن نعتبره ترجيح إحدى احتمالات الإرادة التشريعية المنصوصة عن غيرها من المحتملات ، فقد تأتي بعض صيغ الأحكام الشرعية احتمالية الدلالة ، فما هي حدود اعتبار المقصد التشريعي في تثبيت أو بالأحرى ترجيح دلالة معينة عن غيرها من الدلالات في أصول الفقه الشافعي ؟.

ولما كانت صيغ الأحكام المحتملة كثيرة ويتعذر رصد توظيفات الفقه الشافعي للمقاصد في تحديد مدلولات الخطاب التشريعي المحتمل ، سأختار محلاً واحداً للدراسة ، وهو مدى دلالة النهي المطلق (المجرد من القرائن) على بطلان المنهي عنه ، خاصة وأن المسألة قد وصفت بأنها من (أمهات الخلاف)¹⁶ وأنها (اعتاصت على قوم من المحققين)¹⁷ لاتصالها العضوي بحدود الأداء التشريعي للمقصد في فهم النص الشرعي ، الذي يتجسد في معالجتها لسلب صفة المشروعية عن التصرف المشروع الذي يستتبع الإعدام الشرعي لمقاصده ، فهل يدل النهي في

الخطاب التشريعي عن فساد المنهي عنه وعدم ترتب آثاره عليه أم لا ؟. خاصة وأن التصرفات المشروعة التي أذن الشارع فيها قد حد كل منها بضوابط دقيقة سواء كانت هذه الضوابط شروطاً أو موانع بحيث إذا أدى المكلف التصرف الشرعي - على اختلاف درجات المشروعية من نذب أو إباحة أو فرض وفق الهيئة التي رسمها الشارع ، فإنه يترتب على هذا التصرف أثره ، هذا الأثر المترتب يكون مقصوداً للشارع من شرع هذا التصرف ، كالبيع إذا جاء من الأهل في المحل، فإنه يترتب عليه الملك ، فنفهم من شرع البيع أن الملك مقصود به وبناء على ذلك فيل يعتبر الفكر الأصولي الشافعي النهي عن التصرف الشرعي دالاً على بطلان المنهي عنه في كل الأحوال وهو ما يمثل استثناء من خطاب المشروعية فلا يترتب على التصرف الشرعي أي أثر من آثاره ؟ . أم أن النهي في المشروعية يؤثر في صحة المنهي عنه بنحو خاص يستمد خصوصيته من خصوصية الفكر الأصولي الشافعي الملتمح بالنصوص الشرعية ؟.

مذهب الشافعية عموماً في هذه المسألة هو بطلان المنهي عنه بالنهي مراعاة للقصد في النهي فيمتنع انعقاد التصرف مفيداً لأحكامه فيما نهى عنه لعينه أو لأوصافه الملازمة¹⁸ . أما فيما نهى عنه لوصفه المجاور فلا يبطل بالنهي لانفكاك الوصف عن أصل التصرف¹⁹ . ففي هذا التفريق بين الداليتين في حسم دلالة النهي على البطلان من عدمها لم يحتكم فيه الفكر الأصولي الشافعي إلا لمقاصد التشريع العامة والخاصة بالتصرفات الشرعية.

أما ما يثبته بعض الباحثين المعاصرين من ظاهرية وصورية للفقهاء الشافعي كما لاحظ أبو زهرة أن الشافعي في (تفسير العقود، وإعطائها أوصافها الشرعية من الصحة والبطلان وترتيب الأحكام عليها ينظر نظرة مادية لا نظرة نفسية، فهو لا يحكم على العقود من حيث آثارها وأوصافها كنية العاقدين وأغراضهما التي لا تذكر وقت العقد، وإن كانت بينة من أحوالهما ، وما لا يس العقد من أمور سبقت أو

لحقته، ولكن يحكم على العقد بحسب ما نزل عليه ألفاظه²⁰، وتصريح الشافعي بذلك الأصل الصوري إذ يقول: (أصل ما أذهب إليه أن كل عقد كان صحيحاً لم يبطله بتهمة، ولا بعادة من المتبايعين وأجزته بصحة الظاهر، وأكراه لهما النية، إذا كانت النية لو أظهرت كانت تفسد البيع)²¹ وترتيبه بعض الأحكام عليه (كما – أي بناء على هذا الأصل – أكره للرجل أن يشتري السيف على أن يقتل به، ولا أفسد عليه هذا البيع، وكما أكره للرجل أن يبيع العنب ممن يراه أن يعصره خمراً، ولا أفسد البيع إذا باعه إياه، لأنه باعه حلالاً، وقد يمكن أن لا يجعله خمراً، وفي صاحب السيف أن لا يقتل به أحداً أبداً، وكما أفسد تكاح المتعة أي لعدم مطابقته للأصل، ولو تكح رجل امرأة عقد صحيح وهو ينوي أن لا يمسيها إلا يوماً، أقل، أو أكثر، لم أفسد النكاح، إنما أفسده أبداً بالعقد الفاسد.)²² فإن إقرار الشافعي في هذه النصوص بأصله في تصحيح العقود أو إبطالها يمدى جريانها على قواعدها الشرعية ظاهراً لا يرجع إلى المقاصد في ذلك بقدر ما يرجع إلى ضرورة انضباط ما تثبت به الأحكام، إذ البواطن التي لا يمكن أن تثبت بدليل معين لا يعتد بها لاحتمالها وترددتها وهذا هو منطوق التشريع نفسه بغض النظر عن طبيعته .

فوجهة الشافعي هذه وإن كانت تبدو لا تستند إلى الالتفات للمحافظة على مقاصد التشريع والاكتفاء بمحاولة المحافظة على الوجود الظاهري الصوري للعقود والتصرفات وعدم الانتباه للحالات التي يمكن فيها أن ينخرم التلازم بين الوجود الصوري للعقد وتحقق مقاصد الشارع من العقد، هي عكس ذلك إذ الشافعي لم يلتفت إلى هذه الحالات لعدم صحة البناء عليها لاضطرابها وعدم وضوحها، وبدل على ذلك قوله في بيع العصير لمن يتخذه خمراً بأنه لا يبطله لأنه (قد يمكن أن لا يجعله خمراً)، وقوله في من يبيع سيفاً للقتل (أنه قد لا يقتل به)، فهذه الحالات إن تحققت يصبح معها إبطال العقد لا يستند لأي اعتبار فتتعطل مقاصد العقود بلاداع.

الفرع الثاني : الأداء التشريعي للمقصد حال غياب النص التشريعي.

إن غياب النص التشريعي الحقيقي لهذه الدلالة افتراض غير سليم في أصول الفقه الشافعي لعدم مناسبته لكمال الشريعة ووفائها بأحكام كل ما يصدر عن الإنسان في كل الأعصار، يقول الشافعي (رأيت ما لم يمض فيه كتاب ولا سنة، ولا يوجد للناس ما جتمعوا عليه، فأمرت أن يؤخذ قياساً على كتاب أو سنة، أيقال لهذا قيل عن الله ؟ قيل: نعم، قيلت جملته فإن قيل ما جملته؟، قيل الاجتهاد فيه على الكتاب والسنة)²³، فعند غياب النص الخاص بالواقعة، وغياب الإجماع فيها يلجأ للقياس كمصدر تعرف به الأحكام الشرعية، على أن الشافعي يعطي للقياس معنى أوسع يخالف ما هو شائع عند الأصوليين، فهو عنده (ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة، لأنهما علم الحق المفترض طلبه)²⁴، وبذلك فإن الشافعي (أطلق المعنى الذي يكون الاشتراك فيه بين الواقعة التي لاص فيها بعينها، والواقعة التي فيها نص حكم من الشارع، وهذا يشمل الاشتراك في عين هذا المعنى أو في جنسه، بل أنه يشير إلى أنه يكفي في القياس أن يوجد في الواقعة غير المنصوص على حكمها مثل المعنى الذي حكم الشارع في الواقعة الأولى لأجله، وليس فقط أن يوجد فيها نفس المعنى)²⁵. استناداً إلى هذا المعنى الواسع للقياس الذي يشمل أيضاً قياس المصالح يمكن أن نفهم موقف الإمام الشافعي من الأصول المقاصدية (المصالح المرسلة، الاستحسان، سد الذرائع)، فإنكاره لهذه الأصول هو إنكار للقدر الذي لا ينضبط منها والذي يسمح للأهواء من إمكانية توجيه عملية الاستنباط الفقهي أو السيطرة عليها بأي وجه من الوجوه، فليس لإنكار الشافعي لتلك الأصول إلا محاصرة لهذه الإمكانية، وعلى هذا النحو يجب أن نفهم صرامة الإمام الشافعي في هذا الموضوع خاصة وأنه كان يقصد إلى ضبط أصول الفقه، إذ الفقهاء قبل مجيئه كما يقول الإمام الرازي (كانوا يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في

معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للحق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة مراتب الشرع²⁶ فالطبيعة الضبطية لمهمة الشافعي تقتضي استبعاد ما لا ينضبط في الاستنباط، لذلك كانت أصوله ليست مجرد (قواعد ضابطة للفروع والجزئيات في مذهبه دعت إليها نزعة مذهبية، وأملت لها حاجة الدفاع عن الفروع، بل هي أصول إنترميها الشافعي في اجتهاده وقيد بها نفسه في الاستنباط يزن بيا فقه مالك وآراء أهل العراق، فالقواعد عنده حاكمة على الفقه وليست خاضعة له)²⁷.

كما أن بعض الباحثين المعاصرين قد اثبتوا بما لا يدع مجالاً للشك أن الإمام الشافعي لا ينكر هذه الأصول المقاصدية بالضوابط التي نص عليها القائلون بها، فالمصالح المرسله مندرجة في أصل القياس عند الإمام الشافعي لذلك جزم الغزالي رحمه الله بأن المصلحة العائدة أصل حفظ المقاصد الشرعية بأنه (لا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة)²⁸، وعلى هذا المحمل تحمل نصوص بعض الأصوليين التي تنسب للشافعي الأخذ بالمصلحة.

وبذلك يتبين لنا أن الأداء التشريعي للمقصد في أصول الفقه الشافعي سواء على مستوى حضور النص التشريعي أو غيابه كان أداء في غاية التناسب مع طبيعة المقصد والإمكانية الفعلية له في بيان التشريع فلم يقع أي إهمال أو غفلة لأي وجه من وجوه هذا الأداء .

ومن هنا فإن التجديد الذي نسب لإمام الشافعي هو ضبط قوانين الاستنباط بالقدر الذي تسمح به أصول الشرع، أما مقاصد الشرع فلا يبنى عليها في مواضع الاجتهاد إلا حسب ما تسمح به درجة انضباطها الذي تقتضيها أصوله العملية الاجتهادية عموماً.

- 1 نحو منهج جديد لدراسة علم أصول الفقه ، د محمد نسوفي ، بحث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات ، 1/ 461 .
- 2 لقد حاول بعض الباحثين المعاصرين التأكيد على أن صرامة القواعد الأصولية وانضباطها أمر سلبى يتنافى مع طبيعة التشريع وهو خلاف الحقيقة، كما سترى ذلك لاحقاً .
- 3 الاجتهاد (المصلحة والنص والواقع) - جمال بارت (في حوار مع اليرسوني) ، ص 77 .
- 4 الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ، عبد المجيد الصغير ، ص 164 .
- 5 البقرة ، الآية . 236 .
- 6 البقرة ، الآية 237 .
- 7 الأم ، الشافعي ، 71/6 .
- 8 القوانين الفقهية ، ابن جزى ، ص 200 . مكتبة الشركة الجزائرية ، د . ت .
- 9 الأم ، 92/3 .
- 10 منهجية الشافعي في الفقه وأصوله ، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان ، ص 49 - ط 1 ، 1999م .
- 11 هو أبو الحسين محمد بن علي الطيب المعتزلي ، سكن بغداد ودرس بها إلى وفاته ، كان شيخاً للمعتزلة ومن أتكسبائه ومات به ، توفي سنة 436 هـ . من مصنفاته : المعتمد ، شرح العمدة ، تصفح الأدلة ... (ترجمته في لسان الميزان ، 298/5 - سير أعلام النبلاء - 587/17) .
- 12 الإحكام في أصول الأحكام - الأمدي ، 130/2 .
- 13 تخريج الفروع على الأصول - شهاب الدين الزنجاني ، ص 363 . ت : محمد أنيب صالح ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ط 5 ، 1987م .
- 14 البحر المحيط ، بدر الدين الزركشي ، 35/5 .
- 15 الرسالة ، الشافعي ، ص 228 .
- 16 القواعد ، ابن اللحام ، ص 224 . ت : أيمن صالح شعيبان ، القاهرة ، دار الحديث ، ط 1 ، 1994م . البحر المحيط ، الزركشي ، 447/2 .
- 17 المرجعان السابقان .
- 18 الإحكام في أصول الأحكام ، الأمدي ، 277/2 .
- 19 تحقيق العماد في أن النهي يقتضي الفساد ، الحافظ العلامي ، ص 378 . ت : إبراهيم محمد سنقيني ، دمشق ، دار الفكر ، ط 1 ، 1982م .
- 20 الشافعي ، أبو زهرة ، ص 284 ، القاهرة ، دار الفكر العربي ، د . ت .
- 21 الأم ، الشافعي ، 74/3 .
- 22 المرجع نفسه .
- 23 الأم ، الشافعي ، 171/7 .
- 24 الرسالة ، الشافعي ، ص 122 .
- 25 نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي ، حسين حامد حسان ، 322 .
- 26 مناقب الشافعي ، الرازي ، ص 57 .
- 27 نظرية المصلحة في التشريع الإسلامي ، حامد حسين حسان ، ص 308 .
- 28 القرظي ، المستصفي ، 258 كتاب الضرر .

دور الطاقة الشمسية في التنمية وأثارها الايكولوجية

د/ عمر شريف

جامعة الحاج لخضر باتنة

ملخص:

إن موضوع الاهتمام بالبيئة في المدة الأخيرة لم يصبح مقتصرًا فقط على الإيكولوجيين وذوي الاختصاص وصانعي القرارات البيئية بل تعدى كل ذلك وأصبح موضوع اهتمام الجميع بغض النظر عن اهتماماتهم ومواقفهم وحيث تعدى ذلك ليصل الاهتمام بها عن طريق الاقتصاد والسياسة، وأصبح مرتبطًا بكل المجالات ونخص بالذكر منها الطاقة. لأن الخطر المحدق بالبيئة تؤكد للجميع بعد تلك التطورات التي حصلت بالبيئة من حوادث في عرض البحر لنقلات البترول وأثار استخدام الطاقة على طبقات الغلاف الجوي.

والسبب في تفاقم تلوث البيئة هو زيادة الطلب على الطاقة وبالتالي زيادة الطلب على مصادر هذه الطاقة من أنواع الوقود مثل الفحم، البترول والغاز الطبيعي. وهذه الزيادة أدت كذلك إلى ظهور مشكلة أخرى، والمتمثلة في احتمال نضوب هذه الأنواع من الوقود الحفري في المستقبل القريب. وسبب زيادة الطلب على الطاقة هو النمو الاقتصادي والاجتماعي، من هنا واجه العالم حقائق لا بد منها. وكانت النتيجة البحث عن مختلف المصادر الطاقوية التي يمكن أن تحقق الضغط في البيئة وعلى الطاقة التقليدية في المدى القصير والمتوسط والاعتماد على مصادر أكثر ديمومة أو متجددة باستمرار كالطاقة الشمسية في معظمها والتي تساعد على تحقيق التنمية وخاصة منها المحلية في

توفير الحرارة الكهربائية خاصة للمناطق النائية والجبلية منها مع تحقيق حدة التلوث والمحافظة على الطبيعة والإنسان.

مقدمة:

انطلاقاً من السياسة الطاقوية المتبعة من طرف الدولة ودعمها من طرف الجهات التشريعية المتمثلة في البرلمان، حيث صادق على هذه العملية في الجزائر نتيجة توفرها لأشعة كافية وحتى توفير الفائض وزيادتها عن الحاجة في حالة استغلالها بطريقة مثالية ولا تتطلب تكنولوجيا عالية واعتمادها على الإمكانيات المحلية بشكل أوسع، هذا الاتجاه نحو الطاقات المتجددة سببه يعود إلى السؤال المطروح: ما هو البديل الأمثل للطاقات التقليدية وخاصة منها البترول؟ خاصة إذا ما عرفنا أن عمرها محدود وهو على وشك النضوب.

للإجابة على هذا التساؤل المطروح والدقيق يتطلب سياسة طاقوية معتمدة من طرف الجهات المعنية للبلاد حيث التفكير في التغطية والتمويل المالي للأبحاث العلمية التي تساهم في دعمها وتطويرها من أجل التحدي والتحكم فيها.

ما يلفت الانتباه في عملية تركيز السياسة الطاقوية للبلاد على الطاقات المتجددة خاصة منها الطاقة الشمسية. إعطاء دعم حقيقي وفعلي لتنمية المناطق النائية والجبلية منها وخلق استثمارات جديدة في هذه المناطق والحد من الضغط على المدن الكبرى والتحكم في الاستثمارات أكثر.

بالإضافة للعوامل السابقة الذكر يجب أن نفكر في حماية البيئة من التلوث لأن النجاح في عملية التحكم يؤدي باقتصادها إلى توفير وفر مالي في نواحي عديدة من بينها:

1- العملة الصعبة.

2- التوسع في الاستثمارات.

3- القضاء على البطالة.

4- انعكاسات اجتماعية واقتصادية.

5- تقليص الاستيراد والتحكم فيه.

من هذا التحليل نصل إلى وضع خطة لموضوع بحثنا والمتمثل في

النقاط التالية:

- دور الطاقة الشمسية في تمويل التنمية.

- الطاقة الشمسية واستخداماتها.

- الأثار الإيكولوجية للطاقات المتجددة.

أولاً: دور الطاقة الشمسية في تمويل التنمية: (1)

من خلال الدراسة التي قمنا بها حول دور الطاقة الشمسية في التنمية وجدنا أن هذه الأخيرة قد احتلت وما زالت تحتل مكانة بارزة في اهتمامات الكثير من الاقتصاديين والباحثين خاصة فيما يتعلق بمصادر تمويلها والتي تعتمد بشكل كلي على عائدات الطاقات التقليدية، ونظراً لما تتميز به هذه الطاقات من عدم التجديد ونتيجة الأبحاث والنظريات التقديرية المنجزة والتي تبين من خلالها احتمال نضوب النفط الذي يعد أهم هذه الطاقات خلال القرن القادم كان لابد على أصحاب القرار والمختصين البحث عن مصادر بديلة تتميز بالتجدد وكذا محافظتها على البيئة، وهذا ما حاولنا التطرق إليه في موضوعنا هذا وكانت الطاقة الشمسية هي الاختيار الأول في دراستنا التي توصلنا من خلالها إلى أن لهذه الطاقة دور هام في تفعيل عملية التنمية خاصة

في البلدان النامية وذلك من خلال الأبحاث والمنجزات التي قام بها العديد من الباحثين في مختلف الميادين كاستخدام الطاقة الشمسية في ضخ المياه والسقي والإنارة الريفية التي من شأنها تخفيض تكاليف هذه الأخيرة المنجزة عن طريق الكهرباء المولدة من الطاقات التقليدية إضافة إلى استخدام هذه الطاقة في التبريد وإزالة ملوحة المياه وكذا تدفئة المنازل.

كل هذه الاستعمالات وغيرها تتطور يوماً بعد يوم تماشياً مع تطور الأبحاث في هذا المجال أعطت للطاقة الشمسية مكانة هامة وبارزة ضمن الطاقات المتجددة الأخرى وهذا ما منحها فرصة احتلال المرتبة الأولى كبديل استراتيجي للطاقات التقليدية رغم ما يواجهه هذه الأخيرة من عراقيل خاصة بالنسبة للدول النامية والتي نذكر منها:

1- ارتفاع سعر التكلفة بسبب ضيق حجم سوق الطاقة الشمسية فهذا حتماً سيؤدي إلى ظهور المنافسة ويكون للمستهلك ميزة الاختيار، وحسب قانون العرض والطلب فإن ارتفاع العرض مع انخفاض الطلب سيؤدي بالضرورة لانخفاض أسعارها وبالتالي تكون في متناول الجميع.

2- وجود الغبار ومحاولة تنظيف أجهزة الطاقة الشمسية منه وقد برهنت البحوث الجارية حول هذا الموضوع أن أكثر من 50% من فاعلية الطاقة الشمسية تفقد في حالة عدم تنظيف الجهاز المستقبل لأشعة الشمس لمدة شهر، وأفضل طريقة للتخلص من الغبار هي استخدام طرق التنظيف المستمر أي على فترات لا تتجاوز ثلاثة أيام لكل فترة وتختلف هذه الطرق من بلد إلى آخر معتمداً على طبيعة الغبار وطبيعة الطقس في ذلك البلد.

3- أما المشكلة الأخرى فهي خزن الطاقة الشمسية والاستفادة منها أثناء الليل أو الأيام المغيرة ويعتمد خزن الطاقة على طبيعة وكمية الطاقة الشمسية

دور الطاقة الشمسية في التنمية وأثارها الإيكولوجية
ونوع الاستخدام وفترة الاستخدام بالإضافة إلى التكلفة الإجمالية لطريقة
التخزين، ويفضل عدم استعمال أجهزة

للخزن لتقليل التكلفة والاستفادة بدلا من ذلك من الطاقة الشمسية مباشرة
حين وجودها فقط.

ويعتبر موضوع تخزين الطاقة الشمسية من المواضيع التي تحتاج إلى
بحث علمي أكثر واكتشافات جديدة.

1- حدوث التآكل في المجمعات الشمسية بسبب الأملاح الموجودة في
المياه المستخدمة في دورات التسخين وتعتبر الدورات المغلقة واستخدام ماء
خال من الأملاح فيها أحسن الحلول للحد من مشكلة التآكل والصدأ في
المجمعات الشمسية.

رغم أن الطاقة الشمسية متوفرة إلا أنها ليست في متناول اليد وليست
مجانية بالمعنى المفهوم فسعرها الحقيقي عبارة عن المعدات المستخدمة
لتحويلها من طاقة كهرومغناطيسية إلى طاقة كهربائية أو حرارية وكذلك
تخزينها إذا دعت الضرورة، ورغم أن التكاليف حاليا تفوق تكلفة إنتاج الطاقة
التقليدية إلا أنها لا تعطي صورة كافية عن مستقبلها بسبب أنها آخذة في
الانخفاض المتواصل بفضل الأبحاث الجارية والمستقبلية.

والجزائر كدولة نامية تسعى إلى الاستمرارية والحفاظ على المستوى
الاقتصادي الذي وصلت إليه ومواكبة بقية دول العالم في هذا المجال لا بد
عليها من اتباع سياسة حكيمة تركز على النقاط التالية:

1- الدعم المادي والمعنوي وتنشيط حركة البحث في مجالات الطاقة

الشمسية.

- 2- القيام بمشاريع رائدة وكبيرة نوعا ما وعلى مستوى يغيث البلد كمصدر آخر من الطاقة وتدريب الإطارات عليها بالإضافة إلى عدم تكرارها بل محاولة تنويعها للاستفادة من جميع تطبيقات الطاقة الشمسية.
- 3- تشجيع طرق التبادل العلمي بين البلدان العربية عن طريق عقد الندوات واللقاءات الدورية للاستفادة من الأبحاث المنجزة في كل دولة.
- 4- تطبيق جميع سبل ترشيد الحفاظ على الطاقة ودراسة أفضل طرقها بالإضافة إلى دعم المواطنين الذين يستعملون الطاقة الشمسية في منازلهم.
- 5- تشجيع الباحثين في هذا المجال والاستفادة من خبراتهم.

ثانيا: الطاقة الشمسية واستخداماتها: (2)

إن الطاقة الشمسية التي تحول إلى طاقة حرارية أو طاقة كهربائية تعتبر تقنية جد متطورة وهي صناعية وإستراتيجية باعتبارها مصدرا طاقويا مستقبليا سيكون له أثر كبير في المحافظة والحث على إعادة تفحص بدائل الطاقة للفحم والبنزول والطاقة النووية وعلى الرغم من أن مصادر الطاقة البديلة ليست خالية من التلوث عموما فإنه يوجد مجال واسع من الخيارات التي يكون ضررها البيئي أقل بكثير على مصادر الطاقة التقليدية لأغراض أهم واستغلال الفائض وعلاوة على ذلك فإنها مصدر للطاقة مجاني ولا ينضب ونظيف ودون مخلفات أو أخطار.

1- تعريف الخلايا الشمسية:

تحويل الطاقة الشمسية: إن الخلايا الشمسية عبارة عن محولات فولطوضوئية تقوم بتحويل ضوء الشمس المباشر إلى كهرباء.

والخلاية الشمسية هي رقاقة رقيقة من السليكون مشابهة بمقادير صغير من الشوائب لإعطاء جانب واحد لشحنته الموجبة والجانب الآخر شحنة سالبة مكونة ثنائيا ذا مساحة كبيرة.

يمكن تحويل الطاقة الشمسية إلى طاقة كهربائية أو طاقة حرارية ويقصد بالتحويل الكهروضوئية تحويل الإشعاع الشمسي أو الضوئي مباشرة إلى طاقة كهربائية بواسطة الخلايا الشمسية ويتم هذا عن طريق أشباه النواقل مثل السليكون و الجرمانيوم.

أما التحويل الحراري للطاقة الشمسية فيعتمد على تحويل الإشعاعات الشمسية إلى طاقة حرارية عن طريق المجمعات الشمسية.

2- تطبيقات الطاقة الشمسية:

تطوير التقنية ووسائل الاستخدام خاصة قطاع السكن والصحة والتعليم والصناعة والزراعة وغيرها من الاستخدامات، هذه الخلايا تكون أكثر استعمالا واقتصادا وترتكز الاهتمامات بالخلايا

الشمسية على إدخال الفولطوضوئية كمصدر للطاقة المتجددة في التطبيقات الأرضية بغية استغلالها في المناطق النائية حيث تنقلص تكلفة شبكة الكهرباء وتساعدنا في الإنماء والتطور الاجتماعي المحلي.

ويمكن تقسيم وتحديد التطبيقات الأرضية وفق القدرة الكهربائية على النحو التالي: (3)

• تطبيقات ذات قدرة منخفضة تتمثل فيما يلي:

- الحاسبات والألعاب الأليكترونية والساعات.

- أجهزة الإذاعة المسموعة.

• تطبيقات ذات قدرة متوسطة وتتمثل في ما يلي:

- الإنارة.
- أجهزة الإذاعة المرئية.
- ثلاجات اللقاح والأمصال.
- إشارة المرور والإنذار.
- مراوح الأسقف (التهوية).
- هواتف الطوارئ.
- شحن السياج الكهربائي.
- تطبيقات ذات القدرة العالية وتتمثل فيما يلي:
- ضخ المياه.
- محطات الاتصالات الموجات السنثيمترية.
- محطات الأقمار الصناعية الأرضية.
- تغذية الشبكات الكهربائية.
- تدفئة المنازل.
- تحلية المياه.

3- تكلفة الكهرباء المستمدة من الطاقة الشمسية:

تتراوح تكلفة الواط في الأسواق العالمية ما بين 8 إلى 10 دولارات بالنسبة للدول المستوردة فيما تصل تكلفة الواط بالنسبة للتطبيقات ذات القدرة المتوسطة إلى 30 دولار وتزيد هذه التكلفة وفق التصميم وأجهزة التحكم والتخزين أما تطبيقات القدرة العالية (المحطات الكهروضوئية ذات السعة ميجاوات) أقل بقليل عن 20 دولار.⁽⁴⁾

إن الاقتصاديات المالية لتطبيقات الطاقة الشمسية هي صورة ديناميكية حيث الأسعار انخفضت خلال العقد الماضي بالنسبة للدول المصنعة وتظرا لضيق سوق الطاقة الشمسية هذا تسبب في ارتفاع أسعارها وبالتالي ارتفاع سعر الكهرباء المنتجة منها لكن مع التطور التقني وتوسع السوق وظهور المنافسين سوف يؤدي إلى انخفاض أسعارها.

4- الاستثمارات العالمية في مجال الطاقة الشمسية:

تستثمر الدول المصنعة أموالاً طائلة في مجال الخلايا الشمسية وذلك على مستوى البحث والتطوير والتطبيق بغية الوصول إلى تخفيض أسعارها وزيادة كفاءتها وتسهيل طرق إنتاجها وجعلها واعدة للإنتاج والتطبيق الواسع كما تسعى هذه الدول الصناعية جادة من خلال مراكز البحث والتطوير إلى تخفيض تكلفة الواث إلى 0.5 أو 1 دولار في سنة 2003 ولا غرابة فقد كانت تكلفة الواث 300⁽⁵⁾ إلى 350 دولار في الخمسينيات حيث كان هذا المجال مقصورا على أبحاث القضاء وعليه فإن الأموال المنفقة والاستثمارات الكبيرة تدل على ما توليه الدول المتقدمة من اهتمام بالغ لامتلاك الفوطوضوئيات لها خاصة وأن المصادر التقليدية أخذت في النضوب بالإضافة إلى ضمان استحوادها على الأسواق العالمية للمنتجات الفوطوضوئيات.

5- استثمارات الدول العربية في مجال الطاقة الشمسية:

يدرك العاملون في مجال الطاقة أن الأراضي العربية هي من أغنى مناطق العالم بالطاقة الشمسية ويتبين ذلك بالمقارنة مع بعض دول العالم الأخرى ولو أخذنا متوسط ما يصل الأرض العربية من طاقة شمسية وهو 5 كيلوات - ساعة/متر مربع/اليوم وافترضنا أن الخلايا الشمسية بمعامل

تحويل 5% وقمنا بوضع هذه الخلايا الشمسية على مساحة 16000 كيلومتر مربع في صحراء العراق الغربية (وهذه المساحة تعادل تقريباً مساحة الكويت) وأصبح بإمكاننا توليد طاقة كهربائية تساوي $10^4 \times 400$ ميغاوات - ساعة في اليوم، أي ما يزيد عن خمسة أضعاف ما نحتاجه اليوم وفي حالة فترة الاستهلاك القصوى. (6)

ومن البديهي أيضاً أن طاقتنا النفطية ستتنضب بعد مائة عام على الأكثر وهو أحسن المصادر للطاقة وذلك لعدم وجود كميات كبيرة من مادة اليورانيوم في بلداننا العربية بالإضافة إلى تكلفة أجهزة الطاقة وتقدم تكنولوجياتها خلال السنوات الخمسين الماضية وإمكانية عدم اللحاق بها وهو ما جعلنا مقصرين في استثمارها ونأمل أن لا تفوتنا الفرصة في خلق تكنولوجيات عربية لاستغلال الطاقة الشمسية وهي لا زالت في بداية تطورها. وإن لاستعمال بدائل الطاقة مردودين مهمين أولهما جعل فترة استعمال الطاقة النفطية طويلة وثانيهما تطوير مصدر للطاقة آخر بجانب مصدر النفط الحالي ومن التجارب المحدودة لاستخدامات الطاقة الشمسية في البلاد العربية ما يلي:

- تسخين المياه والتدفئة وتسخين برك السباحة بواسطة الطاقة الشمسية أصبحت طريقة اقتصادية في البلدان العربية وخاصة في حالة تصنيع السخانات الشمسية محلياً.

- تعتبر الطاقة الشمسية أحسن وسيلة للتبريد حيث أنه كلما زاد الإشعاع الشمسي كلما حصلنا على التبريد وكلما كانت أجهزة التبريد الشمسي أكثر كفاءة، ولكن تكلفة التبريد الشمسي تكون أعلى من السعر الحالي للتبريد

دور الطاقة الشمسية في التنمية وأثارها الإيكولوجية
بثلاثة إلى خمس أضعاف تكلفته الاعتيادية ويعود السبب لارتفاع التكلفة لمواد
التبريد الشمسي ومعدات تجميع الحرارة وتوليد الكهرباء .

ولو استعرضنا البحث والتطبيقات السارية للطاقة الشمسية في الوطن
العربي لتبين لنا أن استخدام السخانات الشمسية أصبح شيئاً مألوفاً في بعض
البلدان العربية بينما بقيت صناعة الخلايا بصورة تجارية متأخرة في جميع
البلدان العربية بسبب تكلفة إنشاء المصنع الأولية وإتباع سياسة التأمل القائلة
(يجب الانتظار ريثماً تنخفض الكلفة).

إن معظم التجارب الميدانية والمخبرية لاستغلال الطاقة الشمسية في
الوطن العربي لا تزال في مراحلها الأولى ويجب تنشيطها والإكثار منها ولو
استعرضنا ما تقوم به دول العالم في هذا المجال وبخاصة الدول المتقدمة
صناعياً والتي لا تملك خمس ما تملكه الدول العربية من الطاقة الشمسية
لوجدنا أن بريطانيا وحدها تنفق على مشاريع الطاقة الشمسية ما يعادل جميع
ما تنفقه الدول العربية مجتمعة وينطبق هذا على عدد العاملين في مجالات
الطاقة

المتجددة حيث يعمل في فرنسا ضعف الذين يعملون في جميع الدول العربية
في هذه المجالات.

وعليه يجب على الدول العربية الزيادة في الدعم لهذه الطاقات
المتجددة خاصة الطاقة الشمسية التي لا يكلف استغلالها قدراً كبيراً من
الأموال هذا من جهة ومن جهة أخرى تشجيع البحث وتطويره في هذه
الميادين وتطبيقها على أرض الواقع.

ثالثاً: الآثار الأيكولوجية للطاقة المتجددة:

لم يكن موضوع الاهتمام بالبيئة في المدة الأخيرة أمراً يقتصر على الإيكولوجيين ونوي الاختصاص وصانعي القرارات البيئية فحسب، بل تعدى كل تلك الأطر ليصبح موضوع اهتمام الجميع بغض النظر عن مواقعهم الاجتماعية والوظيفية، ولا غرابة في أن يتسع الاهتمام بموضوع البيئة ليصل إلى الاقتصاد والسياسة، لما له من أثر مباشر وغير مباشر على مختلف نواحي الحياة؛ وقد كانت أهمية البيئة تتزايد عبر الزمن وهذا حدث ليس بالجديد وإنما المستجد فيه هو زيادة الوعي بحقيقة هذا الجانب الطبيعي الذي يعد مورداً للحياة.⁽⁷⁾

ولم يصبح موضوع البيئة والاهتمام بها معزولاً بل هو مرتبط بكل المجالات ونخص بالذكر منها الطاقة، بل أصبح هذا الاهتمام يتخذ طابعاً شمولياً وخاصاً في الوقت ذاته، لأن الخطر المحدق بالبيئة تأكد للجميع بعد تلك التطورات التي حصلت بالبيئة من حوادث في عرض البحر لناقلات البترول، واثار استخدام الطاقة على طبقات الغلاف الجوي، وحوادث المفاعلات النووية وغيرها من التأثيرات الطاقية على البيئة.

والسبب في تفاقم مشكلة التلوث البيئي زيادة الطلب على الطاقة وبالتالي زيادة الطلب على مصادر هذه الطاقة من أنواع الوقود مثل الفحم، البترول والغاز الطبيعي، وهذه الزيادة أدت كذلك إلى ظهور مشكلة أخرى والمتمثلة في احتمال نضوب هذه الأنواع من الوقود الحفري في المستقبل القريب، والأمر الذي أدى إلى الزيادة في الطلب على الطاقة هو النمو الاقتصادي الذي يحدث في الدول الصناعية والتقدم السريع في بناء صناعاتها المختلفة، كذلك النمو الاقتصادي والاجتماعي الذي حدث مؤخراً في كثير من

الدول النامية وتطور مجتمعاتها من مجتمعات زراعية إلى مجتمعات صناعية وهذا كله على حساب البيئة، إذ ظهرت آثار هذا التلوث في السنوات الأخيرة من القرن الماضي مما يؤدي بشكل ما إلى التأثير على صحة الإنسان وعلى حياته في المستقبل ويؤثر حتى على الجانب الاقتصادي. (8)

ويعتبر الإنسان أهم عنصر في البيئة وتبدو مظاهر تدخله في هذا النظام البيئي، من خلال استهلاكه الهائل للطاقة، وحرقة لكميات هائلة من الوقود الذي يتسبب في إطلاق ملايين الأطنان من الغازات الضارة في الهواء. كذلك أدت عمليات استخراج الوقود بأنواعه، ونقله إلى تلوث التربة في كثير من الأماكن، وإلى تلوث البحار، ومزيد من تلوث الهواء؛ إضافة إلى هذه الأضرار التي تسببها هذه المصادر من الطاقة فإنها ناضبة وغير متجددة. من هنا بدأ الأمر وكأن العالم استفاق من حلم ليواجه حقائق لا يد منها، وكانت النتيجة البحث عن مختلف المصادر الطاقية التي يمكن أن تخفف الضغط على البيئة وعلى الطاقة التقليدية في المدى القصير والمتوسط والاهتمام بها من جهة، والانتقال من الاعتماد على هذا المصدر الناضب كمصدر رئيسي للطاقة (البنزول) إلى الاعتماد على مصادر أكثر ديمومة أو متجددة باستمرار والتي كذلك بإمكانها تخفيف حدة التلوث البيئي.

ومن ذلك نجد أن الطاقة تمثل حلا وفي نفس الوقت مشكلة بالنسبة للتنمية خاصة التنمية المستدامة، وعلى الرغم من أنها تفسح المجال أمام التنمية، إلا أنها تعد سببا من أسباب تلوث الهواء كما أنها تلحق أضرار أخرى بالبيئة وصحة الإنسان.

وتظهر العلاقة جلية بين مصادر الطاقة والبيئة من خلال التأثيرات التي تلحق بها حيث نجد أن استخدام الطاقة التقليدية له آثار وخيمة على البيئة

إذ تسبب في حدوث ظاهرة الاحتباس الحراري التي تؤدي إلى ارتفاع درجة حرارة الأرض وبالتالي إذابة الجليد عند ارتفاع منسوب مستوى الماء ليغمر الجزر الصغيرة والمناطق الساحلية وبالتالي يقضي على الحياة فيها، كذلك تسبب في ظاهرة الأمطار الحمضية وتغير المناخ العالمي، وهذه الظواهر لها آثار سلبية على الإنسان والحيوان والنبات، وكافة الأحياء والجماد بالتالي يصبح كوكب الأرض في خطر محتم من خلال الاستمرار في استغلال هذه الأنواع من الوقود الحفري.

أما عن آثار الطاقة المتجددة على البيئة فتعتبر جليها إيجابية حيث نجد أن الطاقة الشمسية ليس لها آثار تذكر على البيئة أما طاقة الرياح فنجد أثرها يتمثل في الضجيج ولكن مع التقدم التكنولوجي واختيار الأماكن البعيدة عن المناطق السكنية والمناسبة تخفف من حدة هذا التأثير الذي يكاد يكون موجودا في السنوات القليلة المنصرمة؛ كذلك نجد أن إنتاج الطاقة من حرارة باطن الأرض طاقة نظيفة لا توجد لها نواتج ثانوية قد تلوث البيئة التي حولها. ونفس الشيء ينطبق على الطاقة المائية وطاقة الهيدروجين؛ بخلاف الطاقة النووية وطاقة الاندماج النووي التي تعد كذلك طاقات متجددة لكن آثارها وخيمة على البيئة حيث تبدأ تأثيراتها من استخراج اليورانيوم إلى المخاطر التي يمكن أن تنتج من حوادث المفاعلات النووية وخطر التلوث الناجم عن نفايات المفاعلات النووية.

ويتضح لنا من ذلك أن الحاجة إلى هذه المصادر المتجددة لإنتاج طاقة نظيفة لا تسبب تلوث للبيئة، قد أصبح مطلبا ملحا وأنه لا بد من العمل على تطوير هذه المصادر الجديدة خاصة منها الطاقة الشمسية وتنميتها لاستخدامها في إنتاج طاقة نظيفة خلال السنوات القليلة القادمة للتمكن من إيقاف التلوث

دور الطاقة الشمسية في التنمية وأثارها الإيكولوجية
 الشديد الحاصل اليوم قيل أن يستقل أمره ويصل إلى حد لا يجدي معه أي علاج.

ورغم أن إنتاج الطاقة النظيفة والمتجددة يكون أحيانا مصحوبا ببعض العيوب إلا أن الضرر الناتج منها لا يقارن بالآثار الناتج من استخدام الوقود الحفري الذي يخل كثيرا بالنظام البيئي المتوازن، والذي قد يؤثر في المستقبل تأثيرا كبيرا على اطراد نمو الحياة على سطح الأرض.

وهذا كله من أجل التحول إلى اقتصاد منخفض الكربون أو عديم الكربون، يبدو أن تحسين الكفاءة وخفض الانبعاثات أساسيان لمستقبل نظم الطاقة ومن المرجح أن يتحقق الطاقة المستدامة وغير الضارة بالمناخ من مصادر مختلفة كثيرة، ولكن الانتقال في حينه إلى اقتصاد منخفض الكربون وغير ضار بالبيئة لا يتحقق إلا إذا اختارت جميع الدول سياساتها المتعلقة بالطاقة القائمة على تخفيض الآثار البيئية تدريجيا وتشتمل هذه القائمة على المقترحات الآتية:

- نهج اقتصادية متسقة (التسعير والحوافز والمالية) لضمان تحسين إدارة الطلب على الطاقة مع تمكين الفقراء من الحصول على الطاقة.
- مزيج من عمليات التنظيم والإجراءات الطوعية في القطاعات الصناعية التي تستهلك طاقة عالية لتخفيض استهلاك الطاقة.
- تسريع التطوير التجاري لتكنولوجيات طاقة جديدة ومنخفضة الكربون حيث أن النظم الجديدة تستغرق وقتا لتحل محل نسبة كبيرة من الأجهزة المستخدمة حاليا، وتحقيقا لوجود مسار انبعاثات مأمون إلى حد معقول، ينبغي الإسراع في ضمان وجود أسواق خلايا الوقود، والخلايا الغوتوفولطية الضوئية والطاقة الريحية والتكنولوجيات الحرجة الأخرى في القريب العاجل.

- تشجيع اعتماد 'محطات طاقة صغيرة' وإدخالها في صلب مجال الطاقة من أجل توفير حلول للطاقة، اقتصادية وغير ضارة بالبيئة بدلا من منتجي الطاقة من محطات كبيرة قديمة الطراز وملوثة.

- تعبئة التوعية العالمية لدى المسؤولين العامين والجمهور بشأن قضايا الطاقة والبيئة.

- إقامة شراكات مع القطاع الخاص والمنظمات غير الحكومية والحكومات المحلية وأصحاب المصالح لإجراء تغييرات هيكلية في نظم الطاقة.

- حفز جهود البحث والاستحداث من أجل تطوير تكنولوجيات أنظف وأكثر كفاءة لإنتاج الطاقة ولإستخدامها النهائي وبيان هذه التكنولوجيات في مشاهدات علمية، وثمة حاجة أيضا للالتزامات بالاستثمارات طويلة الأجل في مجال البحث والاستحداث ولا سيما من أجل زيادة تخفيض نسبة الكربون في مزيج الوقود والعمل على امتصاص ثاني أكسيد الكربون وتخزينه وتحسين كفاءة الإستخدام النهائي للطاقة.

- استغلال إمكانية ألية التطوير النظيفة والوسائل الأخرى لتيسير النقل واسع النطاق للتكنولوجيات التي تتصف بكفاءة استخدام الطاقة وتكنولوجيات الطاقة المتجددة إلى البلدان النامية مما يؤدي إلى تحقيق الأهداف الإنمائية والبيئية على السواء.

- التركيز بقوة على الطاقة المتجددة في المناطق الريفية من خلال اتباع نهج الطالب على الطاقة بدلا من النهج المتعلق بعرض الطاقة.

من خلال النقاط السابقة الذكر يمكن الوصول إلى اقتصاد منخفض الكربون ولما لا اقتصاد بلا كربون.

لذلك يجب توجيه التفكير إلى استحداث طرق لتحسين كفاءة إنتاج الطاقة باستخدام الوقود الحفري يعتمد هذا خفض استخدام الطاقة بتحسين كفاءة المعدات والتجهيزات التي تستخدم هذه الطاقة دون أن يسبب ذلك ضيقاً للناس. وبهذا نكون قد قللنا كثيراً من التلوث الناتج من حرق الوقود، وخفضاً إلى حد كبير من الأمطار الحمضية وتلوث البحار وتدمير الغابات وتسخين المناخ.

و يدعم هذه الآثار الإيجابية الأخيرة أكثر استغلال لكافة مصادر الطاقة المتجددة وتطويرها وتميئتها لاستخدامها في إنتاج طاقة نظيفة لا تسبب تلوث للبيئة. (9)

ومن خلال هذا كله، لا نستطيع فصل الطاقة المتجددة عن الطاقة التقليدية من ناحية الاستغلال، خاصة وأن هذه الأخيرة سائرة في طريق النضوب؛ فالحل المقترح لمشكلة الطاقة والبيئة هو استغلال كافة المصادر المتاحة في البلدان سواء تقليدية أو متجددة لإنتاج الطاقة من أجل كفاية الاستهلاك العالمي لكن بإتباع أساليب وتكنولوجيات حديثة لتفادي تلوث البيئة والقيام بترشيد استهلاك الطاقة وذلك بإتباع ما جاء في جدول أعمال القرن 21م المتعلق بالتنمية المستدامة خاصة فيما يتعلق بمجال الطاقة إذا ما تم ضمان وضع كافة المصادر الطاقية الممكنة تحت التصرف ومراقبتها بشكل دائم وفي الوقت نفسه التقليل قدر الإمكان من الآثار السلبية الناجمة عن استثمارها ونقلها واستعمالها بهدف إرضاء رغبات واحتياجات أجيال اليوم دون الإضرار برغبات واحتياجات أجيال المستقبل.

من خلال تحليلنا لموضوع دور الطاقة المتجددة في التنمية الاقتصادية والآثار التكنولوجية لها نصل إلى أن التحكم في هذه المسألة، يتعلق أولاً وقبل كل شيء في وضع سياسة طاقوية خاصة بهذا الجانب. لأن هذه المسألة جد مهمة في حالة تطويرنا للأبحاث المتعلقة بالطاقات المتجددة وخاصة منها الشمسية في حماية سكان المناطق النائية والجبلية منها خاصة ذات المسالك الصعبة، مما يساعدها على التركيز على التقنيات البسيطة التي يستطيع الفرد الجزائري في تسييرها نظراً لما تتوفر عليه صحارينا من المادة الأولية المتعلقة بالأشعة الشمسية. مع مسايرة الطاقات التقليدية، إلا أن المتجددة منها ذات آثار إكولوجية إيجابية أكثر من التقليدية مما يسمح للاقتصاد في تحقيق وفر مادي مما يعود على الخزينة بالفائدة والتوسع في الاستثمارات وتحقيق نوع من التشغيل عن طريق تخفيف حدة البطالة والاعتماد على النفس وعلى الإمكانيات الوطنية في حالة تحكنا في تكنولوجيا الأبحاث الخاصة بالطاقة الشمسية.

المراجع

- 1- محمد عبد العزيز عجمية، عبد الرحمن يسري أحمد، التنمية الاقتصادية والاجتماعية ومشكلاتها، دار الجامعة الإسكندرية، مصر 1999.

2- <http://www.middle-east-online.Com/environnement>

3- <http://www.khayma.Com/madina/solar1.htm>

- 4- عدلي علي أبو طاحون، إدارة وتنمية الموارد البشرية والطبيعية، دار النشر المكتبة الجامعي الحديث الإسكندرية، مصر 2000.

5- <http://www.arabic.people.com.cm.html>

6- ترافيس واجنز، ترجمة محمد صابر، البيئة من حولنا دليل لفهم التلوث وأثاره، الجمعية المصرية لنشر المعرفة والثقافة العالمية، القاهرة، مصر 1997.

7- محمد يسري إبراهيم دعبس، تلوث البيئة وتحديات البقاء، رؤية أنثروبولوجية البيطاش سنتر للنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر 1999.

8- http://www.ipsnews.net/new_nota.asp?index

9- <http://www.Feedo.net/environnement/pollution.htm>

ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي

الدكتور عبد الكريم حامدي

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

تعتبر السنة النبوية المصدر الثاني من مصادر التشريع بإجماع، وهي مجموع أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته الواردة في غالب الأحوال بيانا للقرآن وتفسيرا له، أو تشريعا مبتدأ وفق روح القرآن ومقاصده. وتكمن أهمية السنة النبوية في كونها المرجع في فهم رسالة القرآن الدنيوية والدنيوية، وقد أولاه المسلمون العناية الكافية على مرّ العصور، جمعا وتبويّنا، وبيانا وشرحاً، فاستخلصوا منها الأحكام الفقهية والآداب النفسية والاجتماعية، والقواعد الاقتصادية والسياسية، وغيرها من الكنوز والفوائد.

ومع ذلك فقد مرّت السنة بأوقات عصيبة، تعرّضت فيها للنحرif المزيف، والتأويل الباطل، والفهم الظاهري المقطوع عن القرآن، وما زالت إلى اليوم تتعرّض لسوء الفهم من قِبَل أذعياء العلم والفقه في الدّين.

وقد قيض الله رجالاً في مختلف العصور للذود عن حياض السنة الثريفة، وتصحيح مفاهيمها، وردّ التّنبّهات عنها، ومن هؤلاء الإمام محمد الغزالي - رحمه الله - الذي خصّص جزءاً من وقته ورسائله الدّعوية والفكرية والعلمية في تصحيح المفاهيم وضبط القواعد وتأسيس المنهج السليم لفهم السنة النبوية.

وقد سجّل في كتبه ما وقع فيه المسلمون، علماء وأتباعاً، من سوء فهم السنة النبوية، مما أدّى بهم إلى التفرّق والاختلاف المذموم، وتوصّل من خلال معايشة الواقع والاستقراء والتتبّع، والتأمّل والنظر إلى أسباب ذلك، وطرق العلاج.

وفي هذا الموضوع نتعرّف على جملة من الضوابط استخلصتها مما كتبه الشيخ الغزالي، تشكّل في نظره المنهج السليم لدراسة وفهم السنة النبوية والعمل بها.

الضابط الأول: فهم الحديث في ضوء القواعد العلمية الحديثية

وضع الإمام مجموعة من المفاهيم والمعايير المتعلقة بفهم السنة النبوية فهما صحيحا، حاولت استخلاصها وصياغتها في شكل ضوابط، لتكون عوناً للدارسين والمشتغلين بالسنة. وأول هذه الضوابط أن يفهم الحديث فهما سليما في ضوء القواعد العلمية التي وضعها أئمة الحديث، وذلك باتباع الخطوات الآتية.

تصحيح الحديث سندا ومثنا:

ردّ الإمام على بعض الجهلة وأعداء السنة الذين أنكروا الكثير من السنن بدعوى مصادمتها للحقيقة العلمية، وبين أنه لا مجال لردّ ما صحّ من السنة بمثل هذه الدعاوى الباطلة، بل لا بدّ من تحكيم القواعد الغنيّة التي وضعها أهل العلم، وإنّ الحكم على درجة الحديث وصحته شامل للسند والمتن معا، يقول: ((وإنّ الولع بالتكذيب لا إنصاف فيه ولا رشد، وقد تعبّت طائفة من منكري السنن، فلم أر لدى أكثرهم شيئا يستحقّ الاحترام العلمي. قالوا: إنّ السلف اهتمّوا بالأسانيد وحبسوا نشاطهم في وزن رجالها، ولم يهتمّوا بالمتن، أو يصرفوا جهدا مذكورا في تمحيصها. وهذا خطأ، فإنّ الاهتمام بالسند لم يقصد لذاته، وإنما قصد منه الحكم على المتن نفسه. ثمّ إنّ صحة الحديث لا تجيء من عدالة رواه فحسب، بل تجيء أيضا من انسجامه مع ما ثبت يقينا من حقائق الدين الأخرى، فأبى شذوذ فيه أو علة قاذحة يخرجها من نطاق الحديث الصحيح. على أنّ اتهام حديث ما بالبطلان مع وجود سند صحيح له، لا يجوز أن يدور مع الهوى، بل ينبغي أن يخضع لقواعد قنيّة محترمة. هذا ما التزمه الأئمة الأولون، وما نرى نحن ضرورة التزامه. ذكر بعضهم حديث: [الحبة السوداء شفاء من كل داء إلا السام]،⁽¹⁾ فقال: إنّ الواقع يكتبه، وإن صحّحه البخاري، ويظهر أنه فهم من - كل داء - سائر العلل التي يصاب الناس بها. وهذا فهم باطل، ولو كان ذلك مراد الرسول ﷺ ما كان هناك موضع للأحاديث الكثيرة الأخرى التي تصف أدوية أخرى لعلل شتى. والواقع أنّ -

كل داء - لا تعني إلا بعض أمراض البرد، فهي مثل قول القرآن الكريم في وصف الريح التي أرسلت على - عاد - : ﴿ تدمر كل شيء بأمر ربها ﴾⁽²⁾ - «كل شيء» هو ما عمّرت به مساكن القبيلة الظالمة فصب. وهذا الحديث، ولو أن مسلماً مات دون أن يعلم به ما نقص إيمانه ذرة. إن أبا بكر وعمر كليهما، لم يعلما بالحديث الصحيح عن رسول الله ﷺ الذي قال فيه: [أمرت أن أقاتل الناس - يعني وثي الجزيرة -] حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله،⁽³⁾ فإن الحديث الذي حفظاه ليس فيه: [إقام الصلاة والزكاة]، ولو علم عمر بيذا النص الزائد ما اعترض على أبي بكر في قتاله ما نعي الزكاة، ولو علم به أبو بكر ما استدل على رايه بالقياس والاستنباط.⁽⁴⁾ ولكن فقه الشيخين في الكتاب العزيز، وحسن استفادتهما مما يعلمان من سنة أغنى وكفى، ولم يضرهما ما يجهلان من روايات أخرى. بيد أن الطعن - هكذا خبط عشواء - في الأسانيد والمتون، كما يصنع البعض ليس القصد منه إهدار حديث بعينه، بل إهدار السنة كلها، ووضع الأحكام التي جاءت عن طريقها في محل الزبينة والازدراء. وهذا - فوق أنه غمط للحقيقة المجردة - يعرض الإسلام كله للضياع. إن دواوين السنة وثائق تاريخية من أحكم ما عرفت الدنيا، ويمكننا أن نقول: إن الكتب المفنسة لدى بعض الأمم ما تزيد في قيمتها التاريخية عن أحاديث دونها علماؤنا وحكموا على طائفة منها بالضعف، وطائفة أخرى بالوضع (...).⁽⁵⁾

لا يقبل حديث إلا بعد توفّر شروطه:

بين الإمام أن العمل بالحديث لا يقبل إلا بعد معرفة درجته وسلامته من التثود في الأسانيد والعلل القانحة في المتون، وقد تكفل المحدثون بدراسة الأسانيد، والفقهاء ببيان العلل، فكان عمل الفقهاء متمما لعمل المحدثين في حفظ السنة النبوية، فالحديث لا يعمل به إلا إذا توفرت فيه الشروط التي وضعها المحدثون

والفقهاء معا، يقول: ((توثيق الأخبار لكون من إحقاق الحق وإبطال الباطل، وقد اهتم المسلمون اهتماما شديدا بهذا الجانب من المعرفة والاستدلال، لاسيما إذا اتصل الأمر بسيرة نبيهم، وما ينسب إليه من قول أو عمل. إن هناك طريقا واحدا لإرضاء الله سبحانه وتعالى وثيل محبته، هو اتباع محمد ﷺ واقتفاء آثاره، والسير على سنته لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ﴾. (6)

وأمتنا من تاريخ بعيد تصون التراث النبوي، وتحميه من الأوهام، وتعد الكذب على صاحب الرسالة طريق الخلود في النار؛ لأنه تزوير للدين واقتراء على الله لقوله ﷺ [إِنْ كَذَبَا عَلَيَّ لَيْسَ كَكُذْبِ عَلَيَّ أَحَدٍ، مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ]. (7)

وقد وضع علماء السنة خمسة شروط لقبول الأحاديث النبوية: ثلاثة منها في السند، واثنان في المتن:

- لا بد في السند من راو واع يضبط ما يسمع، ويحكيه بعدئذ طبق الأصل.
- ومع هذا الوعي، لا بد من خلق متين وضمير يتقي الله ويرفض أي تحريف.
- وهاتان الصفتان يجب أن يطردا في سلسلة الرواة، فإذا اختلنا في راو أو اضطربت إحداهما، فإن الحديث يسقط عن درجة الصحة. وننظر بعد السند المقبول إلى المتن الذي جاء به، أي إلى نص الحديث نفسه:

- فيجب ألا يكون شاذًا.

- وألا يكون به علة قاذحة.

والشذوذ أن يخالف الراوي الثقة من هو أوثق منه. والعلة القاذحة عيب يبصره المحققون في الحديث فيرثونه به.

وهذه الشروط⁽⁸⁾ ضمان كاف ندقة النقل وقبول الآثار، بل لا أعرف في تاريخ الثقافة الإنسانية نظيرا لهذا التأصيل والتوثيق، والمهم هو إحسان التطبيق. وقد توفرت للسنة المحمدية علماء أولوا غيرة وتقوى بلغوا بها المدى، وكانت غربلتهم للأسانيد

د عبد الكريم حامدي **ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي**
 مثار الثناء والإعجاب، ثم انضم إليهم الفقهاء في ملاحظة المتن، واستيعاد الشان
 والمعلول. ذلك أن الحكم بسلامة المتن يتطلب علماً بالقرآن الكريم، وإحاطة بدلالاته
 القريبة والبعيدة، وعلماً آخر بشئى المرويّات المنقولة لإمكان الموازنة والترجيح بين
 بعضها والبعض الآخر)).⁽⁹⁾

ويقرّر أن الحديث يكون مقبولاً إذا استجمع شروط الصحة التي وضعها
 الأئمة، وإذا وقع خلاف فالأمر فيه سعة، من غير حمل المخالف على القبول أو
 اتهامه بالكفر أو العصيان، يقول: ((إنه لا فقه مع العجز عن فهم الكتاب ومع العجز
 عن فهم الحياة نفسها. وبعض المشتغلين بالحديث يستوعر تدبر القرآن، ودراسة
 دلالاته القريبة والبعيدة، ويستسهل سماع حديث ما، ثم يختطف الحكم منه فيسفي
 البلاد والعباد، قلنا : إنه لا خلاف بين المسلمين في العمل بما صحّت نسبه لرسول
 الله ﷺ وفق أصول الاستدلال التي وضعها الأئمة، وانتهت إليها الأئمة، إنما ينشأ
 الخلاف حول صدق هذه النسبة أو بطلانها، وهو خلاف لا بدّ من حسمه، ولا بدّ من
 رفض الافتعال أو التكلف فيه. فإذا استجمع الخبر المروي شروط الصحة المقررة
 بين العلماء، فلا معنى لرفضه، وإذا وقع خلاف محترم في توفّر هذه الشروط أصبح
 في الأمر سعة، وأمكن وجود وجهات نظر شتى، ولا علاقة للخلاف هنا بكفر ولا
 إيمان، ولا بطاعة أو عصيان)).⁽¹⁰⁾

لا يعدل عن الحديث الصحيح إلى الضعيف:

ويعتّب الإمام على كثير من المنتسبين للسنة، عندما يتمسكون بالضّعيف منها
 ويتركون الصحيح في قضايا تهم المجتمع، ومما تعمّ بها البلوى، كمنع زيارة
 النساء للمقابر، ومنع رؤية المرأة للرجال مع غضّ البصر، والغلاء في المهور،
 ومنع صلاة النساء في المساجد، يقول: ((على أننا نعتب على جماعات كثيرة تنتسب
 للسنة وتظهر التمسك بها، إذ أن مسلكتها قد يكون من وراء انصراف بعض الناس
 عن السنن وشكهم في جدواها... ومن ذلك أن بعض الجماعات تخلط الصحيح

بالسقيم، ولا تدري بنقمة ما يقبل ويردّ من المرويات، وقد لاحظت عند تحديد الوضع الاجتماعي للمرأة أنه ما يجيء حديثان في قضية تتصل بها إلا أحرّ الصحيح وقدم الضعيف.

- زيارة المرأة للقبور تزويها أحاديث صحيحة،⁽¹¹⁾ ولكن بعض أهل العلم يقدّمون عليها حديثاً ضعيفاً يلعب زائرات القبور.⁽¹²⁾

- ورؤية المرأة للرجال - مع غض البصر - تزويها أحاديث صحيحة،⁽¹³⁾ ولكن بعض أهل العلم يطؤون ما صحّ وينشرون آثاراً واهية أنّ المرأة لا ترى رجلاً ولا يراها رجل. وقد وضعت تفاسير وذكرت مرويات لتقرير أنّ وجه المرأة عورة، وأنّ الإسفار عنه جريمة، وليس وراء هذا الزعم سنة صحيحة، ولا فقه قائم.

- قضية المهور، فإنّ الأحاديث الصحيحة وردت برفض المغالاة فيها، روى مسلم عن أبي هريرة قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: ابني تزوجت امرأة من الأنصار، فقال له النبي: [على كم تزوجتها؟]، فقال: على أربع أواق من فضة، فقال له النبي ﷺ: [على أربع أواق، كأنما تتحتون الفضة من عرض هذا الجبل]،⁽¹⁴⁾ وظاهر من تعليق الرسول أنه استكثر المهر. والأصل في المهور التيسير، وسنته ﷺ في نسائه وفي بناته التيسير، والأحاديث في ذلك كثيرة. ولكن هذه الأحاديث الكثير طويت طياً، وانهمزمت أمام رواية جاءت أنّ امرأة جادلت عمر بن الخطاب في زيادة المهور، وهزمته مستشهدة بقوله تعالى: ﴿وَأَتَيْمٌ إِحْدَاهُنَّ قَنْطَارًا﴾⁽¹⁵⁾ وهذه الرواية لن تأت من سند صحيح، بل في رجالها انقطاع وضعف،⁽¹⁶⁾ ولو جاوزنا ذلك - وما يجوز تجاوزه - فإنّ موضوع الآية ومعناها ليس محل الاستشهاد، إذ الآية في شخص يريد تبديل زوجة بأخرى، ويريد أن يستردّ من الزوجة المتروكة ما أعطاه إياها مهراً، فرفض القرآن هذا المسلك الصغير، وبين أنه ما يجوز أخذ شيء من المرأة المهجورة ولو أمهرها قنطاراً، والعبارة تفيد المبالغة، ولو لم تقدّمها فالأمر يتصل بقضية أخرى غير إنشاء النيبوت وإعفاف الرجال والنساء، وإغلاق

أبواب الحرام، وتفتح أبواب الحلال، وحماية الأمة من النسل الجنسي ومقارن
الاتحراف.

- رفض صلاة النساء في المساجد، فقد فهم من أحاديث لم يروها رجال
الصحيح،⁽¹⁷⁾ ومع ذلك فقد أقرّ الرقض عملياً، وطويت الأحاديث المتواترة
والصحيحة⁽¹⁸⁾ في هذه القضية المتصلة بأهمّ عبادات الإسلام. والتصرف في السنة
بهذا الأسلوب لا يمكن أن يكون ديناً قوياً ولا صراطاً مستقيماً⁽¹⁹⁾.

ترك المرويات الضعيفة في العقيدة والشريعة معا:

بيّن الإمام ضرورة ترك الحديث الضعيف، إلا إذا دعت الحاجة إليه، فلا تجوز
رواية الضعيف في باب العقائد والأحكام التشريعية، ولا في الأعراض والذماء
والأموال، ولا في الأصول التربوية والتقاليد الاجتماعية، وغيرها من حقائق
الإسلام الكبرى، يقول: ((من حقّ المهتمّين بالأحاديث الضعيفة أن يذكرها بعيداً
عن دائرة العقائد والأحكام التشريعية، فإنّ الذماء والأموال والأعراض أكبر من أن
تداول فيها شائعات علمية، وكذلك أصول التربية وتقاليد المجتمع والشعائر التي
يشخص إليها الرأي العام وتعدّ منارات على حقائق الإسلام وأهدافه في الحياة.
ويمكن الاكتراث بالأحاديث الضعيفة في قضايا هامشية أو حيث تكون زيادة تنبيه
إلى ما قرّره الأدلة المحترمة في كتاب الله وسنة رسوله، وهذا هو منهج علمائنا
من قديم،⁽²⁰⁾ ولكن طوائف من العوام، أو من نوي الأغراض حادوا عن هذا
المنهج، فرأينا أشياء تهبّاج لها جماهير ما كان السلف الأول يأبه لها، وثم ذلك على
حساب حقائق الإسلام الكبرى في مجال العقيدة والشريعة، ومجال الإدارة
والاقتصاد والسياسة، بل أستطيع القول بأنه ثم على حساب الأخلاق والتزكية التي
بعث بها صاحب الرسالة العظمى... والبعث الذي لاحظناه عن منهج السلف يرجع
إلى انتشار الأحاديث الضعيفة، ويرجع قبل ذلك إلى انتشار مقولة لم يكن لها رواج

بين الفقهاء القدامى، وهي أن دلالة حديث الأحاد يفيد اليقين العلمي الذي يفيد المتواتر⁽²¹⁾.

الضابط الثاني: فهم الحديث في ضوء أسباب وروده

كما يعيب الإمام على المشتغلين بالسنن قطع الحديث عن ظروفه وأسبابه التي قبلت فيه، وعزله عن سائر الأحاديث الواردة في الموضوع ذاته، مما يجعل فهم الحديث قاصرا ومبتورا وشاذا، يقول: ((أما الأمر الثاني الذي يؤخذ على المشتغلين بالسنن عموما، فهو قصورهم الفقهي، وليست لهم قدم راسخة في فقه الكتاب الكريم - مع أنه الأصل - كما أنهم يأخذون الأحاديث مقطوعة عن ملبساتها، ولا يضمون إليها ما ورد في موضوعها من مرويات أخرى قد تؤيدها وقد تردّها، وخذ هذين المتئين مما عرض لي في القاهرة وأنا مهموم بقضايا الدعوة .

- وقف خطيب يدعي الملقية يروي للناس أن والد الرسول ﷺ في النار، وكان ذلك بمناسبة احتفال المسلمين بالمولد النبوي، وقلت للناس: هذا الحديث⁽²²⁾ يخالف قوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾⁽²³⁾ وقد ثبت أن جيل الرسول الكريم وصحابته كلهم لم يبعث أحد إلى آبائهم: ﴿لنتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون﴾⁽²⁴⁾ ﴿لنتنذر قوما ما أنذرهم من نذير من قبلك لعلهم يهتدون﴾⁽²⁵⁾ ومعنى هذا أن عبد الله وأمّته لا يعتبرون، ولا يدخلون النار، ويكفي هذا الخلاف لنقض الحديث فهو علة نقذح في صحته. وعلماء الحديث يرتون المن إذا خالف ما هو أصح وأوثق، وليس بعد حكم القرآن الكريم حكم، ولعل الراوي فهم أن تعذيب المشركين جميعا هو الأساس، وأن استثناء أهل الفترة رحمة فوق العدل، فساق الحديث لتوكيد المعنى الأول، وعلى أية حال فإن رواية الحديث في خطبة جامعة وفي مناسبة الاحتفال بالمولد النبوي جلافة وجهالة غليظتان.

- قال خطيب آخر يدعى النصوف: إن الله ليلة المعراج نزل لمحمد وأوحى إليه. وقالت للناس: ما روي في ذلك كان رؤيا منام، ومع ذلك فقد رفضه الحفاظ ورتوه رداً شديداً، وعتوه من العثرات القليلة التي أخذت على رايه⁽²⁶⁾.

وقد لاحظت أن المطابع وضعت في أيدي الجماهير نسخاً كثيرة من الموطأ ومن الصحيحين، وكثيراً ما يقرأ العامة أحاديث فوق مستواهم، والحديث إن لم يقدّمه عالم فقيه، أو إذا لم يصحب بشرح يلقي ضوعاً كاشفاً على معانيه، ربما كان مثار فتنة ولغظ، وكم من أنصاف المتعلمين أساءوا إلى السنة بضعف الفقه وتصور البصر... ودراسة السنة علم له رجاله الخبراء، ولا يقبل في هذا الميدان ما يرسله السفهاء من أحكام طائشة تجعل التطويح بالسنة الشريفة أمراً جائزاً أو تجعل تكذيب حديث ما هوى مطاعاً. إنه لا فقه من غير سنة ولا سنة من غير فقه، وقوام الإسلام بركنيه كليهما من كتاب وسنة⁽²⁷⁾.

الضابط الثالث: فهم الحديث في ضوء الوحدة الموضوعية

أوضح الإمام أن الطريقة المثلى في معرفة الحكم من الحديث هو أن نجمع الأحاديث الواردة في القضية الواحدة، ثم ننظر في معانيها ودلالاتها لاستخراج الحكم الشرعي، وألا نكتفي بحديث واحد، فإن ذلك يقطع المقصد من المعرفة الحديثية، ويظعن في السنة، ويضلّ الناس عن الحق، يقول: ((إن الحديث الواحد لا تأخذه على حدة عند الاستدلال، بل يجب أن نأخذ جميع الأحاديث التي وردت في موضوع واحد، ثم نلحقها بما يؤيدها ويوصل بها من الكتاب الكريم، ولن نعم هذه الصلة. أما الاستدلال هكذا خبط عشواء بما يقع تحت أبصارنا من حديث قد نجعل الظروف التي قيل فيها والمدى الذي يعمل فيه، فيبو ضلال عاتى المسلمون من مغبته، ويعانون الآن أضراره .

وأضع أمام القارئ سلسلة من الأحاديث مرتبة ترتيباً تصاعدياً حسب الأزمنة التي قيلت فيها ليتصور القارئ أي تخبط يقع فيه المسلم لو اقتطع

الأحاديث الأولى أو أحدها من هذه السلسلة وزعم أن العمل عليها، وتجاهل ما بعدها: [من شهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله حرّم الله عليه النار]. (28)

[عرى الإسلام وقواعد الدين ثلاثة عليهن أسس الإسلام، من ترك واحدة منها فهو كافر حلال الدم: شهادة أن لا إله إلا الله، والصلاة المكتوبة، وصوم رمضان]. (29)

[ثلاثة أخط عليهن، لا يجعل الله من له سهم في الإسلام كمن لا سهم له، وسهم الإسلام ثلاثة: الصلاة، والصوم، والزكاة]. (30)

[بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان]. (31)

[والذي نفس محمد بيده - ثلاثاً - ما من عبد يصلي الخمس ويصوم رمضان ويحج البيت السبع، إلا فتحت له أبواب الجنة]. (32)

[الإسلام ثمانية أسهم: الإيمان سهم، والصلاة سهم، والزكاة سهم، والصوم سهم، والحج سهم، والأمر بالمعروف سهم، والنهي عن المنكر سهم، والجهاد في سبيل الله سهم، وقد خاب من لا سهم له]. (33)

وبديهى أن الحديث الأول قيل قبل إنزال الفرائض، وأن الثاني قيل قبل تسريع الزكاة، والثالث قيل قبل فرض الحج... وهكذا تقوم السنة بخدمة المقاصد التي يوضحها القرآن. وللقرآن وحده المرتبة الأولى في بيان حقائق الدين كاملة، وفي إحصاء أصوله الثابتة على اختلاف الأمكنة والأزمنة. وبديهى كذلك أن الحديث الأول لا يردّ غيره من الأحاديث، وبالتالي لا يستطيع - وليس له - أن يردّ آيات القرآن في شيء من التشريعات. فليعلم ذلك من تضطرب في فهم الإسلام عقولهم ويظنون أن مرجع ذلك إلى تعارض النصوص، والحقيقة أنه من حماقة التي تملأ هذه الرؤوس. ولعلماء المسلمين القدامى - من كرام الأئمة - نظرات صائبة في طرائق الاستدلال، ولأفهامهم في الكتاب والسنة روعة يستجليها من يتتبع تاريخ

التشريع الإسلامي في عصوره الزاهرة، ونحن فيما سبق إنما تشرح طرفاً مما
 قرروا)).⁽³⁴⁾

ويؤكد على هذا الضابط في موضع آخر، فيقول: ((إن الحكم الدني لا يؤخذ من
 حديث واحد مفصول عن غيره، وإنما يضم الحديث إلى الحديث، ثم يقارن
 الأحاديث المجموعة بما دل عليه القرآن الكريم، فإن القرآن هو الإطار الذي تعمل
 في نطاقه لا تعنوه، ومن زعم أن السنة تقضي على الكتاب، أو تتسخ أحكامه فهو
 مغرور. ويوضح ما قلناه ما رواه ابن كثير عن الإمام محمد بن إدريس الشافعي
 رحمه الله، قال: < كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن >، قال الله
 تعالى: ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن
 للخائنين خصيماً﴾،⁽³⁵⁾ يعني السنة، وهذا صحيح، فإن حياة محمد ﷺ كانت تطبيقاً
 عملياً لتوجيهات القرآن، كانت سيرته في العبادة والخلق والجهاد والمعاملة قرآناً حياً
 يغير الأرض ويصنع حضارة أخرى، ولولا هذه السنة العملية والقولية لكان القرآن
 أشبه بالفلسفات النظرية الثابتة في عالم الخيال. إن سنة محمد ﷺ في النواحي
 الاجتماعية والمدنية والعسكرية، وقبل ذلك كله في شرائع العبادة والاعتقاد، جزء لا
 يتجزأ من الرسالة الخالدة، فإن الإسلام يتكوّن من الكتاب والسنة كما يتكوّن الماء
 من عنصريه المعروفين. ونحن هنا نذود عن المرويّات الواهية، والأحاديث
 المعلولة كما نذود عن القرآن نفسه التفسير المنحرفة والأفهام المختلفة، ليبقى
 الوحي الإلهي نقياً. إن ركاباً من الأحاديث الضعيفة ملأ أفق الثقافة الإسلامية
 بالغيوم، وركاباً مثله من الأحاديث التي صحّت، وسطاً التحريف على معناها أو لا
 بسماها، كل ذلك جعلها تنبو عن دلالات القرآن القريبة والبعيدة)).⁽³⁶⁾

الضابط الرابع: فهم الحديث في ضوء سياقه

ويرى الإمام أن من الأسباب المعينة على فهم السنة معرفة الظروف
 والملايسات التاريخية من مكان وزمان وحال التي ورد فيها الحديث، فإنها نعم

المعون على إدراك دلالات الحديث ومعانيه ومقاصده، ودفع التعارض الظاهري بين الأحاديث في المسألة الواحدة، إذ تتعدّد أجوبة الرسول ﷺ بحسب تعدّد تلك الملائمات، يقول: ((وليس المهم أن نعرف ما حدث به - أي الرسول ﷺ - نصيب، ولكن المهم أن نعرف كيف، ومتى، ومن حدث؟ وإن هذه الظروف تعين إعانة حاسمة على فقه السنة فقيهاً صحيحاً، ومثال ذلك:

- عن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رجل: يا رسول الله، أيّ العمل أحب إلى الله؟ قال: [الحال المرتحل] قال: وما الحال المرتحل؟ قال: [الذي يضرب من أوّل القرآن إلى آخره كلما حلّ ارتحل].⁽³⁷⁾

- وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النبي ﷺ: أيّ العمل أحب إلى الله؟ قال: [الصلاة على وقتها] قلت: ثم أي؟ قال: [بإبر الوالدين] قلت: ثم أي؟ قال: [الجهاد في سبيل الله].⁽³⁸⁾ قال ابن مسعود: حدثني بهنّ، ولو استرّنته لزدني.

- وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن أبا ذر رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ أيّ العمل أفضل؟ قال: [إيمان بالله ورسوله]، قيل: ثم ماذا؟ قال: [جهاد في سبيل الله]، قيل: ثم ما ذا؟ قال: [حجّ مبرور].⁽³⁹⁾

- وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: يا رسول الله، أيّ الإسلام أفضل؟ قال: [من علم المسلمون من نسائه ويده].⁽⁴⁰⁾

- وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً سأل رسول الله ﷺ: أيّ الإسلام خير؟ قال: [تطعم الطعام وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف].⁽⁴¹⁾

هذه إجابات شتى، فحديث رسول الله قد يكون متّجهاً إلى رعاية أحوال المخاطبين، فيبرز من العبادات والآداب ما يراه أليق بحياتهم وما يراهم أمسّ إليه حاجة، ويسكت عن غيره، لا يهيننا من شأنه، فقد يسكت عن أركان عظيمة القدر في التين تكفّت ببياناتها آيات القرآن أو سنن أخرى. والذي يستفاد من هذه الإجابات أنه لا يجوز أخذ حديث ما على أنه الإيمان كله. كما أنه لا يجوز الغفلة عن

د عبد الكريم حامدي ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي

الملايسات التي سبق فيها الحديث فإنها تلقى ضوءا كاشفا على المراد منه، وكما راعت السنن أحوال المخاطبين، فقد تراعى الأحوال العامة للجماعة.

- فعند كذب الكفار وضراوتهم على بلادنا يكون الجهاد أفضل من الحج.

- وعند اشتداد الأزمات وكثرة البائسين، تكون الصدقة أفضل من الصلاة.

- وعندما يظهر قصور أمتنا في ميدان الاحتراف والتصنيع، يكون الاشتغال

بالكيمياء والحديد أحب إلى الله من حرث الأرض ورعاية الغنم .

إن فهم القرآن لا يتم إلا بمعرفة السنة، وفهم السنة لا يصح إلا بمعرفة

المناسبات الحكيمة التي سبق من أجلها التوجيه النبوي. وإذا لم تكن لدينا إحاطة

شاملة بالأزمنة والأمكنة والوقائع التي أرسلت فيها هذه الأحاديث، فقد تكون في

الإحاطة بجملة السنن عوض يسد هذا النقص. فإنيك أمام كثرة المرويات وتعدد

معانيها، لا ترى بدا من تنسيقها وترتيبها ووضع كل حديث بإزاء ما يوافقه من

أحوال. ولقد بلغني أن هناك مؤلفات في - أسباب الحديث - طبعت في الشام على

غرار - أسباب النزول - التي امتلأت بها كتب التفسير، ونحن نأسف لبعث هذه

المؤلفات عن متاولنا، فإن إشاعتها ضرورة لخدمة السنة وصدّ الهجامين عليها،

وهذا الذي ذكرناه في فهم السنة وصلتها بالكتاب، لم نأت بجديد فيه، إنما هو علم

الأئمة الأولين، وإدراكهم الصحيح لحقائق هذا الدين)) (42).

الضابط الخامس: فهم الحديث في ضوء معاني القرآن

يؤكد الإمام على ضرورة فهم الكتاب أولا والاستفادة منه، واستنباط أحكامه

ومعرفة معانيه ودلالاته، ثم تأتي السنة تالية له ومكملة، فلا يجوز لرجل قصير

الباع في معان القرآن ودلالاته الاشتغال بالسنة والغفلة عن القرآن، فإن ذلك يجزئ

إلى أخطاء كثيرة، يقول: ((لا خلاف بين المسلمين في أن القرآن الكريم أساس

الإسلام، ولباب دعوته، ومناط تشريعه، وأنه ينبوع الأول لشتى تعاليمه في أحوال

المعاش والمعاد جميعا، وأنه برهان النبوة، ودليل صدقها، ومعجزتها الكبرى، وأنه

مجلي الوحي الأعلى، وملئى الحقائق السماوية التي نزلت من عند الله خالصة من كل شائبة، مبرأة من كل ليس. إنه - بهذا القرآن - أصبح محمد ﷺ مبلغاً عن الله، مبيّناً عنه مراده، وقد انتقل هو به انتقالاً نفسياً عالياً وصعد به في مرقى الكمال البشري إلى أوج بعيد، فكانت كل آية تهبط عليه نورا يتألق به باطنه، وكشفاً تشرب به بصيرته.

ومن آثار علمه بالقرآن وتأثره به، نطق بالسنن الرائدة والأحاديث الهادية فكانت هي الأخرى حكماً ينفع بها الناس، وهدى يشدهم إلى الصراط المستقيم، وقد امتن الله عليه بهذا الوحي المبارك فقال: ﴿ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴾. (43) ومع احترامنا للحشد الكبير من السنن المروية عن رسول الله، وحفاوتنا بالدراسات الحسنة التي تناولتها في القديم والحديث، فنحن نلفت النظر أن السنة منزلة ثانوية يعد القرآن نفسه، وأن العالم الأصيل بالإسلام إنما تقوم ثروته العلمية أولاً بمدى فقهه في الكتاب العزيز، ويصره بمعانيه ومغازيه، ولمحه لدلالته القريبية والبعيدة، وأن الصورة المتقنة للإسلام إنما تعرف أبعادها وملامحها البارزة من القرآن أولاً، ثم يجيء دور السنة في الإيضاح والتفصيل بعد أن تمهّدت الحدود وعرفت الضوابط. ولذلك نحن نرفض أن يشتغل بالسنة رجل فقير في القرآن، ونرفض أن يستخرج أحكامها رجل قصير النباغ في فقه الكتاب واستظهار أحكامه، فإن ذلك قلب للأوضاع، ومزلفة للخطأ في تصور حقائق الدين، وفي ترتيب صغراها وكبرائها. (44)

لا تعارض بين القرآن والسنة:

بين الإمام التكمال بين نصوص الوحي قرآناً وسنة، وأن ما يبدو من تعارض ناشئ من سوء الفهم، فقال: ((لا يتعارض حديث مع كتاب الله أبداً، وما يبدو حيناً من تعارض هو من سوء الفهم، لا من طبيعة الواقع، وذلك مثل حديث: [لن يدخل أحد الجنة بعمله]، (45) وقوله تعالى: ﴿ ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون ﴾، (46) الفهم

الصحيح للموضوع كله، أنه لا يد من عمل يقال به المرء رضا ربه ويستحق رحمته، فالجنة ليست للكسالي والأراذل، بيد أن العمل المقبول هو المقرون بالتواضع لله وإنكار الذات، والقلق من أن يرفض رب العالمين العمل المتقرب به؛ لأن عيوبه لا تخفى عليه، أو لأنه دون حقه، أو لأي سبب آخر. فمن تقدم بعمل وهو شامخ الأنف، ليس في حسابه إلا أنه قدم العمل المطلوب للجنة، وعلى الله أن يسلم له المفاتيح ليدخلها بعدما امتلكها بعمله. هذا المغرور لا يقبل منه شيء، ولا مكان له في الجنة، أما من جاء خاشعا خفيض الجناح، شاعرا بالانكسار لأنه لم يقدم ما لله أهل له، فإنه يدخل الجنة بعمله. والدلائل على هذا المعنى كثيرة، وما يعقلها إلا العالمون)).⁽⁴⁷⁾

لا ترد السنة اكتفاء بالقرآن:

حذر الإمام من رد السنة النبوية بدعوى أن ما في القرآن كاف في العمل والتشريع، بل يجب الأخذ بهما معا، وبين أن فهم الإسلام والعمل به لا يتم إلا بالجمع بين القرآن والسنة التي جاءت بيانا وتفسيرا له، وأن الاكتفاء بالقرآن وحده بدعة خطيرة، وليس لأحد حق تمحيص السنن ودراسة أسانيدها إلا من أهله، فالسنة جزء من الوحي ما فواتر منها وما لم يتواتر، يقول: ((إذا صح أن رسول الله ﷺ أمر بشيء أو نهى عن شيء، فإن طاعته واجبة، وهي من طاعة الله. وما يجوز لمؤمن أن يستيحي لنفسه التجاوز عن أمر للرسول فيه حكم: ﴿من بطع الرسول فقد أطياع الله﴾،⁽⁴⁸⁾ ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللا مبينا﴾.⁽⁴⁹⁾ والمسلمون متفقون على اتباع السنة بوصفها المصدر الثاني للإسلام بعد القرآن الكريم،⁽⁵⁰⁾ لكن السنن الواردة تتفاوت ثبوتا ودلالة تغاوتا لا محل هنا لذكره. وقد وضعت لضبط ذلك مقاييس عقلية جيدة، يرجع إليها في مظانها من شاء، وللناقد البصير أن يتكلم في حديث ما من ناحية متقه وسنده، وأن يردّه لأسباب علمية

بيديها. والمجال الفني لهذا الموضوع رحب مهيد، خاضها العلماء الأقدمون وتركوا فيه آثارا ضخمة. لمن المؤسف أن بعض الناصرين - ممن لا سهم له في معرفة الإسلام - أخذ يهجم على السنة بحمق، ويردّها جملة وتفصيلا. وقد يسرع إلى تكذيب حديث يقال له، لا شيء إلا لأنه لم يرقه، أو لم يفقهه. وتكذيب السنة على طول الخط احتجاجا بأن القرآن حوى كل شيء بدعة جسيمة الخطر، فإن الله عز وجل ترك لرسوله السنن العملية يبينها ويوضحها. وقد ثبتت هذه بالتواتر الذي ثبت به القرآن فكيف تجحد؟ بل وكيف تجحد وحدها ويعترف بالقرآن؟ وكيف نصلي ونصوم ونحج ونزكي ونقيم الحدود، وهذه كلها ما أدركت تفاصيلها إلا من السنة؟ وإن إنكار المتواتر من السنن العملية خروج عن الإسلام وإنكار المروي من سنن الأحاد - لمحض الهوى - عصيان مخوف العاقبة. والواجب أن ندرس السنة دراسة حسنة، وأن نتنعق في ديننا بما ضمت من حكم وآداب وعظمت⁽⁵¹⁾.

وظيفة السنة مع القرآن:

بين الإمام أن السنة لا تعارض القرآن، وإنما تأتي إما مقررة لأحكامه، أو مبيّنة وشارحة لمجمله، أو مخصّصة لعمومه، أو مقيدة لمطلقه، وغير ذلك من طرق البيان⁽⁵²⁾ وأنه لا يوجد حديث واحد يعارض القرآن أو قواعده العامة، يقول: ((لقد كنت عندما أحب الاستشهاد بالكتاب والسنة في موضوع ما، ألاحظ هذه الحقيقة وأجد طائفة كبيرة من الأحاديث تطابق في معانيها وأهدافها ما تضمن القرآن الكريم من معان وأهداف. وأن هذه الأحاديث قد تقرّر المعنى نفسه، الذي احتوته الآية، أو تقرّر معنى آخر يدور في فلكه وينتظم معه في اتجاه واحد، وإن بنا للعين المجردة أن الصلة بينهما بعيدة. فمن القبيل الأول - مثلا - يقول الرسول ﷺ: [اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت]،⁽⁵³⁾ فإن هذا المعنى لا يخرج عن قول الله عز وجل: ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز الحكيم ﴾⁽⁵⁴⁾ ومن القبيل الثاني - مثلا - أن الرسول ﷺ [إنهى أن

يشرب في أتية الذهب والفضة وأن يؤكل فيها، ونهى عن لبس الحرير وأن يجلس عليه⁽⁵⁵⁾ فإن هذا الحكم الذي جاءت به السنة مشتق من تحريم القرآن للترف واعتباره المترفين أعداء كل إصلاح، وخصوم كل نبوة، وعوامل للهدم في كل أمة: ﴿وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون﴾⁽⁵⁶⁾ والنهي عن اتخاذ القبور مساجد - وقد جاءت به السنة⁽⁵⁷⁾ - هو في الحقيقة حماية حاسمة للتوحيد الذي ضل عنه النصارى بما اتخذوا من معابد على قدسيتهن حتى احتج مشركو مكة بذلك وهم يعارضون الرسول ﷺ: ﴿ما سمعنا بهذا في المنة الآخرة إن هذا إلا اختلاق﴾⁽⁵⁸⁾ والسنة التي تكون بهذه المثابة في تقرير غايات القرآن المرسومة أو المفهومة، أو التي تفصل مجمله وتوضح مشكله، تأخذ قسطا كبيرا من عناية المسلمين، ومنزلتها من أدلة الأحكام الشرعية معروفة. وهناك سنن أخرى تخصص أحكاما عامة في القرآن، ففي قوله تعالى: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾⁽⁵⁹⁾ بينت السنة أن القائل لا حظ له في الميراث⁽⁶⁰⁾ وفي قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم...﴾⁽⁶¹⁾ بينت السنة أن هناك مباحين في كل من هذه المحرمات: [أحلت لنا ميتتان ودمان: السمك والجراد، والكبد والطحال]⁽⁶²⁾، وفي قوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾⁽⁶³⁾ بينت السنة أن ليس كل سارق يقطع، إذ لا قطع فيما دون النصاب المقرر، ولا قطع على جائع ينشد طعامه، ولا على مغضوب يسترد ما أخذ منه. فإذا ثبت القطع، ففي اليمين، وعند الرسغ، كما بينت السنة⁽⁶⁴⁾.

وقد جاءت السنة بأحكام بسرت بعض العزائم التي أمر الكتاب العزيز بها. فالقرآن مثلا يأمر بغسل القدمين، وبعد ذلك ركنا في الوضوء، وتنظيف الرجلين أمر لا بد منه في صحة الصلاة، وقد بين رسول الله ﷺ أن الرجل إذا أدخل قدميه طاهرتين في خفيه أو جوربيه⁽⁶⁵⁾ فليس بضروري أن يعيد غسلهما كلما أراد الوضوء، وبحسبه أن يمسح على ظاهرهما - فوق الحذاء أو الجوارب - إشارة إلى

الركن الذي لحقته الرخصة. وهذا الذي صنعه الرسول ﷺ وأمر به ليس هو جرح إليه: ﴿ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى﴾،⁽⁶⁶⁾ إنما هو إرشاد الله له، وهو عمل يتسق مع قاعدة الإسلام الأولى من السماحة والتيسير، وليس فيه أي تناقض مع تعاليم القرآن. وتستطيع أن تقول: إنه ليست هناك سنة تعارض حكماً قرآنياً ما، بل إنه من المستحيل أن يوجد حديث يعارض أحكام القرآن، أو قواعده العامة)).⁽⁶⁷⁾

وزاد الإمام هذا الأمر وضوحاً، وقرّر تلك المعاني بأسلوب آخر، مؤكداً على ضرورة الجمع بين القرآن والسنة، وأنها تأتي مبيّنة لأحكامه، إما عن طريق تخصيص عمومها، أو تقييد مطلقه، أو تأتي منشئة لأحكام مستقلة،⁽⁶⁸⁾ يقول: ((قال الفقهاء: والسنة المشهورة تخصّص عموم القرآن، فالأولاد مثلاً يرثون أباهم بنص الآية: ﴿يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين﴾،⁽⁶⁹⁾ وقد جاءت السنة بأن القاتل لا يرث أباه الذي قتله،⁽⁷⁰⁾ كما جاءت السنة بأن الكافر لا يرث أباه المؤمن.⁽⁷¹⁾ وقد تقيّد السنة نصاً جاء في القرآن الكريم مطلقاً، فالآية تجعل الأم من الرضاع محرّمة كالأم نفسها، وكذلك الأخوات، قال تعالى: ﴿وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة﴾،⁽⁷²⁾ وجاء في السنة أن ذلك ليس على إطلاقه، فلا تحرم رضعة ولا رضعتان،⁽⁷³⁾ ويرى عدد من الأئمة أن أقلّ من خمس رضعات لا يفيد التحريم، وبقي أبو حنيفة ومالك على القول بالتحريم المطلق.⁽⁷⁴⁾ والذي أميل إليه أن الأمومة لا تتكون من رضاع كثير، فإذا ورد في السنة أن الحد الأدنى لذلك خمس رضعات،⁽⁷⁵⁾ أو عشر كما يرى البعض، فهو قيد جنير بالرعاية. وقال تعالى: ﴿ولكم في الفصاص حياة﴾،⁽⁷⁶⁾ ولكن السنة بينت أنه لا يقتصر للفرع من الأصل،⁽⁷⁷⁾ فإذا قتل أب ابنه عوقب بغير القتل، والسبب أن هذا القتل شذوذ عن سنن الآباء الذين قد يفتنون لبناءهم بحياتهم، ويحيون كالحيين ليوفروا لهم السعادة. لا بدّ أن هذا القتل لا تصحبه نية الإجمام، وأنه وقع تحت

ضغط جنوني طارىء. ويرى مالك أنه لا قصاص إلا إذا كشفت التحقيقات أن الأب رجل متوحش مجرد من مشاعر الحنو، فكر ودبر لغرض خسيس، ويرى غيره إلغاء القصاص مطلقا إمضاء للسنة.⁽⁷⁸⁾ وهذا التخصيص أو التقييد هو تفسير ممن تلقى الوحي للمراد الإلهي، ومن أحق من بنى القرآن بتفسيره، ولا يسمى معارضة للقرآن الكريم، بل هو بيان وتوضيح. وتستقل السنة بإنشاء أحكام إلى جوار ما شرع في القرآن، وأي ضمير في هذا، قالوا: مثل المسح على الخفين بدل شريعة الغسل،⁽⁷⁹⁾ ومثل تحريم الذهب والحريز على الرجال⁽⁸⁰⁾... إلخ. والتحقق أن تشريعات السنة كلها داخله في نطاق القرآن الكريم، ودلالاته القريبة والبعيدة، وعندني أن المسح على الخفين ليس من إنشاء السنة بل هو معنى القراءة الثابتة: «وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين»⁽⁸¹⁾ بكسر اللام عطفًا على ما قبلها، والتعبير مجازي كما يقول علماء البلاغة، أطلق الحال وأراد المحل. أما تحريم الذهب والفضة فسدًا لأبواب الترف، وأظن ما ورد من تحريم استعمال الجرس⁽⁸²⁾ فلحماية شعيرة الأذان، وإلا فلا مانع من استعمال الجرس للإنذار، أو في الساعات المنبهة، أو في الهاتف، أو في أعناق الدواب مثلاً).⁽⁸³⁾

أسباب تقديم القرآن على السنة:

أوضح الإمام أن تقديم القرآن على السنة ثابت بإجماع، وأن ذلك دعت إليه جملة من الأسباب الموضوعية والمعقولة، تأتي أن تقبل سنة بمعزل عن فهم كتاب الله أولاً، من ذلك أن السنة تستمد شرعيتها وقوتها من القرآن. والقرآن كنه قطعي الثبوت بخلاف السنة منها الظني وهو الغالب ومنها القطعي، والقرآن حفظ بكامله في السطور والصدور بخلاف السنة تأخر تكوينها ودخل فيها ما ليس منها، يقول: ((وقد أجمع المسلمون على أن الكتاب هو الأصل الأول في التشريع،⁽⁸⁴⁾ ولن السنة تجيء من بعده في المرتبة للأسباب الآتية:

- ذلك أن هذه السنن من أقوال وأفعال وأحكام وتقريرات إنما تنبئ على الذعائم المهمة من كلام الله جلّ شأنه، وتمتدّ في اتجاهها وترتكز عليها، فهي أشبه بالتوابع الفلكية مع أمهاتها من الكواكب الكبرى.

- إن السنة اعتبرت أدلة شرعية بشهادة القرآن لها، فهي تستمدّ قوتها كمصدر للأحكام من أمر القرآن بذلك في مثل قوله عزّ وجل: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾ (85) ﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾ (86) وبهذا احتجّ ابن مسعود عندما جادلته امرأة في حديثه عن لعن النساء المتبرجات بتزوير الخلق، زاعمة أن ذلك ليس في القرآن، فقد روى البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود أنه قال: [لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، فقالت له امرأة في ذلك - أي اعترضته - فقال: وما لي لا ألعن من لعنه رسول الله، وهو في كتاب الله؟ قال الله تعالى: ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (87) ..]. (88)

- ثم إن القرآن يعني النبوت، فهو متواتر جملة وتفصيلا، أما السنة فإن منها المتواتر، وأكثرها أخبار آحاد. وروايات الأحاد تفيد الظن العلمي لا القطع الجازم، والأحكام الشرعية المهمة تعتمد على اليقينيات لا الظنّيات.

- ومن المسلم أن القرآن الكريم وصل إلينا كاملا، لم ينقص منه حرف واحد، تظاهرت الكتابة والحفظ من أول يوم على صيانه وضبطه، مما لم يؤثر أئمة عن كتاب في الأولين والآخرين. أما السنن فقد تأخر تدوينها، والتحق بها ما ليس منها، فاجتهد الأئمة في غربلتها، ونقد طرقها وموتونها، واختلقت أنظارهم في ذلك بين الصحيح والضعيف والقبول والرد. ولا شك أنهم وضعوا قواعد للنقد العلمي تستحقّ كل احترام، وجرّدوا تراث النبوة مما قد يعلق به من أوهام، بيد أن جملة السنن التي وصلت إلينا بعد ذلك الجهد لا يمكن القطع بأنه كلّ ما قاله رسول الله، وأن الرواة أحصوا في سجلاتهم كلام النبي ﷺ، لم يسقط منه شيء، وذلك على

د عبد الكريم حامدي **ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي**
عكس القرآن الكريم، فإن ثبوته كله يجعل هيئته على مصادر التشريع لا تغل
جدلاً.

ومعاذ الله أن نغمط السنة حقها، فهي ضميمة إلى القرآن لا بد منها، ونحن نعلم
أن معالجة التطبيق العملي للمبادئ والأسس العامة تتطلب فيضاً من التفصيلات
والتفريعات المتنوعة، وقد قامت السنة بهذه الوظيفة بالنسبة إلى القرآن. وعندما تلقى
نظرة عجلى على مجتمعنا مثلاً، نرى هذه التعليمات الفرعية تملأ كل أفق، فاللوائح
الداخلية والتشريعات التجارية والمدنية والجنائية والاقتصادية تقوم بعملها التحضير
في تنظيم الحياة العلمية، وهو عمل لا يمكن تجاهله، لكن لا يمكن أيضاً الذهاب به
فوق قدره بالنسبة إلى الدستور المشرف على كل شيء، والمهيمن على تنفيذ
القواعد وإنجاز الفروع، بل الذي تبطل القوانين إذا جافت نصه أو روحه. وكذلك
القرآن بالنسبة إلى السنن المروية كلها، إنها تسير في هداه، وتنتقل إلى مآده، وما
يسوغ لفقيه مسلم أن يفهم غير هذا ولا لمجتمع مسلم أن يحيا على غيرها، وقد
رأيت نفراً من المتدينين يخوض في السنن وبضاعته في القرآن قليلة، ويصره إلى
الآيات كنيل، فأنكرت ذلك وأيقنت أن معالم الإسلام لن تكون صريحة في
ذهنه)). (89)

أخطاء فهم السنن مقطوعة عن القرآن:

يؤكد الإمام ضرورة الاهتمام بالقرآن وفهم معانيه، ثم تنزيل السنة وفق تلك
المعاني، فإن القرآن هو المرجع الأعلى في فهم قوانين الكون وسنن الحياة، وهو
مصدر الحقائق الكبرى، وما السنة إلا فهم للقرآن، فلا يجوز الإعراض عنه
والاستمساك بالسنن؛ لأن ذلك قلب للموازن، قد يوقع صاحبه في ترك آيات من
القرآن زعماً أن الحديث جاء بخلافها، وكان الأولى ترك الحديث لأنه جاء مخالفاً لما
في القرآن، وقد وقع الكثير من الدارسين للسنة في أخطاء بسبب الإقتصار عليها دون
الرجوع إلى القرآن، يقول: ((ولست أقرّر جديداً في هذا الميدان، والذي أراني

مضطراً إلى التنبية إليه هو ضرورة العناية القصوى بالقرآن نفسه فإن ناساً أئمتنا
النظر في كتب الحديث واتخذوا القرآن مهجوراً، فتمت أفكارهم معوجة، وطالت
حيث يجب أن تقصر، وقصرت حيث يجب أن تطول، وتحمسوا حيث لا مكان
للحماس، وبردوا حيث تجب الثورة. نعم من هؤلاء من ظن الأفغانيين من أتباع أبي
حنيفة لا يقتلون سراً عن الشيوعيين أتباع كارل ماركس، لماذا؟ لأنهم وراء إمامهم
لا يقرعون فاتحة الكتاب.

والدهول عن المعاني الأولية والثانوية التي نضح بها الوحي المبارك لا يتم معه
فقه ولا يصح دين. ذكر أبو داود حديثاً وأهيا جاء فيه عن عبد الله بن عمرو بن
العاص قال: قال رسول الله ﷺ: [لا تركبوا البحر إلا حاجاً أو معتمراً أو غزياً في
سبيل الله تعالى ، فإن تحت البحر ناراً وتحت النار بحراً]،⁽⁹⁰⁾ هذا الحديث الضعيف
المردود خذع به الإمام الخطابي، وعلل النهي عن ركوب البحر بأن الأفة تسرع
إلى راكمه ولا يؤمن هلاكه في غالب الأمر. والكلام كله باطل، فقد قال المحققون:
لا يأمن بالتجارة في البحر، وما نكره الله تعالى في القرآن هو الحق، قال تعالى: ﴿
وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون﴾.⁽⁹¹⁾ إن الغفلة عن
القرآن الكريم والقصور في إدراك معانيه القريبة أو النقيضة عاهة نفسية وعقلية لا
يداولها إيمان القراءة في كتب السنة، فإن السنة تجيء بعد القرآن، وحسن فقهها
يجيء من حسن الفقه في الكتاب نفسه. وقد ذكر ابن كثير أن الإمام الشافعي،
قال: < كل ما حكم به الرسول ﷺ فهو مما فهمه من القرآن >، فكيف يفقه الفرع
من جهل الأصل؟

إن الوعي بمعاني القرآن وأهدافه تعطي الإطار العام للرسالة الإسلامية،
وبيين الأهم فالمهم من التعاليم الواردة ويعين على تثبيت السنن في مواضعها
الصحيحة. والإنسان الموصول بالقرآن دقيق النظر إلى الكون، خبير بازدهار
الحضارات وانهارها، نير الذهن بالأسماء الحسنى والصفات العلى، حاضر الحس

بمشاهدة القيامة وما وراءها، مشنود إلى أركان الأخلاق والسلوك ومعاني الإيمان، وذلك كله وفق نسب لا يطغى بعضها على بعض، وعندما يضم إلى تلك السنن الصحاح مفسرة للقرآن ومتممة لهدياته فقد أوتي رشده ((⁽⁹²⁾).

ويؤكد الإمام على هذا الضابط في التعامل مع السنة وفق روح القرآن وهدياته، وترك كل ما جاء مخالفا له من الحديث وإن كان صحيحا، كالأحاديث التي نهت عن النذر، وعن أكل كل ذي ناب من السباع، يقول: ((تلاوة قليلة للقرآن الكريم، وقراءة كثيرة للأحاديث، لا تعطيان صورة دقيقة للإسلام، بل يمكن القول بأن ذلك يشبه سوء التغذية، إذ لا بد من توازن العناصر التي تكوّن الجسم والعقل على سواء، ولنضرب لذلك أمثلة:

- يرى الصنعاني⁽⁹³⁾ أن النذر حرام معتمدا على حديث ابن عمر عن النبي ﷺ أنه نهى عن النذر، وقال: [إنه لا يأتي بخير، وإنما يستخرج به من مال البخيل].⁽⁹⁴⁾ والنذر الذي لا يأتي بخير هو النذر المشروط الذي يشبه المعاملات التجارية، يقول الإنسان: لله عليّ كذا إن شفيت من مرضي أو إن نجح ابني، ... إلخ. أما النذور الأخرى في طاعة الله، فلا حرج فيها ما دامت من الناحية الفقهية صحيحة. والسؤال: كيف يحكم بأصل الحرمة في النذور كلها مع قوله تعالى في وصف الأبرار: ﴿يوفون بالنذر ويوفون يوما كان شره مستطيرا﴾،⁽⁹⁵⁾ وقوله في موضع آخر: ﴿ثم ليقضوا تقّتهم وليوفوا نذورهم وليطوفوا بالبيت العتيق﴾.⁽⁹⁶⁾

- وقد رأيت الجهل بالقرآن الكريم يبلغ حداً منكورا عند شرح حديث مسلم: [كلّ ذي ناب من السباع فأكله حرام]⁽⁹⁷⁾، فإن شارح الحديث⁽⁹⁸⁾ زعم أن الحديث قيل في المدينة المنورة، وأنه نسخ ما نزل بمكة من قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلي محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسفا أهل لغير الله به﴾،⁽⁹⁹⁾ والزعم بأن حديث أحاد ينسخ آية من القرآن الكريم زعم في غاية العنائية، ثم إن الآية التي قيل بنسخها

تكرّر معناها في القرآن أربع مرّات، مرتين في سورة الأنعام والتحلّ المكيتين، ومرتين في سورتي البقرة والمائدة المدنيتين، بل ما جاء في سورة المائدة هو من آخر ما نزل من الوحي، فكيف يفكر عاقل في وقوع النسخ؟ ثم إنّ عددا من الصحابة بينهم ابن عباس وعددا من التابعين فيهم الشعبي وسعيد بن جبير، رفضوا حديث مسلم،⁽¹⁰⁰⁾ فكيف نترك آية لحديث موضع لغط؟⁽¹⁰¹⁾

بطلان الحديث إذا خالف ظاهر القرآن:

يقرّر الإمام بهذه القاعدة بطلان أيّ حديث يخالف القرآن نصّا ومعنى، والحكم ببطلانه أت من كون السنّة لا تأتي إلا بما يوافق القرآن، مؤكّدة ومقرّرة، أو مفسّرة وشارحة، أو مخصّصة ومقيّدة، أو مستنّلة بأحكام وفق أغراضه ومعانيه، فكيف يقبل حديث يعارض القرآن؟، فإذا تحققت المعارضة وجب ترك الحديث؛ لأنّ المظنون لا يقوى على معارضة المقطوع، ولأنّ الحديث قد يكون معلول المتن ولو كان صحيح السند، يقول: ((إن أيّ حديث يخالف روح القرآن أو نصّه فهو باطل من تلقاء نفسه. والتليل الظنيّ متى خالف القطعي سقط اعتباره على الإطلاق، كما لورد البخاري وغيره من الحفاظ حديث أبي هريرة قال: أخذ رسول الله ﷺ بيدي فقال: [خلق الله التربة يوم السبت، وخلق الجبال فيها يوم الأحد، وخلق الشجر فيها يوم الإثنين، وخلق المكروه يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الأربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم بعد العصر يوم الجمعة آخر الخلق، وفي آخر ساعة من ساعات الجمعة فيما بين العصر إلى الليل].⁽¹⁰²⁾ ومع أنّ الحديث في صحيح مسلم قد أغفله الحفاظ لكونه مخالفا لما جاء في القرآن، من أنّ الله خلق السموات والأرض وما بينهما في سنّة أيام لا سبعة، فقالوا: هو من رواية أبي هريرة عن كعب الأحبار، ولا يمكن أن يكون من قول الرسول؛ لأنّ قوله ﷺ لا يتعارض مع القرآن بل يكون شارحا له، ومفسرا لأياته ... فالسنّة هي الركن الثاني

د عبد الكريم حامدي ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي

في الدين، ولكن السنة بحاجة إلى من يعرف أسانيدھا ومتونها معرفة حسنة، ومن يعرف- قبل ذلك وبعده- الكتاب العزيز، ويقف على معانيه ومراميه)). (105)

ويؤكد الإمام علي وجوب عرض معاني الحديث على نصوص القرآن، حتى لا تتعارض فيما بينها، فلا يقبل حديث إذا عارض معناه ظاهر القرآن، ولو كان صحيح السند، وهو دأب الفقهاء كأبي حنيفة ومالك، إذ كانوا يتوقفون في أحاديث صحيحة لكونها مخالفة لظاهر القرآن، يقول: ((إننا لا نحرص على تضعيف حديث يمكن تصحيحه، وإنما نحرص على أن يعمل الحديث داخل سياج من دلالات القرآن القريبة أو البعيدة. وحديث الأحاد يفقد صحته بالشنوذ والعلّة القاذحة، وإن صحّ سنده. فأبو حنيفة⁽¹⁰⁴⁾ يرى أنّ من قاتلنا من أفراد الكفار قاتلناه، فإن قتل فبالي حيث أقت، وأما من له ذمة وعهد فقائله يقتص منه، ومن ثم رفض حديث: [لا يقتل مسلم بكافر]⁽¹⁰⁵⁾ مع صحة سنده؛ لأن المتن معلول بمخالفته للنص القرآني: ﴿ النفس بالنفس ﴾،⁽¹⁰⁶⁾ وقول الله بعد ذلك: ﴿ فاحكم بينهم بما أنزل الله ﴾،⁽¹⁰⁷⁾ وقوله: ﴿ فاحكم بالجاهلية يبيغون ﴾،⁽¹⁰⁸⁾ وعند التأمل نجد الفقه الحنفي أدنى إلى العدالة، وإلى موائيق حقوق الإنسان، وإلى احترام النفس البشرية، دون نظر إلى البياض والمواد، أو الحرية والعبودية، أو الكفر والإيمان. لو قتل فيلسوف كانس طريق، قتل به، فالتقص بالتقص. وقاعدة التعامل مع مخالفينا في الدين ومشاركينا في المجتمع أن ليم مالنا ولهم ما علينا، فكيف يهدر دم قتلهم؟.. القصاص شريعة الله، وهو ظاهر القرآن الكريم،⁽¹⁰⁹⁾ والأحناف يقدمون ظاهر القرآن على حديث الأحاد، والمالكيون يقدمون عمل أهل المدينة على حديث الأحاد باعتبار أن عمل أهل المدينة أدلّ على السنة النبوية من حديث راو واحد.⁽¹¹⁰⁾ وقد أمضى مالك القصاص للفرع من الأصل، إذ كان الأب القاتل قد أقدم على الجريمة عامدا مصرا مغتالا، وترك الحديث الولد بمنع هذا القصاص مع صحة سنده.⁽¹¹¹⁾ وأهل الحديث يجعلون ذية المرأة على النصف من ذية الرجل،⁽¹¹²⁾ وهذه سواة فكرية وخلقية رفضها الفقهاء المحققون،

قالتية في القرآن واحدة للرجل والمرأة، والزعم بأن دم المرأة أرخص، وحقها أهون زعم كاذب مخالف لظاهر الكتاب. إن الرجل يقتل في المرأة كما تقتل المرأة في الرجل، فمهما سواء باتفاق، فما الذي يجعل دية دون دية؟... وقد فكرت في السبب الذي جعل الأحناف والمالكية يكرهون تحية المسجد والإمام يخطب،⁽¹¹³⁾ مع ورود حديث يطلب هذه التحية،⁽¹¹⁴⁾ ويعد تأمل يسير رأيت أن خطبة الجمعة شرعت بعد الهجرة، وظلّ المسلمون يصلون الجمع وراء النبي ﷺ عشر سنين، أي أن هناك نحو خمسمائة خطبة أُلقيت خلال هذه المدة، فأين هي؟ إن المجتنبين لم يهملوا تسجيل كلمة عابرة، أو فتوى خاصة، أو إجابة لسائل، فكيف تركوا هذه الخطب؟ كل ما دوتوه بضع خطب لا تبلغ أصابع اليد. الواقع أن النبي ﷺ كان يخطب الناس بالقرآن الكريم، وعندما يكون على منبره أو في محرابه يتلو كتابه، فعلى الجميع الصمت والتدبير، يستحيل أن ينشغل عنه أحد بقراءة أو بصلاة، كذلك جاء التوجيه الإلهي: ﴿ وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ﴾.⁽¹¹⁵⁾ إن رب العالمين يستمع إلى نبيه وهو يقرأ كما جاء في الحديث الشريف: [ما أذن الله لنبي يقرأ القرآن يتغنى به]،⁽¹¹⁶⁾ فكيف يتشاغل عنه الناس؟ كانت السنة إذن هي الاستماع للخطب، وما جاء في حديث الأمر بتحية المسجد كان حالة خاصة بالرجل المذكور، وظلت السنة العملية تمنع الكلام والصلاة في أثناء الخطبة، بل إن مالكا أبطل هذه الصلاة،⁽¹¹⁷⁾ ما أظن صاحب الموطأ ينهم بمعاداة سنة ثابتة ((⁽¹¹⁸⁾)).

ويضيف قائلاً: ((وقد ضقت ذرعاً بأناس قليلي الفقه بالقرآن كثيري النظر في الأحاديث، يصدرن الأحكام ويرسلون الفتاوى، فيزيدون الأمة بلبلة وحيرة. ولا زلت أحرر الأمة من أقوام بصرهم بالقرآن قليل، وحديثهم عن الإسلام جريء، واعتمادهم كله على مرويات لا يعرفون مكاتها من الكيان الإسلامي المستوعب للشئون الحياة)).⁽¹¹⁹⁾

د عبد الكريم حامدي ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي
ويؤكد على هذه المعاني بقوله: ((كلّ ما نحرص نحن عليه شدّ الانتباه إلى
ألفاظ القرآن ومعانيه، فجملة غفيرة من أهل الحديث محجوبون عنها، مستغرقون في
شئون أخرى تعجزهم عن تشرب الوحي. والفقهاء المحققون إذا أرادوا بحث قضية
ما جمعوا كلّ ما جاء في شأنها من الكتاب والسنة، وحاكموا المظنون إلى المتطوع،
وأحسنوا التنسيق بين شئ الأدلة. أما اختطاف الحكم من حديث عابر، والإعراض
عما ورد في الموضوع من آثار أخرى فليس عمل العلماء. وقد كان الفقهاء على
امتداد تاريخنا العلمي هم القادة الموثقون للأمة، الذين أسلمت لهم زمامها عن رضا
وظمأنينة، وقنع أهل الحديث بتقديم ما يتناقلون من آثار كما تقدّم مواد البناء للمهندس
الذي يبني الدار، ويرفع الشرفات. والواقع أنّ كلا الفريقين يحتاج إلى الآخر، فلا فقه
بلا سنة، ولا سنة بلا فقه، وعظمة الإسلام تتم بهذا التعاون، والمحنة تقع في
اغترار أحدهما بما عنده، وتزداد مع الإصرار وضعف البصيرة)).⁽¹²⁰⁾

الضابط السادس: فهم الحديث في ضوء فقه الأئمة

حاجة السنة إلى الفقه:

بيّن الإمام أنّ الفقه والسنة يتكاملان، وأنها بحاجة إلى بعضهما، وأنّ السنن
تتعارض في الظاهر، ولا سبيل لفهم ذلك التعارض وإزالته إلا من أولي الفقه،
يقول: ((الاعتزان العقلي نصاب لا بدّ من توفّره في أيّ جوّ ديني، إنّه أساس
التكاليف الدنيوية، ثم هو بعد أساس التحدث إلى الناس باسم الإسلام. وسعة العلم
ضرورة لفهم وجهات نظر المجتهدين، وترجيح مذهب فقهي على آخر. أمّا مرتبة
الاجتهاد المطلق فاعتقادي أنها درجة أسنى تقوم - بدءاً - على الفضل الإلهي، كما
جاء في الحديث: [إلا فهما يؤتاه رجل في كتاب الله]،⁽¹²¹⁾ وكما جاء في الآيات: ﴿إِذْ
وَدَّعَا دَاوُدُ وَسُلَيْمَانُ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَمَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ
فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّمْنَا حَكِيمًا﴾.⁽¹²²⁾ وانظر إلى عبد الله بن عباس كيف
فهم من سورة النصر ما غاب عن أفهام الصحابة في مجلس عمر، فقال موضّحاً

المعنى المراد: أراه حضور أجل النبي ﷺ. (123) إن هذا الذكاء اللماح إلى بعض الحكمة التي ينعم الله بها على من يريد له الخير: «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا». (124) إن جو الفقه والفتوى وتربية الأمة وتبصير أولي الأمر شأوا يستبعد منه قصار الباع والهمة والفكر، ويستحيل أن يحيا فيه المتظاولون الذين يحسنون الهدم ولا يطيقون البناء. نقول ذلك كله لتنافت الأنظار إلى خاصة بارزة في ثقافتنا القديمة، هي أن عمل الفقهاء أكمل جهد المحققين وضبطه وأحسن تنسيقه وبسر الإفادة منه، ومن ثم قاد الفقه حضارتنا التشريعية في أغلب العصور. والتأمل في الآثار الواردة يجعل وظيفة الفقهاء لا محيص عنها، ويجعل الاستقاء المباشر من السنة صعبا على العامة، ومن في منزلتهم من نوي النظر القريب، ذلك أن هناك قضايا وردت فيها آثار متقابلة، وقضايا أخرى لا ينفرد بالبيت فيها حديث فذ. روى مالك قال: [بلغني أن عبد الرحمان بن عوف ﷺ تكارى أرضا، فلم تزل في يديه حتى مات، قال ابنه: فما كنت أراها إلا لنا من طول ما مكثت في يديه، حتى ذكرها لنا عند موته وأمرنا بقضاء شيء كان عليه من كرائها، ذهب أو ورق]، (125) وهذا الحديث يجيز استئجار الأرض لزراعتها. وروى الشيخان عن ابن عباس قال: [خرج رسول الله إلى أرض وهي تهتر زرعاً، فقال: لمن هذه؟ قالوا: اكتراها فلان، قال: لو منحها إياه كان خيرا أن يأخذ عليها أجرا معلوما. وفي رواية عن رافع بن خديج: سألتني رسول الله ﷺ: كيف تصنعون بمحافلكم؟ قلت: تؤاجرها على الربع، وعلى الأوسق من التمر والشعير، قال: لا تقبلوا، ازرعوها - يعني بأنفسكم - أو ازرعوها - أي امتحوها غيركم - أو أمسكوها، قال رافع: قلت: سمعا وطاعة]. (126) وللفقهاء كلام في هذه المرويات، فمنهم من رفض الإيجار حيث تجب الموساة والتراحم، وأباحه في الأحوال العادية، ومنهم من رفضه إذا كان هناك غبن أو غرر، ومنهم من أبطل

د عبد الكريم حامدي ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي
 المزارعة، ومنهم من أياها. ¹²⁷ وكلّ منهم غلب بعض النصوص على بعض آخر
 لملاحظ ما، وليس هنا مكان التفصيل ((. ⁽¹²⁸⁾

أخطاء فصل السنة عن الفقه:

ذكر الإمام ما آل إليه حال المسلمين عندما يبعد العلماء الكبار من الميدان، ويحاصرون من قبل الناس، فيخلو المكان للعامة والجهلة فيفسرون الأحاديث بغير علم، مما يؤدي إلى مصائب جمّة، ومن ذلك ما عرف عند المحكّين من أنّ الفقهاء يدخلون الجنة قبل الأغنياء، لا لشيء إلا لفقرهم، وكانّ الغنى جريمة يعاقب عليها الأغنياء يوم القيامة، يقول: ((إنّ أصحاب العقول الكبيرة والهمم البعيدة حاربهم الاستبداد السياسي، ورفض مجامعهم، فضافت الدائرة التي يعملون فيها، وتضاعل الأثر الذي يرتقب منهم، والمرء لا يسعه إلا الحزن لمصاير قادة الفكر النيفي الذين قتلوا أو أهنتوا وحيل بينهم وبين نفع الجماهير. ومع غياب هؤلاء انفسح المجال لعارضي الأحاديث الذين يخبطون في السنة الشريفة خيط عشواء، ولفقهاء الفروع الذين خدعوا العوام بسلعهم، وأوهموهم أنهم يشرحون لباب الدين وشعب الإيمان الكبرى. وهم في الحقيقة يذكرون تفاصيل ثانوية يكثر فيها الأخذ والرد، ولا تمسّ جوهر العقيدة أو الشريعة. إنّ الأحاديث الشريفة - بعد تمحيص سندها - تحتاج إلى الفقيه الذي يضعها في الإطار العام للإسلام الحنيف. ولكن جاء ناس يروون للعامة مثلاً، حديث الترمذي عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ: [يدخل الفقهاء الجنة قبل الأغنياء بخمسمائة عام]، ⁽¹²⁹⁾ أو حديث أبي داود عن أبي سعيد قال: جلست في عصابة من ضعفاء المهاجرين - وإن بعضهم ليستتر ببعض من العري - وقارئ يقرأ علينا، إذ جاء رسول الله ﷺ فقام علينا، فسكت القارئ، فقال: [الحمد لله الذي جعل في أمّتي من أمرت أن أصبر نفسي معهم، وجلس وسطنا ليعدل نفسه بنا. ثم قال بيده هكذا - يعني أمرهم أن يصنعوا دائرة - فتلقوا وبرزت وجوههم، فما رأيت رسول الله عرف منهم أحدا غيري، ثم قال: ابشروا يا صعاليك المهاجرين بالنور

التام يوم القيامة تدخلون الجنة قبل أغنياء الناس بخمسمائة سنة].⁽¹³⁰⁾ بديه أن هذه الأحاديث للمواساة والبشرى، ولا تعني أبداً أن الغنى عيب، وأن الثراء يؤخر المنزلة، بيد أن جهلة المحدثين أرادوا إقامة مجتمع من الصعاليك ورووا آثاراً تجعل عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حينواً، وهذه بلاهة منكورة. إن المال قوام الحياة ولباس النولة، وكافل المؤسسات المدنية والعسكرية. وعبد الرحمن بن عوف هو بقص القرآن من السابقين الأولين الذين حازوا الرضوان الأعلى، وبشروا قبل غيرهم بالجنة. وتحبيب الفقر للناس كما يفعل أولئك المحدثون القاصرون جريمة، فإذا انضم إلى هذا أن العرب يحتقرون الحرف - تمثيلاً مع جاهليتهم الأولى - ويفضلون عليها الفقر عرفت: أي مجتمع تصنعه هذه التعاليم؟. والغريب أن هذه الأحاديث كانت تروى وفي الأمة الإسلامية طبقات انتفخت من السحت، وبدلاً من تعقيم عوجها بالآيات والسنن الصحاح، انتشرت هذه المرويات، وانتشر مثلها في ميادين كثيرة، مما بلبل المجتمع وكاد يفقده وعيه)).⁽¹³¹⁾

ويؤكد على أن السنة بدون فقه تؤدي إلى عدم التمييز بين المتغير والثابت، والعادي والعبادي، والذين والتقاليد والأعراف، ولا يخفى ما في ذلك من تغيير لمعالم الدين الصحيح، وحمل الناس على ما لم يكتفون به، يقول: ((إن السنة بحر متلاطم الأمواج، وما يستطيع فهمها على وجهها إلا فقيه يدرك ملابسات كل قول، والمراد الحق منه. فإن النبي ﷺ ظل يكلم الناس ثلاثاً وعشرين سنة، اختلفت فيها الأحوال، وتباين الأفراد وتشعبت القضايا. ووضع كل حديث بإزاء المقصود منه، أو معرفة النطاق الذي يصح فيه، هو عمل الفقهاء، هو عمل لا مناص منه، وإلا حرقتنا الكلم عن مواضعه. والمحزن أن ناساً لا فقه لهم تكلفوا ما لا يحسنون من قراءة للسنة، وإفتاء بها، فأساءوا ولم يحسنوا، وهم الآن حجر عثرة في طريق الدعوة الإسلامية.

- بعضهم فهم أن الإسلام يشنّ حرب العدوان ويأخذ الناس على غرّة دون دعوة إلى دين .

- وبعضهم فهم أن مستقبل الأمة إلى ضياع؛ لأنه لا يجيء يوم إلا والذي يليه شرّ منه .

- وبعضهم فهم أن الغنى مضادّ للقوى، وأن الفقر أخو اليقين وطريق الآخرة .
- وبعضهم فهم أن القدر تحويل قسري للمرء من طريق النجاة إلى طريق الهلاك أو العكس؛ لأنّ العلم الإلهي سبق بذلك .

وسبب هذا الخلط اشتغال الذمّاء بالسنة، دون أن يكون لديهم رصيد من الحكمة القرآنية، ودون أن يكون لديهم ذوق أدبي بأساليب الأدب العربي، ودون أن يكون لديهم بصر بأغوار النفس الإنسانية، وأحوال المجتمعات البشرية، ودون دراسة عميقة للسيرة الشريفة، وما حفل به ربع قرن من أحداث جسام وشؤون وشجون، ودون تفريق بين ما هو عادي وما هو عيادي.

فالسنة عندهم الأكل على الأرض لا على مائدة، وتنظيف الغم بالسواك لا بالفرشاة، والاستنجاء بالحجارة لا بالأوراق، وإرخاء ذيل العمامة على الأقفية، وإيثار الأبيض من الملابس الفضفاضة، وضرب النقاب على الوجه حتماً، وذاك بالنسبة للنساء، والواقع أن العادات البدوية غدت سنة نبوية، ولما كان العرب يؤخرون المرأة في المكانة فقد منعت باسم الإسلام من التردد على المساجد، ومن تلقى العلم في المدارس، ومن جهاد الكلمة، أي جهاد الأمر والنهي، ومن أي مشاركة في جهاد عسكري... إلخ. والعارفون بالسنة المطهرة يدركون بطلان هذه التقاليد، ومنافاتها للكتاب والسنة، ومع ذلك فإنّ الذمّاء المتحذّثين في الإسلام يقاومون الحقّ بعصبيّة، ويرمون غيرهم بالانطلاق مع المدنية الحديثة. والذي أراه أن السنة ركن الإسلام بعد القرآن الكريم، ولكن لا يشغل بتفاصيلها إلا الفقهاء، ومن يعنيه الأمر من الولاة والقضاة والدعاة والمتخصّصين في أيّ مجال يحتاج إلى الإمام بيده

التفاصيل. أما رجل الشارع أو الشخص العادي، فإن أربعين حديثاً تكفيه وتغنيه، وعلى أي حال ما يجوز لجاهل القرآن أن يحدث الناس أو يتصدر للفتوى في شئونهم ((132).

كما أشار الإمام إلى التعصب للسنة عند بعض المتأخرين الذين ردوا بها أقوال الفقهاء، فنشأ عن ذلك سوء فهم النصوص النبوية وحملها على غير محلها، ويرجع ذلك إلى غياب الفقه السليم، يقول: ((وقد ظهر قوم من المشتغلين بالحديث يطعنون في الأئمة كلا أو بعضاً، وهذا حمق، ولو أنهم عابوا مقلدي المذاهب في حمودهم وضيق باعهم لكان ذلك أرشد. وقد نتبعت نفراً من هؤلاء فوجدتهم بلاء على السنة. قال أحدهم: إن أيا حنيقة ترك السنة الصريحة وخالف رسول الله ﷺ، قلت: قيم؟ قال: يقتل المؤمن بالكافر، قلت: نعم، يقول أبو حنيفة إن المسلم إذا قتل رجلاً من أهل الذمة قتل به، ودليله على ذلك من القرآن: «النفس بالنفس» (133) فلا فارق بين حرّ وعبد، ولا مؤمن وكافر، وقد جعل الحديث في المحاربين ومن لا عهد لهم. (134) قال: هذا خطأ، قلت: خطأ أو صواب، كيف استسغت أن تتهم إماماً بمخاصمة رسول الله، وهو يستند إلى أساس دينه، إلى القرآن نفسه؟ قال: ترك الحديث الثابت. قلت: ترك الحديث الثابت إلى حديث آخر ثابت مقبول، وتركه إلى القرآن مرفوض. قال: كيف؟ قلت: صح في السنة أن الفخذ عورة، وصح كذلك أنها ليست بعورة، (135) فهل الأخذ بأحد الأثرين تارك للسنة؛ لأنه أهمل الآخر؟ إن ترجيح دليل ليس هجراً للسنة ولا تركاً للذين، ولكن التطاول والجهل هما مظهر الخروج على السنة)). (136)

دور الفقهاء في تصحيح متن الحديث:

بين الإمام أن صحة الحديث سندا لا تكفي لفقه الحديث، بل لا بد من معرفة سلامته متناً، وخلوه من التلويح، وهذا العمل يتولاه رجال الفقه، فهم أدري به من غيرهم، وقد وقع كبار المحدثين في أخطاء عندما أخذوا بطواهر أحاديث صحيحة

السند، لكنها شاذة ومعلولة متنا؛ لكونها تعارض صريح القرآن وظاهره، ومن ثم فإن فهم الحديث ليس قاصرا على رجال الحديث بل هو عام لكل من رزق فقيها في الدين وعلما بالكتاب والسنة، يقول: ((الواقع أن عمل الفقهاء متمم لعمل المحدثين، وحارس للسنة من أي خلل قد يتسلل إليها عن ذبول أو تساهل. إن في السنة متواتر له حكم القرآن الكريم، وفيها الصحيح المشهور الذي يفسر العموم والمطلق في كتاب الله، وفيها حشد كبير من أحكام الفروع التي اشتغلت بها المذاهب الفقهية بعد ما انتفتت على أن السنة المصدر الثاني للأحكام. وقد يصح الحديث سندا ويضعف متنا بعد اكتشاف الفقهاء لعلة كامنة فيه، واكتشاف السنوذ والعلّة في متن الحديث ليس حكرا على علماء السنة، فإن علماء التفسير والأصول والكلام والفقهاء مسؤولون عن ذلك، بل ربما ربت مسؤوليتهم على غيرهم. ألم تر إلى أن ابن حجر شارح صحيح البخاري في كتابه الجليل فتح الباري الذي قال فيه العلماء بحق لا هجرة بعد الفتح، إن الرجل على صدركه في علوم السنة قوى حديث الغزالي،⁽¹³⁷⁾ أعطاه إشارة خضراء، فمرّ الناس يقصد الدين والدنيا، والحديث المذكور من وضع الزنادقة يدرك ذلك العلماء الراسخون. وقد انخدع به الشيخ محمد بن عبد الوهاب فجعله في السيرة التي كتبها عن رسول الله ﷺ،⁽¹³⁸⁾ والشيخ هو من هو غيرة على عقيدة التوحيد ودفاعا عنها، ثم جاء الوغد الهندي -سلمان رشدي- فاعتمد على هذا الحديث المكذوب في تسمية روايته - آيات شيطانية - . أليس من حق علماء الكلام والفقهاء والتفسير أن يحاربوا هذا القذّي؟ بل إن حراس السنة الصحيحة رفضوا هذا الحديث المحقور. وفي هذه الأيام صدر تصحيح من الشيخ الألباني لحديث: [لحم البقر داء]،⁽¹³⁹⁾ وكلّ متدبر للقرآن الكريم يدرك أن الحديث لا قيمة له مهما كان سنده. إن الله في موضعين من كتابه أباح لحم البقر، وأمنن به على الناس فكيف يكون داء؟ في سورة الأنعام يقول: ﴿ ومن الأنعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ﴾، ثم يفصل ما أباحه أكله

يقول: ﴿ ثمانية أزواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ﴾ ثم يقول: ﴿ ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين... ﴾،⁽¹⁴⁰⁾ فأين موضع الذاء في هذه اللحوم المباحة على سواء؟ وفي سورة الحج يقول: ﴿ والبدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذكروا اسم الله عليها صوافاً فإذا وجبت جنوبها فكلوا منها وأطعموا القانع والمعترَ كذلك سخرناها لكم لعلكم تشكرون ﴾،⁽¹⁴¹⁾ والبدن هي الإبل والبقر والجاموس، فأين الذاء فيها؟ عيب بعض الذين يشتغلون بالحديث قصورهم في تدبر القرآن وفقه أحكامه، فلم الغرور مع هذا القصور؟ ولماذا يستكبرون على غيرهم من رجال الفكر الإسلامي الرَّحِب أن يكتشفوا علة هنا أو شذوذاً هناك؟ إن التعاون في ضبط التراث النبوي مطلوب، ومنت الحديث قد يتناول عقائد وعبادات ومعاملات يشتغل بها علماء المعقول والمنقول جميعاً، وقد يتناول الحديث شئون الذعوة والحرب والسلام، فلماذا يحرم علماء هذه الأفاق المهمة من النظر في المتن المروية؟ وما قيمة حديث صحيح السند عليل المتن؟ وفي عصرنا ظهر فتيان يتناولون على أئمة الفقه باسم الدفاع عن الحديث النبوي مع أن الفقهاء ما حادوا عن السنة، ولا استهانوا بحديث صحته نسبته وسلم منته، وكل ما فعلوه أنهم اكتشفوا عللاً في بعض المرويات فردوها - وفق المنهج المدروس - وأرشدوا الأمة إلى ما هو أصنق قِيلاً وأهدى سبيلاً.))⁽¹⁴²⁾

ويؤكد الإمام على ضبط الأحاديث والمرويات وفق تلك القاعدة، وهي أنا يقول حديث إذا خالف ظاهر القرآن، يقول: ((ورأيت نفرًا من هؤلاء يغشون المجامع منكبين بحديث أن أبا الرسول ﷺ في النار،⁽¹⁴³⁾ وشعرت بالاشمئزاز من لستطالتهم وسوء خلقهم. قالوا لي: كأنك تعترض ما نقول؟ قلت ساخرًا: هناك حديث آخر يقول: ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً ﴾،⁽¹⁴⁴⁾ فاخترأوا أحد الحديثين، قال أنكاهم بعد هنيئة: هذه آية لا حديث، قلت: نعم جعلتها حديثاً لتهتموا بها، فأنتم قلما تفقهون الكتاب. قال: كانت هناك رسالات قبل البعثة، والعرب من قوم إبراهيم وهو

د عبد الكريم حامدي ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي
 متعبدون بدينه، قلت: العرب لا من قوم نوح ولا من قوم ابراهيم، وقد قال الله تعالى
 في الذين بعث فيهم سيد المرسلين: ﴿وما آتيناكم من كتب يدرسونها وما أرسلنا
 إليهم قبلك من نذير﴾⁽¹⁴⁵⁾ وقال لنبيه الخاتم: ﴿وما كنت بجانب الطور إذ نادينا
 ولكن رحمة من ربك لتنذر قوما ما اتاهم من نذير من قبلك لعلهم يتذكرون﴾⁽¹⁴⁶⁾
 ، كل الرسالات السابقة محلية مؤقتة، و ابراهيم وموسى وعيسى كانوا لأقوامهم
 خاصة، وللفقهاء كلام في أن أبوي الرسول في النار، يرتون به ما تروون... لقد
 أخرجتم الضمير الإسلامي حتى جعلتموه لا يستريح. يروى أن الله أحب الأيوين
 الكريمين فأما بابنهما، وهي رواية ينقصها السند⁽¹⁴⁷⁾، كما أن روايتكم بنفسها
 الفقه، ولا أدري ما تشعركم لتعذيب أبوين كريمين لأشرف خلق؟ ولم تتظلقون بهذه
 الطبيعة المسعورة تسعون الناس؟

إن المزويات تتعارض في ظاهر الأمر، وهنا يدخل علماء الفقه والأثر
 للتنسيق والترجيح، وقد يصح السند ولا يصح المتن، وقد يصحان جميعاً ويقع
 الخلاف في المعنى المراد، وهذا باب واسع جداً، ومنه نشأ ما يسمى بمدرسة الأثر
 ومدرسة الرأي، والأولون أقرب إلى الفقه الظاهري، وإن خالفوه كثيراً والأخرون
 أوسع دائرة وأبصر بالحكمة والغاية، وكلاهما خير إن شاء الله. وعندما يخالف أثر
 صحيح ما هو أصح سمي شاذاً ورفض، وعندما يخالف الضعيف الصحيح سمي
 متروكاً أو منكراً،⁽¹⁴⁸⁾ وقد رأيت ناساً يبنون كثيراً من المسالك على هذه المتروكات
 والمناكر باسم السنة، والسنة مظلومة مع هؤلاء الجهال ((⁽¹⁴⁹⁾).

الموامش:

¹ - أخرجه البخاري (2153/5) ومسلم (1735/4)

² - سورة الأحقاف: 25

³ - أخرجه البخاري (17/1) ومسلم (53/1)

⁴ - انظر: فتح الباري (76/1) و (277/12) ، وشرح تنووي على صحيح مسلم (206/1)، ونيل الأوطار
 للشوكاني (366/1)

- 3- ليس من الإسلام - مرجع سابق - ص: 35-36
- 4- سورة آل عمران: 31
- 7- أخرجه البخاري (434/1) ومسلم (10/1)
- 8- نظر هذه الشروط الخمسة لصحة الحديث: (اتصال السند، عدالة الرواة، ضبط الرواة، عدم الشذوذ، عدم العلة [المنع] في كتاب التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من مقدمة ابن الصلاح تزيين الدين العراقي، ص: 33
- 9- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث للشيخ القرظي، ص: 12-13
- 10- السنة النبوية بين أهل الحديث وأهل الفقه - المرجع نفسه - ص: 26-27
- 11- انظر: فتح الباري (148/3) ، و نيل الأوطار (165/4)
- 12- حديث: [عن الله زورات القبور]، أخرجه الحاكم (530/1) والترمذي (371/3) وابن ماجه (502/1)
- 13- نظر في ذلك ما ذكره ابن حجر في جواز تسليم الرجل على النساء وتسميتهن النساء على الرجال، فتح الباري (33/11)، وكذا غزو النساء وقتلهن مع الرجال، وحمل النساء القرب إلى التمس في الغزو، ومداداة النساء الجرحى في الغزو، فتح الباري (80/79/6)، وهذا لا يتم إلا مع الرؤية، فقد نكح على جواز رؤية النساء للرجال .
- 14- أخرجه مسلم (1040/2) وابن حبان (404/9) والحاكم (193/2)
- 15- النساء: 20
- 16- أخرجه ابن ماجه في سنته (432/2)، وانظر: الجامع لأحكام القرن للقرظي (99/5)
- 17- كحديث: [خير مساجد النساء قر بيوتهن] أخرجه الحاكم (327/1) وأحمد (297/6) والهيثمى (33/2)
- 18- كحديث: [لا تمتعوا إماء الله مساجد الله وليخرجن ثقلات]، أخرجه الترمذي (330/1) وأبو داود (155/1) وابن خزيمة (90/3) وابن حبان (589/5) وحديث: [إذا استأنتمكم نسألكم بتليل إلى المسجد فأنتموا لهن] أخرجه البخاري (295/1) ومسلم (327/1)
- 19- دستور الوحدة الثقافية - مرجع سابق - ص: 24-25
- 20- قال ابن كثير: (يجوز رواية ما عدا الموضوع - أي الضعيف - في باب الترغيب والترهيب والقصص والمواعظ ونحو ذلك، إلا في صفات الله عز وجل ، وفي باب الحلال والحرام) انظر : الباحث الصحيح شرح المختصر علوم الحديث لحافظ ابن كثير للشيخ أحمد محمد شاكر ، ص: 85-86
- 21- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث - مرجع سابق - ص: 73-74
- 22- أخرجه مسلم كتاب الإيمان، باب من مات على الكفر لا تلحقه شفاعة، (467/1)
- 23- سورة الإسراء: 15
- 24- سورة يس: 6
- 25- سورة السجدة: 3
- 26- حديث موضوع، انظر: الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة للشوكلي (1266/1)
- 27- دستور الوحدة الثقافية - مرجع سابق - ص: 25-26
- 28- أخرجه الهيثمي (49/1) واليزار (320/7) والظهيراني في الأوسط (322/6)
- 29- أخرجه الهيثمي (47/1) وأبو يعنى (236/4)
- 30- أخرجه الحاكم (67/1) والهيثمى (37/1) وأبو يعنى (49/8)
- 31- أخرجه البخاري (12/1) ومسلم (45/1)
- 32- أخرجه البيهقي (5/2) والسنائي (8/5)
- 33- أخرجه الهيثمي (38/1) وابن أبي شيبة في المصنف (230/4) وعبد الرزاق في المصنف (173/5)
- 34- ليس من الإسلام - مرجع سابق - ص: 32-33-34
- 35- سورة النساء: 105
- 36- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث - مرجع سابق - ص: 136-127
- 37- أخرجه الحاكم (757/1) والترمذي (197/5) والدارمي (560/2)
- 38- أخرجه أحمد (439/1) والترمذي (326/1) وأبو عوالة (65/1)
- 39- أخرجه البخاري (18/1)

40- أخرجه البخاري (13/1) والدارمي (2/387) والبيهقي (531/6)

41- أخرجه البخاري (13/1) ومسلم (1/65)

42- ليس من الإسلام - مرجع سابق - ص: 29-30

43- سورة النساء: 113

44- نظرات في القرآن للشيخ الغزالي ص: 166-167

45- أخرجه البخاري (5/2147) ومسلم (4/2170)

46- سورة التحل: 32

47- مائة سؤال عن الإسلام - مرجع سابق - ص: 177

48- سورة النساء: 8

49- سورة الأحزاب: 36

50- انظر مرتبة السنة بعد القرآن باتفاق الصحابة، في أصول الفقه الإسلامي لمصطفى شليبي، ص: 160. وعلم

أصول الفقه لعبد الوهاب خلاص، ص: 39

51- ليس من الإسلام - مرجع سابق - ص: 34-35. انظر الرد على منكري السنة اكتفاء بالقرآن في كتاب أصول

الفقه الإسلامي لمصطفى شليبي، ص: 133

52- انظر أنواع بيان السنة للقرآن في كتاب علم أصول الفقه لخلاف، ص: 39. وأصول الفقه الإسلامي لشليبي،

ص: 126 فما بعدها.

53- أخرجه البخاري (1/289) ومسلم (1/343)

54- سورة قاطر: 2

55- أخرجه البيهقي (1/28) والدارقطني (4/292)

56- سورة سبأ: 34

57- أخرجه مسلم (1/375) وابن خزيمة (2/6) وابن حبان (6/94)

58- سورة ص: 7

59- سورة النساء: 11

60- أخرجه الدارمي (2/478) والبيهقي (6/219) وأحمد (1/49)

61- سورة المائدة: 3

62- أخرجه البيهقي (1/254) وأحمد (2/97)

63- سورة المائدة: 38

64- انظر الأحاديث الواردة في شروط قطع السارق في نيل الأوطار للشوكاني (7/296 فما بعدها)

65- أخرجه البخاري (4/1609) ومسلم (1/229)

66- سورة النجم: 2-3

67- ليس من الإسلام - مرجع سابق - ص: 30-31-32

68- انظر أنواع السنة باعتبار القرآن في أصول الفقه الإسلامي لمصطفى شليبي، ص: 126

69- سورة النساء: 11

70- أخرجه البيهقي (6/219) وأحمد (1/49)

71- أخرجه الدارقطني (3/62) وأحمد (5/201) وابن أبي شيبة (6/284) وعبد الرزاق (10/248)

72- سورة النساء: 23

73- أخرجه مسلم (2/1074) وابن ماجه (1/624) والدارقطني (4/173)

74- انظر مذاهب الفقهاء في الرضاع المحرم في نيل الأوطار (7/116)

75- أخرجه ابن حبان (10/36) والحاكم (2/177) والترمذي (3/455) وأبو داود (2/223)

76- سورة البقرة: 179

77- حديث: [لا تقام الحدود في المساجد ولا يقاد بالولد الوالد]. أخرجه الحاكم (4/410) والترمذي (4/18) و

الدارقطني (3/141)

78- انظر مذاهب الفقهاء في القصص من الفرع للأصل في بداية المجتهد لابن رشد (2/593) والشراف على

نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب (2/814)

- 79- حديث المسح على الخفين أخرجه البخاري (84/1) ومسلم (229/1)
- 80- أخرجه ابن حبان (250/12) وأحمد (96/1)
- 81- سورة المائدة: 6
- 82- أخرجه مسلم (1672/3) وابن خزيمة (146/4) والحاكم (613/1)
- 83- مائة سؤال عن الإسلام - مرجع سابق - ص: 179-180
- 84- نظر: تقديم القرآن على السنة في كتاب أصول الفقه الإسلامي لمصطفى شبلي. ص: 160
- 85- سورة المائدة: 92
- 86- سورة النساء: 8
- 87- سورة الحشر: 7
- 88- أخرجه البخاري (2216/5)
- 89- نظرات في القرآن - مرجع سابق - ص: 167-168-169
- 90- ضعيف الجامع الصغير للألباني (6343/5)
- 91- سورة فاطر: 12
- 92- عموم داعية للشيخ القرشي. ص: 24-25-26
- 93- نظر: سيل السلام للصنعاني (1447/4)
- 94- أخرجه مسلم (1261/3) والنسائي (15/7) وأحمد (235/2)
- 95- سورة الإنسان: 7
- 96- سورة الحج: 29
- 97- أخرجه مسلم (1534/3) والترمذي (71/4) والنسائي (200/7) ومالك (496/2)
- 98- نظر: سيل السلام للصنعاني (1385/4) ونيل الأوطار للشوكلي (285/8). والقول بتحریم أكل كل ذي ناب من السباع. هو مذهب الشافعي وأبي حنيفة وأحمد وداود والجمهور. وذهب مالك إلى أنه مكروه ولا يحرم. نظر شرح النووي على صحيح مسلم (82/13)
- 99- سورة الأنعام: 145
- 100- نظر: نيل الأوطار (285/8) والجامع لأحكام القرآن للقرطبي (103/7)
- 101- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث - مرجع سابق - ص: 120-121
- 102- ذكره البخاري في التاريخ الكبير، والحديث أخرجه مسلم (2149/4) أو البيهقي (3/9) وأحمد (327/2)
- وأبو يعنى (513/10)
- 103- هذا ديننا - مرجع سابق - ص: 212-213
- 104- نظر: أحكام القرآن للجصاص (175/1)
- 105- أخرجه البخاري (1110/3) وابن خزيمة (26/4) والحاكم (153/2) والترمذي (24/4)
- 106- سورة المائدة: 45
- 107- سورة المائدة: 48
- 108- سورة المائدة: 50
- 109- نظر الخلاف في المسألة في بداية المجتهد (591/2) ونيل الأوطار (150/7)
- 110- نظر: شروط الحنفية والمالكية في العمل بحديث الأحاد في كتاب أصول الفقه لأبي زهرة. ص: 101. و
- أصول الفقه الإسلامي لمصطفى شبلي. ص: 154 فما بعدها
- 111- الحديث: [لا تقام الحدود في المساجد ولا يقاد بالولد الوالد] سبق تخريجه. وانظر الخلاف في المسألة في
- بداية المجتهد (593/2)
- 112- أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (411/5) وعبد الرزاق في المصنف (395/9)
- 113- نظر: المنتقى شرح الموطأ للباهي (190/1)
- 114- حديث: [دخل رجل يوم الجمعة والنبي ﷺ يخطب فقال: أصليت؟ قال: لا. قال: فصل ركعتين] - أخرجه
- بخاري (315/1) ومسلم (596/2)
- 115- سورة الأعراف: 204
- 116- أخرجه البخاري (2147/5) ومسلم (2170/4)

- 117- لم ألق على هذا القول، غير أن ابن وهب قال: من لقا كانت صلاحه ظهرا-، يعني في الفضل- ولم تكن له جمعة وحرم فضلها، وقال ابن عبد البر: الذي عليه أصحابنا أن الصمت فرض واجب بسنة النبي ﷺ، وهي سنة مجتمع عليها معمول بها، وقد أجمعوا أن من تكلم ولقا لا إعادة عليه للجمعة، ولا يقال له: صلاحا ظهرا،
تنظر: الاستنكار لابن عبد البر (48-42/5)
- 118- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث- مرجع سابق- ص: 18-19-20-21
- 119- السنة النبوية بين أهل الحديث وأهل الفقه- مرجع سابق- ص: 23
- 120- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث- مرجع سابق- ص: 25
- 121- أخرجه البخاري (1110/3) والترمذي (24/4) والدارمي (249/2)
- 122- سورة الأنبياء: 78-79
- 123- تنظر: الجلس لأحكام القرآن لتفرطبي (20/232)
- 124- سورة البقرة: 269
- 125- أخرجه البيهقي (119/6) ومالك (712/2)
- 126- أخرجه البخاري (928/2) ومسلم (1182/3)
- 127- انظر آراء الفقهاء في المزارعة في نيل الأوطار (10/6 فما بعدها) ومجموع الفتاوى لابن تيمية (88/29)
- 128- هموم داعية- مرجع سابق- ص: 20-21
- 129- أخرجه ابن حبان (451/2) والترمذي (578/4) وأحمد (2/451)
- 130- أخرجه أبو داود (323/3)
- 131- هموم داعية- مرجع سابق- ص: 44-45
- 132- ملحة سؤال عن الإسلام- مرجع سابق- ص: 177-178
- 133- سورة المائدة: 45
- 134- الحديث: [لا يقتل مؤمن بكافر ولا نو عهد في عهده]، أخرجه الترمذي (24/4) وأبو داود (80/3) والسنيني (19/8)
- 135- تنظر: فتح الباري (480/1) نيل الأوطار (48/2) بداية المجتهد (215/1)
- 136- دستور الوحدة الثقافية- مرجع سابق- ص: 40
- 137- تنظر فتح الباري (439/8)
- 138- تنظر: مختصر سيرة الرسول للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ص: 20
- 139- تنظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني (107/4)
- 140- سورة الأنعام: 142-143-144
- 141- سورة الحج: 36
- 142- السنة النبوية- مرجع سابق- ص: 14-15
- 143- أخرجه مسلم (467/1)
- 144- سورة الإسراء: 15
- 145- سورة سبأ: 44
- 146- سورة القصص: 46
- 147- حديث (إحياء أبيي النبي ﷺ حتى أمنا به) قال ابن كثير: إنه حديث منكر جدا، انظر: المقاصد الحسنة للسخاوي، ص: 45
- 148- قال ابن كثير: (الضعيف: ما لم تجتمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن)، (الشد: هو أن يري الثقة حديثا يخالف ما روى الناس).... (وإن خالف راويه الثقات فمفكر مردود، وكذا إن لم يكن عدلا ضابطا وإن لم يخالف، فمفكر مردود) تنظر: الباحث الحديث شرح اختصار علوم الحديث للشيخ أحمد محمد شاکر، ص: 55
- 149- هموم داعية- مرجع سابق- ص: 23-24

الوسطية في الإسلام منهم حياة

الأستاذ: خميسي بزاز

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه
أجمعين، وبعد،

فإن الغلو والتطرف من الأنواء الخطيرة التي أصيبت بها الأمة، ويعظم
المصاب حين يتكرر المريض أنه مصاب، أو عندما يخاطر بحمله للفيروس،
ويعرض أعراض المرض على أنها علامات الصحة.

ولقد عجبت عندما قرأت مقال نشر في الإنترنت « يزعم فيه
صاحبه أن الوسطية ليست من خصائص الإسلام ». (1)

يقول صاحبه: « شاع بين الخاصة والعامة مصطلح الوسطية والإسلام
الوسطي، وفسروه بطريقة مخالفة للحقيقة بل أن بعضهم أنشأ أحزابا إسلامية
تحمل ذات المفهوم، مما أدى إلى ترسيخه لدى الناس، لذا رأيت من الواجب
إيضاح هذا اللبس الخطير في المعنى، لأن الأمة بدأت تتسي لغتها، وتفسرها
برؤية الأعداء وحسب الأهواء، ويستتلون بالآية الكريمة ﴿وَإِذْ نَسَى لِقَاءَ رَبِّهِ
أَن يُؤْتِي السَّبْعَ مَوْتًا﴾ و« (2) سَطَا لِيَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ ».

ثم يرجع صاحب المقال إلى بعض المعاجم لينقل بعض معاني
الوسطية التي حصرها في: الشرف والحسب، العدل، والخيار.

حتى يقول « وتخلص مما سبق إلى أن تلك الآيات الكريمة لا يجب
استخدامها كدليل على وسطية الإسلام بالمعنى المقصود به - الاعتدال وعدم
التطرف - فهي تتحدث عما يكون يوم القيامة ، ومكانة أمة الإسلام بين
الأمم»، وينسب صاحب المقال ما توصل إليه إلى " ابن القيم ، وابن عبد
الوهاب!!"

ونشرت الشرق الأوسط في عددها 9130 صفحة 15 مقالا يشير فيه الدكتور/ حمد محمد الدعش أستاذ أصول التربية الإسلامية المساعد بجامعة صنعاء في اليمن، إلى أن الوسطية كانت تصور لدى كثير من المشايخ على أنها ترمز إلى النقلة من الأحكام الشرعية، وتقدم الرأي المجرد على النص المحكم، وتسعى لتقديم الإسلام متوائما مع العصر ولو على حساب أحكام الإسلام، وقيمه الثابتة ولم يتراجع هؤلاء على مواقفهم - حسبه - إلا بعد أحداث 11 سبتمبر، وكذا أحداث الدار البيضاء والرياض الأولى والثانية. وهكذا يرى هؤلاء أن القول بوسطية الإسلام هو مما أجبرت عليه الأمة بعد ضعفها، فهو مصطلح دخيل مصدره الغرب وقد نشأ المصطلح نتيجة الصراع العموي بين الكنيسة والملوك التابعين لها من جهة، وبين المفكرين والفلاسفة الغربيين من جهة أخرى.

يقول الأستاذ ذهاني نسيبة: (3)

« والحديث على الوسطية الإسلامية بهذا الحمل ليس منفصلا عن الجهود الجارية في المجتمعات الإسلامية لتجديد الخطاب الديني، فهي مثلها مثل علمنة الإسلام، محاولات تبذل لتجديد هذا الخطاب، وتخليص الإسلام من مأزقه الراهن الذي نتج عن ربطه بالإرهاب من جانب الغرب ». ثم يقول : « فتبدوا الوسطية كأنها جهد تجميلي للإسلام بعد أن تم تشويه صورته ».

وبناء على هذا الطرح - الغريب - يعرف ذهاني نسيبة الوسطية قائلا: « في ظل هذه الحالة الضبابية وعلى ضوء الاهتمام الملحوظ بالترويج لمفهوم الوسطية في الوقت الراهن، لا نملك طريقا للتعريف به إلا من خلال مفهوم المخالفة في القانون، أي الإشارة إلى أنه عكس ما في الفكر الإسلامي من تشدد وعلو ».

الوسطية في الإسلام منهج الحياة
ويشير أصحاب هذا الطرح إلى أن الحديث عن الوسطية في الإسلام
ما أصبح حديث الساعة إلا بعد أن فرض على المسلمين تغيير
مناهجهم، بدليل القام بحساب عدد خطب الجمعة التي تحدثت عن
الوسطية في الحرم - مثلاً - قبل 11 سبتمبر، وبعده، وكذا إنشاء المركز العالمي
للوسطية.

بيان مفهوم الوسطية:

1- في اللغة :

قال ابن فارس (و س ط) الواو والسين والطاء، بناء صحيح يدل على
العدل والنصف، وأعدل الشيء، أوسطه ووسطه.(4)
وفرقت بعض المعاجم بين كلمة وسط {بالتحريك} ووسط {بالسكون}
فقالوا أن كل موضع يصلح فيه (بين) فهو بالسكون، وما لا يصلح فيه (بين)
فهو بالفتح، وقيل كل منهما يقع موضع الآخر.(5)
- وتأتي وسط - بالفتح - اسماً لما بين طرفي الشيء وهو منه، ومن ذلك قولهم:
قبضت وسط الجبل، وكسرت وسط القوس.
- وتأتي معنى خيار وأفضل وأجود، فأوسط الشيء أفضله وخياره، فواسطة
القلادة الجوهر الذي وسطها وهو أجودها.(6)
- وتأتي وسط بمعنى العدل، قال الفيروز آبادي: الوسط {محركة} من كل شيء:
أعدله.(7)

أما القول بأن الوسطية لا دلالة فيها على عدم التطرف والغلو
فإن المفسرين ذهبوا إلى أن الوسطية لا تخرج عن معنيين، يؤيدان معنى
واحد.

الأول: ((وسطاً)) خياراً عدولاً.

وهو قول جمهور المفسرين، وهو ما رجحه ابن جرير وابن كثير.

الثاني: أنهم وسط بين الإفراط والتقريط. وهذه مجموعة من أقوالهم:

- قال القرطبي: «ووسط الوادي خير موضع فيه وأكثره كلاً وماء، ولما كان الوسط مجانباً للغلو والتقصير كان محموداً». (8)

- يقول الإمام الشاطبي: «إن الشريعة جارية في التكليف لمقتضاها على الطريق الوسط العدل، الأخذ من الطرفين بقسط لا ميل فيه، فإذا نظرت إلى كلية شرعية فتأملها تجدها حاملة على التوسط والاعتدال، ورأيت التوسط فيها لانحاً، ومسلك الاعتدال واضحاً». (9)

- ويقول الإمام العز بن عبد السلام: «وعلى الجملة، فالأولى بالمرء أن لا يأتي من أقواله وأعماله إلا بما فيه جلب مصلحة أو ذرأ مفسدة مع الاعتقاد المتوسط بين الغلو والتقصير». (10)

- ويقول ابن القيم: «ما من أمر إلا وللشيطان فيه نزعتان إما إلى غلو وإما لتقصير، والحق وسط بين ذلك». (11)

قال الشيخ بن عاشور وهو يفسر قوله تعالى ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾.

«والوسط اسم للمكان الواقع بين أمكنة تحيط به، أو للشيء الواقع بين أشياء محيطة به، ليس هو إلا بعضها أقرب منه إلى بعض عرفاء، ولما كان الوصول إليه لا يقع إلا بعد اختراق ما يحيط به، أخذ فيه معنى الصيانة والعزة طبعاً. كوسط المملكة يجعل محل قاعدتها، ووسط المدينة يجعل محل قصبته لأن المكان الوسط لا يصل إليه العدو بسهولة، وكوسط العقد لأنفس لؤلؤة فيه.

فمن أجل ذلك صار معنى النفاسة والعزة والخيار من لوازم معنى الوسط عرفاً، فأطلقوه على الخيار النفيس كناية». (12)

قال زهير:

هم وسط يرضى الأنام بحكمهم

إذا نزلت إحدى الليالي بمعضل.

إن الوسطية ترد في مقابلة الغلو المذموم، الذي تعددت

الأدلة في نموه.

ذلك أن الغلو كما يعرفه الإمام الجصاص هو: (مجاورة الحد)).

وعلى كثرة الأدلة الواردة في محل النهي عن الغلو في الدين تذكر

قوله تعالى لمن سبقنا من الأمم: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ

غَيْرَ الْحَقِّ ۝ (13)

- حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال: « قال لي رسول

الله ﷺ غداة جمع (المزدلفة): ﴿ هَلُمُّ أَقْطِ لِي الْحَصَى ﴾ فاقطت له

حصيات من حصى الخذف فلما وضعهن في يده قال ﴿ نعم، بأمثال

هؤلاء وإياكم والغلو في الدين، فإنما أهلك من كان قبلكم الغلو الدين ﴾. (4)

- قال ﷺ: ﴿ هلك المتطعون ﴾ قالها ثلاثاً. (15)

والمتطعون هم المغالون المجاوزون الحدود في أقوالهم

وأفعالهم، قال النووي في شرح مسلم: « إذا اصطاح على أن

ترك هذا الغلو وسطية فإنه قيل "لا مشاحة في الاصطلاح" ». (16)

و إذا حدثت أحداث ووجهت أصابع الاتهام للمسلمين بغرض النظر عن

المخططين لها و المنفذين - فهل ثمة مانع شرعي من أن يكون ذلك

سببا في أن يشخص المسلمون بعض أدورهم ((التي بنت أعراضها))؟ ثم

يحاول الحذاق من أطبائهم في وصف الدواء، و التوجيه إلى العلاج .

استعمالات الكلمة في القرآن الكريم:

وردت الكلمة في القرآن الكريم بعدة تصاريف، فصاعت بلفظ وسطا، والوسطى، وأوسط، وأوسطهم، وقوسطن، وهذه هي المعاني التي سبقت فيها الكلمة:

- وسطا: وذلك في قوله تعالى ﴿وَإِذْ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾⁽¹⁶⁾ وقد فسرها المفسرون بعدة معاني أبرزها:

- العدل: فجعلناكم أمة وسطا بمعنى 'عدولا'، وهو رأي الطبري، ورأى ابن كثير أن معناها هنا هو الخير والأجود⁽¹⁷⁾، ورأى صاحب المنار أنها هنا بمعنى العدل والخيار. (18)

- الوسطى: وقد وردت في قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾⁽¹⁹⁾.

قال الإمام ابن الجوزي للعلماء في المراد بالصلاة الوسطى ثلاثة أقوال: (20)

- أحدها: أنها أوسط الصلوات محلا.

- والثاني: أوسطها مقدارا.

- والثالث: أفضلها.

فإن قلنا أن الوسطى بمعنى الفضلى، جاز أن يدعي هذا كل ذي مذهب فيها، وإن قلنا أوسطها مقدارا فهي المغرب، لأن أقل المقروضات ركعتان وأكثرها أربع.

أ. خميسي بزاز
وإن قلنا أنها أوسطها محلا فللقائلين أنها العصر أن يقولوا: « قبلها
صلتان في النهار وبعدها صلاتان في الليل فهي الوسطى، وهو مذهب
الطبري ».

وقال عكرمة، أنها الفجر لأنها تتوسط الليل والنهار، وقيل الظهر
لأنها وسط النهار وهو قول الأنباري .

- أوسط : كما في قوله تعالى : ﴿ فَكَقَّارِئُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ
مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ﴾ (21).
وللعلماء فيه قولان : (22)

أحدهما : من أوسطه في القدر، وهو قول عمر وعلي وابن عباس
ومجاهد .

الثاني : من أوسط أجناس الطعام، وهو قول ابن عمر والأسود
وعبيدة والحسن وابن سيرين .

- فوسطن : كما في قوله تعالى ﴿ فَوَسَّطَنَ بِهِ جَمْعًا ﴾ (23) وهي
عند المفسرين بمعنى التوسط في المكان. (24)

- أوسطهم : كما في قوله تعالى ﴿ قَالَ أَوْسَطُهُمْ ﴾ (25) قال ابن
عباس : « أوسطهم أعدلهم » (26) وبه قال مجاهد وسعيد والضحاك، وهو
اختيار القرطبي وقال قتادة أي أعدلهم قولاً، وكان أسرع القوم فزعباً
وأحسنهم رجعة .

1- في الشرع :

إن الوسطية مبدأ إسلامي، و حالة صحية، يمكن تعريفها
بأنها :

خصيصة من خصائص الإسلام، تعني بها التعادل بين طرفين متقابلين أو متصلين، بحيث لا يتفرد أحدهما بالتأثير، تحقق الأمة بها العدل، و يتحقق لها بها الشرف والخير.

أو هي: مؤهل الأمة الإسلامية من العدالة والخيرية لتفسيح بالشهادة على العالمين، وإقامة الحجة عليهم.

مظاهر الوسطية:

حاولت الوقوف على مظاهر الوسطية وأبعادها - من خلال ما كتب في الموضوع من كتب ومقالات، وما لقي من محاضرات وخطب- فوجدت أغلب من كتب أو قال في الموضوع: كالشيخ القرضاوي في كتابه (كلمات في الوسطية الإسلامية ومعالمها) وكذا في كتابه (الخصائص العامة للإسلام)، و(الوسطية في القرآن) للتصلاحي و(الوسطية في الإسلام) للفرفور، و(وسطية الإسلام وأمتة في ضوء الفقه الحضاري) وغيرهم كثير نذكر منهم الشيخ محمد الغزالي والشيخ الشعراوي والدكتور أحمد هاشم رئيس جامعة الأزهر سابقاً، وخطيب الحرم الدكتور عبد الرحمن السديسي في خطبة جمعة عنوانها "الوسطية".

يتكروون أن الوسطية استغرقت جميع جوانب الدين والدنيا في العقيدة، والشريعة والأخلاق، والجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وإذا أردنا تصنيف تلك المظاهر تبعاً لمحاولة معالجة حالات الانحراف الناجمة عن الغلو والتطرف، سعياً لتحقيق الهدف من معالجة موضوع الوسطية فإنه يمكن تقسيمها إلى:

- الوسطية في منهج المعرفة (منهج الاستدلال والاستنباط).

- الوسطية بين العلم والعمل (الفقه والتصوف).

- الوسطية في مجال الحياة الاجتماعية.

- الوسطية في التعامل مع الغير.

1- الوسطية في منهج المعرفة (منهج الاستدلال والاستنباط):

المراد: الموازنة بين العقل والنقل .

1- في العقيدة:

من مميزات المنهج الإسلامي في الفهم والتنزيل، أنه منهج وسط فهو يعمل النص الشرعي ويعتمد عليه، ولكنه لا يغفل أداة الإدراك الكبرى، ألا وهي العقل فتجده يعملها في فهم النص الشرعي وفي تنزيله على واقع الأمة، فهو وسط بين من يُلغون العقل في مواجهة النص الشرعي، وكأنهم يرفعون شعار الكنيسة¹ "دع عقلك خارج الكنيسة واتبعني"⁽²⁷⁾، فلا مجال مع هذا الفريق في محاولة فهم النص على غير ظاهره، وبين من يطلقون العنان لعقولهم في الفهم والاستنباط حتى يصل الأمر إلى حد إعطاء هذا العقل سلطاناً على الشرع.

إن الإخلال بهذه الخصيصة هو الذي جعل الأمة من خلال اجتياح أفرادها تنتج أفكاراً غريباً عن روح هذا الدين، وظهرت المغالاة في صور وألوان شتى، وظهر فريق من الناس عمد إلى تكفير وتضليل جمهور عريض من الأمة، وذلك لخلل واضح في منهج الفهم والتنزيل، فقد وقف فريق على ظواهر النصوص ورفض كل محاولة لفهم ما وراء النص، و أطلق فريق آخر العنان للعقل فتجاوز النص وطوعه لينسجم مع مقولاته، فدخل دائرة الغلو من أوسع أبوابها .

وقد حمل كل فريق على صاحبه حملة شعواء، و أعلنتها حرباً جاءت على إيمان جماهير الأمة، فجعلته هبأه بل لم تسلم قيم الأمة العلمية من هذا التشويه المرفوض .

و في هذا المعنى يقول الشيخ محمد الغزالي: « وقد اتفق المسلمون سلفهم وخلفهم على ذلك، ولكن اختلفت مناهجهم في التنزيه والتمجيد... حتى يقول: وكنت أود لو كفاً المسلمون الأوائل عن خوض معارك الجدل في الموضوع، أو لو استبان بعضهم وجهة نظر الآخر بدقة... وأنا شخصياً لوثر مذهب السلف، وأرفض أن يشتغل العقل الإسلامي بالبحث المضني فيما وراء المادة، وارتضي قبول الآيات والأحاديث التي تتضمن أوصافاً لله جل شأنه دون تأويل...»

ولئن كنا نساك هذا المسلك في تقديس الذات ونسبة الصفات، فإننا لا نحب أن نتخذ منه ذريعة لتكفير من قصدوا إلى بترية الله عن طريق التأويل، وصرف الآثار الواردة إلى المجاز لا إلى الحقيقة». (28)

2- في الأحكام الشرعية العملية:

لقد أنتج الجهد المتميز لعلماء الأمة، وهم يحاولون فهم فلسفة التشريع الإسلامي، ويرسمون لها آفاق التحدي، لتسع الزمان والمكان كله، جملة من القواعد الأصولية، وإذا لم تكن جميعها محل اتفاق فإنها نتاج فكري واجتهاد مبني بالنظر إلى نصوص وكليات، والوسطية هنا تقضي ألا يحجر على أصحابها حين ينظرون من خلالها إلى النص المقدس، كالعمل بالمفهوم، وفهم الأحاديث في ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها وما ينتج عن ذلك من خلاف إذا لم تراخ الوسطية بهذا المفهوم، فقد اتهم أناس بعدائهم للنص، وبانحرافهم عن الدين وذلك مرض وهوى.

والأمثلة في هذا المقام كثيرة ومتعددة، نذكر منها مايلي:

المثال الأول: لقد حذر النبي ﷺ من جر الثوب، وجعل هذه الكعبين فما زاد على ذلك فاعتداء محرم، توعده الله سبحانه وتعالى من يأتيه بالعقوبة، فقد جاء في الحديث الشريف ﴿ ما أسفل من الكعبين من الأزار فهو في النار ﴾ (29) وقد حمل فريق من الأئمة والعلماء هذا الحديث على إطلاقه، وقالوا بأن إسبال الثوب حرام، وذهب فريق آخر إلى أن الحديث مقيد بكون هذا الإسبال ناتج عن خيلاء، وهو ما رجحه الإمام النووي وابن حجر وغيرهما، ودليلهم في ذلك ما روي عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال ﴿ من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة ﴾ قال أبو بكر: يا رسول الله إن أحد ثقي إزاري يسترخي، إلا أن أتعاهد ذلك منه، فقال النبي ﷺ ﴿ لست ممن يصنعه خيلاء ﴾ (30).

1- المثال الثاني،

لقد ورد حديث ينهى فيه النبي ﷺ عن دخول المقابر بالنعال، روى ذلك بشير بن الخصاصية قال: « بينما أنا أمشي رسول ﷺ إذا رجل يمشي في القبور وعليه نعلان فقال: ﴿ يا صاحب السبتيين ألق سبتيك ﴾ فنظر الرجل، فلما عرف أنه رسول الله ﷺ، خلعهما فرمى بهما ». (31)

- فحمل بعض الناس هذا الحديث على عمومته وقالوا: بوجوب نزع الحذاء قبل الدخول للمقابر.

وذهب فريق من العلماء إلى جواز السير بالنعال في المقابر لحديث أنس أن النبي ﷺ قال: ﴿ إن العبد إذا وضع في قبره وتولى عنه صاحبه وإنه ليرى قرع نعالهم ﴾ (32).

وتأولوا الحديث السابق بأن النهي كان لعله، فقيل ربما أصابت الرجل نجاسة، وقيل كانتا لباس فخر، وقيل غير هذا.

2- الوسطية بين العلم والعمل (الفقه والتصوف).

لقد دعا الإسلام أتباعه إلى العلم وحببه إليهم وجعله مدرجاً يرتقون به في سلم التكريم الإلهي، ومئة عظيمة لا تُساق إلا لمن أراد الله تعالى بهم خيراً، ومع هذه الدعوة للتعلم والتحصيل دعاهم إلى تنزيل هذه المعارف إلى واقعهم، وبخاصة تلك التي تترجم الخشية من الله بحاه وتعالى، وتزكو بها النفس البشرية وتطمئن.

لم يقبل الإسلام من المؤمنين الطاعة إلا بعد العلم، حتى لا يتصيد الشيطان المتريص صاحبها، فربس عليه أمره ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (33) فقد سبق العلم والعمل، ولكنه بالمقابل لم يرض من المتعلمين بلادة الشعور، وغياب حس الإيمان، فإذا وقف العالم في ساحة الإيمان خشية مسندة وبيتاً خرباً من الداخل، تأسفت السماء على قول بلا عمل، وكثر مصاب الأمة في مثل هؤلاء، ومع الأسف عجت الأوطان الإسلامية بأمثالهم، وقل في الناس اجتماعهما.

يقول الشيخ محمد الغزالي وهو يحكي صورة قائمة لهذا الانقسام: « في مجال العلم الديني رأيت أناساً منحجرين في المنقول والمعقول، بهم فقه واسع ومحفوظات كثيرة، لكن قلوبهم يشينها جفاف بالغ، تولى أحدهم القضاء وقدمت إليه امرأة متهمة بالزنا، فما زال يسترجعها ويمكر بها حتى اعترفت له، وحكم بزوجها لأنها متزوجة!

قلت: هذا منهج يهودي، فإن رسول الله ﷺ كان يرشد المتهم ليفر من العقاب وينزاع عن إقراره، ويتحايل عليه لينصرف أمناً، أما هذا القاضي فإنه احتال على المذنب ليقتله، وليس هذا من أسلوب الإسلام، وألعله أن جانباً آخر من الثقافة الإسلامية لم يصلح قلب الرجل فيكي معتلاً ولو ألف علم القلوب، وذاق الجانب العاطفي من الإسلام لستز وغفر، يسترده الله ويغفر له. » (34)

3- الوسطية في مجال الحياة الاجتماعية.

تظهر فضيلة الوسطية في هذا الدين في جملة من التوجهات الاجتماعية، فقد أمكن في ظل التشريعة الخاتمة وضع أسس حياة اجتماعية متوازنة، لا إفراط فيها ولا تفريط، وهي أسس استجابت للفطرة البشرية التي فطر الله الناس عليها، قضى بوجوب مراعاتها في إطار ضوابط الشريعة ومبادئها، دون أن يكون في ذلك إخلال بالحقوق العامة للمجموعة الإسلامية.

وإذا جئنا لنمثل لبعض ذلك فنجد دائرة التمثيل واسعة لا متناهية، ولعل من أبرز ذلك مايلي:

- لقد جبلت النفس البشرية على حب المال وحب التملك، قال تعالى ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾⁽³⁵⁾ ويقول سبحانه ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَآتَوْا الْحَقَّ لَهُمْ أَجْرٌ كَثِيرٌ﴾⁽³⁶⁾ ومع أن أي إنسان في الوجود يحس هذه الرغبة الجامحة في التملك، فإن بعض الفلاسفات والنظم حرمته من الملكية! زاعمة أن الشعب هو المالك لكل شيء، وهكذا اضطربت النفس البشرية والحياة الاجتماعية، ولم يلبث هذا الفكر البشري إلا قليلا ورحل من عالم الناس، لأنه صادم الفطرة البشرية، على النقيض من هذا النظام أطلق النظام الرأسمالي يد أصحاب الأموال في الملكية، ومكثهم من تملك كل شيء، فطغى الفرد على الجماعة.

وهكذا عرفت البشرية هذا الصراع بين الفرد والجماعة، أيهما يقدم؟ وأيها الأصل؟ فطغت نزعة الجماعة في النظام الاشتراكي وطغت النزعة الفردية في النظام الرأسمالي.

وجاء الإسلام بالحل العادل الوسط، كيف لا وهو دين الفطرة، فقضى بحق الفرد في التملك كما الجماعة، غير أنه لا يجوز أن يطغى الفرد على حساب المجتمع، ولا يحرف المجتمع من أجل الفرد، لا يدلل الفرد

بكثره الحقوق التي تمنح له، ولا يرهقه بكثرة الواجبات التي تلقى عليه، وإنما يكلفه من الواجبات في حدود وسعه، نون حرج ولا إعنات، ويقرر له من الحقوق ما يكافي واجباته ويلبي حاجاته، ويحفظ كرامته، ويصون إنسانيته.

4- الوسطية في التعامل مع الغير.

إن الطبيعة الاجتماعية للإنسان جعلته في اتصال دائم مع الآخر، ومن هنا كان لزاماً وضع قواعد تضبط مختلف هذه العلاقات وسواء في ذلك أكان هذا الآخر موافقاً لنا أو مخالفاً، فقد أقيمت هذه العلاقات بميزان دقيق أحق الحقوق وأوجب الواجبات، ويمكننا أن نتتبع مسار الوسطية الإسلامية في هذه المسألة من خلال ما يلي:

-التعامل مع الموافق:

ونعني بالموافق هنا المسلم الذي يقيم شعائر الدين ويحل الحل ويحرم الحرام، ومثل هذا الإنسان أمرنا بأن نترفق به ونحسن إليه وننصره، لأن موالاته واجبة قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ لَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ (37) فلا ظلم، ولا حيف، ولا احتقار، ولا إسلام للغير، ويحدد النبي ﷺ بدقة طبيعة هذه العلاقة فيقول: ﴿أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً﴾ فقالوا: يا رسول الله ننصره إن كان مظلوماً فإن كان ظالماً كيف ننصره؟ قال: ﴿تأخذ على يده﴾ (38) فإمسك المؤمن عن الشر بالنصح والتوجيه نصر له، لأن ذلك غلبة للشيطان.

إن أخوة الدين ورباط العقيدة على قدسيته وأهميته لا يمكنه أن يجعل المؤمنين يزيفون الحقائق أو يشهدون الزور، فالحق أحق أن يتبع، ولا تزر وازرة وزر أخرى.

- التعامل مع المخالف:

وهذا المخالف، هو ذلك الذي تختلف معه إما في المعتقد بأن يكون كافراً، أو لا نقره على ما هو عليه من عصية وفجور، وهو الفاسق، وقد رسمت الشريعة الغراء منهجها العادل في التعامل مع هؤلاء المخالفين. الكافر: إذا كان هذا المخالف كافراً فإننا نفرق بين لوتين من الكفار، وبين أسلوبين في التعامل .

- فإذا كان كافراً محارباً بيننا وبينه حربياً، فإننا نعامله بجنس معاملته، مع مُراعاة أحكام الحرب في الإسلام ﴿لَا فَإِنْ قَاتَلَكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَمَا كَاتَبُواكُمْ جَزَاءُ لِلْكَافِرِينَ﴾ (39)

أما إن كان هذا الكافر مواطناً من مواطني الدولة، بأن كان من أهل الكتاب، أو كان شخصاً بيننا وبينه أمان أو عهد وميثاق، فإننا مطالبون بحفظ عهودنا والإحسان إليهم ما أحسنوا، بل نملك أن نبادرهم بالمبرات والإحسان، تأليفاً لقلوبهم ودعوة لهذا الدين قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ، إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (40)

ولما جاءت امرأة مسلمة تستشير النبي ﷺ في إمكانية زيارة أمها وهي على دين الكفر، جاء الرد سريعاً وحاسماً ﴿صَلِّيْ أُمَّكَ﴾ (41)

إن الإسلام يَضَع الموازين القسط وهو يتعامل مع الآخرين حتى ولو كانوا على غير ملتنا، فأهل الكتاب ليسوا سواء، فمنهم الأمين الصَّادق، وفيهم الكذاب الأثمر، وهذا منطلق تتفرع إليه ثقافات أخرى،

تتطلق من مقدمات باطلة لتتهك الحرث والنسل، وتفسد في الأرض بعد إصلاحها: ﴿قَالُوا لَئِن عَلَيْنَا فِي الْأَمِينِ سَيْئًا ۝٤٢﴾

ويتسبب هذا الإفك إلى العدل قيوم السموات والأرض، ألا ساء ما يحكمون!!

الفاسق:

إذا كان هذا المخالف فاسقا، فالواجب أن نبين له خطأه، ونحاول أن نرد عليه عافيته، لأن الشيطان هزمه فاستنزله، وما أعظم التوجيه النبوي حين سمع تغريعا موجعا من أصحابه في حق مخطئ: ﴿لَا تَكُونُوا عَوْنَا لِلشَّيْطَانِ عَلَىٰ أَخِيكُمْ ۝﴾ (43)

فالمعصية في عرف الشرع ليست قدرا محتوما لا يدفع، فقد يتحلل منها صاحبها، ويخرج منها نقيًا طاهرا إلى عالم الفضيلة: ﴿كُلُّ بَنٍ لَمْ يَلْمِ يَظَاهِرْ مِنْهُ مَنَافِيَهُمْ إِلَّا يُصِرُّ بِالْحِقَابِ فِيهِ ۝﴾ (44)

وقد ترتكب المعصية بالجارحة ويسلم القلب من درتها، فسئ ما أفلح تهيأت نفسه لأدوار الفضيلة في رحاب الإيمان، ألم يشهد النبي ﷺ لمن تعود شرب الخمر بأنه يحب الله ورسوله!

ورحم الله ابن عطاء الله وهو يشير إلى معنى بليغ في إحدى حكمه " رب معصية أورثت ذلا وانكسارا خير من طاعة أورثت عجا واستكبارا".

وفي الختام نقول أن الوسطية في هذا الدين هي سمتة البارزة، وعنوانه الأظهر، وكان حريا بأمة محمد ﷺ أن تنتشر هذه القيم في الوجود حتى تصبح قيما إنسانية، ولكن يد التشويه الماكرة تخيرت من أخطائنا أفدحها، ومن سقطاتنا التاريخية أسوأها، فصورت الدين نعصيا مقينا، وممارسة كالحة، وأفقا أسودا، وقيد القصور الطاغية الأمة المكرومة فلم

أ. خميسي بزاز
تحسن الذود عن دينها ، قيل ستملك في مستقبلها القريب أو البعيد أن
ترفع عنه الضيم وتنتشر الحق والخير!؟

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- 1- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي المكتبة العصرية، بيروت لبنان،
الطبعة الثانية، 1417هـ-1996م.
- 1- الألب المقرن. محمد إسماعيل البخاري تحقيق محمد فؤاد عبد
الباقي دار البشائر الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1409هـ-1989م.
- 2- الإسلام في قفص الاتهام شوقي أبو خليل دار الفكر دمشق سوريا،
ودار الفكر الجزائر، 1412هـ-1992م.
- 3- أهل الذمة. ابن القيم محمد بن أبي بكر مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الأولى
التحريز والتتوير. ابن عاشور، دار التونسية، تونس، المؤسسة
الوطنية للكتاب الجزائر، 1984م.
- 3- الترغيب و الترهيب. المنذري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة
الأولى، 1417هـ.
- 4- تفسير ابن كثير. ابن كثير دار الأندلس، الطبعة الثالثة، 1401هـ-
1981م.
- 5- التفسير الكبير. الفخر الرازي دار إحياء التراث العربي، بيروت
لبنان، الطبعة الثالثة.
- 6- جامع الأصول من أحاديث الرسول. ابن الأثير أبو السعادات الجزري،
دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1400هـ-1980م.
- 7- جامع البيان في تأويل أي القرآن. محمد بن جرير الطبري دار
الفكر، بيروت، 1405هـ-1984م

- 8- الجامع الصحيح. البخاري محمد ابن إسماعيل تحقيق د:مصطفى ديب البيهقي، دار ابن الكثير اليمامة.
- 9- الجامع الصحيح. مسلم بن الحجاج القشيري دار ابن حزم ومكتبة المعارف.
- 10- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني شهاب الدين محمود الأوسى تحقيق محمد حسين الحرب، دار الفكر، 1414هـ-1994م.
- 11- السنن ابن ماجة تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر
- 12- سنن أبي داود أبو داود سليمان بن الأشعث تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد دار الفكر.
- 13- سنن الترميذي محمد ابن عيسى تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون دار الفكر.
- 14- السنن عبد الله بن عبد الرحمان الدارمي تحقيق فواز أحمد زمزلي وخالد السبع العلمي. دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1407هـ.
- 15- السنن الكبرى السنائي أحمد بن شعيب، تحقيق د: عبد الغفار سليمان البنداري ومسيد كسروي حسن. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1411هـ-1991م.
- 16- شعب الإيمان أبو بكر البيهقي تحقيق محمد العيد بسونني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1410هـ.
- 17- فتح الباري شرح صحيح البخاري ابن حجر العسقلاني دار الريان للتراث، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 1407هـ-1986م.

- أ. خميسي بزاز
18- في ظلال القرآن سيد قطب دار الشروق، الطبعة السادسة عشر، 1410 هـ-1990م.
- 19- المعجم الأوسط أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني دار الحرمين، القاهرة، 1415 هـ.
- 20- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد دار الكتاب العربي بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1402 هـ-1982م.
- 23- مجموع الفتاوى أحمد بن تيمية، تحقيق حسين محمد مخلوف، دار المعرفة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1386 هـ .
- 24- المسند أحمد بن حنبل مؤسسة قرطبة، مصر.
- 25- الإنكار في مسائل الاجتهاد الدكتور قطب مصطفى سائو، دار ابن حزم، الطبعة الأولى 1427 هـ-2006م.
- 26- الوسطية في ضوء القرآن الكريم ناصر بن سليمان العمر، مصدر الكتاب، موقع الإسلام <http://www.aL.islam.com>
- 27- حكم الإنكار في مسائل الخلاف. الدكتور فضل الهي، - مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية 1420 هـ.
- 28- الوسطية في الفكر الإسلامي د.مجندي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى 1425 هـ-2004م.
- 29- عقيدة المسلم محمد الغزالي، دار الدعوة، مصر، الطبعة السادسة 1420 هـ-1999م .

الهوامش

- 1- موقع النهي <http://www.alnoha.net>
- 2- سورة البقرة، الآية: 143.
- 3- مقال مراجعات (11 سبتمبر) بركات تيار الوسطية الإسلامية مجلة الرياض، 4- العدد 12954، كشوال 1424 هـ ديسمبر 2003م.

- 5- انظر: معجم مقاييس اللغة - مادة وسط - ج 6، ص 108.
- 6- مختار الصحاح، مادة وسط، 720، غريب الحديث، لابن الأثير ج 5 ص 183.
- 7- معجم مقاييس اللغة، مادة وسط ج 6، ص 109.
- 8- لسان العرب، مادة وسط ج 7، ص 427-430.
- 9- الجامع لأحكام القرآن ج 2، ص 154.
- 10- الموافقات ج 3، ص 123.
- انظر: المصلحة العامة بين الشرح والفقه والسياسة د/فوزي خليل، موقع إسلام أون لاين <http://www.islam.online>.
- 11- انظر جنود القلوب - عيد الرحمن بن محمد بن علي الهرفي - شبكة المعالي <http://www.maali.net>.
- 12- التصدير والتنوير - ج 2، ص 17.
- 13- سورة المائدة الآية: 77.
- 14- صحيح ابن حبان رقم 3871، ج 9، ص 183، المختارة، أبو عبد الله محمد المقدسي، ج 10، ص 30.
- السنن الكبرى، البيهقي ج 15، ص 127، سنن النسائي ج 5، ص 268.
- 15- الجامع الصحيح مسلم - رقم 2670، ج 4، ص 2055، أبو داود - رقم 4608، ج 4، ص 201.
- 16- شرح الترمذي على صحيح مسلم، ج 16، ص 220.
- 17- انظر: تفسير ابن كثير ج 1 ص 263.
- 18- تفسير العنار ج 2، ص 437.
- 19- سورة البقرة، الآية: 238.
- 20- انظر: الوسطية في ضوء القرآن الكريم، ناصر بن سليمان العمر <http://www.maali.com> ص 53.
- 21- سورة المائدة، الآية 89.
- 22- الوسطية في ضوء القرآن الكريم، ناصر بن سليمان العمر ص 14.
- 23- سورة العاديات الآية: 05.
- 24- تفسير القرطبي ج 30، ص 276.
- 25- سورة القلم الآية: 28.
- 26- الوسطية في ضوء القرآن /ناصر بن سليمان العمر ص 25.
- 27- هذا شعار حملته الكنيسة قديما، ويعنون به مطلق التسليم.
- 28- عقيدة المسلم ص: 49.
- 29- البخاري الجامع الصحيح كتاب النياح - باب ما نزل من الكعبين في النار ص (5450)، جزء 5 ص (2182).
- 30- البخاري الجامع، الجامع الصحيح، فضائل أبي بكر الصديق، باب - من جر ثوبه خيلاء، 5447، ج 05 ص 2181.
- 31- صحيح ابن حبان، نكر التزجر عن دخول المقابر بالنعال، ص (3170)، ج 7، ص (442).
- 32- الجامع الصحيح، مسلم، رقم (2870)، رقم 2870، ج 2200/4 قرع نعالهم.
- 33- سورة محمد الآية: 19.
- 34- عقيدة المسلم، ص 121.
- 35- سورة العاديات الآية 80.
- 36- الفجر الآية 08.
- 37- سورة التوبة الآية 71.
- 38- السنن الكبرى، البيهقي ج 06، ص (94) مسند أبي يعنى الجزء 06.
- 39- سورة البقرة الآية 191.
- 40- سورة الممتحنة الآية 8-9.
- 41- الجامع الصحيح رقم 1003 ج 02، ص (924).
- 42- سورة آل عمران الآية 75.
- 43- المسند أحمد 4168 ج 01، ص (438).
- 44- مصنف ابن أبي شيبة 34216، ج 07، ص (92).

دور قاضي تطبيق العقوبات في تنفيذ العقوبات الجزائية

النظام الجزائري

الأستاذ / عثمانية لخميسي

أستاذ باحث

مقدمة:

إن موضوع الإشراف القضائي أو التدخل القضائي في مرحلة تنفيذ العقوبة الجزائية يعتبر حديث النشأة بالنظر إلى التطور الكبير الذي عرفه الفكر الجنائي الحديث، إلا أنه وبرغم حداثة يسترعي اهتماما بالغاً لفقهاء القانون الجنائي لكونه يرتبط أساساً بالعقوبة التي تعتبر ألم وأذى يلحق بحقوق والفرد المنحرف الذي يعتدي من خلال تصرفاته على مصالح الأفراد والمجتمع المحمية قانوناً.

كما أن التطور الذي عرفته العقوبة في أساليبها وطرق تنفيذها وكذا في الغرض المرجو منها، والتي لم تعد تهدف بالدرجة الأولى إلى الإضرار بالشخص المنحرف، بقدر ما تهدف إلى إعادة تربيته وتأهيله، ولم تعد تعتمد على عزل الشخص المتحرف عن المجتمع كانتقاماً منه، وإنما أصبحت تركز على العمل على القضاء على عوامل الإجرام لديه وإعادة إدماجه في المجتمع كشخص منتج وإيجابي، أدى إلى توجيه الاهتمام إلى الجهة التي تشرف على تطبيق العقوبة لأن ذلك له عظيم الأثر في توجيه العقوبة توجيهاً صحيحاً بما يضمن لها الوصول إلى الأهداف المسطرة لها وهي القضاء على الجريمة وبالتالي تجنب المصالح الفردية والاجتماعية الخطر الذي يترتب بها من جراء تقضي الجريمة وانتشارها.

وبما أن القضاء هو السلطة التي أوكلت إليها مهمة متابعة الشخص المتهم بارتكاب سلوك مجرم قانوناً وتوقيع العقاب المناسب إليه في حالة ثبوت ارتكابه لهذا السلوك كان طبيعياً أن لا ينتهي دور القضاء بمجرد النطق بالعقوبة وإنما يستمر لغاية تنفيذها لضمان أنها تنفذ طبقاً للقانون وحرصاً على أنها تنفذ بشكل

يسمح بتحقيق الهدف منها وهو الإصلاح وإعادة الإدماج الاجتماعي، والإشكالية التي تطرح ما مدى أهمية الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة الجزائية؟ وما مدى تجسيد المشرع الجزائري لهذا المبدأ؟ وهو ما سأحاول الإجابة عليه من خلال هذا البحث الذي تناولته في مبحثين أساسيين.

المبحث الأول وتناولت فيه الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة الجزائية بوجه عام.

المبحث الثاني وتناولت فيه الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة في النظام الجزائري.

المبحث الأول: الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة الجزائية

عرف الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبات الجزائية مرحلتين أساسيتين هما ما قبل الحرب العالمية الثانية التي امتازت بظهور حركة فكرية واسعة على مستوى الفقه فكان موضوع المساهمة القضائية في مرحلة التنفيذ محل دراسة من طرف العديد من فقهاء القانون الجنائي وكذا المؤتمرات الدولية أهمها المؤتمر الدولي لقانون العقوبات المنعقد ببرلين سنة 1936 والمؤتمر الدولي لقانون العقوبات المنعقد بباريس سنة 1937، والتي زادت بضرورة إشراف القضاء و تدخله في مرحلة التنفيذ الجزائري، وذلك حماية للفرد من التعسف وتحقيق ضمانات أساسية لحقوقه في مرحلة التنفيذ.

المطلب الأول: أساس الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة الجزائية

إن الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة الجزائية يجد مبرراته في مجموعة من العناصر يمكننا حصرها فيما يلي:

أولاً: الأساس الإجرائي

يقوم هذا الأساس بالدرجة الأولى إلى أن العقوبة بعد النطق بها من طرف القضاء فإن تنفيذها على شخص المحكوم عليه قد تثير العديد من الإشكالات المرتبطة أساساً بشرعية التنفيذ، هذه الإشكالات التي تثار يفترض أن يعطى القضاء سلطة الفصل فيها، إذ لا يعقل أن تكون هناك سلطة أو جهة أخرى تراجع العقوبات الصادرة بموجب أحكام وقرارات قضائية، وبالتالي فإن القضاء هو الجهة الوحيدة المؤهلة للنظر في الإشكالات التي قد تثار بمناسبة تنفيذ القرارات الصادرة عنها.¹

ثانياً: الأساس القانوني

ومفاده أن القضاء بتطبيق العقوبات يهدف من وراء ذلك إلى مكافحة الجريمة باعتبارها سلوك ضار بمصالح الأفراد المحمية قانوناً، منه فإن دور القضاء في مكافحة الجريمة لا ينتهي بمجرد النطق بالحكم، بل أن الحكم يعتبر مرحلة من عملية متشعبة تستمر إلى ما وراء النطق به.

كما أن مرحلة تنفيذ الحكم تثير إشكالات كبيرة، ويجب أن تخضع هذه الإشكالات والاعتبارات التي ترتبط بمرحلة تنفيذ الحكم إلى مبادئ متجانسة من يوم النطق بالحكم إلى غاية تنفيذ العقوبة، باعتبار أن تنفيذ الجزاء الجنائي هو عملية مستمرة ومتغيرة لخضوعها لبرامج معالجة الشخص المنحرف، وكذا برامج إعادة التأهيل والإدماج الاجتماعي بما يتلاءم ومدى تقدم المحبوس واستجابته لهذه البرامج.

وبما أن العقوبة المحكوم بها قضاء تتغير بحسب تقدم المحبوس في عملية إعادة الإدماج الاجتماعي فإن الجهة التي تتمتع بالإمكانات والقدرات والكفاءة على تسيير العقوبة هي الجهة القضائية ومن هنا كان تدخل القضاء في مرحلة تنفيذ

العقوبة الجزائية أمر تقتضيه المصلحة العامة في السهر على ضمان تحقيق العقوبة لأهدافها الاجتماعية وفعاليتها في القضاء على الجريمة.²

ثالثاً: الأساس القائم على حماية الحقوق والحريات

ويقوم هذا الأساس على اعتبار أن المؤسسة العقابية تعتبر مكان مغلق على المحيط الخارجي و لا يمكن الدخول إليها إلا لأشخاص محددين وبما أن الشخص المحبوس في ظل السياسة العقابية الحديثة لا يفقد كل حقوقه كإنسان وإنما يحافظ على أغلب هذه الحقوق وبذلك فإن الفرد المحبوس يتمتع بنفس المركز القانوني الذي يتمتع به الفرد العادي في المجتمع ما عدا فيما يتعلق بحقه في الحرية الذي يسلب منه بموجب الحكم القضائي ومن هنا كان ضرورياً أن ينعم المحبوس أيضاً بحماية القضاء لحقوقه وهو يقتضي عقوبته داخل المؤسسة وهذه الحماية لا تنافي إلا بإشراف القضاء على تنفيذ العقوبة الجزائية.

ومن جهة أخرى فإن تنفيذ العقوبة المحكوم بها قضاء داخل المؤسسات العقابية لا يعطي تفويض مطلق لإدارة المؤسسة أن تنفذها بالشكل الذي تريده وإنما أثناء تنفيذ العقوبة فإن القانون رتب للشخص المحبوس مجموعة من الحقوق ومرتبطة بطريقة تنفيذ العقوبة، أن الضمانة الوحيدة لاستفادة و تمنع المحبوس بهذه الحقوق وهو إشراف القضاء على تنفيذ العقوبة الجزائية.³

رابعاً: الأساس القائم على امتداد الشرعية

ويجد مبدأ الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة الجزائية أساسه في ضرورة فرض رقابة قضائية عامة على شرعية التنفيذ، ذلك أن المبدأ الأساسي العام والذي نسبه كل التشريعات الحديثة وهو مبدأ الشرعية الجرائم والعقوبات والذي يهيمن على مرحلتَي التجريم والمحاكمة يجب أن يستمر ليحكم أيضاً مرحلة التنفيذ بحيث لا يتم التنفيذ بأسلوب مخالف لما ينص عليه القانون.⁴

المطلب الثاني: الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة الجزائية في الأنظمة المقارنة

نظرا للأهمية الكبيرة التي تكتسي التدخل القضائي في مرحلة تنفيذ العقوبة الجزائية، والدور الكبير الذي يلعبه القضاء كجهة مختصة ومؤهلة في توجيه العقوبة توجيهها صحيحا لتحقيق أغراضها الاجتماعية والضمانة الأكيدة في حماية حقوق المسجون وضمان مشروعية العقوبة فإن العديد من التشريعات تبنت هذا المبدأ، أهمها التصريح الإيطالي والفرنسي.

الفرد الأول: الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة في النظام الإيطالي

يعتبر المشرع الإيطالي أول من اعترف للقضاء بدور في مرحلة تنفيذ الجزاء الجنائي بموجب المادة 144 من قانون العقوبات الإيطالي الصادر سنة 1930 والتي تنص على أنه "يشرف قاض على تنفيذ العقوبات السالبة للحرية ويبت شأن العمل في الخارج ويعطي رأيه بشأن الإفراج المشروط وذلك رغبة منه في إيجاد جهة متخصصة تعمل في مرحلة التنفيذ على دراسة وضع المحكوم عليه بعد النطق بالحكم من أجل تحديد درجة خطورته كما تتكفل بمراجعة الحكم تبعا لتطور المحكوم عليه".⁵

وبصدور قانون 26 جويلية 1975 أنشأ المشرع الإيطالي بالإضافة إلى قاض المراقبة الفرد جهة قضائية جماعية تتمثل في قسم الإشراف الذي يكون لدى كل محكمة استئنافية ويتشكل قسم الإشراف من أربعة أعضاء وهم قاض الإشراف على مستوى محكمة الاستئناف وقاض الإشراف على مستوى محكمة أول درجة وخبيرين وتتخذ هذه الهيئة قراراتها في شكل أوامر.

ويختص قاض الإشراف بتحديد برنامج العلاج العقابي للمحبوس بعد دراسة حالة وتحديد درجة خطورته، ويشرف على تنفيذ العقوبات والتدابير، وكذا إعطاء التعليمات الضرورية الخاصة بحماية حقوق ومصالح المحكوم عليه واتخاذ كل إجراء يراه ضروريا لتحقيق إعادة تأهيله الاجتماعي، كما يختص بمنح تصاريح

الخروج والأجازات والوضع تحت إشراف إدارة اجتماعية.

أما أقسام الإشراف المتواجدة بمحكمة الاستئناف فتخص بالوضع تحت الاختبار مع خضوع الشخص لرقابة إدارة اجتماعية، وإلغاء التأبير الاحترازية المقررة في مواجهة الشخص المنحرف، والقبول في نظام شبه الحرية وفتح الإفراج المشروط، وهي اختصاصات تكمل الاختصاصات المنوطة لقاضي الإشراف، لتحقيق الأهداف العامة لسياسة إعادة التأهيل الاجتماعي.

الفرع الثاني: الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة في النظام الفرنسي

عرف النظام الفرنسي تدخل القضاء في تنفيذ العقوبة الجزائية بموجب الإصلاح العقابي لسنة 1945 حيث جاء في النقطة التاسعة منه " يختص قاض في كل مؤسسة عقابية تنفذ فيها عقوبة سالية للحرية من عقوبات القانون العام لمدة تجاوز السنة، بالنظر في أمر نقل المحكوم عليه من مؤسسة إلى أخرى كما يختص بتقرير القبول في المراحل المتتالية للنظام التدريجي وتحويل طلبات الإفراج الشرطي إلى اللجنة المكونة لهذا الغرض.

وفي سنة 1958 عرف النظام الفرنسي من خلال المادة 721 من قانون الإجراءات الجزائية نظام قاض تطبيق العقوبات كنظام متكامل يجمع وظيفة القاضي رئيسي لجنة التصنيف والقاضي رئيس لجنة مساعدة المفرج عنهم في شخصية قضائية جديدة وهي قاضي تطبيق العقوبات وأصبح دوره يشمل تحديد طرق العلاج العقابي لكل محبوس وكذا الوضع في نظام الحرية التصفية، ونظام الوضع في الخارج ومنح رخص الخروج، والقبول في مختلف مراحل النظام التدريجي.

المبحث الثاني: الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبة الجزائية في النظام الجزائري

عرف النظام الجزائري مبدأ الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبات الجزائية بموجب الأمر رقم 02/72 المؤرخ في 10 فيفري 1972 والمتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة تربية المساجين ونصت المادة 7 منه على " يعين في

دائرة اختصاصا كل مجلس قضائي قاض واحد أو أكثر لتطبيق الأحكام الجزائية، بموجب قرار من وزير العدل لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد.⁶

إلا أن قاض تطبيق الأحكام الجزائية طبقا للأمر السالف الذكر لم تكن له أية صلاحيات في مجال التصنيف والترتيب والتوجيه وكذا حركة المساجين من مؤسسة إلى أخرى، ولم تكن له أية صلاحيات في مجال التكيف العقوبات وتطبيق برامج إعادة الإدماج الاجتماعي والحالة الوحيدة التي يمكنه أن يقرر فيها هي قرار العزل بالنسبة للمساجين الذين يخلون بالنظام داخل المؤسسات العقابية.

وبصدور قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمسجونين رقم 04/05 المؤرخ في 6 فيفري 2005 عرف الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبات الجزائية في التشريع الجزائري تطورا ملحوظا وخاصة فيما يتعلق بالصلاحيات المخولة لقاض تطبيق العقوبات في مجال إعادة الإدماج الاجتماعي للمساجين وإن كانت هذه الصلاحيات تبقى محدودة بالمقارنة مع ما عرفته الأنظمة المقارنة في هذا المجال.

فصت المادة 22 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين الجديد على "يعين بموجب قرار من وزير العدل في دائرة اختصاص كل مجلس قضائي قاض أو أكثر تسند إليه مهام قاض تطبيق العقوبات ويختار قاضي تطبيق العقوبات من بين القضاة المصنفين في رتب المجلس القضائي على الأقل، ممن يولون عناية خاصة بمجال السجون."⁷

ونصت المادة 23 من نفس القانون على أنه "يسهر قاضي تطبيق العقوبات فضلا عن الصلاحيات المخولة له بمقتضى أحكام هذا القانون على مراقبة مشروعية تطبيق العقوبات السالبة للحرية والعقوبات البديلة عند الاقتضاء وعلى ضمان التطبيق السليم لتدابير تفرّد العقوبة."⁸

ومن هنا تبين أن المشرع الجزائري تراجع عن تسمية القاضي المكلف بالإشراف على تنفيذ العقوبة الجزائية إذ كان يسميه في القانون القديم قاضي تطبيق الأحكام الجزائية وفي القانون الجديد سمي بقاضي تطبيق العقوبات وهي التسمية الأكثر ملاءمة باعتبار أن الأحكام الجزائية لا تشمل فقط العقوبات السالبة للحرية وإنما قد تشمل عقوبات أخرى وبما أن التدخل القضائي مطلوب في العقوبات السالبة للحرية فإن إعادة التسمية جاءت في محلها، إضافة إلى أن تطبيق العقوبة أكثر دلالة على الدور الإيجابي الذي يجب أن يلعبه قاضي تطبيق العقوبات في مجال إعادة التأهيل الاجتماعي ومراجعة العقوبات بحسب التطور الذي وصل إليه الشخص المنحرف واستجابته لبرامج إعادة التأهيل.

إضافة إلى أنه تبين من نص المادة 22 من قانون تنظيم السجون أن المشرع الجزائري اعتمد في تأسيس التدخل القضائي في مرحلة تنفيذ العقوبة على أساس إضفاء صبغة المشروعية على العقوبة وذلك بضمان تطبيقها طبقاً للقانون وهو تجسيد لمبدأ المشروعية الذي تؤسس عليه الجريمة والعقوبة، وبالتالي فقد اعتبر مرحلة ما بعد الحكم الجزائي امتداداً للعمل القضائي وبالتالي أصبح إضفاء صفة المشروعية عليه ينأى من خلال إشراف القضاء على تنفيذ العقاب.

المطلب الأول: دور قاض تطبيق العقوبات في مجال التصنيف والترتيب

يتمثل دور قاضي تطبيق العقوبات في مجال التصنيف والترتيب بترأسه للجنة تطبيق العقوبات المنصوص عليها في المادة 24 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين والتي حددت تشكيلها وكيفية سيرها بموجب المرسوم 180/05 المؤرخ في 17 ماي 2005 فنصت المادة 24 على " تنشأ لدى كل مؤسسة وقاية وكل مؤسسة إعادة التربية وكل مؤسسة إعادة تأهيل وفي المراكز المخصصة للنساء لجنة تطبيق العقوبات يرأسها قاضي تطبيق العقوبات وتختص

في:

١- ترتيب و توزيع المحبوسين حسب وضعيتهم الجزائية و خطورة الجريمة المحبوسين من اجلها و جنسهم و سنهم و شخصيتهم و درجة استعدادهم للصالح. و تشكل لجنة العقوبات حسب المادة الثانية من المرسوم السالف الذكر من:

- قاض تطبق العقوبات رئيسا.

- مدير المؤسسة العقابية أو المركز المنخصص للنساء حسب الحالة عضوا.

- المسؤول المكلف بإعادة التربية عضوا.

- مسؤول كتابة الضبط القضائية عضوا.

- طبيب المؤسسة العقابية عضوا.

- الأخصائي في علم النفس بالمؤسسة العقابية عضوا.

- مرب من المؤسسة العقابية عضوا.

- مساعدة اجتماعية من المؤسسة العقابية عضوة.

و لكل عضو من أعضاء اللجنة السالفة الذكر رأي تداولي وبالتالي فان القرارات التي تتخذها اللجنة تكون بأغلبية الأصوات و في حالة التعادل يكون صوت الرئيس مرجحا، و من هنا يتبين أن لجنة تطبيق العقوبات هي المخصصة أصلا بتصويب و توجيه المحبوسين و ليس قاض تطبق العقوبات سوى عضو في هذه اللجنة التي تشكل كلها من موظفين المؤسسات العقابية الذين في اغلب الأحيان لا يكونوا مؤهلين لمثل هذه المهمة.

و بذلك يكون دور قاضي تطبيق العقوبات و هو دور إشرافي لا أكثر و إن الإشراف القضائي على هذه العملية في النظام الجزائري مفرغ من محتواه و كان أجدى لوائه المشرع الجزائري أو كل للجنة مهمة دراسة ملفات المحبوسين و تصنيغهم و توجيههم و إعداد تقرير مفصل لقاضي تطبيق العقوبات الذي يكون له وحدة سلطة اتخاذ القرار النهائي بناء على رأي اللجنة و بهذا فقط يكون للإشراف القضائي دور ايجابي بشل من ترأس لجنة و إجراء التصويت.

المطلب الثاني: دور قاضي تطبيق العقوبات في مجال إعادة التربية

والتأهيل ومراجعة العقوبات

الفرع الأول: في مجال إعادة التربية و التأهيل

بالرجوع إلى قانون تنظيم السجون الجزائري يتبين بان كل النشاطات المرتبطة بإعادة التأهيل الاجتماعي هي من اختصاص إدارة المؤسسة العقابية ونصت عليها المواد 88 إلى 99 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين مع استطلاع رأي لجنة تطبيق العقوبات في مجال تكليف المحبوسين ببعض الأعمال داخل المؤسسة العقابية.

مع الإشارة وأن المشرع اعتمد في هذه الحالة مصطلح استطلاع رأي لجنة تطبيق العقوبات ولم يحدد هل المقصود بالاستطلاع هنا هو إشارة بسيطة غير ملزمة لمدير المؤسسة وبالتالي يمكنه تجاوزها، أم أنها استشارة إلزامية يمكنه مخالفتها، والمتعارف عليه أن استطلاع الرأي لا يعتبر ملزم وإنما فقط للاستعانة به.

الفرع الثاني: في مجال مراجعة العقوبات

أولاً: العطلة العقابية: تنص المادة 129 من قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي للمحبوسين على "يجوز نقاضي تطبيق العقوبات بعد اخذ رأي لجنة تطبيق العقوبات مكافأة المحبوس حسن السيرة والسلوك المحكوم عليه بعقوبة سالبة للحرية تسليوي ثلاث سنوات أو نقل عنها بمنحه إجازة خروج من دون حراسة لمدة أقصاها 10 أيام ويمكن أن يتضمن مقرر منح إجازة الخروج شروطا خاصة تحدد بموجب قرار من وزير العدل.

وما يمكن ملاحظته هنا أن المشرع الجزائري عبر عن العطلة العقابية بإجازة الخروج وهو مصطلح يستعمل مادة في المستشفيات بالنسبة للمرضى الذين تحسنت حالتهم الصحية جزئيا وطالت مدة تواجدهم بالمستشفى وذلك للخروج لفترة معينة والعودة من جديد لمواصلة العلاج أو بالنسبة للعمال في الإدارات لمغادرة

مكان العمل لفترة معينة أثناء أوقات العمل العادية وهو مصطلح غير دقيق ولا يعبر عن الهدف من هذه العطلة وطبيعتها.

وفيما يتعلق بسلطة القرار فإن المشرع الجزائري أعطى هذه السلطة لقاضي تطبيق العقوبات وجعلها جوازية أي أنها ليست حق للمحبوس المطالبة بها وإنما هي منحة أو مكافحة يقررها قاضي تطبيق العقوبات عن تلقاء نفسه لفائدة محبوس اثبت حسن سيره وسلوك تشجيع له، إلا أن المشرع يعلق الأمر على اخذ رأي لجنة تطبيق العقوبات.

في حين أن المادة 24 من قانون تنظيم السجون تنص على أن لجنة تطبيق العقوبات تدرس طلبات اجازات الخروج وبالتالي تقرر بشأنها ما تراه مناسبا، وباعتبار أن لجنة تطبيق العقوبات تتخذ قراراتها بالأغلبية فإن الاختصاص في تقرير الاجازات يعود لها أصلا وليس لقاضي تطبيق العقوبات.

خاتمة

ومما سبق يمكن القول أن فكرة الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبات الجزائرية جاءت كامتداد طبيعي لمبدأ الشرعية، من أجل إخضاع أهم المراحل في المتابعة الجزائية وهي مرحلة تنفيذ العقوبة المحكوم بها قضاء لإشراف القضاء، وذلك لضمان تنفيذ العقوبة بالشكل والحجم اللذين تتطلبهم حالة المحكوم عليه دون إفراط و لا تفريط.

ومن جهة ثانية باعتبار أن تنفيذ العقوبة الجزائية وما تتطلبه من إجراءات وظروف تشكل تهديدا حقيقيا لحقوق الفرد المحبوس، ويعتبر إخضاع هذه المرحلة للإشراف القضائي إحدى الضمانات الأساسية التي تمنع تعرض الشخص المحبوس لانتهاك حقوقه الأساسية.

ومن هنا رأينا كيف أن اغلب الأنظمة القانونية في العالم سعت منذ زمن طويل إلى تجسيد هذه الفكرة وإخضاع مرحلة تنفيذ العقوبة الجزائية لرقابة وإشراف

القضاء، بل إنها لم تكن فقط بتجسيد الفكرة وإنما عملت على تطويرها بالشكل الذي يسمح فعلا ببسط نفوذ القضاء عليها، و تفعيلها بما يحقق الأهداف المرجوة منها، وتحديث وسائل الإشراف وطرقه بما يحقق حماية حقيقة للفرد المحبوس فيها. والمشرع الجزائري أخذ بفكرة الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبات الجزائرية بموجب الأمر 02/72 المؤرخ في 10 فيفري 1972 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة تربية المساجين، كما كرسه قانون 04/05 المؤرخ في 06 فيفري 2005 المتضمن قانون تنظيم السجون وإعادة الإدماج الاجتماعي.

إلا أن المشرع الجزائري ورغم تبنيه لفكرة الإشراف القضائي على تنفيذ العقوبات الجزائية من حيث المبدأ، إلا أنه قلص إلى حد كبير في دور قاضي تطبيق العقوبات و حد كثيرا من صلاحياته في ممارسة هذا الإشراف، إذ حصر كل الصلاحيات المنوطة به بلجنة تطبيق العقوبات و جعل القرار في هذه اللجنة تداوليا أي أن قاض تطبيق العقوبات له صوت واحد في هذه اللجنة مما يجعل سلطة القرار تعود للجنة و ليس لقاض تطبيق العقوبات وبالتالي فإن دوره ينحصر فقط في رقابة تنفيذ العقوبة الجزائية وبعض الصلاحيات المحدودة في مجال الضبط.

المواشر:

- 1- دكتور: عبد العظيم مرسي/ دور القضاء في تنفيذ الجزاءات الجنائية/ دار النهضة العربية القاهرة 1987/ ص 193.
- 2- Ferrile / la sociologie Grimunelle/trad de terrier paris 1905/p492
- 3- احمد فتحي سرور/ الاختيار القضائي دار النهضة العربية القاهرة الطبعة الثانية 1969 ص 264.
- 4- عوض محي الدين/ القانون الجنائي مبادئه الأساسية و نظرياته العامة/ القاهرة 1975/ ص 25.
- 5- عبد العظيم مرسي/ دور القضاء في تنفيذ الجزاءات الجنائية/ المرجع السابق ص 388.
- 6- الأمر 02/72 المؤرخ في 10 فيفري 1972 المتضمن القانون تنظيم السجون و إعادة تربية المساجين الجزائري.
- 7- قانون 04/05 المؤرخ في 6 فيفري 2005 المتضمن قانون تنظيم السجون و إعادة الإدماج الاجتماعي للمسجونين الجزائري.
- 8- قانون 04/05/ المرجع السابق.

منهج الطبري وابن كثير في التفسير

دراسة تأصيلية تطبيقية مقارنة .

الأستاذة: سامية دردوري

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية

مقدمة:

الحمد في الذي دعا الناس إلى الإيمان به، ونصب لهم آيات وحدانيته، ودلائل ألوهيته، وعلامات ربوبيته، بما منحهم من نظر دقيق، ثاقب، فكر عميق نافذ. وأرسل رسوله الأمين: الذي بلغ الرسالة وأدى الأمانة، وبيّن للناس، ما أنزل إليه، من وحي، ونصح الأمة، دعاها إلى التقه في الدين، والالتزام، بشرية رب العالمين.

وبعد:

— إن التفسير من أهم العلوم الشرعية، لأن محوره الأساسي، القرآن، وهو المصدر الأول من مصادر الشريعة الإسلامية، الذي لا يدخله الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وقد اهتم به المسلمون منذ الصدر الأول.

وقد ارتأيت أن أوضح منهج الطبري، وابن كثير، والفرق بينهما، فكلاهما ينتمي إلى مدرسة التفسير الأثرية فاستعنت بتفسير كل من الطبري وابن كثير، كتاب "التفسير والمفسرون" وكتاب "مناهج في التفسير" الذي بين منهج الطبري بإسهاب. وفقد قسمت بحثي هذا إلى مقدمة، ومدخل تناولت فيه ترجمة الطبري والتعريف بكتابه وترجمة ابن كثير والتعريف بكتابه أيضا، ثم دخلت في الموضوع، ببيان منهجي الطبري وابن كثير في التفسير، ثم وضعت مقارنة بينهما، وبعد ذلك اخترت نموذجا لبيان طريقة تفسيرهما: وعقدت مقارنة بين الطريقتين ثم ختمت البحث بخاتمة تضمنت ملاحظة هامة.

مدخل إلى البحث: ترجمة الطبري: هو الإمام أبو جعفر، محمد بن جرير ابن

يزيد ابن كثير ابن غالب الطبري، الإمام الجليل، المجتهد المطلق، ولد بأمل بطبرستان سنة (224هـ) أربع عشرين ومائتين للهجرة¹، ورحل من بلده لطلب العلم، وهو ابن اثنتي عشر سنة، عام ست ثلاثين ومائتين للهجرة²، كانت جيته الأولى في الري، ثم بغداد، ثم واسط، فالكوفة، ثم عاد إلى بغداد، ثم قصد الشام، بعدها رحل إلى مصر سنة ثلاثة وخمسين ومائتين 253 هـ ثم رجع إلى الشام، وبعدها إلى مصر سنة ست وخمسين ومائتين 256 هـ. ثم انتقل إلى بغداد، وبقي فيها إلى أن توفي سنة 310 هـ عشر ثلاثة مائة للهجرة.

وأثناء طوافه في هذه الأقاليم سمع الحديث، ودرس القرآن، والتاريخ، ثم

تلقى فقه الشافعية.³

قال السيوطي: "كان أولاً شافعيًا، فم انفرد بمذهب مستقل، وأقوال

واختيارات له أتباع مقلدون، ولو في الأصول الفروع كتب كثيرة"⁴. ولم يستطع هذا

المذهب الذي يقال لأتباعه الجريرية، البقاء إلى يومنا هذا.⁵

مرتبته العلمية: قال الخطيب البغدادي: "كان حافظاً لكتاب الله، بصيراً

بالقرآن، عارفاً بالمعاني، فقيهاً في أحكام القرآن، عالماً بالسنن وطرقها، وصحيحاً

وسقيماً، وناسخها ومنسوخها، عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من

المخالفين في الأحكام، ومسائل الحلال والحرام، عارفاً بأيام الناس أخبارهم"⁶.

شيوخه: سمع الحديث من محمد بن حميد الرازي، والمشي بن إبراهيم

محمد بن العلاء الهمداني، وغيرهم ودرس القراءات، ن أحمد بن يوسف الثعلبي،

سليمان الطلحي. التريخ على يد محمد بن أحمد لدلالي محمد بن إسحاق بن

خزيمة.

منهج الطبري وابن كثير في التفسير

وتلقى فقه الشافعية عن الحسين ابن محمد الصباح الزعفراني، وبي سعيد الإصطخري، الربيع ابن سليمان المرادي غيرهم⁷.

كتبه: كتاب "القراءات التنزيل" وكتاب في "عبارة الرؤيا"، وكتاب "تهذيب الآثار"، وكتاب "أخبار شريع الإسلام"، و"أدب القضاة"، "اختلاف العلماء"، وكتاب "تاريخ الأمم الملوك"، و"تاريخ الرجال من الصحابة والتابعين"، "البيصير في معالم الدين"، "صريح السنة"، "جامع البيان عن تأويل القرآن"، ولم يبق من هذه الكتب إلا كتابه في التاريخ والأخر في التفسير⁸.

تلاميذه: القاضي أبو بكر أحمد بن كامل خلف، عبد العزيز محمد الطبري، أبو إسحاق ابن إبراهيم، ابن حبيب الطبري.

التعريف بكتب التفسير للطبري:

مؤلف الطبري في التفسير من المؤلفات الثمينة في المكتبة الإسلامية فاطبري من مقدمة تفسيره يوضح الخطأ التي بموجبها يتعرض للتفسير القرآني، فتفسيره صورة واضحة لمذاهب التفسير، منذ عصر الرسالة المحمدية حتى مطلع القرن الرابع للهجرة.

كيف قسم كتابه:

بدأ الطبري كتابه بمقدمة طويلة، بها عدة فصول، فالفصل الأول يناقش فيه، عريية القرآن، وما يتميز به أسلوب القرآن من خصائص، ثم ينتقل إلى إثبات: أن القرآن عربي اللفظة المفردة في فصل ثاني، ثم فصلا آخر، بعنوان "القول في اللغة التي نزل بها القرآن من لغات العرب"، ثم ينتهي إلى بيان خطئه في التفسير، في فصل سمي "القل في الوجوه التي من قبلها يوصل إلى معرفة تأويل القرآن"، ثم يصر الطبري، التيارات الفكرية التي سادت عصره، عصر من قبله، التي تناولت تفسير النص القرآني وفق الهوى، ويذكر فصلا، فيه ما اثر من روايات، تنهى عن تفسير بالرأي. ثم ذكر فصلا، بعنوان "تكر بعض الأخبار التي رويت في لحض

على العلم بتفسير القرآن من كان يفسره من الصحابة، وهذا في مواجهة النزعة المخرجة في التفسير، ثم يورد الطبري فصلاً بعنوان 'نكر بعض الأخبار التي خلط في تأويلها منكر القول في تأويل القرآن'.

وعنون فصلاً آخر تذكر أن الأخبار عن السلف في من كان من قماء المفسرين محموداً علمه بالتفسير ومن كان عنهم مذموماً علمه بذلك.

قال السيوطي: كتاب الطبري في التفسير أول التفاسير، وأعظمها، فإنه يتعرض لتوجيه الأقوال، وترجيح بعضها على بعض، وللإعراب، والإستنباط، فهو يفوق بذلك تفاسير الأقدمين، وأعدده رأس المفسرين على الإطلاق، جمع في تفسيره بين الرواية والدراية، فلم يشركه في ذلك أحد قبله، ولا بعده⁹.

وقال أبو حامد الأسفراييني: 'لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل له تفسير ابن جرير لم يكن ذلك كثيراً'.

وقال النووي: 'أجمعت الأمة على أنه لم يصف مثل تفسير الطبري'.

قال ابن تيمية: 'وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير ابن جرير الطبري، فإنه يذكر مقالات السلف، بالأسانيد الثابتة، وليس فيه بدعة، ولا ينقل عن المتهمين كمقاتل ابن بكر الكلبى¹⁰'.

ترجمة ابن كثير:

مولده ونشأته: هو إسماعيل ابن عمر ابن كثير، بن ضو بن درع القرشي، البصري، دمشقي، عماد الدين أبو الفداء، مؤرخ، مفسر، محدث، من فقهاء الشافعي، ولد سنة 701هـ وقدم مع أخيه إلى دمشق سنة 706هـ، بعد موت أبيه، وبها نشأ وتعلم¹¹. كان قد كف بصره في آخر عمره. وتوفي في شعبان سنة 724هـ، ودفن في مقبرة الصوفية عند شيخه ابن تيمية¹².

شيوخه: سمع من ابن السحنة، والامدي، ابن عساكر، كما أخذ عن ابن

تيمية، وكان متأثراً بهذا الأخير كثيراً.¹³

مكانته العلمية: قال عنه ابن حجر: " واشتغل بالحديث مطالعة في متونه،

ورجاله، وجمع التفسير، وشرع في كتاب كبير في لا حكم، ثم يكمل، وجمع

التاريخ، الذي سماه البداية والنهاية... وكان كثير الاستحضار¹⁴ وقال الذهبي عنه

في المعجم المختصر: " الإمام المفتي، المحدث، البارع، فقيه، منقطن، محدث

منقن...¹⁵ قل فيه أحد تلاميذه بن حبي: "أحفظ من أتركه لمتون الحديث، وأعرفهم

بجرحه ورجالها، صحيحها وسقيمها، وكان أقرانه وشيوخه يعترفون له بذلك...¹⁶"

يقول عنه الداودي: " الحافظ أبو الغداء اسماعيل، بن عمر، ابن كثير

القرشي، لبصروي، النمشقي الشافعي، أقبل على علم الحديث، وأخذ الكثير عن ابن

تيمية وسمع الكثير. وقبل على حفظ المتون، ومعرفة الأسانيد، والعلل، والرجال،

والتاريخ، حتى برع في ذلك وهو شاب¹⁷.

التعريف بكتاب ابن كثير: يعد تفسير ابن كثير من أشهر ما دون في التفسير

بالمأثور، عتق فيه مؤلفه بلرواية عن مفسري السلف، ففسر فيه كلام الله تعالى

بالأحاديث والآثار، مسندة إلى صحابه، بصفة عامة وهذا بعد أن يفسر الآيات بآيات

قرآنية أخرى إن وجدت، وطبع هذا التفسير مع معالم التفسير اللغوي، ثم طبع

متفلاً¹⁸

كيف قسم كتابه:

لقد أفرد ابن كثير كتابه به بمقدمة هامة، وقصيرة بالنسبة إلى مقدمة بن

جرير فيعد أن حمد الله وأثنى عليه، تكلم عن وجوب التفسير وضرورته، ثم ذكر

أحسن طرق التفسير عنده، ويعدده قسم الإسرائيليات إلى ثلاثة أنواع، مبينا النوع

الذي يستطيع لمفسر اعتماده في تفسيره، وبين بعده م أنزل من السور، في المدينة،

ثم عدد لآيات، ومعنى كلمة "سورة"، واستشهد على ذلك بالشعر، وكذا فعل في كلمة

آية، ولماذا سميت بهذا الاسم، وأخيراً ذكر قصلاً فيه آراء العلماء في عريية القرآن كالقرطبي وابن جرير.

منهم الطبري في تفسيره:

إن الناظر في تفسير لطبري بصفة متنية، أول ما يلاحظ أنه إذا أراد أن يفسر آية من القرآن يقول تقول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا، ثم يشرع في شرحها، متبعاً في ذلك الخطوات التالية:

1 - التفسير بالمأثور: نجده يدعم مذهب إبيه من معنى لآية، بم برويه

بسنده عن الرسول ﷺ أو الصحابة أو التابعين من التفسير لمأثور عنهم في هذه الآية.

وهو يعتني في كل ذلك بما يلي:

أ - الإسناد الدقيق في سلاسل الرواة، فيسجل كل الروايت بسندها، التي قد

تختلف تفصيلاً إيجازاً.

فهو يتحدى الدقة والمانة في ذكر السند (أسماء الرواة)؛ لأنه اتصل بكثير من العلماء وسمع منهم، وكان إذا سمع هو وغيره قال: حدثنا، وإذا سمع وحده قال: حدثني، وإذا نسي واحد من سلسلة الرواية صرح بنسيانه¹⁹، غير أنه قد يسوق أخباراً بأسانيد غير صحيحة، ثم لا ينبه على عدم صحتها، فهو غالب لا يعقب الأسانيد بتصحيح أو تضعيف، لأنه يرى ن من سند فقد حملك البحث عن رجل السند، ومعرفة مبلغهم من العدالة والجرح، فخرج بذلك عن العيدة، ومع ذلك فإنه وقف من لسند أحياناً موقف الناقد البصير²⁰.

وذلك عند خلاف المأثور: يقسم الأراء، ويضع تحت كل ري مروياته، ثم

يعقب عليها بالنقد.

ب - انتقد: هذا المقياس الذي يوجهه إلى متن الرواية، وكذا سندها، فيبدأ نقده

بالتوقف عند الروايات التي أنثرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم، أي الأحاديث

النبوية، ناظرا إليها بنظرة المحدثين، ومستخدمًا في ذلك مقاييس الجرح والتعديل في روئها، ثم مقمًا منها ما صحت نسبتها إلى الرسول ﷺ.

وأما الروايات النقلية لغير الرسول، فيعرض للأراء المختلفة في التفسير، مع ذكر أصحاب تلك الروايات ثم يناقشها، خاتمًا ذلك كله بما يراه أولى بالترجيح، ونكرا مبررات ترجيحية لرأي منها، وقد يردّها كلها، وينص على رأيه الخاص.

2 - التفسير اللغوي: يعتمد الطبري على اللغة؛ نظرا لتقافته اللغوية الواسعة،

فبين لمعنى لأصلي للفظ، والمعنى لمنقول إليه، والعلاقة بين المعنيين، ويفضل معنى لكلمة على معنى آخر تحتمله، مستعينا في ذلك كله: أ - بما هو معروف من كلام العرب: (من شعر ونثر) فيشهد بالشعر بشكل واسع، وأقول العرب في الجاهلية، وفي الإسلام، نورد مثلا لذلك في تفسيره لقوله تعالى: قل تجعلا لله ندا...²¹

يقول: قال أبو جعفر: والانداد جمع ند، والند: العدل المثل كم قل حسان بن

ثابت: تهجود ولست له بند قشركما تحير كما الفداء

ويعني بقوله: ولست له بمثل، ولا عدل، وكل شيء كن نظيرا للشيء

وشبيها فهو له ند²².

هو نارة يذكر اسم لشعر، وأخرى يغفله، مكتفي بالشعر، وهو بهذه الطريقة

يكون متبعا لما ثاره ابن عباس، والقرء، أبو عبيدة والزجاج، في استخدامهم التفسير

للغوي²³.

وما يتسم به أنه: يخذ بظهور دلالات لفاظ للغوية، فيؤثر التفسير بالظاهر

على التأويل بلباطن، ويحتكم إلى الغلب لمعروف في ستعمل العرب للفظه، ما دام

ليس هناك حجة تصرف لمعنى القريب والشهر، إلى المعنى البعيد، والحجة هي

الكتاب أو لخبر عن الرسل صلى الله عليه وسلم أو إجماع أهل التأويل²⁴.

كما اهتم الطبري بالمذاهب النحوية؛ فهو يعرضها أولاً كمذهب البصريين مثلاً ومذهب الكوفيين إذا دعت الحاجة إليه، ثم يختار منها ما يتفق مع الطريقة الملوقة للعرب في التعبير²⁵.

ملاحظة:

وإذ كن للطبري تفسيرات صحيحان، حدهم لأهل التفسير، والآخر لأهل اللغة، فيترجح لنيه رأي أهل التفسير؛ لأنه ما دامت هناك رواية نقلية في التفسير، فلا مجال للتفسير اللغوي حينئذ.

3. اجتنابه التفسير بالرأي:

ولتزم الطبري هذا لسلوب في كتابه، فكان يرفض من آراء المفسرين ما يعتمد فيه المفسر على رأيه، ويخاصم بشدة تلك الآراء التي لا تستند على العلم الرجوع إلى الصحابة والتابعين، بل تعتمد على مجرد الرأي أو محض اللغة²⁶، لذلك تجده في طيت كتابه، يناقش أبو عبيدة، ويرد على ما يروى عن مجاهد، أو الضحاك أو غيرهما ممن يروون عن ابن عباس، ولأن الطبري ينكر على من يفسر بمجرد الرأي؛ فقد عقد فصل في مقدمة كتابه، ذكر فيه أخباراً عن لرسول صلى الله عليه وسلم، تنهى عن القول في التفسير بالرأي، ومن هنا رد على تلك الفرق لتي كانت تلون المعنى القرآني وفقاً للهوى وللمعتقدات الباطلة، كالمعتزلة التي لجأت إلى التأويل العقلي نجادت عن طريق أهل السنة والسلف²⁷.

4. يكثر من الإسرائيليات:

أما في تفسير القصص فإنه يورد روايات يزويها بسنده إلى كعب الحبار ووهب بن منبه، وابن جريج والسدي وغيرهم كثيراً ما ينقل من محمد بن إسماعيل مم رواد عن مسلمة النصارى؛ مثلاً في تفسيره لآية 94 من سورة الكهف قالوا يا ذا القرنين إن باجوج وماجوج مفسدون في الأرض فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً، فذكر الرواية بسندها قال: حدثنا سلمة قال: حدثنا محمد بن

إسحاق قال: حدثت بعض من يسوق أحاديث الأعاجم من أهل لكتاب ممن قد أسلم مما توارثوا من علم ذي القرنين أن ذا القرنين كان رجلا من أهل مصدر اسمه مزريا ابن مرد به اليوناني من لونيون بن ياقث بن نوح... إلخ²⁸ فالطبري حين ينكر هذه الروايات، غالبا ما ينكرها بسنده في النقل، وقد يعقب على بعض الروايات، ولكنه يتساهل في بعضها، هذا ما لاحظناه، فعمل ذلك راجع إلى أنه يرى في ذكر السند مع كل رواية، ما يبرئ ذمته، ويلقي بالتبعة على المنقول عنه، فيكون بذلك خارج من العهدة، وعلى من بعده أن ينظر في السند ويتفقد الروايات، لذلك فتفسيره لا يزل محتاجا إلى النقد الفاحص الشامل²⁹.

ونحن نلاحظ أن ابن كثير - بما أنه ينقل عن ابن جرير -

قد قام بدور هام في التنبيه على بعض الإسرائيليات التي جاءت في تفسير الطبري، خاصة وأن ابن كثير من علماء الحديث، كما علق على بعض لروايات التي أوردها لطبري، فضعفها أو شك فيها.

5. **إتنامه بالإجماع:** يجعل الطبري من إجماع الأمة، دليلا على صحة ما

يذهب إليه من تفسير، إذا لم يتعين المراد من النص³⁰.

وذكر الضاوي الجويني في كتبه مناهج في التفسير أن أساس الإجماع لدى الطبري، هو ما ينقله من روايات الرسول والصحابة والتابعين في التفسير، وكذا ما أجمع عليه أهل التفسير في تفسيرهم للأية، فيضم الطبري كل ما قيل في الآية من هذه التفسيرات ويسميه إجماعا وحجة ولا يبيح للري اللغوي الدخول فيها³¹.

6. **اعتناؤه بذكر القراءات:** لصلته الوثقى بالمعنى، فيعرض وجود

القراءات، وينزلها على المعاني المختلفة، ثم يختار ويرجح منها ما ارتضاه، لأنه كان عالما بالقراءات ومؤلفا فيها، ذاكرة مبرر ترجيحه، وهو أنه لا يعتمد منها إلا بما عليه قراء الأمصار المعول عليهم في الاحتجاج³².

7. معالجته للقضايا الفقهية: نجد في تفسيره أثرا واضحا، للقضايا الفقهية،

ذلك أن الطبري، كما علمنا سابقا به كتاب "اختلاف الفقهاء"، فهو فقيه دارس للمذاهب كلها، بل مجتهد صاحب مذهب اختاره لنفسه، فمن البدهة أن يعرض للأراء الفقهية، ويناقشها في مناسبتها من آيات الأحكام.

فيعالج أقوال العلماء ومذاهبهم، وينتهي من مناقشة كل منها إلى ما يستوصيه من رأي يختاره لنفسه، يرجحه بالأدلة العلمية القيمة³³.

8. خوضه في مسائل الكلام:

نلاحظ في تفسير ابن جرير، أنه تعرض لمسائل الكلام، عند كثير من الآيات القرآنية، فتعرض لأراء المنكلمين، وكان يسميهم أهل الجدل ناقشها، كما رد على آراء كثير من المذاهب المنحرفة، التي خالفت تعاليم أهل السنة، كالخوارج والقدرية والمعتزلة، ولكن الطبري لا يوغل في النقاش الكلامي فيما يتصل بتفسير آيات أفعال الله وصفاته، فهو يشارك في ذلك الجدل الكلامي لكن بحرص شديد حفاظا على مذهبه السلفي³⁴.

— بعد أن أنهينا منهج ابن جرير في التفسير، فما نلمحه ونلاحظه، من تفسيره، هو الإدلاء برأيه، بعد عرض الآراء ومناقشتها، فإبن جرير حين يرفض رأيا أو تفسيراً معيناً، يردف تلك الرفض بالتعليل المنطقي، وحين يرجح ويختار من التفاسير، يأتيك بالدليل على ترجيحه، ويأتيك بالبرهان والحجة القاطعة على ما انتهى إليه، لذا أنتج لنا تفسيراً قريداً من نوعه، امتزج فيه النظر بالأثر والدراية بالرواية، فكان مرجعاً منها عند العلماء، من مراجع التفسير بالرواية، بما جمع فيه من الروايات الأثرية المتكاثرة، وبالدراية، بما فيه من ترجيحات مختلفة، تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية، فجعله ذلك، مرجعاً لا يستغني عنه أحد على مر العصور.

منهج ابن كثير في تفسيره:

يلاحظ القارئ بعجالة، لتفسير ابن كثير، أنه يعتمد على الأسلوب السهل، الموجز، ويفتح قوله الخاص بـ "قلت"، وينهي كلامه بـ "والله أعلم"، إذا جاء بحديث آخر في نفس الموضوع يشير إلى ذلك — أما المتأمل في تفسيره يستج الآتي:

- 1 — يفسر القرآن بالقرآن: حيث يسرد عدة آيات من نفس معنى الآية التي هو بصدد شرحها، هذا ملاحظ في معظم تفسيره.
- 2 — يذكر عدة أحاديث مفسرة للآية، بأسانيدھا، ويقوم بتخریجھا، ويعدل ويجرح روايتها خاصة وأنه يعد من المحدثين.
- 3 — يذكر أقوال الصحابة، والتابعين، والسلف، ويبين الصحيح منها، أو الأصح والمردود منها.
- 4 — يستعين بعلم اللغة، والقراءات لبيان المراد من الآية، ويعطي المعنى الاصطلاحي للفظ إذا وجد³⁵.
- 5 — يتعرض لأراء الفقهاء في آيات الأحكام، ويأتي بدليل كل منهم، وأحيانا يرجح دون إعطاء رأيه الخاص³⁶.
- 6 — يبين مناسبة الآية مع التي قبلها، يذكر سبب النزول.
- 7 — وكثيرا ما نجد ابن كثير ينقل من تفسير ابن جرير، وابن أبي حاتم وغيرهم ممن تقدمه³⁷.
- 8 — ومما يمتاز به ابن كثير، أنه ينبه إلى ما في التفسير بالمأثور، من منكرات الإسرائيليات، ويحذر منها على وجه الإجمال نارة، وعلى وجه التعيين، ويبين منكراتها نارة أخرى، مثل تفسيره قوله تعالى في الآية 67، وما بعدها من سورة البقرة³⁸.
- 9 — يذكر أراء الفرق الإسلامية غير رأي أهل السنة، ويرد عليها.

مقارنة بين منهج الطبري وابن كثير:

ستخلص من هذا البحث، أن كلا من تفسير ابن جرير الطبري، وتفسير ابن كثير إسماعيل ابن عمر، يصنف ضمن التفسير بالرأي والمأثور، ومنهجهما المتبع في تفسيريهما، متقارب جداً، وهو المنهج التحليلي، إلا أن ابن كثير، قد أوجز واختصر، والطبري قد أسهب وأطنب، وذلك ملاحظ في المساحة التي أخذها كل من الكتابين، فتفسير الطبري، يقع في ثلاثين جزء من الحجم الكبير، بينما تفسير ابن كثير، قد أخذ حيزاً أضيق، فهو يقع في أربعة أجزاء من الحجم الكبير، وفي طبعة أخرى سبعة أجزاء، من النوع المتوسط، ويقول عنه العلماء، أنه يعتبر الكتاب الثاني - بعد كتاب ابن جرير - الذي اعتنى فيه صاحبه، بالرواية من مقسري السلف، ففسر فيه كلام الله تعالى بأحاديث، ولتأثر مسندة إلى أصحابها، كما جرح عدل، ونجد أن ابن كثير ينقل عن ابن جرير، ذلك أن هذا الأخير، كان ممن سبقه عصراً.

هذا ما جعل المقارنة بين منهجيهما صعبة إلى حد ما، فالفرق بينهما لا تكاد تعد، لعل ما يختلف فيه ابن كثير عن ابن جرير، هو اعتبار الأول أكثر سرد للآيات المتناسبة في المعنى الواحد، فهو شديد العناية بتفسير القرآن بالقرآن، بينما الطبري لم يسلك هذا المسلك إلا في بعض الأحيان، حين يربط السياق، ويعود بمراجع الكلام، إلى معانها الواردة في مواضع أخرى، من القرآن الكريم. كم أن ابن كثير يختصر أحياناً في الأسانيد الطويلة، فلا ينقلها كاملة، بل يقتصر على راوٍ حد أو اثنين، واستنتجنا أن ذلك يرجع إلى صحة الحديث، أو شيرته، وخاصة إذا كان من الكتب الصحاح في الحديث، كصحيح البخاري وصحيح مسلم، ينقل منها قائلاً: "في الصحيحين"، ثم يذكر الحديث، أو يقول: "في الحديث الصحيح"، إذا نقل الحديث بسنده، فإنه ينظر فيه فيجرح، ويعدل الرواة ويرجع بعض الأقوال، ويضعف بعضها ويصحح البعض الآخر وهذا راجع فيما استخلصه إلى ما كان

عليه من المعرفة بمتون الحديث، وأحوال الرجال، بينما نجد الطبري، في الأغلب الأعم، ل يتعقب الأسانيد بتصحيح، ولا تضعيف، لأنه كان يرى كما هو مقرر في أصول الحديث - وهذا ما علله له الباحثون - أن من أسند لك، فقد حملك البحث عن الرجال والسند، ومعرفة مبلغهم من العدالة والجرح، فهو بعمله هذا قد خرج من العهدة، ومع ذلك فإنه يقف عن السند أحيانا، موقف الناقد البصير، فيعدل ويجرح، ويرد الرواية التي لا يتق في صحتها، يصرح برأيه بما يناسبها³⁹. فنحن نرى أن الطبري قام بجهد عظيم، لأنه نقل لنا ذلك التراث الضخم من التفسير، ومروياته ذكرا الأسانيد، فعلى من بعده أن يقوم بالفحص والتمحيص، بناء على القواعد التي وضعها النقاد للتصحيح والتضعيف، ويتعرض الطبري لإعراب الكلمات، يذكر مذاهب التحويين المختلفة، بينما ابن كثير قليلا ما يتعرض لها.

كما نجد أن ابن كثير في آيات الأحكام، يذكر آراء الأئمة الربعة ويرجع منها رأيا، أما الطبري فيذكر آراء فقهاء الصحابة والتابعين دون التعرض للمذاهب الأربعة بعينها، وفي الغالب يختار رأيا جديدا لنفسه مع الدليل ويعلل الرأي الذي اختار، بالإجماع الذي يعتبر ميزة خاصة للطبري، بينما ابن كثير ليست له هذه الميزة

يتعرض الطبري بكثرة للقراءات في لفظة معينة، بينما لا يذكرها ابن كثير إلا نادرا.

تفسير الآية الثامنة والعشرين من آية آل عمران:

"لا يتخذ المؤمنون الكافرون أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء، إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير"

طريقة تفسير الطبري لهذه الآية:

فسر قوله تعالى: "لا يتخذ المؤمنون... تقاة"، الآية باننا بـ"القول في قوله الآية" فقال: "وهذا نهى من الله عز وجل المؤمنين، أن يتخذوا الكفار أعوانا وأتصارا، وظهورا. ثم تعرض لناحية الإعراب فقال: لذلك كسر يتخذ في موضع

جزم بالنهاي، ولكنه كسر الذال منه للساكن الذي لقيه، وهي ساكنة، ثم أكمل التفسير بقوله: "معنى ذلك لا تتخذوا أيها المؤمنون الكفار ظهرا، وأنصارا، نوالوا منهم على دينهم، وتظاهروا منهم على المسلمين من دون المؤمنين وتدلونهم على عوراتهم، فإنه من يفعل ذلك فليس من الله في شيء يعني بذلك فقد برئ من الله وبرئ الله منه، بارتداده عن دينه، دخوله في الكفر"، ثم فسر قوله تعالى: "إلا أن تتقوا منهم تقاة"، إلا أن تكونوا في سلطانهم، فتخافوا على أنفسكم فتظهروا لهم الولاية بالسنكم، وتظمروا لهم العداوة، ولا تشابِعونهم على ما هم عليه من الكفر، تعينونهم على مسلم بفعل"، ثم ذكر سبب النزول، عن ابن عباس وقوى ما جاء عن مجاهد بطريق آخر حيث قال: حدثني محمد بن عمرو قال حدثنا أبو عاصم عن عيسى عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين إلا مصانعة في الدنيا مخالفة". حدثني المشي قال: حدثنا أبو حذيفة قال: حدثنا شبل عن ابن أبي نجيح عن مجاهد مثله وبعد أن أورد معنى المولاة أتبعها بتفسير "تقاة": "والتقية بذكر الآثار رويت عن الصحابة، والتابعين، كأكرمة ومجاهد، وأبو العالية، والضحاك، وابن عباس"، وبعدها ذكر معنى آخر للآية "إلا أن تتقوا منهم تقاة"، والتقية بذكر آثار رويت عن الصحابة والتابعين كعكرمة وأبو العالية والضحاك، وابن عباس، وبعدها ذكر معنى آخر للآية "إلا أن تتقوا منهم تقاة" عن قتادة، ثم رد هذا الوجه، رغم أن الآية تحتمله كما قال، معللا ذلك أن ذلك الوجه انصرف عن ما يدل عليه الأغلب الظاهر من معروف كلام العرب المستعمل فيهم وبعدها ذكر اختلاف القراء في قراءة "إلا أن تتقوا منهم تقاة"، فأورد قرائتين، ورجح قراءة "تقاة"، على قراءة "تقية"، لأنها مما أجمع عليه قراء الأنصار، المعتمدون لديه، ذلك للنقل المستفيض فيها وأخيرا فسر قوله تعالى: "ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير" 40.

استنتاجات:

- 1 - ابتدأ تفسيره — "القول في تأويل قوله".
- 2 - تعرض لناحية الإعراب في كلمة "يتخذ".
- 3 - ذكر الروايات بسندها، ومنتها، ذكر طريقاً آخر يقوى رواية المجاهد.
- 4 - بدأ الحديث بحدثاً، أو حديثي، مما يشير لتحريره الدقة في السند.
- 5 - ذكر معنى آخر لتفسير "إلا أن نتقوا منهم نقاة" ورده، ذاكرا العلة في ذلك مما يؤيد ما ذكرت سابقاً بأنه يرجح الأقوال، يرد بعضها بالدليل.
- 6 - ذكر القراءات المختلفة في لفظة "نقاة"، ورجح الأصح منها، بدليل ويتجلى هذا في كل أجزاء تفسيره.

طريقة تفسير ابن كثير للآية الثامنة والعشرين من آل عمران:

بدأ بتفسير الآية جزء جزء، ففسر قوله تعالى "لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين"، ثم فسر قوله تعالى "ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء"، فقال: "أي من يرتكب نهي الله في هذا فقد برئ من الله"، ذكر جملة من الآيات، تفسر هذه الآية، وتؤيد ما ذهب إليه منها: "والذين كفروا أولياء بعض"، "إلا تغلوه، تكن فتنة في الأرض وفساد كبير"، ثم فسر قوله تعالى: "إلا أن نتقوا منهم نقاة"، "أي إلا من خاف في بعض البلدان والأوقات من شرهم فله أن يتقيهم، بظاهره لا بباطنه ونيته"، وأيد ما ذهب إليه في تفسيره، بحديث البخاري، عن أبي الدرداء، وكذا الثوري عن ابن عباس، وقواد بطريق آخر عن العوفي، نون ذكر السند كاملاً. ثم ذكر أسماء من ذهبوا إلى رأي ابن عباس، وهم أبو العالية، وأبو الشعثاء، والضحاك، والربيع ابن أنس، بدون ذكر السند، ولا المتن كذلك، ثم يؤيد ما ذهب إليه هؤلاء بأية قرآنية، وهي "من كفر بالله من بعد إيمانه، إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان"، وبعد فسر قوله تعالى: "ويحذركم الله نفسه"، فقال: "أي يحذركم نعمته في مخالفته وسطوته، وعذابه، لمن وإلى عداه وعادى أوليائه. ثم قوله

تعالى: 'وإلى الله المصير'، أي 'إليه المرجع والمنقلب، وليجازي كل عامل بعمله'.
وأيد تفسير لها بحديث عن ابن أبي حاتم 41.

استنتاجات:

- 1 - أيد ما ذهب إليه في التفسير، بآيات قرآنية هذا من: من تفسير القرآن بالقرآن.
- 2 - أيد ما ذهب إليه، بأحاديث مأثورة عن الصحابة، والتابعين، ومؤيدا في نفس الوقت من ذهبوا إليه في التفسير بآية قرآنية.
- 3 - ذكر الأخبار دون سند، ونعلل ذلك باحتمالين: إما لاشتهار هذه الأحاديث بأنها صحيحة عند العلماء، أو عند طلاب العلم، وإما أنه ذكر الأحاديث بأسانيدها في موضع آخر فلم يرد التكرار، ذلك أنه قد تواتر علم ابن كثير بالحديث وأسهه حتى لقب الحافظ بن كثير.
- 4 - نقل عن مفسر سبقه هو ابن أبي حاتم.
- 5 - وجاء بطريق يقوي رواية الثوري عن ابن عباس.

مقارنة بين طريقة كل من الطبري وابن كثير في تفسير هذه الآية:

أوجه الشبه:

- 1 - ذكر كل منهما حديث بسنده، ثم قوى كل منهما السند الذي جاء به بسند آخر، فابن جرير ذكر سندا آخر يقوي حديث مجاهد، وذكر ابن كثير حديث ابن عباس وقواد بطريق آخر.
- 2 - هما متفقان في معنى الآية.
- 3 - روى ابن جرير حديث ابن عباس، والضحاك، وأبو العالية، والربيع، والحسن، وأشار ابن كثير إليهم كذلك.

أوجه الاختلاف:

- 1 - تعرض ابن جرير لناحية الإعراب في كلمة 'يتخذ'، بينما ابن كثير لم يذكرها.

2 - اعتمد ابن جرير في بيان مراد الله تعالى من الآية، على أقوال الصحابة، بينما ابن كثير اعتمد أكثر على الآيات القرآنية لتوضيح المراد.

3 - ذكر ابن جرير أقوال الصحابة بالسند، والمتن، غير أن ابن كثير لم يذكر السند أصلاً في تفسير هذه الآية وذلك راجع في رأينا أن ابن جرير يعتبر الخلاف اليسير في المتن، وابن كثير لا يعتبره بذلك ذكر بعض المتن دون بعض.

4 - تعرض ابن جرير لمعنى آخر مخالف لما ذهب إليه في "إلا أن نتقوا منه نقاة"، واكتفى ابن كثير بالمعنى الذي يوافق ما ذهب إليه.

5 - تعرض ابن جرير للقراءات المختلفة في كلمة "نقاة"، ولم يذكرها ابن كثير.

6 - جزء ابن جرير الآية إلى جزئين، وفسرها ابن كثير، مجزءاً إياها إلى خمسة أجزاء.

7 - يفتح ابن جرير السند بحدثي، أو حدثنا، لكنه في رأينا قريباً من عهد التابعين، أما ابن كثير فليعبده عن القرون الأولى لم يفتح السند بذلك.

8 - انفرد ابن جرير بالرواية عن مجاهد، وانفرد ابن كثير بالنقل عن البخاري.

الخاتمة:

لقد أخطأ كثير من الباحثين حين قالوا أن ابن جرير هو أول من اتجه إلى ذلك المنهج، في التفسير في المأثور من الأخبار المسندة، مردفاً إياها بالنقد ثم الاختيار والترجيح، القائم عن البرهان والدليل معتمداً، في كل ذلك على علوم اللغة العربية، والإعراب ثم ذكر القراءات، مما أدى بهم إلى جعل ابن جرير أول من فسر القرآن شاملاً، متماسكاً بذلك المنهج الفريد، حتى سار عليه، كل من جاء من بعده لكننا بعد التنقيب والبحث تبين لنا خطأ من قال بذلك، نورد أو ننقل هذا النص الذي اخترناه من كتاب "التفسير والمفسرون"، للذهبي لأنه ممن قالوا بذلك - وهذا على سبيل المثال لا الحصر، حتى ترد عليه، وعلى من قال بمثل ذلك.

قال الذهبي في كتابه التفسير والمفسرون: " ... هذا ونستطيع أن نقول أن تفسير ابن جرير، هو التفسير الذي له الأولوية بين كتب التفسير، أولوية زمنية، وأولوية من ناحية الفن والصناعة، أما أولويته الزمانية؛ فلأنه أقدم كتاب في التفسير وصل إلينا، وما سبقه من المحاولات التفسيرية، ذهبت بمرور الزمن، لم يصل إلينا شيء منها، اللهم إلا ما وصل إلينا منها في ثنايا ذلك الكتاب الخالد، الذي نبحت بصنوده، وأما أولويته من ناحية الفن والصناعة؛ فذلك أمر يرجع إلى ما يمتاز به الكتاب من الطريقة البديعة، التي سلكها في مؤلفه حتى أخرجها للناس كتاباً له قيمته ومكانته⁴²، ولكننا لا نتفق مع الذهبي لما ذهب إليه لأننا وجدنا في كتاب دراسات حول القرآن، لأحمد الطحان، أن كتاب ابن جرير ليست له أولوية زمنية، لا أولوية من ناحية الفن والصناعة، وقد نبه ابن عاشور لذلك فقال في كتابه "التفسير ورجاله": "إن أول سابق إلى هذا المنهج، هو يحيى بن سلام، تميمي، البصري، الإفريقي، توفي سنة مائتي 200هـ"، ألف تفسيره بالقيروان في ثلاثة مجلدات ضخمة، وقد بناه على إيراد الأخبار مسندة، ثم تعقبها بالنقد والإختيار، وبعد أن نورد الأخبار المروية، مفتتحاً أساندها بقوله: "حدثنا يأتي بحكمة الاختياري مفتتحاً بقوله: قال يحيى"، ويجعل مبنى اختياره على المعنى اللغوي، والتخريج الإعرابي، ثم يتخرج في اختيار المعنى إلى اختيار القراءة التي تتفق مع المعنى، من ثم كان خطأ شائعاً وقع فيه كثير من الدارسين حديثاً، أن ينسبوا هذا المنهج لابن جرير ويضربوا المنهل فيه بكتابه جامع البيان عن تأويل القرآن، متجاهلين ابن سلام الذي يعد بحق مؤسس المنهج الأثري في التفسير، في القرن الثاني، وما ابن جرير إلا ربيب ذلك المنهج وثمره ذلك الغراس⁴³.

التفسير والمفسرون 1/205

2 منهج في التفسير ص 305

3 نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

4 طبقات المفسرين لسيوطي ص 3

5 تفسير والمفسرون 1/206.

6 نفس المرجع السابق ص 205.

7 مناهج في التفسير ص 317.

8 نفس المرجع السابق والصفحة انظر التفسير والمفسرون للذهبي 1

9 الإتيان في علوم القرآن لسيوطي 2/190

10 مجموع فتاوى ابن تيمية 2/192.

11 معجم المفسرين ص 92/93

12 التفسير والمفسرون ص 242.

13 نفس المرجع ص 242.

14 نفس المرجع ص 243.

15 نفس المرجع

16 نفس المرجع

17 مختارات من فضائل القرآن لابن كثير - مقدمة ص 3

18 التفسير والمفسرون ص 244.

19 الطبري للدكتور الخوني 1/27 من سلسلة اعلام العرب رقم 13، نقلا عن جامع البيان عن تأويل القرآن - من الترجمة التي كتبها في أوله محي الدين خليل.

20 انظر تاريخ القرآن والتفسير، د/ عبد الله محمد شحات ص 174، مناهج في التفسير الجويني ص 366

21 الآية 22 من سورة البقرة

22 تفسير بن جرير ج 1، ص 125

23 منهج في التفسير ص 402

24 انظر للممثل على ما اقتناه تفسير الطبري ج 4- ص 149، ومناهج في التفسير ص 388.

25 انظر مناهج في التفسير ص 402، والتفسير المفسرون ص 218، وانظر تفسير الطبري ج 13/ص 131.

26 للممثل على ذلك انظر تفسيره للآية 49، من سورة يوسف.

27 انظر الترجمة التي كتبها محي الدين خليل في الجزء الأول من جمع البيان عن تأويل القرآن دار الفكر 1984.

والتفسير والمفسرون ج 1/ص 210-211.

28 تفسير بن جرير ج 16، ص 14.

29 تفسير المفسرون ج 1، ص 215.

30 انظر تفسيره للآية 230، البقرة

31 مناهج في التفسير ص 397.

32 انظر التفسير والمفسرون ج 1، ص 214 ومناهج في التفسير ص 363/362.

33 التفسير والمفسرون ج 1، ص 219، وانظر لترجمة التي كتبها خليل محي الدين في الجزء الأول من جامع البيان عن تأويل القرآن للطبري

34 انظر التفسير والمفسرون، ج 1، ص 222، مناهج في التفسير ص 371/382، والممثل على ذلك انظر تفسير بن جرير للآية 8 من سورة النحل.

35 للممثل على ذلك انظر تفسيره ج 1/ص 46، دار الأندلس

36 للممثل على ذلك انظر تفسير بن كثير ج 1، ص 369.

37 التفسير والمفسرون ج 1، ص 245.

38 نفس المرجع السابق ونفس الصفحة.

³⁹التفسير والمفسرون ج1- ص 212.

⁴⁰نظر تفسير الطبري ص 152، 153، 154.

⁴¹نظر تفسير ابن كثير ج2، ص 18.

⁴²التفسير والمفسرون ص 209.

⁴³دراسات حول القرآن 1/165، نقلا عن التفسير ورجاله لابن عثور من ص 28 إلى 30.

حقوق الطفل

في القانون الدولي والشريعة الإسلامي

أ / علي قصير

جامعة الحاج لخضر باتنة

مقدمة

الطفل زينة الحياة الدنيا وهديّة الله للوالدين، هو ثمرة الأسرة وأملها في مستقبل زاهر واعد، فيوجوده يملأ البيت فرحا وسرورا، ولقد مكن الله حب الأطفال في نفوس الآباء والأمهات .

والطفولة أولى مراحل الحياة وأولى خطاها نحو التكامل، وهي مرحلة أساسية و مهمة في التكوين والتفويّم يتم فيها إعداد الطفل وتأهيله ليستقبل مراحل عمره المقبلة باندراك قوي وعقليه أنضج وبمعلومات أكثر دقة ، كما أن مرحلة الطفولة تعد من أهم مراحل نمو الفرد وتكوين شخصيته المستقلة وأكثرها تأثيرا في بناء الأسرة و المجتمع بشكل عام.

ولأهمية هذا الموضوع نجد أن الإسلام قد أولى الطفل عناية خاصة واعترف له بجملة من الحقوق حتى قيل أن ترى عيناه النور، يحث الإسلام الرجل على اختيار الزوجة الصالحة ذات الدين ، لتكون في المستقبل أما صالحة ترعى شؤون زوجها و بيتها وتكون مسؤولة عن تربية أطفالها تربية صحيحة وسليمة وبعد ولانته يعترف الإسلام و يقر للطفل مجموعة من الحقوق مثل حقه في الحياة و في النسب و الاسم و الرضاعة و الحضانة و الإرث.... الخ .

ولقد جاء هذا الاهتمام من قبل الشريعة الإسلامية بالطفل كدليل على عظمة الإسلام وتأكيدّه على احترام حقوق الإنسان التي عدها شيئا يلزم احترام أمنيته وكرامته والتي اعترف الله بها لهذا المخلوق.

والجدير بالذكر إن حقوق الطفل هي عبارة عن مجموعة حقوق فردية وشخصية تركز على صفة حاملها بوصفه طفلا و إنسانا في حاجة إلى رعاية وعناية.

لقد شهد القرن الماضي في العام الدولي للطفل سنة 1979، بداية تغيير حاسم في الكيفية التي يتم بها النظر إلى الأطفال والتعامل معهم، فقد برزت ممارسات مغايرة لتلك التي كانت سائدة من قبل وأخذت الممارسات تتضح وتأخذ شكلا يعكس الاهتمام والتوجيه بعناية مباشرة نحو الأطفال في مختلف ربوع العالم .

ويعد تبني الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق الطفل في عام 1989 وقيام العديد من الدول بالتصديق عليها، بدأت مسألة العناية بالطفولة تأخذ منحى واضحا استجابة وانسجاما مع المؤثرات والمتغيرات الدولية التي استهدفت تركيز الاهتمام على شؤون الأطفال وهمومهم، وتوجت هذه الجهود بعقد مؤتمر دولي للطفولة في شهر أيلول عام 1990، ومن ثم بدأت نظرة المجتمع الدولي تتغير إلى حقوق الطفل، وأصبح ينظر إليها على أساس أنها حقوق إنسانية وعالمية لا يمكن التنازلي عنها أو تأجيلها .

لذا قسمنا الدراسة إلى مبحثين الأول نتاولنا فيه حقوق الطفل في ظل القانون الدولي، وتطرقنا في المبحث الثاني لحقوق الطفل في الإسلام.

المبحث الأول: حقوق الطفل في القانون الدولي

(الاتفاقية الدولية الخاصة بحماية حقوق الطفل)

كان أول نص دولي يعالج حقوق الطفل تصريح جنيف الذي تم تبنيه من عصبة الأمم المتحدة سنة 1924¹، لكن مع انطلاق الحرب العالمية الثانية سنة 1929 فقدت هذه الوثيقة قيمتها القانونية وأصبحت مجردة من كل مضمون، لكن في سنة 1946 أعلنت اللجنة الاجتماعية المؤقتة التابعة للمجلس الاقتصادي والاجتماعي بأن أحكام إعلان جنيف الذي كانت عصبة هيئة الأمم المتحدة قد اعتمده يجب أن يكون ملزما لجميع شعوب العالم مثلما كان ملزما لها سنة 1924².

حقوق الطفل في القانون الدولي

وقد جاءت الخطوة التالية في مجال حقوق الإنسان بعد تبني الإعلان العالمي لحقوق الإنسان سنة 1948، حيث أشار هذا الإعلان إلى حقوق الطفل في المادتين 25، 26، نصت المادة 25 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن: "للأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين، و ينعم كل الأطفال بنفس الحماية الاجتماعية، سواء كانت ولادتهم ناتجة عن رباط شرعي، أم بطريقة غير شرعية"، ونصت المادة 26 على أن: " لكل شخص الحق في التعليم ويجب أن يكون التعليم في مراحله الأولى والأساسية على الأقل - بالمجان - وأن يكون التعليم الأولي إلزاميا...".

كما أشار العهد الدولي للحقوق السياسية والمدنية في أربع مواد لحقوق الطفل، تحرم المادة السادسة التي تحرم عقوبة الإعدام على الأطفال والمادة الرابعة عشر التي تتناول الإجراءات في حالة الأشخاص الأحداث بحيث يؤخذ موضوع أعمارهم والرغبة في إعادة تشجيع تأهيلهم بعين الاعتبار. وتضمنت المادة الثالثة والعشرين العائلة باعتبارها الوحدة الاجتماعية الطبيعية والأساسية في المجتمع، وعن ضرورة حماية الأطفال في حالة الطلاق وتناولت المادة الرابعة والعشرون حق الأطفال في الاسم والجنسية.

وتضمن العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ثلاث مواد أشارت بصراحة إلى حماية حقوق الطفل، فالمادة العاشر من هذا العهد نصت على وجوب اتخاذ إجراءات خاصة كحماية ومساعدة جميع الأطفال والأشخاص الصغار دون أي تمييز لأسباب أبويه وغيرها.

كما أثارَت المادة الثانية عشر من هذا العهد إلى وجوب توفير العناية الصحية البدنية والعقلية لكل فرد، للأطفال خاصة، من خلال العمل على خفض شبه الوفيات في المواليد، وفي وفيات الأطفال، و من أجل التنمية الصحية للطفل ركزت المادة الثانية عشر على حق التعليم للجميع من خلال جعل التعليم الابتدائي إلزاميا

ووجوب جعل التعليم الثانوي مباحا وميسورا للجميع. وفي عام 1947 أنشأت الجمعية العامة التابعة لهيئة الأمم المتحدة مؤسسة الأمم المتحدة للمساعدة الطارئة للطفولة (اليونيسيف) بمقتضى القرار 57 (د-1) في 11 كانون الأول 1946 من أجل العمل على تعزيز حق الأطفال المحرومين في البلدان النامية في الحصول على الرعاية الصحية والتغذية السليمة وعلى التعليم المهني، ومياه الشرب النظيفة، والمرافق الصحية، والخدمات الأساسية للمدارس، والمراكز الصحية، وشبكات المياه وغيرها من الخدمات الموجهة للتجمعات المحلية كما أنها تقدم المساعدة في تدريب العاملين المحليين اللازمين للقيام بذلك.³

تقدم منظمة اليونيسيف مساعدتها لبرامج الأطفال في أكثر من مائة بلد في إفريقيا والأمريكتين وآسيا وشرق البحر الأبيض المتوسط حيث يبلغ عدد الأطفال فيها قرابة مليار طفل و يدير أعمال المؤسسة مجلس تنفيذي يتكون من 41 دولة ينتخبها المجلس الاقتصادي والاجتماعي لفترة 3 سنوات⁴.

وبعد إنشاء مؤسسة الأمم المتحدة لرعاية الطفولة بدأ الاهتمام الدولي يتبلور أكثر خصوصا عندما بدأ اللجنة الاجتماعية المنبثقة عن المجلس الاقتصادي والاجتماعي التابع لهيئة الأمم المتحدة إعداد مسودة الإعلان العالمي لحقوق الطفل سنة 1957 واستمر العمل على وضع هذه المسودة حتى سنة 1957 عندما أوصت لجنة حقوق الإنسان في المجلس الاقتصادي والاجتماعي على وضع الإعلان في الصفحة النهائية، وفي سنة 1959 تم إقرار الإعلان العالمي لحقوق الطفل، حيث وقعت على هذا الإعلان سبعون دولة وامتنعت عن التصويت دولتان نوميديا وجنوب إفريقيا و يعد هذا الإعلان ومن أهم الوثائق الدولية التي تم تبنيها في مجال حماية حقوق الطفل⁵.

وقد دعت الجمعية العامة الآباء والأمهات والرجال والنساء كلا بمفرده، كما دعت المنظمات التطوعية والسلطات المحلية والحكومات القومية إلى الاعتراف

حقوق الطفل في القانون الدولي

بالحقوق الواردة في الإعلان و السعي لضمان مراعاتها بتدابير تشريعية وغير تشريعية وقد تضمن هذا الإعلان كثير من المبادئ في مجال حماية الطفولة منها:

1- وجوب أن يتمتع الطفل بالحماية خاصة أن تمنح له الفرص اللازمة لإتاحة نموه الجنسي و العقلي والخلقي والروحي والاجتماعي نموا طبيعيا سليما في جو من الحرية و الكرامة.

2- حق الطفل في أن يكون له اسم و جنسية .

3- حق الطفل في التمتع بالضمان الاجتماعي والقدر الكافي من الغذاء والنواء والمأوى.

4- وجوب أن يكون الطفل في جميع الظروف من بين أوائل الأشخاص المتمتعين بالحماية و الإغاثة .

5- حق الطفل في أن يتمتع بالحماية من جميع صور الإهمال والقسوة والاستغلال والاتجار به.

6- حق الطفل في أن يتمتع بالحماية من الممارسات التي قد تدفع إلى التمييز للعنصري أو الديني أو أي شكل من أشكال التمييز.

- حق الطفل في التعليم الإلزامي والمجاني والتربية الصحيحة في رعاية والديه.

وفي سبيل دعم الأطفال وحمايتهم في كل أنحاء العالم أعلنت الجمعية العامة التابعة لهيئة الأمم المتحدة عاما دوليا للطفولة، وقررت الجمعية أن يكون لهذا العام الأهداف التالية:

أ- توفير غطاء للدعوة لقضية الأطفال، ولزيادة وعي المسؤولين من أجل اتخاذ القرارات الصالحة للطفل ووعي شعوب العالم بالحاجات الخاصة به.

ب - تشجيع الاعتراف ببرامج الأطفال لا يتجزأ من خطط الإنماء الاقتصادي والاجتماعي من جعل الأنشطة مستمرة لمصالح الأطفال على المستويات الدولية والوطنية.

لقد تبنت الجمعية العامة في قراراتها إعلان حقوق الطفل رقم 85/41 في سنة 1986 والإعلان المتعلق بالمبادئ القانونية والاجتماعية لحماية الطفل ورعايتهم مع الاهتمام بالتبني والحضانة.

و تابعت الأمم المتحدة جهودها في هذا المجال و ذلك من خلال إصدار الإعلان العالمي المتعلق بحقوق الأطفال وحمايته ونمائه سنة 1990 والذي انشا على عاتق دول الأعضاء بإعطاء الأولوية للطفل وحمايته ونمائه من أجل الرخاء لكل المجتمع⁶.

لقد اعتمدت الجمعية العامة للأمم المتحدة بمقتضى قرارها رقم 25/44 المؤرخ في 20 نوفمبر 1989 وعرضت للتوقيع والانضمام لاتفاقية حقوق الطفل، وقد دخلت هذه الاتفاقية حيز التنفيذ وهذا ماجاء في نص المادة 49 من الاتفاقية سنة 1990 وتشمل الاتفاقية الديباجة و54 مادة كما تحوى على مجموعة من القواعد القانونية الخاصة بحماية الأطفال و رفاهم. مقسمة إلى ثلاثة أجزاء الأول يشمل المواد المتعلقة بحقوق الطفل والثاني المواد المتعلقة باليات تنفيذ الاتفاقية ونشر مبادئها وإحكامها بين الدول والجزء الثالث يحتوى على البنود المتعلقة بتوقيع الاتفاقية والتصديق عليها.

وقعت هذه المعاهدة من اليوم الأول 60 دولة من ضمنها أربع دول عربية هي الجزائر ولبنان وموريتانيا والمغرب وبعدها بلغ عدد الدول التي صادقت على هذه الاتفاقية حوالي 191 دولة آنذاك ولم توقع عليها دولتان هما الصومال والولايات المتحدة الأمريكية⁷.

سوف نقسم هذا المطلب إلى فرعين الأول يتناول النطاق الشخصي للاتفاقية، والثاني النطاق الموضوعي لهذه الاتفاقية والمواد المتعلقة بحقوقه.

المطلب الأول: النطاق الشخصي لاتفاقية حقوق الطفل

إن الاتفاقية الدولية لحماية حقوق الطفل لا تنطبق على جميع الدول ما عدا الأطراف التي صادقت عليها لذا نعرف من هو الطفل في هذا الإطار للاتفاقية و نتطرق لحقوقه.

نصت المادة الأولى من الاتفاقية على أن الطفل هو: " كل إنسان لم يتجاوز الثامنة عشر إلا إذا بلغ سن الرشد قبل ذلك بموجب القانون المتطبق عليه." وينطبق تحديد السن على كل التشريعات. إن الكثير من الدول العربية بما فيهم الجزائر تضمنتها المادة 442 من قانون الإجراءات الجزائية⁸.

مما سبق يتبين أن الطفل هو كل إنسان لم يتجاوز سن الثامنة عشر من عمره و يمكن القول أن النطاق الشخصي للاتفاقية يطبق على الأطفال من هم دون سن الثامنة عشر من العمر و لا يشمل الدول التي لا يبلغ الطفل فيها سن الرشد بسبب القانون الداخل إلا في سن متأخرة كأن يكون سبعة عشر سنة أو إحدى و عشرين سنة كما هو الحال في قوانين بعض الدول⁹.

كما أن المشرع قد يحدد سنا أقل للطفل دون أن يعد من تجاوز هذه السن بالغا من الرشد .

إلا أن هناك من يرى ضرورة تغيير نص المادة الأولى من الاتفاقية ليصبح النص على النحو التالي: " الطفل هو كل إنسان أقل من سن الثامنة عشر إلا إذا حدد قانون بلده سنا أقل ، دون ربط ذلك ببلوغ سن الرشد "¹⁰.

المطلب الثاني: النطاق الموضوعي لاتفاقية حقوق الطفل

تضمنت الاتفاقية الدولية الخاصة بحقوق الطفل كثيرا من الحقوق و التي منحت للطفل حقوقا يتعين احترامها و تقديمها من بين الأمور التي جاءت بها الاتفاقية ضرورة اكتساب الطفل الجنسية و إعطاء تسمية و هذا ما ورد في نص المادة السابعة، وقد جاءت أكثر التشريعات لتؤكد ضرورة تسمية الطفل لكونه من

مميزات الشخصية وباعتباره أمرا من النظام العام¹¹، وأعطت الاتفاقية للطفل الحرية في التفكير والعقيدة وفي حرية تكوين الجمعيات والاجتماع السلمي¹².

وقد جاء في الاتفاقية مسألة حماية الطفل من جميع أشكال العنف أو الغدر حيث نصت المادة 19 من الاتفاقية " تتخذ الدول و الأطراف جميع التدابير التشريعية والإدارية والاجتماعية و التعليمية الملائمة لحماية الطفل من كافة أشكال العنف، أو الغدر أو الإساءة البدنية، أو العقلية، أو الإهمال أو المعاملة المنطوية على إهمال، أو إساءة المعاملة، أو الاستغلال بما في ذلك الإساءة الجنسية ...".

كما يتعين على الدول الأطراف في الاتفاقية إيجاد وسط عائلي للطفل المحروم بصفة دائمة أو مؤقتة وفقا لقوانينها و تشريعاتها الداخلية¹³، و قد تشمل هذه الرعاية الحضانة، أو الكفالة الواردة في القانون الإسلامي أو التبني أو عند الضرورة الإقامة في مؤسسات مناسبة لرعاية الأطفال .

فقد كرست المادتين 23،25 لموضوع الطفل المعوق ، وضرورة تمتعه بحياة كاملة و كريمة مع مراعاة الموارد المالية للوالدين و ضمان إمكانية حصول الطفل المعوق فعلا على التعليم و التدريب و خدمات الرعاية الصحية و كذا خدمات إعادة التأهيل ، و الإعداد لممارسة العمل.

وتطرفت الاتفاقية إلى ضرورة اعتراف الدول الأعضاء بحق الطفل في الراحة ووقت الفراغ وممارسة الألعاب وأنشطة الاستجمام، وأن تقوم بتقرير حق الطفل في المشاركة الكاملة في الحياة الثقافية والفنية¹⁴، وألزمت الاتفاقية الدول الأعضاء باتخاذ التدابير التشريعية والإدارية والتربوية والاجتماعية لحماية الطفل من الاستغلال الاقتصادي ومن أي خطر أو عائق يمتثل في عدم تعليم الطفل أو يضر به من الناحية الصحية¹⁵.

حقوق الطفل في القانون الدولي

وقد أكدت الاتفاقية على الدول أن تتخذ القوانين المناسبة والتدابير التشريعية والإدارية والاجتماعية لوقاية الأطفال من استخدام بعض المواد المخدرة والمؤثرة على العقل ومنع الأطفال من إنتاج مثل هذه المواد بطريقة غير مشروعة¹⁶. وتعهدت الدول الأعضاء لمكافحة بغاء الأطفال واستغلالهم جنسيا وحمايتهم من كل أشكال الاستغلال والانتهاك الجنسي¹⁷ وأن تتخذ جميع التدابير الملزمة الوطنية والمتعددة الأطراف لمنع اختطاف الأطفال أو بيعهم أو الاتجار بهم لأي غرض من الأغراض أو بأي شكل من الأشكال¹⁸.

يتضح من نص المادة السابقة أن اتفاقية حقوق الطفل وضعت التزامات على عاتق الدول الأطراف يجب عليها القيام بها عبر التدابير القانونية والإدارية و التعاون الداخلي بين سلطات الدول أو عبر التعاون الثنائي بين دولتين¹⁹.

نصت المادة 37 على أنه: "لا يتعرض أي طفل للتعذيب أو لغيره من ظروف المعاملة، أو العقوبة القاسية أو اللا إنسانية أو المهينة، ولا تعرض عقوبة الإعدام، أو السجن مدى الحياة بسبب جرائم يرتكبها أشخاص نقل أعمارهم عن ثماني عشرة سنة دون وجود إمكانية للإفراج عنهم".

و لما كانت هناك حاجة ماسة لحماية الطفل من الحروب خصوصا الأهلية بين لبناء الدولة الواحدة - وللأسف الشديد لاقى الأطفال في العالم، وخاصة في إفريقيا والولايات والأهوال من هذه الحروب الأهلية أكثر مما لاقته من حروب دولية عديدة - نجد أن الاتفاقية قد ركزت على هذا الجانب من خلال تأكيدها على القواعد العرفية المستقرة في القانون الدولي الإنساني .

فقد ناشدت المادة 38 من الاتفاقية الدول الأعضاء أن تتعهد بأن تحترم قواعد القانون الدولي الإنساني المطبقة عليها في المنازعات المسلحة ذات الصلة بالطفل و أن تضمن احترام هذه القواعد حيث نصت الفقرة الثانية من المادة سالفة الذكر على أن: " تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير الممكنة عمليا ، لكي تضمن ألا يشترك

الأشخاص الذين لم تبلغ سنهم خمسة عشر سنة اشتراكا مباشرا في الحروب ، و تمتع الدول الأطراف عن تجنيد أي شخص لم تبلغ سنه خمس عشرة سنة من قواتها المسلحة²⁰.

و يؤخذ على نص المادة السابقة أن الاتفاقية ألزمت الدول أن تتخذ التدابير والوسائل العملية الممكنة التي تحول دون اشتراك الأطفال في الحرب بصورة مباشرة ومن ثم قد تكون الاتفاقية قد تجاهلت بقصد أو من دون قصد الحالات التي يشترك فيها الأطفال بصورة غير مباشرة كأن يستخدم الأطفال في عملية التجسس والاستطلاع والأعمال المساعدة الأخرى. كما أن النص تجاهل صراحة بصورة كلية مسألة قبول تطوع الأطفال الاختياري للعمل في هذه القوات، أو تدعي الدول الأطراف بأنها لم ترغم الأطفال الدخول في القوات المسلحة وإنما دخلوا بمحض إرادتهم في القوات المسلحة²⁰.

إنما دخلوا بمحض إرادتهم في القوات المسلحة، كما أن النص ذكر صراحة دخول الأطفال واشتركهم في القوات المسلحة ومن ثم سيحصل لاشتراك الأطفال في القوات غير النظامية لجماعات الثوار والمنازعات الداخلية غير مشمول بالحماية القانونية للاتفاقية²¹.

أدت الحروب إلى قتل العديد من الأطفال وأصيب الكثير بجروح وعاهات مستديمة وهجرت ويئمت العديد منهم ويعتبر الأطفال من أكثر الفئات التي تتعرض للضرر أثناء النزاعات المسلحة²².

المبحث الثاني : حقوق الطفل في الشريعة الإسلامية

تتميز حقوق الطفل في الإسلام بالتنظيم المثالي لهذه الحقوق و تعود مثاليته لصدوره عن عليم خبير وهو الله عز وجل ، فالشريعة الإسلامية له خصائصه المميزة التي لا يمكن مقارنتها بالقوانين الوضعية سواء كانت نولية أو وطنية ، لأن التشريع السماوي غير قابل للتعديل أو التغيير لأنه صالح لكل مكان وزمان و هي

معجزة الإسلام بمصدره الأساسيين القرآن و السنة، و لقد خص الإنسان في الإسلام بتقدير عال و تكريم منقطع النظير، فقد كرمه الله تعالى و فضله على كثير من مخلوقاته. قال تعالى: "ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات و فضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً"²³.

لقد أعطى الإسلام للطفل العديد من الحقوق و تشمله العديد من الرعاية و الاهتمام منذ لحظة ميلاده و حتى بلوغه الطبيعي، لأن مرحلة الطفولة تعد من أخطر مراحل العمر في تكوين شخصيته. لذا نرى أن رعاية الأطفال و حمايتهم أصبحت من الأمور الأساسية التي أكد عليها الإسلام في آيات كثيرة من القرآن الكريم نصت على حقوق الطفل و مسؤوليات رعايته و حفظه.²⁴

يرى البعض أن المسؤولية الكبرى تلقى على عائق الآباء في تربية أبنائهم و تنشئتهم التنشئة الصحيحة على التعاليم الدينية الإسلامية هذا ما يصوره لنا الإمام الغزالي - رحمه الله - حيث يقول: "الطفل أمانة عند والديه، و قلبه الطاهر جوهره نفسية ساذجة خالية من كل نقش و صورة، و هو قابل لكل ما نقش، و مائل لكل ما يمال به إليه، فإن عود الخير و علمه نشأ عليه، و سعد في الدنيا و الآخرة و شاركه في ثوابه أبواه، و كل معلم له مآذب، و إن عود و أهمل إهمال البهائم شقي و هلك، و كل الوزر في رقية القيم عليه و الوالي له"²⁵.

منذ أن ظهر الإسلام بدأت البشرية تستشف نور الحق و الهداية بعد عصور من ظلمات الجهل و الطغيان، لقد كان المجتمع الإنساني قبل مجيء الإسلام مفككا تشكل كل قبيلة نويلة مستقلة يرتبط أفرادها بولاء العصبية القبيلة و كانت القبيلة مناط الحقوق و الواجبات.

لقد جاء رسول الله سيدنا محمد ﷺ، خاتم الرسل حاملاً لواء الدين قائم على أساس العدل و الإنصاف و العفو و المغفرة .

وحرصت الشريعة الإسلامية على فرض حماية واسعة على الأمومة والطفولة وبيان وجوب مراعاة حقوقها على المجتمع و النولة .

حث الإسلام على الزواج الصحيح حرصا على إنتاج الأطفال وتكوين المجتمعات وإعمار الكون ونصح الرسول ﷺ بحسن اختيار الزوج لضمان إنتاج الأطفال الأصحاء جسمانيا وعقليا²⁶ وخصتهم الشريعة بجانب عظيم من الاهتمام حيث شرعت كثيرا من أحكام الطفولة وأوضحت العديد من الأحكام التي تتعلق بهم ووضعت لهم أحكاما منذ أن تبدأ الحياة في الجنين وهو ما يزال في بطن أمه إلى أن يشب ويتزعرع هذا في سبيل قيام المجتمع وصيانة لأفراده من الفساد²⁷.

حيث قال تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة²⁸﴾.

لقى الإسلام مهمة تربية الأطفال على عائق والديه ، فهي إذن مسؤولية مشتركة تقع على عائق الأم و الأب²⁹. بل عند تربيته بصورة صحيحة أمانة في أعناق والديه وإلزامهما بأداء هذه الأمانة خير أداء والحفاظ عليها بشكل دائم، لأنهما راعيا الطفل ومسئولان عنه مصداقا لقول الرسول عليه السلام " كلكم راع و كلكم مسئول عن رعيته³⁰".

كما أن الشريعة الإسلامية أولت الأطفال اهتمام عظيمًا ، يكفي أن الله - سبحانه وتعالى - قد أقسم بالولد في القرآن الكريم حيث قال عز من قال: ﴿ووالد وما ولد﴾³¹.

جعل الإسلام الطفل في حياة المسلم ، نعمة عظيمة وزينة ينعمها الله - عز وجل - على عباده بقوله: ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا، وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة، ورزقكم من الطيبات﴾³².

يتبين أن الشريعة الإسلامية قد اعترفت للطفل بمجموعة من الحقوق منذ أن يكون جنينا حتى ولادته، فإذا ما ولد الطفل حافظت عليه من النذل وحصنته من الصياح

وانقذته من العار فأثبتت له النسب من والديه، وكان أول حق يثبت له بعد انفصاله عن أمه.

أوجبت الشريعة للطفل الحق في الرضاعة وهو في ميد أمه كوسيلة للتغذية والحفاظ عليه من الهلاك بسبب الجوع³³. وبما أن الطفل بحاجة إلى عناية مستمرة أوجبت الشريعة الإسلامية الحق في الحضانه³⁴.

ولأن الأطفال ضعفاء في الإدراك والعقل والإرادة والبنية لا يقدرّون القيام بأعمالهم وشؤونهم بأنفسهم إلا بمعية الكبار ومساعدتهم لأنهم غير قادرين على إيراك ما فيه مصلحتهم وما فيه ضررهم³⁵، أوجب الإسلام للطفل حق الولاية على النفس لمن يرعى شؤونهم في التعليم والتأديب وإذا كان لهم المال هم بحاجة إلى من يقوم بحفظه واستثماره³⁶، وأوجب الإسلام المحافظة على مال اليتيم إذا لم يبلغ سن الرشد فيستلم أمواله إذا بلغ سن الرشد بعد أن يحكم القضاء برشده، وأوجبت الشريعة أن يوضع الطفل في جو مناسب للعيش الكريم وإبعاده عن مجالس السوء وعدم تعرضه للإهمال والأذى والخطر وأن تتم نشنته على السلوك الحسن والعقيدة الإسلامية³⁷.

لذا نتعرض لأهم الحقوق التي قررتها الشريعة الإسلامية للطفل في الفرع الأول نتطرق إلى حقوق الطفل قبل الولادة وفي الفرع الثاني إلى حقوق الطفل بعد الولادة.

المطلب الأول: حقوق الطفل قبل الولادة

يولى الإسلام العناية بالطفل منذ اللحظة الأولى التي يختار فيها الأبوين أحدهما الآخر، لأن الأطفال سيورثون من أخلاق أبويهما وصفاتهما وسلوكهما، لذا أكد الإسلام على حسن الاختيار للزوج الذي يعتمد بالدرجة الأولى على الدين و الخلق وهذا مصداقاً لقول رسول الله - عليه السلام : " إذا جاعكم من ترضون خلقه ودينه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنه في الأرض وفسادا كبيرا"³⁸.

وأكد الإسلام على الرجل أن يختار المرأة الصالحة على اعتبار أن الأم تؤدي دوراً أساسياً في تربية الطفل و تثننته واستقامة سلوكه، ومن ثم يكون الإسلام قد سبق جميع الاتفاقيات الدولية في التأكد على هذا الأمر لأنه يوجه رعايته إلى الطفل وهو ما زال في علم الغيب ويخطط له مستقبله قبل أن تری عيناه النور .

إلا أن أساس اختيار المرأة الصالحة كان قوامه الدين والخلق حيث يقول عليه السلام في هذا الشأن: " تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفياء"³⁹. وقوله " تتكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها، ولجمالها ولدينها ، فاطفر بذات الدين تربت يداك"⁴⁰.

إذا ما تم الزواج على قواعد صحيحة بدأ للطفل حقوق وهو في بطن أمه لذلك فالاهتمام بالجنين يعد البداية والانطلاق الحقيقىة الصحيحة، ومن بين الواجبات التي أكتتها الشريعة الإسلامية في فترة الحمل ضرورة توفير الحماية والرعاية للجنين عن طريق الغذاء الجيد الذي يحتوى على كل العناصر اللازمة وعدم إجهاد الأم وإعطائها الحق في الراحة والهدوء والسكينة وأوجب الإسلام على الرجل الإنفاق لقوله تعالى: ﴿وإن كن أولاة حمل فأنفقوا عليهن جن يضعن حملهن﴾⁴¹.

أوجبت الشريعة الإسلامية العقاب على المرأة التي تريد الإجهاض بمختلف صورته سواء تجهض نفسها أو عندما يجهضها الغير إسناداً لقوله تعالى: ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق﴾⁴².

المطلب الثاني: حقوق الطفل بعد الولادة

تشمل رعاية الطفل في الشريعة الإسلامية مجموعة من الحقوق تثبت له منذ لحظة ولادته أنه إنسان ومخلوق من مخلوقات الله له كرامة وحقوق يجب أن تحترم وتُصان، لذا نتطرق لأهم تلك الحقوق التي عرفتها الشريعة الإسلامية.

أولاً: حق الطفل في الحياة

لقد أثبت الإسلام للطفل حقه في الحياة باعتباره إنساناً، وعاجزاً عن الدفاع عن حقه في الحياة منذ كان جنيناً في بطن أمه، فالإسلام حرم الإجهاض وحرم

حقوق الطفل في القانون الدولي

القصاص من المرأة الحامل حتى تضع حملها. وهذا ما فعله رسول الله ﷺ حينما قضى بشأن المرأة الغامدية التي قدمت له واعترفت له بحملها من الزنا حيث قال لها اذهبي إلى أن تضعي حملك وزجر الرسول ﷺ من طائب بتنفيذ العقوبة على المرأة الحامل حين قال: "إن كان لك عليها سبيل فلا سبيل لك علي ما في بطنها"⁴³ كما أن الإسلام ينبت الحق في الحياة بعد الولادة وهذا لقوله تعالى: ﴿قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ظلوا وما كانوا مهتدين﴾⁴⁴. وجاء في قوله تعالى: ﴿من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيى الناس جميعا﴾⁴⁵.

لقد حارب الإسلام منذ فجر بزوغه عادات الجاهلية التي كانت تتدد بميلاد الأنثى، وتعتبره نذير شؤم للأسرة و القبيلة ، لقوله وتعالى: ﴿وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسودا وهم كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به، أيمسكه على هون أم ينسه في التراب؛ الأساء ما يحكمون﴾⁴⁶.

ويقول جل شأنه: ﴿الله ملك السموات والأرض يخلق ما يشاء، يهب لمن يشاء إنثا ويهب لمن يشاء الذكور، أو يزوجهم ذكرا وإنثا ويجعل من يشاء عقيما إنه عليم قدير﴾⁴⁷.

يتضح أن الإسلام سوى بين الطفل الذكر والطفلة الأنثى، وحظر التنديد بمولد الأنثى وحر من وأد البنات أحياء في التراب حيث كانت هذه العادة مائدة في الجاهلية وحنفها الإسلام .

ثانيا: حق الطفل في الاسم والنسب

تبدأ شخصية الإنسان بتمام ولادته حيا، ويكون لكل طفل الحق في أن يكون له اسم مميز ويفرح إذا كان الاسم الذي يحمله اسما جميلا له معنى طيب ويحزن إذا كان الاسم قبيحا .

يكون الاسم لصيقاً بشخصية الإنسان إلى أن يموت وقد حرص الإسلام على تأكيد اختيار الاسم الحسن و المقبول للمولود، و قال رسول الله ﷺ: "أنكم تدعون يوم القيامة بأسمائكم وأسماء آبائكم فأحسنوا أسمائكم" (أبو داود) وكان ﷺ يعجبه الاسم الحسن ذو المعنى الجيد الذي يبعث عن التفاؤل والأمل وكان رسول الله يبتلع من أسماء الأطفال ما لا يليق من الأسماء التي تلتصق بصاحبها فقد روى أن النبي غير اسم عاصية إلى جميلة و اسم حرب إلى حسن .

ولا يجوز أن يكون الاسم منظومياً على تحقير أو مهانة لكرامة الطفل أو مناقياً للعقائد الدينية وأن ينسب الطفل إلى والديه، وحرّم الإسلام نسب الأولاد إلى غير آبائهم فقال رسول الله ﷺ: "من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم أنه غير أبيه فالجنة عليه حرام" (متفق عليه) والحكمة من ذلك أن انتساب الولد إلى شخص آخر خلاف أبيه الحقيقي عقوق للأب وإساءة إليه وعدم الاعتراف بفضله و نعمته عليه. وحرّم الإسلام على المرأة أن تنسب إلى زوجها من تعلم أنه ليس منه فقال رسول الله ﷺ تأكيداً لذلك: "أيا امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم فليست من الله في شيء ولن يدخلها الله الجنة" (أبو داود) .

والحق في النسب له أهمية كبيرة لأنه تنفرع عليه العديد من الحقوق الخاصة بالطفل مثل حقه في الرعاية، والتربية، والمال والنفقة والميراث، ولسبب أهمية النسب وضوابطه جعل الزواج الصحيح هو الطريق الشرعي والوحيد له، لقوله تعالى: ﴿والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة ورزقكم من الطيبات أفبالباطل يؤمنون ويتعمت الله هم يكفرون﴾⁴⁸.

و قول الرسول ﷺ: "الولد للفراش وللعاهر الحجر"⁴⁹ ومناطق اهتمام الإسلام بالنسب يعود إلى أن ضياع النسب يؤدي بالولد إلى الضياع والمهانة والذل والعار .

ثالثا: حق الطفل في الرضاعة

الرضاع هو وسيلة الطفل منذ لحظة ميلاده وحتى لحظة فطامه (حولين تقريبا) في الحصول على الغذاء اللازم ونموه وحمايته من الأمراض المختلفة⁵⁰. والرضاعة هي الطريق الوحيد للمحافظة على بقاء الطفل ونموه وإن منعت عنه تعرض للهلاك ، و الأم ملزمة بشكل عام بإرضاع طفلها ، كونها هي أقرب الناس إليه، كما أنها تُشد الناس شفقة على ولدها و أعظم حنانا و عطفًا عليه لقوله تعالى: ﴿والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة⁵¹﴾. وإذا كانت المرضعة تعيش مع زوجها حاضنة لطفلها فإنها ترضع طفلها لأن زوجها متكفل بالإئفاق عليها وعلى طفلها .

ويستمر هذا الالتزام في حالة الطلاق لقوله تعالى: ﴿وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يرضعن حملهن ، فإن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن⁵²﴾. وإذا امتنعت الأم عن إرضاع طفلها مع علمها أنها قادرة ودون سبب، كانت أئمة و مسؤولة عن هذا الامتناع إلا إذا كان ضرره أكيد عليها وعلى طفلها لقوله تعالى: ﴿لا تضار والدة بولدها⁵³﴾.

رابعا: حق الطفل في الحضانة

الحضانة في اللغة مصدر لفعل حضن أي ضم يقال حضنت الأم ولدها أي ضمته إلى نفسها وقامت بتربيته وتسمى حاضنة⁵⁴. وتشمل الحضانة المحبة والعطف والحنان، وتعني أيضا: القيام بتربية الطفل ورعاية شؤونه وتبوير طعامه وشرايه ولباسه وتنظيفه وقيامه ونومه⁵⁵.

وقد عهدت الشريعة الإسلامية بمسؤولية الحضانة إلى الوالدين أولا، وفي حالة وقوع خلافات بين الزوجين، فإن هذا الحق ينتقل تلقائيا إلى الأم، وفي حالة فقدان الأبوين يرجع حق الحضانة إلى الأقرباء المقربين من النساء من أقارب الزوجة،

فإن لم يوجد فإلى الأقرباء من النساء من جهة الرجل، والحضانة واجبة شرعا، لأن المحضون يهلك بتركها، فوجب حفظه من الهلاك.

للحضانة أهمية بالغة في الشريعة الإسلامية فقد حددت لمن يثبت هذا الحق ومدى وجوبه وحددت شروط الحاضنة، منها: العقل، والكفاية، والتدين، والأخلاق الحسنة، والخلو من الأمراض، وأن تكون أمينة على الطفل قادرة على تربيته والقيام برعايته، وأن تكون ذات محرم للطفل كأمه، وأخته، وخالته، وعمته، واشترط الفقهاء في الحاضن للرجل زيادة على تلك الشروط السابقة الحرية، والقدرة على تربية الطفل، وأن يكون عصبه للرجل، وأن يكون ذا رحم محرم، إن كان الطفل أنثى، وأن يتحد في بينهما⁵⁶.

خامسا: حق الطفل في النفقة

من النفقات الواجبة، نفقة الأب على ابنه الصغير وعلى الأبناء لإبائهم والزوج وزوجته والنفقة واجبة في الشريعة الإسلامية لقوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا⁵⁷﴾. ويقول رسول الله ﷺ: «أفضل دينار ينفقه الرجل، دينار ينفقه على عياله، ودينار ينفقه على دابته في سبيل الله⁵⁸».

وقد جعل الإسلام حق الطفل في النفقة واجبا على بيت مال المسلمين إذ عجز الوالد عن دفعها، ولم يكن له أقارب ميسرون والأصل أن نفقة الأطفال تكون على الأب إذا كان مقتدرا فعليه وحده نفقة أولاده لا يشاركه فيها أحد ولا شك في أن نفقة الأولاد على أبيهم بقدر يساره وبما يكفل لهم العيش اللائق بأمتثالهم.

سادسا: حق الطفل في التعليم

إن حق الطفل في التعليم من أهم الحقوق التي يجب على الدولة توفيره للطفل وقد أدرک المسلمون قيمة التعليم في حياة الطفل بل هي بناء شخصيته.

ولقد أقر الإسلام نظام الإلزام في التعليم باعتبار أن معرفة العبادة واجبة بنص القرآن ومعرفة القرآن واجبه أيضا لضرورتها في الصلاة، وأن الوالد مكلف بتعليم

ابنه القرآن والصلاة وأن يعلم أبناءه بنفسه إذ كان متيسرا وإلا أرسلهم إلى الكتاب لتلقي العلم .

وحنث الشريعة الإسلامية السمحاء على وجوب توفير سبل التعليم للأطفال وقد كانت أول آية قرآنية تنزل على سيدنا محمد ﷺ تؤكد على طلب العلم، قال تعالى: ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم⁵⁹ ﴾ ووجه الدلالة من هذه الآيات أنها تضمنت دعوة صريحة إلى تحرير العقل الإنساني من ظلام الجهل وحنثه على ولوج أبواب العلم والمعرفة. ولقد سارت الأحاديث النبوية على المنهج الإلهي، في التأكيد على وجوب التعليم، والسعي للحصول عليه.

كما أن العلم في نظر الرسول ﷺ قوام الدنيا وقوام الدين حيث قال: "من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين"⁶⁰.

والتعليم في الإسلام فرض على الرجل و المرأة ، فالأمر جاء شاملا للجنس البشري بنوعيه قال رسول الله ﷺ: "طلب العلم فريضة على كل مسلم" (ابن ماجه). وهذا الحديث يسوى بين الولد والبنات في الحق في التعليم لأن المؤمنين والمؤمنات مكلفون جميعا بنص القرآن، ولا تتيسر معرفة الدين إلا بنوع من التعليم.

ويمكن البدء بتعليم القرآن الكريم والسيرة النبوية والعلوم الدينية، بالإضافة إلى تعلم النافع من العلوم العصرية وفي كل الحالات لا ينبغي الاستغراق في علوم الدنيا بما يصرف عن الدين ويفقد المرء نعيم الآخرة. كما لا ينبغي من ناحية أخرى الانصراف التام إلى علوم الدين وإهمال علوم الدنيا مما يسبب ضعف الأمة الإسلامية وعدم ملاحقتها لأسباب التقدم والتطور.

سابعاً: حق الطفل في الإرث

كفل الإسلام حق الطفل في الإرث بعد أن عانى في المجتمعات الجاهلية من الحرمان منه قبل أن يأتي نور الله عز وجل المتمثل في الشريعة السمحاء بمبادئها السامية فقضت على هذه العادة السيئة وأوجبت توريث الأطفال ذكورا و إناثا لقوله تعالى: ﴿للرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون مما قل منه أو كثر نصيبا مفروضا⁶¹﴾ وقال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَيَيْنِ⁶²﴾. مما سبق نجد أن الإسلام أعطى الأطفال والنساء الحق في الميراث وكفل للطفل الصغير حقوقا مالية، وحرص على نشأة الطفل مكرما معززا بحقوق مالية تقيه الحاجة والفاقة ومد اليد إلى الناس. و حرص الإسلام على ضرورة أن يحافظ الأوصياء على أموال الأطفال إذا كانوا أيتاما لا يستطيعون إدارة أموالهم بأنفسهم، فجعل النار مثوى أولئك الذين يأكلون أموال اليتامى بالباطل وهذا مصداقا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا، إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا⁶³﴾.

خاتمة

لقد تعرضنا للحقوق التي يتمتع بها الطفل بشكل عام، وبين حقوق الطفل في القانون الدولي، ولمسنا الجهود الدؤوبية والمستمرة من قبل المجتمع الدولي في الاهتمام بهذه الفئة الضعيفة، ولاحظنا كيف يدرج هذا الاهتمام من مجرد الإعلانات والتصريحات التي تبني الاتفاقيات الدولية الخاصة بحماية حقوق الطفل، والتي تعد ثمرة طيبة من ثمار العمل المشترك للإنسانية.

وظهرت أهمية هذه الاتفاقية عندما قام عديد من دول العالم بالمصادقة عليها، فقد كانت اتفاقية الطفل من أكثر الاتفاقيات الدولية التي حظيت بمباركة دول العالم عليها وتصدقها مما يدل على الاهتمام المتزايد من قبل المجتمع الدولي برعاية الأطفال وحمايتهم.

لكن الشريعة الإسلامية كان لها قصب السبق على التشريعات الوضعية، سواء على الصعيد الدولي أو الداخلي في التأكيد على وجوب حماية الطفل النفسية والاجتماعية والاقتصادية، لكي ينشأ التنشئة الصحيحة في كنف والديه، و ليكون بيئة طيبة في بناء المجتمع لأن الأطفال هم محط الآمال، ومعقد الرخاء ورجال المستقبل.

إن حماية الطفل والتهوض به من كافة النواحي النفسية والتعليمية والصحية والإقرار بحقوقه المتنوعة وكفالة احترامها وتطبيقها يعد معياراً لما بلغته الدولة من تقدم ورقي إنساني واجتماعي ومؤشراً هاماً لمدى ما حققت الجماعة الدولية من تقدم في مجال حماية حقوق الإنسان .

المواهب

¹ - د/ عبد الكريم عنان، الوسيط في قانون الدولي، الكتاب الثالث، حقوق الإنسان، عمان ط1، 1997، ص 175.

² - تجدر الإشارة إلى أن منظمة العمل الدولية قد تبنت منذ تأسيسها سنة 1919 أكثر من 170 اتفاقية . بعض هذه الاتفاقيات كان له ارتباط وثيق بالأطفال كالاتفاقية الخاصة بحماية الأطفال من الاستغلال الاقتصادي والعمل والخطر . الاتفاقية الخاصة بتحديد الحد الأدنى من العمر للعمل وكذا الشروط المطلوبة في العمل.

³ - مؤسسة الأمم المتحدة للمساعدة الدولية الطارئة للطفولة هو الاسم الذي تم اختياره للمنظمة سنة 1946 وفي سنة 1952 رات الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة في القرار رقم 803 المؤرخ في 6 تشرين الأول سنة 1953 أن تواصل المؤسسة عملها بصورة مستمرة ولكن مع تغيير اسمها إلى مؤسسة الأمم المتحدة لرعاية الطفولة في حين أبقى على رمز اليونيسيف وطلبت من المجلس الاقتصادي والاجتماعي أن يستمر في استعراض أعمالها دورياً والتقدم بتوصياته إلى الجمعية العامة.

⁴ - د/ عبد الكريم عنان ، المرجع السابق ، ص 78.

⁵ - Declaration of rights of the child , GA res 1386 (xiv) 144 N.G.A.O.R sup , N 16 un doc , A/434 1959 .

⁶ - انظر الإعلان العالمي لبقاء الطفل وحمايته ونمائه وخطة العمل التي أقرها المؤتمر العالمي من أجل الطفل ، مجموعة وثائق صادرة عن اليونيسيف سنة 2000.

⁷ - د/ جمال شبي، الحقوق المدنية والسياسية للمرأة والطفل في الاتفاقيتين الدوليتين، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر إجماع اتفاقيتين القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة واتفاقية حقوق الطفل، عمان، 14-15 حزيران 2000 م.

⁸ - تنص المادة 442 من قانون الإجراءات الجزائية الجزائري على أنه: يكون بلوغ سن الرشد الجزائري في تمام الثامنة عشر.

⁹ - د/ محمد سعيد النفاق ، دراسة تحليلية لمعاهدتي حقوق الطفل والقضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة ، عمان 2000 ، ص 7-8

¹⁰ - د/ محمد سعيد النفاق ، المرجع السابق ، ص 9

¹¹ - نواء د/ حسنين المحمدي بواوي ، المرجع السابق ، 82

¹² - المواد 12 ، 14 ، 15 من الاتفاقية

- 13- المادتان 20 ، 21 من الاتفاقية
 14- المادتان 20 ، 21 من الاتفاقية
 15- المواد 23 ، 24 ، 25 ، 32 من الاتفاقية
 16- المواد 23 ، 24 ، 25 ، 32 من الاتفاقية
 17- المواد 23 ، 24 ، 25 ، 32 من الاتفاقية
 18- المواد 23 ، 24 ، 25 ، 32 من الاتفاقية
 19- د/ منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام الإسلامي، دار الجامعة الجديدة، طبعه 2007، ص 136
 20- لواء د/ حسنين المحمدي بوادي ، المرجع السابق ، ص 86
 21- أنظر فيصل منكاري، طه أبو رذن ، مسودة تفصيلية حول استخدام الجنود الأطفال في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، مقال منشور في جريدة الرأي العدد 11171، - لواء د/ حسنين المحمدي بوادي، المرجع السابق، ص 87
 - D.plattner: "la protection de l'enfant dans le droit international - humanerecherche présentée . - S. Singer : le protection des enfants dans les conflits armes , Rev , int , de la croix rouge Mai - JUIN 1986
 22- سورة الإسراء الآية 70
 24- سورة البقرة الآية 30
 25- لواء د/ حسنين المحمدي بوادي ، المرجع السابق ، ص 46
 26- د/ نجوى عشي عتيقة ، حقوق الطفل في القانون الدولي ، دار المستقبل العربي ، طبعه سنة 1995، ص 33
 27- عبد السلام الدويني، الإسلام والطفل، ملامح رعية وتربية الطفل في الإسلام، دار المثقفي للنشر، طبعه أولي، سنة 1993 ص 5
 28- سورة الروم الآية 21
 29- محمد السمك، حقوق الطفل بين الشرعية الدولية والشرعية الإسلامية، مجلة الدراسات الإعلامية، العدد 79، سنة 1995، ص 56، 57
 30- متفق عليه رياض الصالحين للإمام التوري
 31- سورة البقرة الآية 2
 32- سورة الكهف 46
 33- سورة البقرة الآية 223 . - د/ عبد العزيز مخيمر، المرجع السابق، ص 114- 121 . - محمد السمك، المرجع السابق، ص 58، 59
 34- دايدران أبو العنين ، حقوق الأولاد في الشريعة الإسلامية والقانون ، المرجع السابق ، ص 2
 35- غزالين الخطيب التميمي ، حقوق المرأة والطفل بين الشريعة الإسلامية والاتفاقات الدولية ، ورقة مقدمة إلى مؤتمر إمام الفايقي القضاء على كافة أشكال التمييز ضد المرأة وحقوق الطفل في مناهج كليات الحقوق عمان 14، 15 حزيران 2000 ص 25، 26
 36- د/ بدران أبو العنين ، المرجع السابق ، ص 2
 37- إن المبادئ التي تضمنتها اتفاقية حقوق الطفل تحتوي على كثيرا من المبادئ المقررة في الشريعة الإسلامية
 38- حبشي فتح الله الحفناوي ، تربية الأطفال في الإسلام، مكتبة دار الشعب، المركز العربي للنشر والتوزيع، ص 9. والحديث أخرجه الترمذي باب النكاح ، حديث بقم : 1004
 39- ابن ملجة السنن ج 1 ، ص 633 باب الأكلفاء
 40- رواء البخاري ومسلم
 41- سورة الطلاق الآية 6
 42- سورة الإسراء الآية 21
 43- د/ عبد العزيز مخيمر، المرجع السابق ، ص 37 - 38 . والحديث أخرجه مسلم - الحدود رقم 3208
 44- سور الأنعام ، الآية 140 .
 45- سورة المائدة ، الآية 32.
 46- سورة النحل ، الآية 58 ، 59.

- 47- سورة الشورى ، الآية 49 ، 50 .
 48- سورة التحل ، الآية 72 .
 49- عبد العزيز إسماعيل احمد ، الإسلام وحقوق الطفل ، مجلة منهج الإسلام ، العدد 69 لسنة الثامنة عشر 1997، ص 105-106 - والحديث متفق عليه
 50- د/ منتصر سعيد حمودة، حماية حقوق الطفل في القانون الدولي العام والإسلامي، دار الجامعة الجديدة، طبعة 2007، ص 269
 51- سورة البقرة الآية 233
 52- سورة الطلاق الآية 6
 53- سورة البقرة الآية 233
 54- المستشار محمد غلي سكيكر ، حقوق الطفل في الشرائع والتشريع بدون دار نشر، طبعة 2005، ص 93
 55- د/ عبد العزيز مخيمر ، المرجع السابق ، ص 62- 67
 56- د/ عبد العزيز مخيمر، المرجع السابق، ص 65 - - نواء د/ حسنين المحمدي بواي ، المرجع السابق ، ص 65
 57- سورة الإسراء الآية 23
 58- رواء أبو داود والحكم في المستدرک
 59- سورة العلق الآية 1-4
 60- د/ هلال عبد الله، د/ خالد محمد القاضي، حقوق الطفل في الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية والتشريعات الوضعية، دار الطلائع ، الطبعة الأولى، سنة 2006 ، ص 189- والحديث أخرجه البخاري
 61- سورة النساء الآية 7
 62- د/ حسنين المحمدي بواي 69
 63- سورة النساء الآية 10.

إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية

أ/ فؤاد بن عبيد

جامعة الحاج لخضر - باتنة

مقدمة في أهمية الموضوع وإشكاليته

إن أهمية هذا الموضوع تتجلى في بيان ضرورة لفتح الشريعة الإسلامية منهج الثابت والمتغير في أحكامها الفقهية حتى تكون صالحة لكل زمان ومكان وحال، وفي بيان الضوابط التي نحدد بها الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية عن خلال دلالات نصوصها القطعية والظنية على الأحكام ومناطاتها، وبيان من أسند الشرع إليهم هذه المهمة، حتى لا تضع الشريعة الإسلامية بين المانعين والجامدين، ولا تكون الأحكام إلا كما أرادها مشرع الأحكام. فالثبات والتغيير أمران ملازمان لحياة الإنسان، كما أن الأحكام الفقهية هي أكثر الأحكام احتكاكا وارتباطا بواقع الإنسان ومتطلباته، وأكثر تأطيرا لحياته، وضبطا لعلاقته بربه وبالإنسان. ومن هنا تبرز أهمية معالجة إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية.

والسؤال المفصلي الذي يطرح في مثل هذه المواضيع هو: هل الأحكام الفقهية ثابتة، أم متغيرة؟

فإن قلنا أنها ثابتة مطلقا، فمعنى هذا أن الشريعة الإسلامية لا تساير مختلف الأزمنة والأمكنة والأحوال؛ لأن الأحكام متناهية والأحداث غير متناهية، ومعنى ذلك أيضا أن الشريعة لا تمتلك القدرة على حل مشكلات المجتمع الإنساني، بل شرعت معظم أحكامها لزمان محدد وبيئة معينة. فالنتيجة إذن أن الشريعة الإسلامية لا تصلح لكل زمان ومكان!

وإن قلنا أن الأحكام الفقهية متغيرة مطلقا، فمعنى ذلك أن الشريعة الإسلامية تنفتق إلى إطار ثابت ومنهج تشريعي مثرن يتكفل بمتطلبات أي زمان، وعندها نتساءل ما وظيفة النص التشريعي والرسالة الخاتمة إن كانت أحكامها في تغير

مستمر؟ ثم من الذي يغير الأحكام؟ الله، أم الناس؟ فإن كان الله، فقد انقطع وحيه ولا سبيل لتشريع أحكام جديدة، وإن كان الناس، فتصبح الشريعة عندئذ بشرية لا إلهية، ويصبح لكل زمان ومكان مشرعوه وأحكامه الخاصة، وفي كل الحالات تصل إلى النتيجة ذاتها؛ أن الشريعة الإسلامية لا تصلح لكل زمان ومكان!

إذا لا مناص من القول بأن الأحكام الفقهية منها الثابت ومنها المتغير، وببذلك المرونة في منهج التشريع اتصفت الشريعة الإسلامية بالصلاحية والاستمرارية والخلود. لكن ما هو الثابت فيها وما هو المتغير؟ وما الضوابط التي تحدد ذلك؟ وكيف تكون دلالات الحكم من حيث القطع والظن مقياساً لتحديد الثابت من المتغير في الأحكام الفقهية؟ وهل يقبل أن يتغير الحكم بمعزل عن التحقق من مناطه ومحله وموانعه ونحو ذلك؟ وهل يكفي الوقوف عند حرفية النص في استنباط الحكم الفقهي دون الالتفات إلى روح النص ومقصده وعلته، أو دون تشخيص دقيق للوقائع والنوازل؟ وهل تركت الشريعة الإسلامية أمر الثابت والمتغير في الأحكام الشرعية الفقهية — سيما فيما لا نص فيه — لمن هب وناب، أم ضيقت ذلك بضوابط وشروط ومواصفات؟

سنحاول في هذا البحث أن نتعرض لهذه الإشكالات وغيرها بشيء من الدراسة والتحليل، و ننظر في المنهج الذي رسمته الشريعة الإسلامية لمعالجة إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية؛ لذلك سيتضمن البحث محورين أساسيين؛ الأول في نظرة الشريعة الإسلامية إلى الثابت والمتغير، والثاني في الضوابط التي تميز بين الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية.

أولاً: الثابت والمتغير في التشريع الإسلامي

سنعرض في هذا المحور إلى فلسفة الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي، وإلى التمييز بين ما فيه نص وما لا نص فيه، وأن ما فيه نص يخضع لمعالجة

دلالاته القطعية والظنية في حكمه ومناطه، وما لانص فيه يخضع لمنهج حنن الشريعة أطره لاستنباط الأحكام

1. فلسفة الثبات والتغيير في التشريع الإسلامي

إن مقتضى كون الشريعة الإسلامية شريعة خاتمة للأديان السماوية، قدرتها على معالجة واقع الإنسان عبر الأماكن والعصور؛ ذلك ما تقسره مرونة التشريع الإسلامي من خلال قواعد الكلية وضوابطه العامة التي ترسم منهج التعامل مع مستجدات أي عصر وأحوال أي مصر. فلما كان الإنسان هو الإنسان في أي زمان أو مكان أو حال، كانت الشريعة الإسلامية ثابتة في بيان أحكامها التي لا تقبل التغيير مادام الإنسان إنسانا، ولما كان المجتمع الإنساني مجتمعا متطورا متبدلا متغيرا عبر الأزمنة والأمكنة، كانت الشريعة الإسلامية لازمة ملازمة له مستمرة معه، تستجيب لمتطلباته وتطلعاته بتغيير أحكامها بتغيير أحوال زمانه ومكانه محققة مصلحته ومصلحة مجتمعه الحقيقية، فما كان ثابتا في حقيقة الإنسان ومتطلباته وتطلعاته، كان له من الشريعة أحكامه الثابتة التي لا تقبل التغيير، وما كان متغيرا في طبيعة الإنسان وأحواله، كان له من الشريعة تشريعا متغيرا، والمحصلة أن الشريعة الإسلامية هي مصدر التشريع لكل ما هو ثابت ومتغير، فالثابت منها قد حسمته الأحكام القطعية في ثبوتها ودلالاتها، والمتغير منها لا يخرج عن الإطار العام الثابت الذي رسمته الشريعة له؛ ذلك لأن الله أعلم بخلق من خلقه، وأعلم بثوابت الإنسان ومتغيراته ومتطلباته وتطلعاته عبر الزمان والمكان، وهو المشرع لما يعلم ﴿إِنَّا نَعْلَمُ مَنْ حَقَّقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾¹.

والبحث في إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية بحث مهم وخطير في الآن نفسه؛ فهو مهم باعتبار أن الثابت والمتغير بعدان أساسيان في منهج التشريع لخلود الرسالة الخاتمة، وضمان استمراريتها وصلاحيتها، بل وضرورة حضورها في معالجة الواقع الإنساني على مر الزمان واختلاف المكان وتغيير

الأحوال. وهو خطير باعتبار أن تبرير تغيير الأحكام بتغير الزمان والمكان بشكل مطلق، يؤدي لا محالة إلى حصر التشريع الإسلامي بزمان محدد وبيئة معينة، ما يؤدي إلى الإخلال ببعض مبادئ الإسلام التي تقوم على العالمية والشمول والصلاحية والاستمرارية والخلود، كما أن ذلك خطير عندما نجد على نصوص الأحكام، ونقف عند حرفيتها بشكل مطلق، نون التأمل في روحها ومقاصدها، أو النظر فيما يعترضها من موانع ومصالح وضرورات، أو تشخيص دقيق لحقائق و ملاصات الوقائع والنوازل التي ما فتئت تتغير بتغير الزمان والمكان. فبمقدار أهمية ضبط الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية بما يضمن استمداد التشريع لكل ما يحتاجه المجتمع الإنساني من مصدره الإلهي وفق مراد الشارع الحكيم، بمقدار خطورة ذلك عندما ننحرف في ضبطنا للثابت والمتغير من الأحكام؛ فنغير الثابت أو نثبت المتغير حسب أهوائنا ونوازغنا، ثم ينسب ذلك إلى الشريعة الإسلامية ظلما وبهتاناً، إذ سرعان ما ينكشف زيغ وفساد تلك الأحكام مع تطور الإنسان وتراكم خبرته، فتظهر الشريعة بسبب ذلك بمظهر العجز والقصور والتخلف! «فبالثبات يستعصي المجتمع المسلم على عوامل الانهيار والفناء، أو الذوبان في المجتمعات والثقافات الأخرى، أو التفكك إلى عدة مجتمعات، تتناقض في الحقيقة، وإن ظلت داخل مجتمع واحد في الصورة. وبالمرونة يستطيع هذا المجتمع أن يكيف نفسه وعلاقاته، حسب تغير الزمن، وتغير أوضاع الحياة، نون أن يفقد خصائصه ومقوماته الذاتية. فالخطر كل الخطر على الحياة الإسلامية أن نثبت ما من شأنه المرونة والتطور، أو نطور ما من شأنه الثبات والخلود، فتضطرب الحياة وتختل الموازين»²

وقال الريسوني: « لا شك أن الفقه هو أكثر العلوم الإسلامية — وأكثر العلوم إطلاقاً — ارتباطاً بواقع الناس وبحياتهم العملية، وهو لأجل ذلك يحتاج إلى مرونة كبيرة سواء في أحكامه، أو حتى في قواعده. فالفقهاء — سواء كانوا مفتين

أو قضاء، أو ولادة، أو غير ذلك - بحاجة إلى إمكانات تشريعية واسعة جداً، حتى يستطيعوا مواكبة الحياة في تنوعاتها، وتطوراتها، وتغيراتها اللامحدودة...»³. لذلك لا بد من ضوابط لمعرفة الثابت من المتغير في الأحكام الفقهية، من خلال دراسة هذه الأحكام من حيث ثبوتها ودلائلها، فإن تبين بعد النظر والتحقيق أنها قطعية الثبوت قطعية الدلالة، أرادها الشارع الحكيم للإنسان بما هو إنسان، أو أتيت بها عللاً، أو حكماً أو مقاصد أو مصالح حقيقية قطعية مطردة، فلا يخامر مجتهد عندها أننى شك في أنها أحكام ثابتة لا تقبل التبديل ولا التغيير. أما إن طرأ ما يبرر التغيير في بعض الأحكام، من موانع، أو انعدام شرط، أو سبب، أو محل، أو تغير في تخصيص محل الحكم أو مناطه، أو كان الحكم ظني الثبوت أو الدلالة، أو كان الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع، فعندها يستنبط المجتهد الحكم المناسب للوضع المناسب وفق قواعد ضبطتها الشريعة الإسلامية، ورسمت علومياً الأصولية معالم لمجالات التغير في أحكامها الفقهية. وهنا لم يقم المجتهد بتغيير الحكم الأول بمعنى إلغائه بكل مواصفاته الثابتة - و إلا لكان نسخاً وهو ليس من حقه - بل كل ما قام به أنه استنبط - وفق قواعد الشرع - حكماً جديداً لوضع جديد، قد تغير فيه المحل، أو المناط، أو السبب، أو الشرط، أو حل به مانع ما، أو كان مما لم يرد الشرع ببيانه ولم يكن محل إجماع...

وقد ضبط الشارع كل ما من شأنه التغير، ولم يتركه لتلاعب الأهواء والمصالح الذاتية، وهذا الضبط في حد ذاته إطار ثابت راعى فيه الشرع مصالح الإنسانية على مر الأزمنة والعصور قال الخادمي: «تحديد الضوابط العامة والخاصة للاجتهاد المقاصدي بمسالك الاستصلاح والعرف والتعليل وغيره، ليس الغرض منه تقييد العقل عن الإبداع والتحرر، وتعطيل المصالح الإنسانية أو تقييدها وتحجيمها... إن الغاية من كل ذلك تقرير المصالح الإنسانية في الدنيا والآخرة بوضع الميزان الموحد والمعيار المضبوط، لتحديد البناء المصلحي، وإخراجه من

نواعي الهوى والاضطراب والاختلاف، وتحزير من دائرة التلاعب بالألفاظ والتأويلات، والاستهتار بحقيقة منافع الناس، وإخضاعها لمنطق الفوضى وقانون المنفعة الذاتية...»⁴

2. الثابت والمتغير فيما فيه نص، وفيما لا نص فيه

لقد ذكرنا سابقاً أن ما فيه نص ثابت يخضع لمعالجة دلالاته القطعية والظنية في حكمه ومناطه، وما لا نص فيه يخضع لمنهج حددت الشريعة أطره لاستنباط الأحكام. وقد أثبت ابن القيم تغير الأحكام في دائرة المسائل التي لا نص فيها، أما دائرة المسائل المنصوص عليها فالأحكام فيها ثابتة إلا إذا دل النص نفسه على تغييرها وهنا يكون النص قد نسخ، أو قيد، أو خصص، أو هناك مانع أورخصه، وكل ذلك تغيير من الشارع نفسه، فيكون ثابتاً وفق تلك الخصوصيات.

كما أورد ابن القيم فصلاً بأكمله في هذا الشأن أسماء: فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد⁵. وقد تناول فيه العديد من الأمثلة عن مختلف حالات التغير، نذكر منها:

— الحالة التي تتعارض فيها المصالح التي تثبت النصوص، كترك إنكار المنكر إن ترتب عليه ما هو أنكر منه، «فإنكار المنكر أربع درجات الأولى أن يزول ويخلفه ضده الثانية أن يقل وإن لم يزل بجملته الثالثة أن يخلفه ما هو مثله الرابعة أن يخلفه ما هو شر منه فالدرجتان الأولىان مشروعان والثالثة موضع اجتهاد.»⁶

— الحالة التي يثبت تغير النص فيها بنص آخر، مثل نهى النبي ﷺ أن تقطع الأيدي في الغزو، فتعطيل الحد هنا ثابت في نص آخر، ويشبه ذلك أيضاً سقوط حد السرقة أيام المجاعة عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه عملاً بنص درء الحد، وما ورد عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها في قولها: «دفع أهل آيات من أهل

الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ادْخِرُوا ثَلَاثًا ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنَ ضَحَايَاهُمْ وَيَحْمِلُونَ مِنْهَا الْوُدُوكَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمَا ذَلِكَ قَالُوا نَهَيْتَ أَنْ نُؤَكَّلَ لِحُومِ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثٍ فَقَالَ إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ الَّتِي دَقَّتْ فَكُلُوا وَادْخِرُوا وَتَصَدَّقُوا»⁷. فالنهي عن الادخار كان وقت الحاجة وجاءت الرخصة زوال الحاجة. قال القرطبي وهو يقارن بين تغير الحكم من الشارع بالنسخ، وتغيره بتغير علته إذ يدور الحكم مع علته وجودا وعدما، مستفيدا من حديث الدافة: «... اعلم أن المرفوع بالنسخ لا يحكم به أبدا والمرفوع لارتفاع علته يعود الحكم لعود العلة ولو قدم على أهل بلدة ناس محتاجون في زمان الأضحى ولم يكن عند أهل ذلك البلد سعة يسدون بها فافتهم إلا الضحايا لتعين عليهم ألا يدخروها فوق ثلاث كما فعل النبي ﷺ»⁸.

— حالة يستعمل فيها القياس وإلحاق الأشباه والنظائر بأمثالها والتي قد أثبتتها النصوص. مثال ذلك: أن النص قد جعل صدقة الفطر في أصناف مخصوصة، فيقاس عليها أمثالها من الأصناف التي تصلح أن تكون قوتا في البلاد التي لا توجد فيها تلك الأصناف التي حددها النص قال ابن القيم في تغير صدقة الفطر حسب قوت المخرجين: « أن النبي صلى الله عليه وسلم فرض صدقة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير أو صاعا من زبيب أو صاعا من أقط وهذه كانت غالب أقواتهم بالمدينة فأما أهل بلد أو محلة ذلك فإنما عليهم صاع من قوتهم كمن قوتهم الذرة أو الأرز أو التين ذلك من الحبوب فإن كان قوتهم الحبوب كاللبن واللحم والسمنك أخرجوا فطرتهم من قوتهم كأننا ما كان هذا قول جمهور العلماء وهو الصواب الذي لا يقال بغيره إذ المقصود سد خلة المساكين يوم العيد ومواساتهم من جنس ما يقناتاه أهل بلدهم وعلى هذا فيجزي إخراج الدقيق وإن لم

يصح فيه الحديث وأما إخراج الخبز والطعام فإنه وإن كان أنفع للمساكين لقلّة المؤنة والكلفة فيه فقد يكون الحب أنفع لهم لطول بقائه وأنه يتأتى منه ما لا يتأتى من الخبز والطعام»⁹

— ثم ذكر حالات تتغير فيها عبارات العقود والإيمان والطلاق والنذور تبعاً لتغير العرف والعادة، والمصلحة المعتمدة¹⁰.

وعصوماً فأحكام الشريعة قسماً؛ أحكام مصدرها نصوص القرآن والسنة مباشرة، وأحكام مصدرها الاجتهاد، كأن تكون مبنية على مصلحة أو عرف أو عادة لم ينشئها نص شرعي. أما القسم الأول من الأحكام الذي مصدره النص مباشرة فالحكم فيها ثابت والمصلحة فيها لا يمكن أن تتغير إلى مقسدة. قال ابن حزم: «فإن قيل وما الدليل على نفاذ الحكم مع تبدل الأزمان والأمكنة قلنا وبالله تعالى التوفيق البرهان على ذلك صحة النقل من كل كافر ومؤمن على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتانا بهذا الدين وذكر أنه آخر الأنبياء وخاتم الرسل وأن دينه هذا لازم لكل حي ولكل من يولد إلى القيامة في جميع الأرض فصح أنه لا معنى لتبدل الزمان ولا لتبدل المكان ولا لتغير الأحوال وأن ما ثبت فهو ثابت أبداً في كل زمان وفي كل مكان وعلى كل حال حتى يأتي نص ينقله عن حكمه في زمان آخر أو مكان آخر أو حال أخرى وكذلك إن جاء نص بوجود حكم في زمان ما أو في مكان ما أو في حال ما وبين لنا ذلك في النص وجب ألا يتعدى النص فلا يلزم ذلك الحكم حينئذ ذلك الزمان ولا ذلك المكان ولا تلك الحال»¹¹

أما القسم الثاني من الأحكام التي لا نص فيها فقد وضع الفقهاء له قاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان؛ فالأحكام ترمي إلى تحقيق مصالح للناس ومنافعهم، وبعض المصالح والمنافع تتغير بتغير الزمان والمكان، فلزم عنه أن تتغير الأحكام بتغير المصالح التي لا تخالف نصاً شرعياً. قال مصطفى الزرقاء: «من المقرر في فقه الشريعة أن لتغير الأوضاع والأحوال الزمنية تأثيراً كبيراً في

كثير من الأحكام الشرعية الإجتهدية، وعلى هذا الأساس أسست القاعدة الفقهية القائلة لاينكر تغير الأحكام بتغير الزمان، وقد اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الأحكام التي تتبدل بتبدل الزمان واختلاف الناس هي الأحكام الإجتهدية من قياسية ومصاحية وهي المعنية بالقاعدة الالفة الذكر، أما الأحكام الأساسية التي جاءت الشرعية بتأسيسها وتوطيدها بنصوصها الأصلية فهذه لا تتبدل بتبدل الأزمان بل هي الأصول التي جاءت بها الشرعية لإصلاح الأزمان والأجيال.¹² وقال ابن القيم: «الأحكام نوعان: نوع لا يتغير عن حالة واحدة وهو عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدره بالشرع على الجزائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه. والنوع الثاني ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا كمقايير التعزيزات وأجناسها وصفاتها فإن الشارع ينوع فيها بحسب المصلحة.»¹³

وقال عبد الوهاب خلاف: «ومن استقرأ آيات الأحكام في القرآن يتبين أن أحكامه تفصيلية في العبادات وما يلحق بها من الأحوال الشخصية والموارث لأن أكثر أحكام هذا النوع تعديدي ولا مجال للعقل فيه ولا يتطور بتطور البيئات، ولما فيما عدا العبادات والأحوال الشخصية من الأحكام المدنية والجنائية والنسوية والدولية والاقتصادية، فأحكامه فيها قواعد عامة ومبادئ أساسية، ولم يتعرض فيها لتفصيلات جزئية إلا في النادر، لأن هذه الأحكام تتطور بتطور البيئات والمصالح، فافتصر القرآن فيها على القواعد العامة والمبادئ الأساسية ليكون لواء الأمر في كل عصر في سعة من أن يفصلوا قوانينهم فيها حسب مصالحهم في حدود أسس القرآن من غير اصطدام بحكم جزئي فيه.»¹⁴

لذلك كان القياس دليلا شرعيا تستبسط منه الأحكام الفقهية الخاصة بالمسائل التي لم يرد بشأنها نص أو إجماع، كالحكم الشرعي المتعلق بحد السرقة لمن أصدر

شيكا بدون رصيد، فتسوى هذه الواقعة التي لا نص على حكمها بواقعة ورد في حكمها نص واضح باعتبار اشتراكهما في العلة التي تبط بها الحكم¹⁵. وهذا ما تبناه عمر ابن الخطاب رضي الله عنه من منهج في استنباط الأحكام الشرعية فيما لا نص فيه حين كتب إلى قاضيه أبي موسى الأشعري رضي الله عنه يقول: «ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم فراجعت فيه رأيك فيهديت فيه لرؤسك أن تراجع فيه الحق فإن الحق قديم لا يبطله شيء ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل... ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ثم قاييس الأمور عند ذلك وأعرف الأمثال ثم اعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق...»¹⁶.

وهناك تيار من المعاصرين يرى الثابت في الشريعة الإسلامية هو فقط العبادات المحضة، أما سوى ذلك فهو متغير يخضع للاجتهد والتغير بتغير الزمان، وقد وظفوا لذلك قاعدة لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان توظيفا غير صحيح. وقد أورد د/ بسطامي محمد خير في مقاله، آراء معاصرة عن تغير الأحكام بتغير الزمان، بعض هذه الآراء معلقا أنه: «قد شدّ بعض المعاصرين في توسيع قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان، فألبسوا العلمانية ثوبا إسلاميا، فجعلوا العبادات وحدها هي الثابتة في الإسلام التي يلتزم بها بالنصوص، أما غير دائرة العبادات فالباب مفتوح على مصراعيه لتعديل النصوص وتغييرها، وحذفها وإضافة غيرها...» ثم أورد بعض هذه الآراء مثل رأي د/ النويبي في مقاله، نحو ثورة الفكر الديني حيث قال: «إن كل التشريعات التي تخص أمور المعاش الدنيوي والعلاقات الاجتماعية بين الناس والتي يحتويها القرآن والسنة لم يقصد بها الدوام وعدم التغيير ولم تكن إلا حلولا مؤقتة، احتاج لها المسلمون الأوائل وكانت صالحة وكافية لزمانهم، فليست بالضرورة ملزمة لنا، ومن حقنا بل ومن واجبنا أن ندخل

أ. فؤاد بن عبّيد
إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية
عليها من الإضافة والحذف والتعديل والتغيير، ما نعتقد أن تغيير الأحوال
يستلزمه»¹⁷

وحسبنا هنا ما علق به عبد الوهاب خلاف على رأي الطوفي الذي احتج
بالمصالح المرسلّة بالإطلاق على تغيير الأحكام فقال: «... وإن الطوفي يحتج
بالمصلحة المرسلّة إطلاقاً فيما لا نص فيه وفيما فيه نص، فتح باباً للقضاء على
النصوص وجعل حكم النص أو الإجماع عرضة للنسخ بالرأي، لأن اعتبار
المصلحة ما هو إلا مجرد رأي وتقدير، وربما قدر العقل مصلحة وبالروية والبحث
يقدرها مقدّسة، فتعرض النصوص لنسخ أحكامها بالأراء وتقدير العقول خطر على
الشرائع وعلى كل القوانين.»¹⁸

وخلاصة الأمر في معرفة الثابت والمتغير فيما فيه نص وفيما لا نص فيه،
هو ما استخلصه عبد الوهاب خلاف في القاعدة التي أورد نصها بأنه لا مباح
للاجتهاد فيما فيه نص صريح قطعي وذلك في قوله: «فالخلاصة: أن مجال
الاجتهاد أمران: ما لا نص فيه أصلاً؛ وما فيه نص غير قطعي، ولا مجال للاجتهاد
فيما فيه نص قطعي.»¹⁹ أي أن الثابت من الأحكام يكون فيما فيه نص قطعي ثبوتاً
ودلالة، أما المتغير منها بتغيير الزمان والمكان والأحوال، فيكون فيما فيه نص
ظني، أو فيما لا نص فيه أصلاً.

ومهما كان الحكم منصوصاً عليه أم غير منصوص، فالأصل أن الشريعة
الإسلامية هي مصدر ما له نص وما لا نص فيه بمعنى أنها حتى وإن لم تورد نصاً
بواقعة معينة، فإنها قد حددت - على سبيل الإجمال - الكليات والأطر التي بها
يكشف عن مراد الشارع عند إصدار الأحكام. قال عبد المجيد تركي عندما توقف
عند كتاب (دفاع عن الشريعة) لعلال الفاسي: «المشكلة المحورية التي أبرزها بدقة
هي مشكلة الاجتهاد في غيبة النص؛ ويذكر المؤلف هنا ميزة عظيمة في الشريعة
الإسلامية وهي أنها لا تعتمد في شيء من الأحكام التي تقع باسمها على غير

الشرعية نفسها . ومثل ذلك أننا في غيبة نص حلي، أو سابقة موصحة، لا نلجأ مطلقاً إلى ضمير الملك، كما يفعل الإنجليز، ولا إلى مفاهيم العدالة أو الإنصاف أو القانون الطبيعي، على نمط اللاتينيين اليوم والرومان بالأمس والإغريق الغابرين. إننا على العكس نبحث عن مقاصد الشرعية، وترجع إلى السياسة الشرعية للبحث عن طريق التفكير والنظر في الأحكام، وعن الوسائل التي تكفل إلحاق الأشياء بالنظائر.²⁰

ثانياً: ضبط الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية

وسنوطئ لهذا المحور ببيان لمفهوم الحكم الفقهي وأنواعه، ثم نتحدث عن الضوابط التي بها نحدد فيما إذا كان الحكم ثابتاً أو متغيراً؛ فنتناول ضوابط الثابت في الأحكام القطعية، ثم ضوابط المتغير، ليتبين من خلال ذلك منهج الشرعية الإسلامية في معالجة الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية

1. مفهوم الحكم الفقهي وأنواعه

1.1. مفهوم الحكم الفقهي

الفقه في اللغة هو الفهم، وفي اصطلاح العلماء هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلتها التفصيلية²¹.

والحكم في اللغة إثبات أمر لآخر، إيجاباً أو سلباً، والمراد بالحكم الشرعي هو الحكم المنسوب إلى الشرع وهو ما يثبت لأفعال المكلفين من وجوب أو نهي أو حرمة، أو كراهة، أو إباحة، أو سبب أو شرط، أو مانع، أو صحة أو بطلان²² وقد عرّف الأصوليون الحكم الشرعي بأنه خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين اقتضاء أو تخييراً أو وضعا²³. وخطاب الله تكشف عنه مختلف الأدلة من القرآن والسنة والإجماع والقياس. والاقتضاء هو الطلب الذي يشمل فعل الشيء أو الكف عنه بشكل جازم أو غير جازم، أما التخيير فهو التسوية بين الفعل والترك،

والوضع هو الجعل على نحو خاص، وهو ما يصطلح عليه بالحكم الوضعي الذي يمثل قسما للحكم الشرعي.

ونحن هنا نتحدث عن الأحكام الفقهية التي تمثل الأحكام الشرعية العملية احترازا عن غير العملية، كالأحكام الاعتقادية، والأحكام الأخلاقية.

1. ب. أنواع الحكم الفقهي

وسنتطرق إلى أنواعه من حيث التكليف والوضع، ومن حيث العلاقة مع الله ومع الناس، ومن حيث قطعيته وظنيته.

1. ب. 1. أنواع الحكم الفقهي من حيث التكليف والوضع

ينقسم الحكم الفقهي عند الأصوليين إلى تكليفي ووضعي.

الحكم التكليفي: وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين من جهة اقتضائه طلب فعل أو طلب ترك للفعل سواء أكان الطلب فيهما على وجه الجزم أم على غير وجه الجزم، أو تخيير المكلفين بين الفعل والترك²⁴. وهو بهذا يشمل الواجب والمنذوب والحرام والمكروه والمباح على رأي جمهور الأصوليين.

الحكم الوضعي: وهو خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سببا لشيء أو شرطا له أو مانعا منه أو صحيحا أو فاسدا²⁵.

والسبب في اصطلاح جمهور الفقهاء هو الأمر الظاهر المنضبط الذي جعله الشارع سببا وعلامة على وجود الحكم²⁶. كجعل نلوك الشمس سببا لوجوب الصلاة والقفل العمدة العنوان سببا لوجوب القصاص.

والشرط في اصطلاحهم هو وصف ظاهر منضبط مكمل لمشروطه، يستلزم عدمه عدم الحكم ولا يستلزم وجوده وجود الحكم²⁷. كجعل حولان الحول شرطا في وجوب الزكاة، والطهارة واستقبال القبلة وسر العورة شرطا للصلاة.

والمانع هو الأمر الشرعي الذي يناقح وجوده الغرض المقصود من السبب أو الحكم وهو وصف ظاهر منضبط يلزم من وجوده عدم السبب أو الحكم

(المسبب)²⁸ كأن يكون الدين مانعا لوجوب الزكاة؛ إذ يمتنع السبب وهو النصاب. وقتل الوارث مورثه مانع من الإرث، وأبوة القاتل مانع من القصاص، والحيض والنفاس مانعان من الصلاة والصوم، والنوم والجنون والإغماء مانعة من أهلية التكليف.

أما الصحة فتطلق على العبادات تارة، وعلى عقود المعاملات تارة أخرى؛ فنقول عن العبادات أنها صحيحة بمعنى أنها مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطه للقضاء فيما فيه القضاء، وذلك يكون بموافقته لأمر الشارع بأن تفعل مستجمعة لكل ما يتوقف عليه. أما في عقود المعاملات فمعنى صحة العقد ترتب ثمرته المطلوبة منه عليه من تحصيل الملك والحل. وأما الباطل - وهو المرادف للفساد عند الجمهور - هو ما كان مشروعاً بأصله ممنوعاً بوصفه؛ كبيع مال الربا يجتسه متفاضل أو نحوه²⁹. فتكون العبادات باطلة بمعنى أنها غير مجزئة ولا مبرئة للذمة ولا مسقطه للقضاء لمخالفتها أمر الشارع، كما توصف المعاملات بالبطلان بمعنى عدم حصول فوائدها بها شرعاً من الملك والحل³⁰.

فكل حكم لم يقم الدليل الشرعي - بوجه من الوجوه - على كونه واجباً أو منبوهاً أو حراماً أو مكروهاً أو مباحاً، أو سبباً أو شرطاً أو مانعاً، أو لم يكن موافقاً للشرع في صحته أو في تحقيقه للمصلحة، فهو حكم لا يمكن وصفه بالشرعي بدعوى تغير الأزمان والأحوال.

1.ب.2. أنواع الحكم الفقهي من حيث العلاقة مع الله ومع الناس:

إن الأحكام الفقهية بحسب علاقة المكلف مع ربه ومع الناس نوعان أحكام تنظم علاقة الفرد بربه وهي الأحكام العبادية كالصلاة، والصيام والطهارة ونحو ذلك. وأحكام تنظم علاقة الفرد بالفرد، والفرد بالجماعة، والجماعة بالجماعة، كالأحكام المتعلقة بالأسرة من نكاح، وطلاق، ونسب، وولاية ونحو ذلك، وذكر لها في القرآن الكريم نحو 70 آية. والأحكام المتعلقة بالمعاملات المالية للأفراد من بيع

ورهان وغيرها من العقود، وقد ذكر لها في القرآن الكريم نحو 70 آية. و الأحكام المتعلقة بالقضاء والشهادة واليمين، وقد ذكر له في القرآن الكريم نحو 13 آية. والأحكام المتعلقة بالجرائم والعقوبات، وقد ذكر لها في القرآن الكريم نحو 30 آية. والأحكام المتعلقة بنظام الحكم، وعلاقة الحاكم بالمحكوم، وقد ذكرت لها في القرآن الكريم نحو 10 آيات. والأحكام المتعلقة بعلاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول من سلم وحرب ومعاهدات واستئمان ونحو ذلك، وقد ذكر لها في القرآن الكريم نحو 25 آية. والأحكام الاقتصادية المتعلقة بموارد الدولة ومصارفها، وحقوق الفقراء على الأغنياء، وقد ذكر لها في القرآن الكريم نحو 10 آيات³¹. فيكون مجموع ما ذكر من آيات في القرآن الكريم في ما عدا العبادات الفردية أي في المعاملات نحو 228 آية. وقد ذكروا للأحكام في القرآن الكريم خمسمائة آية فيكون عندئذ عدد آيات أحكام العبادات 272 آية، ولكن قد يستتبط المجتهد أحكاماً من نصوص القرآن الأخرى كما ذكر ذلك محمد هيتو عن الأحكام بقوله: «وهي كما قال الغزالي وابن العربي حوالي خمسمائة آية، وهذا الكلام منهما يصح إذا كان المراد به الآيات التي تدل على الأحكام دلالة صريحة؛ وإلا فالآيات التي تستتبط منها الأحكام أكثر من ذلك بكثير، بل أن العالم بالكتاب، المتفرس فيه، يستطيع أن يستتبط الأحكام من الأخبار والقصص، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.»³²

فالأحكام العبادية المحضة التي تنظم علاقة الفرد بربه، والتي بينها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة و تم عليها الإجماع بشكل قطعي، هي أحكام ثابتة لا يمكن أن تتغير بتغير الزمان، وإنما قد يكون تغيرها من الشارع نفسه بنصوص مباشرة، لما قد يطرأ عليها من مانع أو ضرورة أو حرج أو نحو ذلك. أما الأحكام التي ترتبط بعلاقة الأفراد ببعضهم البعض، فمجال التغير فيها معتبر من خلال اعتبار الشارع لمصلحة الفرد والمجتمع، ومن الأعراف التي لا يمانعها الشرع، ومن خلال تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية.

1، ب، 3. أنواع الحكم الفقهي من حيث القطع والظن

إن مصدر الحكم الفقهي كما هو متفق عليه عند الأصوليين هو القرآن والسنة والإجماع والقياس، والوصول إلى الحكم الفقهي من هذه المصادر يختلف باختلاف مورده ودلالته إلى قطعي وظني، وبهذا الاختلاف يتعين الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية.

أ. الحكم الفقهي الصادر من القرآن الكريم: إن جميع نصوص القرآن

الكريم قطعية الثبوت من جهة ورودها عن الله تعالى، لكنها من جهة دلالتها على الأحكام الفقهية تنقسم إلى قسمين هناك نصوص قطعية الدلالة على الحكم، فيكون بها الحكم الفقهي قطعي الدلالة، وهناك نصوص ظنية الدلالة على الحكم، فيكون بها الحكم الفقهي ظني الدلالة.

فالنص القطعي الدلالة هو ما دل على معنى متعين فيمده منه ولا يحتمل تأويلاً ولا مجال لفهم معنى غيره، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِسَاءٌ مِمَّا تَرَكَ آزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ بَنُونَ﴾³³ فالحكم الفقهي هنا قطعي الدلالة وهو فرض الزوج في هذه الحالة النصف لا غير، وكقوله تعالى: ﴿الرَّائِبَةُ وَالرَّائِي فَاحْلُبُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِمَّنَا مِائَةَ حَلْدَةٍ﴾³⁴ فهذا قطعي الدلالة على الحكم الفقهي المتعلق بحد الزنا أنه مائة جلدة لا أقل ولا أكثر³⁵.

أما النص الظني الدلالة فهو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد منه معنى غيره. كقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾³⁶ فلفظ القرء مشترك؛ إذ يطلق على الطهر، كما يطلق على الحيض، ولذلك اختلف الفقهاء في عدّة المطلقة منهم من ذكر أنها ثلاث حيضات، ومنهم من ذكر أنها ثلاثة أطهار. وكقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّتُكُمْ وَأَدَمٌ﴾³⁷ فلفظ

المدينة عام، يحتمل الدلالة على تحريم كل مدينة، ويحتمل تخصيص التحريم بما عدا مدينة البحر. فالنص الذي يتضمن لفظاً مشتركاً أو عاماً أو مطلقاً ونحو ذلك يكون حكمه ظني الدلالة³⁸. فيكون الحكم الفقهي الصادر عن النص القرآني قطعي الثبوت قطعي الدلالة، أو قطعي الثبوت ظني الدلالة.

ب. الحكم الفقهي الصادر من السنة النبوية الشريفة:

تنقسم السنة النبوية الشريفة باعتبار ورودها إلينا، إلى سنة متواترة، وسنة آحاد. والسنة المتواترة قطعية الثبوت من جهة ورودها عن النبي صلى الله عليه وسلم، لكنها من جهة دلالتها على الأحكام الفقهية فقد تكون قطعية، وقد تكون ظنية، بحسب احتمال نصها للتأويل وعدم احتمالها، فيكون الحكم الفقهي الصادر عن النص النبوي المتواتر القطعي الدلالة، الذي لا يحتمل التأويل حكماً فقهياً قطعياً، بينما يكون الحكم الفقهي الصادر عن النص النبوي المتواتر الظني الدلالة، الذي يحتمل التأويل حكماً فقهياً ظنياً، فيكون الحكم الفقهي قطعي الثبوت قطعي الدلالة، أو قطعي الثبوت ظني الدلالة.

أما سنة الآحاد فهي ظنية الثبوت من جهة ورودها عن النبي صلى الله عليه وسلم، لكنها من جهة دلالتها على الأحكام الفقهية هي الأخرى قد تكون قطعية وقد تكون ظنية تبعاً لما ذكرناه من احتمال تأويل النص أو عدم احتمالها. فيكون الحكم الفقهي عندئذ ظني الثبوت قطعي الدلالة، أو ظني الثبوت ظني الدلالة. وكل من سنة التواتر أو الآحاد حجة يجب العمل بها.

ومن خلال ما تقدم من تصوص القرآن والسنة فإننا نلاحظ في الأحكام الفقهية من حيث قطعيتها وظنيتها، أنها تنقسم إلى أربعة أقسام؛ قطعية الثبوت قطعية الدلالة، وقطعية الثبوت ظنية الدلالة، وظنية الثبوت قطعية الدلالة، وظنية الثبوت ظنية الدلالة. وخلاصة الأمر، ما أورده عبد الوهاب خلاف في قاعدة لا مسأغ للاجتهاد فيما فيه نص صريح قطعي في قوله: « فإن كانت الواقعة التي يراد

معرفة حكمها قد دل على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورود والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها... أما إذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد ورد فيها نص ظني الورود والدلالة أو أحدهما ظني فقط ففيها للاجتهاد مجال...»³⁹، فما كان قطعياً ثبوتاً ودلالةً من نصوص القرآن والسنة فهو ثابت لا يتغير بتغير الزمان، أما ما كان ظنياً في الثبوت أو الدلالة أو فيهما معاً، فهو قابل للتغير بتغير الزمان. لا لأن الحكم يتغير لذاته، بل الذي يتغير هو قوة الكشف عن النصوص الشرعية من حيث الورود والدلالة، واختلاف أحوال المجتهدين في ذلك، ودقتهم في تشخيص الوقائع.

ج. الحكم الفقهي الصادر عن الإجماع

الإجماع هو الدليل الشرعي بعد النص، وقد يكون قطعياً كالإجماع على العبادات والمقدرات، وكالإجماع على جمع القرآن، وكالإجماع على تحريم شحم الخنزير، وتحريم الجمع بين المرأة وخالتها، وتوريث الجدة للأب مع الجدة للأم، وغير ذلك، وهذه الأحكام من الإجماع القطعي لا تتغير بتغير الزمان ولا يجوز مخالفتها لمصلحة مظنونة فحكمها كالحكم القطعي الثابت بالنص وروداً ودلالة. » أما إن كان الإجماع ظنياً، أي قائماً على أحكام متغيرة بتغير الزمان والمكان والحال، ومبنياً على مصلحة ظرفية لم تثبت أدينتها وبقاؤها، فإنه خاضع للتعديل والتغيير بموجب المصلحة الحادثة...»⁴⁰. قال عبد الوهاب خلاف: «وأما الإجماع من جهة أنه قطعي الدلالة على حكمه أو ظني، فهو نوعان أيضاً: أحدهما: إجماع قطعي الدلالة على حكمه، وهو الإجماع الصريح؛ بمعنى أن حكمه مقطوع به لا سبيل إلى الحكم في واقعه بخلافه، ولا مجال للاجتهاد في واقعه بعد انعقاد إجماع صريح على حكم شرعي فيها. وثانيهما: إجماع ظني الدلالة على حكمه وهو السكوتي بمعنى أن حكمه مظنون ظناً راجحاً ولا يخرج الواقعة عن أن تكون مجالاً للاجتهاد لأنه عبارة عن رأي جماعة من المجتهدين لا جميعهم»⁴¹.

د. الحكم الفقهي الصادر عن القياس

القياس — كما ذكر الغزالي — هو حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما، أو نفيهما عنهما⁴². وهو منهج يصلح تطبيقه لاستنباط أحكام فقهية لما استجد من وقائع ونوازل، لكنه منضبط بمعرفة العلة الجامعة بين الأصل والفرع والتي تمثل مناط الحكم، ويكون الاجتهاد في معرفة العلة بتحقيق مناط الحكم، أو تنقيحه، أو تخريبه⁴³، فما كان معلوما بالنص والإجماع من مناطات الأحكام فهو قطعي لا يمكن تغييره بتغير الزمان، أما ما كان معلوما بالظن، فهو قابل للتغيير متى كانت الحجة أقوى وأقرب إلى مراد الشارع في تحديد مناط الحكم ورودا ودلالة.

2. ضبط الثابت في الأحكام القطعية

* لقد بين الإمام الشافعي أن الأحكام القطعية المنصوصة لا تتسع مساحتها للاختلاف، بمعنى أنها لا تقبل التغيير، بينما يقبل التغيير ما يقبل التأويل من النصوص، وهذا يسمح بمساحة واسعة للاختلاف مما يقبل التغيير، قال الشافعي: « كل ما أقام به الله الحجة في كتابه أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم منصوصا، بيتا، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه. وما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياسا، فذهب المتأول أو القياس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أقل إنه يُضيق عليه ضيق الخلاف في المنصوص. »⁴⁴

فالثابت يختص بالحكم الفقهي قطعي الثبوت قطعي الدلالة، كما ذكر ذلك عبد الوهاب خلاف في قوله: « فإن كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد نزل على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورود والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها... »⁴⁵، وهذا الحكم القطعي قد يكون معللا، وقد يكون غير معلل، فقد يرد إلينا دون بيان لمناطه من علة أو حكمة أو مصلحة، و تعذر تعقله، وقد يرد إلينا مع بيان علة أو حكمته أو مصلحته التي يقصد الشارع تحقيقها، وعندها يكون هذا

لمنطق المحدد شرعا ضابطا للحكم يدور معه وجودا وعدما، فيكون أنسب للحكم به، على أية نازلة من نوازل الزمان. فيكون عدم تعقل مناط الحكم ضابطا لثباته، كما يكون المنطق المنصوص عليه، ضابطا لثبات الحكم بثبات علته أو مصلحته أو مقصده، و يبقى الحكم ثابتا ما لم يتغير مناطه ومحلّه، وما لم يطرأ عليه من ضرورات ونحوها.

2. أ. ضبط الثابت بعدم تعقل المنطق قطعاً

لو تأملنا في نصوص القرآن والسنة عند تشريعها للأحكام الفقهية، وأردنا معرفة علة التشريع فيها لوجدنا الأحكام لا تتعدى الحالات الثلاثة التالية:

أ - هناك أحكام صرحت النصوص بعلة تشريعها أو امتحت بالإشارة إلى عليها بألفاظ تؤدي إلى فهم ذلك، كقوله تعالى في حكم الفية⁴⁶ «مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلرَّسُولِ وَاللَّذِينَ آمَنُوا فِي الْقُرَى وَالْأَنْصَارِ وَالسَّبَاطِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ»⁴⁷، وغيرها من الآيات واضحة العلة في ألفاظها.

ب - هناك أحكام سكنت النصوص عن بيان علة تشريعها، ولم ترد أي إشارة إلى ذلك، ومنها الأحكام التعبدية المحضة، كعدم ذكر العلة من تحديد كيفية مخصوصة للوضوء أو التيمم أو الصلاة... وحبنا من هذه الأحكام التعبد والامتثال.

ج - هناك أحكام لها علة من تشريعها، إلا أن علتها هذه خفية عن عموم الناس ولا يصل إلينا سوى الفقهاء الذين استأنسوا بأسلوب القرآن في التشريع، ودعّموا بيانه بالسنة الشريفة، و استقرؤوا بيان النصوص للأحكام في مختلف المواضع، وعرفوا مقاصد الشريعة الإسلامية، فأعملوا اجتهادهم واستنبطوا تلك العلل. وقد أكد ابن عاشور هذه الحالات الثلاثة في كتابه المقاصد في عرض حديثه عن تعليل الأحكام عند الفقهاء حين قال: «فكانت الأحكام عندهم قسامين: معلل

أ. فؤاد بن مجيد إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية
وتعديدي. وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير، غير أننا وجدنا الفقهاء
الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب
تعليلها ثلاثة أقسام:

قسم معلل لا محالة وهو: ما كانت علته منصوصة أو مومنة إليها، أو نحو
ذلك.

قسم تعديدي محض وهو: ما لا يهتدى إلى حكمته.

وقسم متوسط بين القسمين وهو: ما كانت علته خفية، واستتبط له الفقهاء
علةً واختلفوا فيه...»⁴⁸

وقال الشاطبي: «الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد، دون
الالتفات إلى المعاني. وأصل العادات الالتفات إلى المعاني.»⁴⁹ وقال: «أن
الشارع توسع في بيان العلة والحكم في تشريع باب العادات... وأكثر ما عطل فيها
بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع
قصد فيها اتباع المعاني، لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن
المعلوم فيه خلاف ذلك...»⁵⁰

وقال: «فإذا تقرر هذا وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني، فإذا
وجد فيها التعبد فلا بد من التسليم والوقوف مع المنصوص؛ كطلب الصداق في
النكاح، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والفروض المقررة في
المواريث، وعدد الأشهر في العدة الطلاقية والوفوية، وما أشبه ذلك من الأمور
التي لا مجال للعقول في فهم مصالحتها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها. فإننا نعلم
أن الشروط المعتمدة في النكاح من الولي والصداق وشبه ذلك، لتمييز النكاح عن
السفاح؛ وأن فروض المواريث ترتبت على ترتيب القربى من الميت؛ وأن العدة
والاستيراعات المراد بها استبراء الرحم خوفاً من اختلاط المياد. ولكنها أمور
جميلة، كما أن الخضوع والتعظيم والإجلال علة شرع العبادات. وهذا المقدر لا

يقضى بصحة القياس على الأصل فيها، بحيث يقال إذا حصل الفرق بين النكاح والسفاح بأمور آخر مثلا لم نشترط تلك الشروط، ومنى علم براءة الرحم لم تشرع العدة بالأقراء ولا بالأشهر، ولا ما أشبه ذلك»⁵¹

فما ثبت إذا من أحكام فقهية قطعية الثبوت قطعية الدلالة، دون إشارة أو إيماء إلى علتها، و لا لتغليل التعليل العقلي القطعي، فهي أحكام ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان والأحوال، ولو ظهرت بوجه من الأوجه بعض عللها المناسبة لها، فنجد مثلا أن العلة المناسبة لحكم العدة، هي استبراء ما في الرحم، ونحن اليوم يمكننا القطع ببراءة الرحم عن طريق الإشعاع والتصوير مثلا، فهل يعني ذلك أنه بإمكاننا تغيير حكم العدة من العدة المحدد في النص إلى طرق التصوير الإشعاعي؟! وعندما نتصور أن المناط المناسب لحكم تحريم الزنى، هو عدم اختلاط الأنساب، فهل يمكن لنا أن نغير حكم التحريم إلى حكم الإباحة، إذا قطعنا بعدم حصول اختلاط الأنساب بسبب التقدم الطبي لمنع الحمل قطعاً؟! كلا لا يمكن ذلك وقد وصف الله تعالى الزنى ذاته بالفاحشة بغض النظر عن الآثار الفاسدة التي قد نتصور مناسبتها للحكم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْجَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾⁵²

2. ب. ضبط الثابت بالمناط القطعي للحكم

إن مبدأ تعليل الأحكام، واعتبار المصلحة، والمقاصد الشرعية، تعد منهاجا شرعيا لحل اشكالات الاجتهادات على مر الأزمنة ومختلف الأمكنة، وتغير الأحوال؛ فقد يناط الحكم الفقهي بعلة قطعية، أو مصلحة قطعية، أو مقصد قطعي، مما يضبط الثابت من الأحكام بضبط الثابت من مناطاتها.

أ. ضبط الثابت بالعلة القطعية: إن العلة متى قطع بالتصميم عليها

أصبحت مدار الحكم؛ يدور معها وجودا وعدما، قال الشاطبي: «اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟ والعلة إما أن تكون

أ. فؤاد بن عبيد إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية
 معلومة أو لا. فإن كانت معلومة اتبعت، فحيث وجدت وجد مقتضى الأمر والنهي من القصد أو عدمه، كانكاح لمصلحة التنازل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمعقود عليه، والحدود لمصلحة الأزديجار. وتعرف العلة هنا بمسالكها المعلومة في أصول الفقه، فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه. وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا، إلا أن التوقف هنا له وجهان من النظر: أحدهما: أن لا نتعدى المنصوص عليه في ذلك الحكم المعين أو السبب المعين؛ لأن التعدى مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل... والثاني: أن الأصل في الأحكام الموضوعية شرعا أن لا يتعدى بها محالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدى؛ لأن عدم نصبه دليلا على التعدى دليل على عدم التعدى، إذ لو كان عند الشارع متعينا لنصب عليه دليلا...»⁵³

ومن الأمثلة التي يمكن أن نوردتها هنا، حكم إسبال الثوب خيلاء؛ فعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى مَنْ حَرَّ ثَوْبَهُ خِيَاءً»⁵⁴. كما اتضحت علة الحكم في حديث آخر عندما انتهى الحكم في حق أبي بكر الصديق رضي الله عنه لانتفاء علة فيه، فعن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَنْ حَرَّ ثَوْبَهُ خِيَاءً لَمْ يَنْظُرَ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ أَبُو بَكْرٍ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَ شِقَاقِي إِزَارِي يَسْتَرِحِي إِلَيَّ أَنْ اتَّعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَسْتُ مِنْ يَصْنَعُهُ خِيَاءً»⁵⁵. وفي قوله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: لست ممن يصنعه خيلاء قال ابن حجر: «وفيه أنه لا حرج على من اتجر إزاره بغير قصده مطلقا»⁵⁶. وقال النووي: «...وظواهر الأحاديث في تقييدها بالجر خيلاء تدل على أن التحريم مخصوص بالخيلاء... وأما الأحاديث المطلقة بأن ما تحت الكعبيين في النار، فالمراد بها ما كان للخيلاء لأنه مطلق، فوجب حملها على المقيد»⁵⁷، ووافق ابن حجر، بعد أن

أورد حديث ما أسفل الكعبين ففي النار، فقال: «وهذا الإطلاق محمول على ما ورد من قيد الخيلاء فهو الذي ورد فيه الوعيد بالاتفاق.»⁵⁸ وقال: «استدل بالتقيد في هذه الأحاديث بالخيلاء عن أن الإطلاق في الزجر الوارد في نم الإسبال محمول على المقيد هنا، فلا يحرم الإسبال إذا سلم من الخيلاء.»⁵⁹ فقصد الخيلاء والكبر هو لعة التي تيط بها حكم التحريم وليس مجرد إسبال الثوب. وحسبنا ما خلص إليه محمد عبد اللطيف محمود بعد مناقشته لهذه المسألة في قوله: «والحقيقة أن أمر للمبس والمأكّل والمشرب من أمور البيئنة التي يعيش فيها الناس، فلباس الشيرة هو ما يخالف صاحبه ما عليه الناس. ومسألة الإسبال وعدمه ليست من العقائد أو العبادات، وإنما تجري الأحكام على المسيل بحسب نيته، فإن قصد الإسبال كبرا وعجبا فهذا مكروه كراهة تحريمية وإن لم يقصده ودرجت بينته على ذلك فليس عليه شيء، وهذه المسألة لا تستحق أن تقر لها كتب يفسق فيها من يسبل، وتصير معركة على أمر يرجع الحكم فيه إلى النية والقصد»⁶⁰.

ب . ضبط الثابت بالمصلحة القطعية: قد يناط الحكم الشرعي بمصلحة

معلومة، والمصالح الحقيقية القطعية لا يمكن أن تعارض حكما قطعيا، وإن كان هناك تعارض فالإشكال إما في المصلحة المدعية ذاتيا كونها مصلحة مضمونة أو وهمية، فلا تكون بذلك موافقة للحكم القطعي، أو يكون الحكم المعارض للمصلحة حكما ظنيا لا قطعيا، أو كان تشخيص النازلة تشخيصا غير دقيق؛ بمعنى لم يحقق في مناطها تحقيقا سليما، وبالتالي لم تدرج ضمن كلياتها وأصولها وأدلتها إدراجا قطعيا. قال أبو زهرة: «إن المصلحة ثابتة حيث وجد النص، فلا يمكن أن تكون هناك مصلحة مؤكدة أو غالية والنص القاطع يعارضها، وإنما هي ضلال الفكر أو نزعة الهوى أو غلبة الشهوة، أو التأثير بحال عارضة غير دائمة، أو منفعة عاجلة سريعة الزوال، أو تحقيق منفعة مشكوك في وجودها، وهي لا تقف أمام النص الذي جاء عن الشارع الحكيم، وثبت ثبوتا قطعيا لا مجال للنظر فيه ولا في دلالته»⁶¹

أ. فؤاد بن عبید إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام القطعية

كما أن المصلحة المعتبرة لا يمكن معارضتها للإجماع القطعي؛ لأن حكم الإجماع القطعي كحكم النص القطعي، قال الخادمي « فالإجماع متى تأكدت قطعيته فهو في حكم النص القطعي... وذلك لأن المصلحة الشرعية الحقيقية قد أجراها الشارع الحكيم على وفق قطعية الإجماع التي لا تتبدل على مر الزمان، بل التي تنسجم بالثبات والدوام في كل الأحوال والعصور. »⁶²

والمصلحة المعتبرة أيضا لا تعارض قياسا صحيحا، « فالقياس هو المصدر التشريعي بعد النص والإجماع، وهو حمل على النص لعلة أو أمر ليل إلى مصلحة، ومثاله قياس شحم الخنزير على لحمه في النجاسة والاستئثار والضرر، وقياس انفاس على الحيض في منع الوطء للأذى والضرر، وهو يستند إلى وصف يتناسب مع حكمه، وهذا الوصف قد سماه الأصوليون (المناسب)، الذي متى عرض على العقول تلقته بالقبول. والمناسب تختلف درجاته ومراتبه باختلاف اعتباره أو إلغاءه شرعا، إذ هناك وصف اعتبره الشارع، ووصف ألغاه، ووصف لم يعتبره ولم يلغاه. »⁶³

والمصلحة التي يقطع المجتهد بشرعيتها تقتضي عدم تفويتها لمصلحة أهم أو مساوية لها عندما يربطها بالواقع المتغير، أو نجدها تعارض مصلحة ما . قال الخادمي وهو يتحدث عن ضوابط الاجتهاد المقاصدي: "...ويحتاج إلى دراية كافية، وهمة عالية، وخبرة بالغة بالمصالح الشرعية ومراتبها وتعارضها وترجيحها وربطها بالوقائع والمتغيرات..."⁶⁴. ومن المصالح القطعية التي اعتبرها الشارع كتحقيق مصلحة حفظ حياة الناس بتشريعه لأحكام القصاص، ومصلحة أموالهم بتشريع حد السرقة، ولمصلحة أعراضهم بتشريع حد القذف، وما إلى ذلك مما اعتبره الشرع مصلحة للفرد وللمجتمع يجب مراعاتها.

ج . ضبط الثابت بالمقاصد الشرعية القطعية: يضبط المناط الثابت

للحكم بالمقاصد الشرعية القطعية، فحيث وجد مقصد شرعي قطعي وجد الحكم

الفهني لتحقيقه، قال الشاطبي: « تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها: أن تكون ضرورية. والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية.

فأما الضرورية: فمعناها أنها لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وقوت حياة. وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين. والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم.

فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود؛ كالإيمان، والنطق بالشهادتين، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، وما أشبه ذلك. والعبادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضاً؛ كتناول المأكولات، والمشروبات، والملبوسات، والمسكنات، وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود، وإلى حفظ النفس والعقل أيضاً، لكن بواسطة العادات. والجنائيات — وبجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر — ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم.

والعبادات والعبادات قد مثلت. والمعاملات ما كان راجعاً إلى مصلحة الإنسان مع غيره، كانتقال الأملاك بعوض أو بغير عوض، بالعقد على الرقاب أو المناقع أو الأبيضاع. والجنائيات ما كان عائداً على ما تقدم بالإبطال فشرع فيها ما يدرأ ذلك الإبطال ويتلافى تلك المصالح؛ كالقصاص والديات للنفس، والحد — للعقل، وتضمن قيم الأموال — للنسل، والقطع والتضمين — للمال، وما أشبه ذلك. ومجموع الضروريات خمسة. وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل. وقد قالوا إنها مراعاة في كل ملة.

وأما الحاجيات؛ فمعناها أنها مفقّرة إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب. فإذا لم تراع نخل على المكافين — على الجملة — الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادي المتوقع في المصالح العامة. وهي جارية في العبادات، والعادات، والمعاملات، والجنائيات. ففي العبادات كالرخص المخففة، بالنسبة إلى لحوق المشقة بالمرضى والسفر. وفي العادات كإباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال، مأكلا ومشربا وملبسا ومسكنا ومركبا، وما أشبه ذلك. وفي المعاملات كالقراض، والمساقاة، والسلم، وإلغاء التوابع في العقد على المتبوعات؛ كثمرة الشجر، ومال العيد. وفي الجنائيات كالحكم باللوث، والتنمية، والقسامة، وضرب الدية على العاقلة، وتضمن الصناع، وما أشبه ذلك.

وأما التصديقات؛ فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المنهكات التي تأنقها العقول الراجحات. ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق... ففي العبادات كإزالة النجاسة — وبالجملة الطهارات كلها — وسر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب بنوافل الخيرات من الصنقات والقربات، وأشباه ذلك. وفي العادات كآداب الأكل والشرب، ومجانبة المأكّل النجسات، والمشارب المستخبات، والإسراف والإقتار في المتناولات. وفي المعاملات كالمنع من بيع النجاسات، وفضل الماء والكلاء، وسلب العيد منصب الشهادة والإمامة، وسلب المرأة منصب الإمامة، وإنكاح نفسها. وطلب العتق وتوابعه من الكتابة والتدبير وما أشبهها. وفي الجنائيات كمنع قتل الحر بالعيد، أو قتل النساء والصبيان والزهيان في الجهاد.⁶⁵

فكلما عُرِفَت مقاصد الشريعة بشكل قطعي، كانت ضابطة في تحديد الحكم الفقهي وثباته متى حقق هذا المقصد أو ذلك، قال ابن عاشور: «... وإن أعظم ما يهيم المنقّحين إيجاد نلّة من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلا يصر إليه في الفقه»

والجدل». ⁶⁶ فمقاصد الشريعة من حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال، و التيسير ورفع الحرج، ونحو ذلك، لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال، فالأحكام التي تؤدي إلى تحقيق تلك المقاصد قطعاً، لا تقبل التغيير والتبديل.

د. ضبط الثابت بحق الله وحق العبد

إن الأحكام الفقهية باعتبار نسبتها إلى حق الله وحق العبد، تنبثق إلى ثلاثة أنواع؛ منها ما هو حق خالص لله وحده كالعبادات المحضة، وما فيه مصلحة عامة لا تختص بفرد نون آخر، كمصاريف الزكاة، والخراج، والحدود، والكفارات ونحو ذلك، وهذه سواء تعقلنا معانيها أم لم نتعللها فهي ثابتة لا تتغير بتغير الزمان. ومنها ما هو حق خالص للفرد وحده وهو ما كان المقصود به مصلحة الفرد الخاصة، كالدينون، وضمان المتلفات، فهذه إن شاء أقام أحكامها، وإن شاء أسقطها. ومنها ما اجتمع فيه الحقان؛ حق الله وحق العبد، فهي على نوعين؛ النوع الأول: ما غلب فيها حق الله وحق العبد، فيكون حكمها كحكم حق الله الصرف، ومن أمثلتها، حد السرقة، وحد الزنى، حد القذف؛ فمثل هذه الحدود لا تسقط ولا تتغير حتى وإن أسقطها ضحاياها عن أنفسهم، والنوع الثاني: ما غلب فيه حق العبد حق الله، فقد يسقط الحكم بتنازل العبد عن حقه، كالقصاص من القاتل العمد، فلولي القتل أن يعفو عن القاتل ويكتفي بالدية، فيسقط حكم قتل القاتل. وقد بين الشاطبي هذه الحقوق في ثلاثة أقسام فقال: «والأفعال بالنسبة إلى حق الله وحق الأنمي ثلاثة أقسام: أحدهما: ما هو حق الله خالصاً كالعبادات. وأصله التبعيد كما تقدم. فإذا طابق الفعل الأمر صح، وإلا فلا. والدليل على ذلك أن التبعيد راجع إلى عدم معقولية المعنى، وبحيث لا يصح فيه إجراء القياس. وإذا لم يعقل معناه دل على أن قصد الشارع فيه الوقوف عندما حده لا يتعدى...»

أ. فؤاد بن عبید **إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية**

والثاني: ما هو مشتمل على حق الله وحق العبد، والمغلب فيه حق الله. وحكمه راجع إلى الأول:... كقتل النفس، إذ ليس للعبد خيرة في إسلام نفسه للقتل لغير ضرورة شرعية كالقتل ونحوها...

والثالث: ما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو المغلب، وأصله معقوبة المعنى. فإذا طابق مقتضى الأمر والنهي فلا إشكال في الصحة؛ لحصول مصلحة العبد بذلك عاجلاً أو أجلاً حسبما يتبين له. وإن وقعت المخالفة فهنا نظر، أصله المحافظة على تحصيل مصلحة العبد، فإما أن يحصل مع ذلك حق العبد ولو بعد الوقوع، على حد ما كان يحصل عند المطابقة أو أبلغ، أو لا، فإن فرض غير حاصل فالعمل باطل؛ لأن مقصود الشارع لم يحصل. وإن حصل — ولا يكون حصوله إلا مسبباً عن سبب آخر غير السبب المخالف — صح وارتفع مقتضى النهي بالنسبة إلى حق العبد. ولذلك يصح مالك بيع المنبر إذا اعتقه المشركي؛ لأن النهي لأجل فوت العتق. فإذا حصل فلا معنى للفسخ عنده بالنسبة إلى حق المملوك. وكذلك يصح العقد فيما تعلق به حق الغير إذا أسقط ذو الحق حقه؛ لأن النهي قد فرضناه لحق العبد، فإذا رضي بإسقاطه فله ذلك.⁶⁷⁴

2. ضبط الثابت في الحكم بثبات مناطه ومحلّه

يكون الحكم ثابتاً إذا كان قطعياً وروداً ودلالة، كما يدور مع مناطه القطعي وجوداً وعدمًا، فإن تغير مناطه، أو تغير محله، أو ظراً عليه مانع، أو ما رخصه الشارع لضرورة، أو حرج، أو مشقة، وتحو ذلك، فعندها يتحول الحكم إلى حكم جديد، ولا يعني ذلك إلغاء أو نسخ الحكم الأول بحيث لا يبقى له ورود ولا نفاذ، وإنما تغيرت العناصر المحيطة والمرتبطة بالحكم الأول، فينتقل الحكم من حيثياته الأولى إلى حيثيات جديدة يبنى على أساسها حكم جديد، دون إلغاء للحكم الأول.

ومن أمثلة ذلك حكم تحريم نسي الحرير للرجال؛ فعن أبي موسى الأشعري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «حرّم نسي الحرير والنّخب على ذكوري أمتي

وَأَجَلَ لِأَنَّهُمْ»⁶⁸. لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص لعبد الرخص بن عوف والزبير بن العوام في القمص الحرير في السفر من حكمة كانت بهما أو وجع كان بهما⁶⁹. فيكون الحكم ثابتا ما لم تكن هناك رخصة بتغييره من الشارع نفسه في حالات معينة قد تطرأ على المكلف.

والرخصة هي ما شرعه الله من الأحكام تخفيفا على المكلف في حالات خاصة تقتضي هذا التخفيف، أو هي ما شرع لعذر شاق في حالات خاصة، أو هي استباحة المحظور بتدليل مع قيام دليل الحظر⁷⁰. قال عبد الوهاب خلاف: «من الرخص إباحة المحظورات عند الضرورات أو الحاجات، فمن أكره على التلفظ بكلمة الكفر أباح له ترفيها عنه أن يتلفظ بها وقلبه مطمئن بالإيمان. وكذا من أكره على أن يفطر في رمضان أو يتلف مال غيره، أباح له المحظور الذي أكره عليه ترفيها عنه. ومن اضطره الجوع الشديد أو الظم الشديد إلى أكل الميتة أو شرب الخمر أباح له أكلها وشربها: قال تعالى «لَا مَنَ أَمْرَ أَمْرَةٍ لِّمَنْ مَطَّنُ إِلَّا إِيمَانُ»⁷¹، وقال سبحانه: «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ بِهِ»⁷²، وقال تعالى: «فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ تَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ»⁷³.

ومن الرخص إباحة ترك الواجب إذا وجد عذر يجعل أداءه شاقا على المكلف، فمن كان في رمضان مريضا أو على سفر أباح له أن يفطر، ومن كان مسافرا أباح له قصر الصلاة الرباعية أي أدائها ركعتين بدل أربع... ومن الرخص: تصحيح بعض العقود الاستثنائية، التي لم تتوفر فيها الشروط العامة لانعقاد العقد وصحته، ولكن جرت بها معاملات الناس وصارت من حاجاتهم، كعقد السلم⁷⁴ فإنه بيع معنوم وقت العقد، ولكن جرى به عرف الناس وصار من حاجاتهم، ولذا جاء في الحديث: نهى رسول الله عن بيع الإنسان ما ليس عنده، ورخص في السلم، وكذلك الاستصناع⁷⁵ والإجارة وعقد الوصية، فيذد كلها عقود

إشكالية الثابت والمتغير في الأحكام الفقهية

إذا طبقت عليها الشروط العامة لانعقاد العقود وصحتها في العاقد والمعقود عليه لا تصح؛ ولكن الشارع رخص فيها وأجازها سدا لحاجة الناس ودفعاً للحرص عليهم.⁷⁶ فالضرورات تبيح المحضورات، والمشقة تجلب التيسير، والحرص مرفوع، وغيرها من القواعد التي شرعها الإسلام كي تكون إطاراً ومنهجاً لتغيير الأحكام بتغيير الأحوال.

قال الخادمي وهو يتحدث عن مظاهر ميزان الشريعة المعتدل في تحديد المصالح الشرعية والترجيح بينها: « ومن مظاهر هذا الميزان في الشريعة الإسلامية نجد أحكام الترخيص والاستثناء والضرورة ورفع الحرج والتيسير ونفي المشاق غير المعتادة، وتفضيل بعض الأعمال على بعض... »⁷⁷

ومن الأمثلة على ذلك بيع السلم، وأجرة الحمام؛ فلو بقيت على أصلها من وجوب اشتراط العلم بمقدار الماء المستعمل ومدة المكث، لما استحم مستحم، ولتعطلت مصالح الغسل والتنظيف والمعاوضة... والمرأة المريضة لو لم تكشف عورتها للطبيبة بهدف المداواة والعلاج عملاً بأصلية منتر العورة، ستعرض نفسها إلى ما هو أعظم وأنكى.⁷⁸

ومن الأمثلة المعاصرة، عمل النولة على تقوية الجيش لدرء خطر الاعتداء، وإجبار الأغنياء بالتمويل، فهناك مصلحة الدولة في تقوية دفاعها، ومصلحة الأغنياء في أموالهم، والحكم ثابت في حرمة التصرف في أموالهم لكن طرأ تعارض في المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، فترجح مصلحة الدولة العامة على مصلحة الأغنياء الخاصة.⁷⁹

أما المحل فقد يغيب في زمان ما فيغيب معه الحكم دون أن يلغى، كغياب المؤلفة قلوبهم في عهد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه عندما قوي الإسلام في عصره، فكان حكم العطاء لهم غائباً. وغياب العبيد والإماء اليوم - في الغالب -

فغابت الأحكام المتعلقة بالزقاب، ولا يعني ذلك أبدا أنها تغيرت؛ إذ ما المانع أن تأتي أزمان يعود فيها العبيد كما كانوا أول الأمر؟

والخلاصة أن الحكم القطعي يبقى ثابتا. وإن حصل هناك تغير فإنما يتعلق بتحول الحكم عن مناطاته أو محله، أو طروء موانع أو ضرورة أو حرج ونحو ذلك، فيكون في هذه الحالة قد أنشئ حكم جديد بسمات جديدة دون إلغاء أو تغيير للحكم الأول.

3. ضبط المتغير في الأحكام الفقهية بالدلالات الظنية

قد يكون النص ظني الدلالة بمعنى أنه يحتمل التأويل، وهو ما عبر عنه الأصوليون عموما، بالظاهر، والنص، و الخفي، والمشكل والمجمل، فقد يتضمن النص لفظا عاما، أو مطلقا، أو مجملا، أو مشتركا، أو غريبا ونحو ذلك، مما يحتاج إلى اجتهاد في استنباط الحكم الفقهي المراد من النص، والذي قد يتغير إذا تبين خطأه بدليل أقوى .

وقد حدد الأمدي مجال الاجتهاد في الأحكام الفقهية فيما كان دليله ظني، بعد أن عرف الاجتهاد بأنه: مخصوص باستقراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه. ذكر: «وقولنا " في طلب الظن"، احترازا عن الأحكام القطعية... [ثم قال] وأما ما فيه الاجتهاد؛ فما كان من الأحكام الشرعية دليله ظني... وقولنا: " دليله ظني"؛ تمييز له عما كان دليله منها قطعيًا كالعبادات الخمس وتحوها؛ فإنها ليست محلا للاجتهاد فيها؛ لأن المخطئ فيها يعد آثما والمسائل الاجتهادية ما لا يعد المخطئ باجتهاده آثما.»⁸⁰

فالمتغيرات — التي هي موارد اجتهاد — قد تقع في كل ما لم يقم عليه دليل قاطع في ثبوته ودلالته، قال عبد الوهاب خلاف: " أما إذا كانت الواقعة التي يراد معرفة حكمها قد ورد فيها نص ظني الورود والدلالة أو أحدهما ظني فقط ففيها للاجتهاد مجال...⁸¹ " «ومجال هذه المتغيرات هو أحكام المعاملات المتعلقة

أ. فؤاد بن عبید
بالإجراءات والكيفيات التي قلما تأتي فيها نصوص قطعية، وكذا بعض فروع
العبادات والآداب التي جاءت مطلقة في الشرع، أو تلك التي يتغير حكمها بتغير
صورها كالصلاة بالنسبة لرواد الفضاء، واتجاه القبلة لمن يصلي فوق القمر،
وإحرام ركاب الطائرات في الحج والعمرة، وتناول الحقن المغذية أثناء الصيام،
وغير ذلك من المتغيرات التي تطرأ مع كل عصر ويختلف العلماء في حكمها نظرا
لوقوع أدلتها في دائرة الظن الذي يدخله التعارض والترجيح.⁸² والحكم بالظن —
وإن كان قابلا للتغير بحسب الاجتهاد — هو حكم شرعي ما لم ينقض بنليل قطعي،
سيما إن كان ظنا غالبا، قال الشاطبي: « والحكم بغلبة الظن أصل الأحكام »⁸³،
وقال الريسوتي عن العمل بالظن الغالب: « وهذا كثير جدا في المجال الفقهي،
... ويتخذ تحكيم الظنون الغالية في الفقه أشكالا عديدة، يحكمها أساس واحد، وهو
أن الظن الغالب والاحتمال الغالب معتبر معمول عليه، في تقرير الأحكام وتغييرها،
وفي تصحيح التصرفات وإبطالها. ومن الفقهاء — وخصوصا المالكية — من يعتبر
الغالب كالمحقق ويعطيه حكمه، قال المقرئ: « المشهور من مذهب مالك أن الغالب
مساو للمحقق... »⁸⁴. ومثال ذلك، طهارة الحدث، فلو اعتبرنا فيها القطع لم تصح،
ولتعطل ما يبني عليها من أحكام، فلا يمكن مثلا أن نجزم بعدم وجود النزر القليل
جدا من النجاسة في الثوب، أو المصلى ونحو ذلك، ولو اشترط في الأتكة اليقين
لم يصح، ولغانت مقاصد النكاح من الأنساب والعفة لتعذر الجزم القطعي بذلك،
وغير ذلك من الأمثلة.

وعموما فالحكم الفقهي الثابت بالدلالات الظنية هو حكم شرعي يجب العمل
به، إلا أنه حكم قابل للتغيير بتغير الزمان إذا تبين تبينا قطعيا شرعيا خلافه.

1.3 ضبط المتغير بالمناط الظني للحكم

قد يكون الحكم الفقهي معلوما ومقطوعا به ثبوتا ودلالة، لكننا نبحث الآن
في مناطه؛ أي ما لئيط به من علة أو مصلحة أو مقصد، وكان هذا المناط ظنيا لا

العقد الثاني عشر

قطعيًا، فقد يستتبط المجتهد هذا المناط بمسالك العلة المعروفة لدى الأصوليين، إلا أن مناط الحكم الذي توصل إليه هو مناط ظني لا قطعي، فلا يكون الحكم به والقياس به ثابتًا، لمظنة عدم إرادة الشارع له، وقد يُنقض بدليل أقوى منه، لذلك كان الحكم بالمناط الظني حكمًا قابلاً للتغيير.

قال الخادمي: «والخلاصة، أن تقدير المصالح ومراعاتها تتفاوت أحجامه ومراتبه بحسب طبيعة النصوص وتتوسعها من حيث القطع والظن، فكلما كان النص ظنيًا كان تقديم المصالح وارداً ومطلوباً ومدعواً حتى يتوصل إلى ما هو أقرب للمراد الإلهي، وأجلب للمصلحة الإنسانية، وأضمن لتطبيق الحكم على أحسن وجه وأتمه.»⁸⁵

كما قد يبني الشرع أحكامه على ظن غالب ومع ذلك لا يتغير الحكم إذا تغير المناط المظنون ظناً غالباً، مثال ذلك: أن مناط وجوب الزكاة هو الغنى والفضل، وأن النصاب الذي جعل سبباً موجباً للزكاة هو مظنة للغنى؛ ولكن هناك من يملك النصاب وهو فقير لأنه لا يملك غيره، وكم من غني مترف لم يبق عنده نصاب قبل حلول الحول. وأيضاً من المظنات الغالبة التي نيط بها الحكم الفقهي حكم التقصير والإفطار في رمضان عند السفر لمظنة المشقة والحرج، مع أنه قد يكون المرء مسافراً اليوم ولا يجد أي حرج أو مشقة، بينما يبقى الحكم الفقهي ثابتاً لا يتغير والغالب في السفر هو المشقة. يقول الشاطبي: «وكذلك ناط الشارع الفطر والقصر بالسفر لعدة المشقة، وإن كانت المشقة قد توجد بدونها وقد تفقد معها. ومع ذلك فلم يعتبر الشارع تلك النوازل، بل أجرى القاعدة مجراها. ومثله حد الغنى بالنصاب، وتوجيه الأحكام بالبيِّنات، وإعمال أخبار الأحاد والقياسات الظنية إلى غير ذلك من الأمور التي قد تتخلف مقتضياتها في نفس الأمر، ولكنه قليل بالنسبة إلى عدم التخلف...»⁸⁶.

3. ب. ضبط المتغير بالعرف

العرف هو ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك⁸⁷. وهو من المسالك الاجتهادية التي يستعان بها في تفسير أحكام شرعية للنوازل والقضايا المستجدة والمتغيرة بتغير الزمان والأحوال، فهو ما تعارفه الناس، وفيه مصالحتهم التي لاتصانم الشرع، أي التي لم يلغها ولم يبعدها، والذي يمكن ضبطه بثلاثة ضوابط⁸⁸:

- أن لا يعارض العرف المعمول به أصلا شرعيا قطعيا.
- أن يكون مطردا في جميع أو أغلب الحوادث والنوازل.
- أن يكون قائما عند إنشاء المعاملات دون أن يكون له مفعول رجعي عما مضى من المعاملات والأفضية السابقة.

فلو تعارف الناس على عقد الاستصناع لكان صحيحا، ولو أن الأصل فيه عند القياس أنه عقد باطل لكونه عقد على معدوم، وتعاريفهم على التعاطي في البيع دون التلفظ لكان صحيحا، لكن لو تعارف الناس على التيني، والشغار، والقمار، والتختم بالذهب للرجال في المناسبات لكان باطلا لأنه معارض للشرع بأحكام قطعية. ولذلك قال العلماء: العادة شريعة محكمة، والعرف في الشرع له اعتبار، والمعروف عرفا كالمشروط شرطا، والثابت بالعرف كالثابت بالنص⁸⁹. هذا إذا كان عرفا صحيحا لا يخالف دليلا شرعيا، ولا يحل محرما، ولا يبطل واجبا.

وقال الشاطبي عن أثر العرف في تغيير الأحكام: «العوائد المستمرة ضربان، أحدهما: العوائد الشرعية التي أقرها الدليل الشرعي أو نفاها ومعنى ذلك أن يكون الشرع أمر بها إيجابا أو ندبا، أو نهى عنها كراهة أو تحريما، أو أنن فيها فعلا وتركيا. والضرب الثاني: هي العوائد الجارية بين الخلق بما ليس في نفيه ولا إثباته دليل شرعي. أما الأول: فتأبث أبدا كسائر الأمور الشرعية... إما حسنة عند الشارع أو قبيحة، فإنها من جملة الأمور الداخلة تحت أحكام الشرع. فلا يتبدل لها

العدد الثاني عشر

وإن اختلفت آراء المكلفين فيها. فلا يصح أن ينقلب الحسن فيها قبيحا، ولا القبيح حسنا، حتى يقال مثلا:... إن كُتِف العورة الآن ليس بعيب ولا قبيح، فلنجزه، أو غير ذلك، إذ لو صح مثل هذا لكان نسخا للأحكام المستقرة المستمرة، والنسخ بعد موت النبي ﷺ باطل، فرفع العوائد الشرعية باطل. وأما الثاني: فقد تكون تلك العوائد ثابتة، وقد تتبدل. ومع ذلك فهي أسباب لأحكام تترتب عليها. فالثابتة كوجود شهوة الطعام والشراب، والوقاع والنظر، والكلام، والبطش، والمشى، وأشياء ذلك... والمتبدلة... مثل كُتِف الرأس... فهو لذوي المروءات قبيح في البلاد المشرقية، وغير قبيح في البلاد المغربية، فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قانحا في العدالة، وعند أهل المغرب غير قانح.⁹⁰ فالعرف الذي رعاه الشرع أو الغاه بأدلة قطعية أحكامه ثابتة لا تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال، بينما تكون الأحكام المرتبطة بالأعراف التي لم يراعها الشارع ولم بلغها، أحكام قابلة للتغير ما لم تخل بالضوابط آنفة الذكر. وحقبة الأمر أنه لم يحصل تغير في الأحكام الأولى بكل مواصفاتها، بمعنى التراجع عنها، وإنما حصل تغير في حال كل عصر ومصر ففتشاً على أساسها أحكاماً جديدة، وقد ذكر الفقهاء لهذا الاختلاف بأنه: اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان.⁹¹

3. ب. ضبط المتغير بما سمعت به الشريعة للمجتمع في استنباط الأحكام

الفقهية عند تغير الأحوال

لقد ذكرنا سابقاً أن النصوص متناهية والأحداث غير متناهية، وأن ما له نص قد يكون قطعي الثبوت والدلالة، وقد يكون قطعي الثبوت ظني الدلالة، وقد يكون ظني الثبوت ظني الدلالة، وقد يكون ظني الثبوت ظني الدلالة، فيكون الحكم ثابتاً إذا كان قطعي الثبوت قطعي الدلالة، كتحریم الزنى، والخمر والسرقه، ووجوب الصلاة، وغير ذلك، وهنا تجري القاعدة القائلة بأنه لا اجتهاد مع نص، سواء كان النص قرآنياً أم نبوياً، و أما إن كان الحكم قطعي الثبوت لكنه ظني

الدلالة، فيلتجأ المجتهد هنا للبحث في طرق بيان وتفسير وتأويل النص بقواعد أصولية للوصول إلى الحكم الشرعي وهو ما يسمى بالاجتهاد التفسيري⁹² وهذا قد يتغير بصب قوة الكشف عن مراد الشارع بأي نحو من الأنحاء، ويشمل نصوص القرآن والسنة المتواترة. وأما إن كان الحكم قطعي الدلالة لكنه ظني الثبوت - كما هو في سنة الأحاد - فحتى مع وضوحه وعدم قابليته للتأويل، فهو بحاجة إلى اجتهاد لتبين طريقه، وقد بطراً عليه التغير إن ثبت نسخه، أو تخصيصه، أو تقييده، أو عدم وروده عن النبي صلى الله عليه وسلم. أما إن كان الحكم ظني الثبوت ظني الدلالة، فيبحث المجتهد عن ثبوت النص، ويبحث أيضاً عن تفسيره وبيانه وتأويله، وهنا إمكانية لتغير الحكم حسب قوة الاجتهاد في الكشف عن مراد الشارع ثبوتاً ودلالة. أما إن كانت الواقعة التي تتطلب حكماً فقهيًا لم يرد بشأنها نص، ولم يتحقق فيها إجماع، يكون هنا مجال الاجتهاد أوسع، ودواعي التغير أكثر، فيبحث المجتهد في إمكانية إلحاقها بمثيلاتها من النظائر فيقيس بها إن حقق مناط الحكم، وإلا فإنه يلتجأ إلى الاستحسان والمصالح المرسلّة والعرف... إلى أن يقترب إلى مقصود الشارع في استنباط الحكم الفقهي، وهذا قابل للتغير عبر العصور لإمكانية خطأ المجتهد في التوصل إلى الحكم الشرعي، أو عدم القدرة على تشخيص الواقع تشخيصاً سليماً، أو هما معاً.

قال الريسوني: «...وأعني ما في بحر الحياة من نوازل وقضايا لا تنتهي كما وكيفا، يحتاج فيها الناس إلى هدى ونور. وهي قضايا ونوازل لا يمكن أن تحيط بها حرفية النصوص ولا حرفية المقاييس والتخريجات. فلا يبقى أمام العالم المجتهد، ولا أمام المكلف من باب أولى، إلا أن يتحرى، ويسدد، ويقارب، ويغلب... وسواء أوجد في ذلك إشارات شرعية، أو مسلمات عقلية، أو ميادئ خلقية، أو أوقافاً اجتماعية كريمة، أو استصلاحاً سديناً أو حكمة صادقة.. فكل ذلك وغيره من

المقاييس المعتمدة شرعا وعقلا، يمكن الاستناد إليه، ما دام هو أحسن ما يجد، وأحسن ما يرى، وأحسن ما يمكن.⁹³

فكما بينت الشريعة الإسلامية ما هو ثابت في الأحكام الفقهية القطعية، سمحت لمن بلغ درجة الاجتهاد أن ينظر في الوقائع والنوازل والأحوال المتغيرة عبر الزمان والمكان ليحيلها إلى نضائرها، أو كلياتها المعتمدة شرعا منضبطا بالقواعد الأصولية، والقواعد الفقهية كالضرورات تبيح المحظورات، والمشقة تجلب التيسير، والحرَج مرفوع، وغيرها من القواعد التي شرعها الإسلام، الذي جعل من ذلك كله إطارا ومنهاجا شرعيا يتكفل بتغيير الأحكام بتغيير الأحوال والأزمان.

فثبات الأحكام الفقهية يكون فقط في القطعي منها ثبوتا ودلالة، أي ما ثبت بنصوص القرآن، والسنة ثبوتا قطعيا، ودل على معناه دلالة قطعية لا تقبل التأويل، وكذلك ما ثبت عن إجماع صريح قطعي، أو قياس جلي قد تحقق فيه المناط بشكل قطعي. أما ما سوى ذلك فهو قابل للتغيير على قاعدة لا يترك تغيير الأحكام بتغيير الزمان، و المتصدي لهذه المهمة هو من عينه الشرع وضبطه بمواصفات الاجتهاد.

تشريع الاجتهاد

الاجتهاد في اللغة بذل الوسع، وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعي، وبذل المجهود في طلب المقصود من جهة الاستدلال⁹⁴. ويتجلى تشريع الإسلام للاجتهاد في العديد من النصوص النبوية الشريفة، نذكر منها «حديث رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ نَعَتْ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ فَقَالَ كَيْفَ تَقْضِي فَقَالَ أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللَّهِ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَجْتَهُدُ رَأْيِي قَالَ أَحْمَدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»⁹⁵. وقال عنه الغزالي: «وهذا

حديث تلقته الأمة بالقبول... إلا أنه نص في أصل الاجتهاد...»⁹⁶. وقد روي «عَنْ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَسَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ»⁹⁷، قال الريسوني: «...والذي يهمنا من الحديث شطره الأخير، حيث جعل الاجتهاد مشروعاً مع إمكان الخطأ، وهذا هو الاجتهاد الظني، لأن القطعي لا يحتمل الخطأ، فالحديث أصل في مشروعية الاجتهاد الظني المحتمل الخطأ... وفي هذا تأكيد قوي لمشروعية الاجتهاد بالظن، والأخذ بظاهر الأمر، وإن كان في باطنه وحقيقته يحتمل خلاف ظاهره...»⁹⁸. كما روي عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «...إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرِثَةَ النَّبِيِّ إِنْ النَّبِيُّ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا إِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحَظِّهِ وَافِرٌ»⁹⁹. فلا يعقل أن تنقطع الشريعة الإسلامية عن تطبيق أحكامها بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم بدعوى المستجدات والنوازل التي لم يرد فيها نص، بل يصيح العلماء المجتهدون الذين استوفوا شرائط الاجتهاد وريثة العلم بالشريعة الإسلامية، فيستبطنون أحكامها وفق قواعد الاجتهاد وضوابطه، فلا يخلو زمان ولا واقعة إلا وللشريعة لها فيها أحكاماً شرعية يستبطنها أولو العلم. قال الشاطبي: «...الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد لأوليين فيها اجتهاد. وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها مع أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع الهوى، وذلك كله فساد، فلا يكون بد من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مؤد إلى تكليف ما لا يطاق فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان.»¹⁰⁰

لقد ذكر الأمدى للمجتهد شرطين؛ الأول: أن يكون عارفا بما يتوقف عليه الإيمان وأدلة ذلك من جهة الجملة لا من جهة التفصيل. والثاني: أن يكون عارفا بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالاتها على منلولاتها واختلاف مراتبها والشروط المعتمدة فيها .. وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها وكيفية استثمار الأحكام منها، قادرا على تحريرها وتقريرها والانفصال عن الاعتراضات الواردة عليها. وإنما يتم ذلك؛ بأن يكون عارفا بالرواة، وطرق الجرح والتعديل، والصحيح والسقيم... وأن يكون عارفا بأسباب النزول، والناسخ، والمتسوخ في النصوص الإحكامية عالما باللغة والنحو...¹⁰¹

وقال الشاطبي: « إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفتين؛ أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها. والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها. »¹⁰²

وفصل في موضع آخر فقال: « الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة. »¹⁰³

وقال عبد الوهاب خلاف: «يشترط لتحقيق الأهلية للاجتهاد شروط أربعة: الأول: أن يكون الإنسان على علم باللغة العربية وطرق دلالة عباراتها ومفرداتها... الثاني: أن يكون على علم بالقرآن، والمراد أن يكون عليمًا بالأحكام الشرعية التي جاء بها القرآن... الثالث: أن يكون على علم بالسنة النبوية كذلك، بأن يكون عليمًا بالأحكام الشرعية التي وردت بها السنة النبوية بحيث يستطيع في كل باب من أبواب أعمال المكلفين أن يستحضر ما ورد في السنة من أحكام هذا

الباب...الرابع: أن يعرف وجوه القياس، وذلك بأن يعرف العلل والحكم التشريعية التي شرعت من أجلها الأحكام، ويعرف المسالك التي مهدها الشارع لمعرفة علل أحكامه، ويكون خبيراً بوقائع أحوال الناس ومعاملاتهم...»¹⁰⁴. وذكر وهبة الزحيلي للمجتهد شروطاً هي، العلم بالقرآن سيما آيات الأحكام، والعلم بالسنة سنداً وممتاً، والعلم بمسائل الإجماع، والعلم بقرن أصول الفقه، والعلم بعلوم اللغة العربية¹⁰⁵.

وفي الحقيقة نجد جل هذه الآراء تتفق في الغالب على الشروط والمواصفات نفسها، إنما قد تختلف تفصيلاً وإجمالاً. والحاصل أن الذي يتصدى لمهمة الاجتهاد لاستنباط الأحكام الفقهية، لا بد أن يكون عالماً بالقرآن والسنة وعلومهما، وبعلوم اللغة العربية، وعلم أصول الفقه، ومقاصد الشريعة، وأن يكون على نراية كافية بالواقع الذي يعيشه، سيما الواقعة التي هو بصدد استنباط الحكم لها، ولا يشترط أن يتخصص في كل الفنون - فذلك متعزب - بل عليه أن يستعين بأهل الخبرة والتخصصات الأخرى عندما يكون بحاجة إلى تشخيص الواقعة التي تتطلب إصدار حكم شرعي. وقد ذكر عبد الوهاب خلاف في الشرط الرابع من شروط أهلية الاجتهاد قوله: « أن يعرف وجوه القياس، وذلك بأن يعرف العلل والحكم التشريعية التي شرعت من أجلها الأحكام، ويعرف المسالك التي مهدها الشارع لمعرفة علل أحكامه، ويكون خبيراً بوقائع أحوال الناس ومعاملاتهم، حتى يعرف ما تتحقق فيه علة الحكم من الوقائع التي لا نص فيها، ويكون خبيراً أيضاً بمصالح الناس وعرفهم، وما يكون ذريعة إلى الخير والشر فيهم، حتى إذا لم يجد في القياس سبيلاً إلى معرفة حكم الواقعة، سلك سبيلاً آخرى من السبل التي مهدتها الشريعة للوصول إلى استنباط الحكم فيما لا نص فيه. »¹⁰⁶

فالمجتهد بحاجة إلى اجتهاد في معرفة الحكم الفقهي لواقعة ما من مصادره الشرعية، كما هو بحاجة إلى اجتهاد في تشخيص محل الحكم، فعندما يثبت عنده مثلاً وجوب العدالة في الشهادة، تعين عليه التحقق من صفة العدالة في المحل

المعنى، فالتناس ليسوا على حد سواء فيها. كما يحتاج الفقيه إلى اجتهاد في التحقق من مناسبات الأحكام، ليجري القياس على ما لا نص فيه، وهو في حاجة أيضا إلى معرفة بملابسات الواقع، وما يطرأ من ضرورات، أو حرج، أو مشقة، أو عرف، أو مانع، أو مصلحة، فيجري الحكم على أساسها، فمثلا نجد أحكام مواقيت الإحرام المكانية قد حددت من طرف الشرع بشكل قطعي واضح، لكننا نجد الذي يسافر بالطائرة اليوم لا يتمكن من النزول عنها للإحرام، لتعذر ذلك، فيكون الحكم الشرعي لأجل المشقة و الحرج، هو الإحرام بمحاذاتها التقريبية دفعا للمشقة والحرج، وبهذا لم يحصل تغيير لحكم الإحرام من الميقات بتغيير الزمان، وإنما طرأ مانع له تمثل في المشقة والحرج.

ولأحسن ما اقترحه الخانمي من ضرورة الاجتهاد المؤسساتي وهو يضع ضابطا لتحديد المصالح في قوله: «... إن المهم من كل هذا هو الجانب العملي لهذا الضابط والدراسة الميدانية لتحديد المصالح وترجيحها، إذ ينظر عندئذ في النازلة المستحدثة وفي متعلقاتها وملابساتها وظروفها، والمصالح التي تتجاذبها، ودرجات تلك المصالح ومراتبها ومقدار شمولها ومدى وقوعها، وغير ذلك مما يعين كثيرا في حسم المصالح وبيان مراد الشارع نفسه أو القريب منه، وهذا يؤدي بنا إلى القول ببالزامية الاجتهاد الجماعي والمؤسساتي والشمولي من قبل علماء الشريعة وخبراء الواقع المعيش في معارفه المختلفة وفنونه المتعددة.»¹⁰⁷

أبرز نتائج الموضوع

من أبرز النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها هذا الموضوع ما يلي:

- إن الأحكام الفقهية منها ما هو ثابت ومنها ما هو متغير.
- إن التشريع الإسلامي قد وضع للحكم الجزئي الثابت أدلته الجزئية التفصيلية، ولما يطرأ، أو يتغير بتغيير الزمان قواعد كلية، وأطر ثابتة لاستنباط أحكام شرعية.

— الحكم قطعي الثبوت والدلالة حكم ثابت لا يتغير، لأنه كُشف قطعي عن مراد الشارع. لكن الذي قد يتغير هو محل الحكم أو مناطه، فيتوهم البعض أن الحكم هو الذي تغير! والحال هو بقاء الحكم الأول على ثباته، وإنشاء حكم جديد لوضع جديد.

— الأحكام الفقهية التي قد تتغير هي الأحكام الظنية في الثبوت أو الدلالة، أو هما معا، مما ورد فيه نص، ولم تكن محل إجماع، وأيضا أحكام المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع مما استنبطه المجتهدون عبر الزمان والمكان دون قطع في حجيتها، فهنا تجري القاعدة: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان.

— إن الأحكام الفقهية الثابتة تنشئ الواقع، بينما ينشئ الواقع المتغير أحكاما اجتهادية قابلة للتغير وفق منهج الشريعة الإسلامية.

— إن الذين يرفعون شعار الثبات المطلق للأحكام من خلال حرفية النص، يعانون من قصور في فهم روح الشريعة ومقاصدها، وقصور في تشخيص واقعهم المعيشي، و الذين يرفعون شعار التغير المطلق للأحكام، يعانون من رغبة ملحة في التحرر من الالتزامات التعبدية والقيم الأخلاقية، ومن رغبة في تكريس أهوائهم و تبرير وتمرير مصالحهم الشخصية.

— إن الذين أسندت إليهم الشريعة مهمة الاجتهاد، هم علماء خبراء بمواصفات وشروط حددها الشارع الحكيم وفق ضوابط وقواعد وأطر ضمن منهاج كامل لاستنباط الأحكام الشرعية الفقهية.

— بفضل اليوم أن تنشئ الدول الإسلامية انطلاقا من مؤسسة المؤتمر الإسلامي مؤسسة خاصة بالاجتهاد الفقهي يجمع فيها الفقهاء من مختلف البلدان الإسلامية، ومختلف المذاهب الإسلامية المعتمدة، للنظر فيما هو ثابت وما هو متغير من الأحكام الفقهية، والبت في مستجدات العصر واستنباط مختلف الأحكام الفقهية المتعلقة بمختلف شؤون الأمة الإسلامية.

الهوامش

- 1 سورة المائدة: الآية: 14.
- 2 مجدي محمد محمد عاشور، الثابت والمعتبر في فكر الإمام أبي إسحاق الشافعي، دار البحوث، دبي، ط1، 2002 م، ص22، 23.
- 3 أحمد الريسوني، نظرية التقريب والتغريب، دار الكلمة، مصر، ط1، 1997م، ص83.
- 4 نور الدين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، مكتبة الرشد، ط1، 2005م، ص162.
- 5 نظري: ابن القيم، إعلام الموقعين، تحقيق عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973، 3/3.
- 6 المرجع نفسه، 4/3.
- 7 رواد مسلم، كتاب الأصولي، باب ما كان من التهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث.
- 8 القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد عبد العظيم اليربوعي، دار الشعب، القاهرة، ط2، 1372 هـ، 12/48.
- 9 ابن القيم، إعلام الموقعين، 12/3.
- 10 انظر: المرجع نفسه، 30/3 إلى 50.
- 11 ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1404 هـ، 7/5، 8.
- 12 مصطفى الزرقاء، مقال: تغير الأحكام بتغير الزمان، مجلة المسلمون، العدد 8، السنة 1373 هـ، ص 891.
- 13 ابن القيم، إغاثة اللهقان، تحقيق محمد حامد الفقي، دار المعرفه، بيروت، 330/1.
- 14 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، سنة 2003م، ص 37.
- 15 انظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 60.
- 16 نظري: ابن القيم، إعلام الموقعين، 86/1.
- 17 مجلة الآداب، بيروت، عند مايو 1970، ص101.
- 18 عبد الوهاب خلاف، مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه، ص101.
- 19 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 250.
- 20 عبد المجيد تركي، مناقشات في أصول الشريعة بين ابن حزم والياجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1994م، ص 516.
- 21 عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، سنة 2004م، ص10.
- 22 المرجع نفسه، ص10.
- 23 انظر: أحمد الحصري، نظرية الحكم ومصادر التشريع في أصول الفقه الإسلامي، مكتبة الكليات الإلهية، مصر، سنة 1981م، ص30.
- 24 المرجع نفسه، ص32.
- 25 المرجع نفسه، ص 123.
- 26 المرجع نفسه، ص 124.
- 27 المرجع نفسه، ص 143.
- 28 المرجع نفسه، ص 158.
- 29 الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرزاق عفيفي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م، 1/174، 175.
- 30 أحمد الحصري، نظرية الحكم، ص 168.
- 31 نظري: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، دار الحديث، القاهرة، ط سنة 2003م، ص 36. و عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ص122.

- 32 محمد حسن هيتو، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2000م، ص 497.
- 33 سورة النساء، الآية: 12.
- 34 سورة النور، الآية: 2.
- 35 انظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 38.
- 36 سورة البقرة، الآية: 228.
- 37 سورة المائدة، الآية: 3.
- 38 انظر: المرجع نفسه، ص 39.
- 39 المرجع نفسه، ص 249.
- 40 نور الدين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 153.
- 41 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 58.
- 42 الغزالي، المستصفي، تحقيق محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1997م، 2/236.
- 43 انظر: المرجع نفسه، 2/237.
- 44 الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، 1309 هـ، (د.ط.)، ص 560.
- 45 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 249.
- 46 الفراء: يفتح فسكون ج أقياء وفيوء مص فاء إذا رجع، وهو ما أخذ من أموال الكفار بغير حرب، انظر: فتحه جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، ص 351.
- 47 سورة الحشر، الآية: 7.
- 48 الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 45.
- 49 الشاطبي، الموافقات، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، 2/228.
- 50 المرجع نفسه، 2/233.
- 51 المرجع نفسه، 2/234.
- 52 سورة الإسراء، الآية: 32.
- 53 الشاطبي: الموافقات، 2/299.
- 54 رواد البخاري، كتاب التماس، باب قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده.
- 55 رواد البخاري، كتاب التماس، باب من جر إزاره من غير خيلاء.
- 56 ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبوع في دار المعرفة، بيروت، 1379 هـ، 10/255.
- 57 النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392 هـ، 14/62 - 63.
- 58 ابن حجر، فتح الباري، 10/257.
- 59 المرجع نفسه، 10/363.
- 60 محمد عبد التطيف محمود، الاختلافات الفقهية لدى الاتجاهات الإسلامية المعاصرة، دار لوقاء، مصر، ط1، 2000م، ص 355.
- 61 أبو زهرة، أصول الفقه، ص 394.
- 62 نور الدين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 153.
- 63 المرجع نفسه، ص 154، نقلاً عن شلبي، تغليل الأحكام، ص 218، 240.
- 64 المرجع نفسه، ص 155.
- 65 الشاطبي، الموافقات، 2/7، 8، 9، 10.
- 66 محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 40.
- 67 الشاطبي، الموافقات، 2/242، 243.
- 68 رواد الترمذي، كتاب التماس عن رسول الله، باب ما جاء في الحرير والذهب.
- 69 رواد مسلم، كتاب التماس والزينة، باب إباحتها ليس الحرير للرجل إذا كان به حكمة وتحوها.
- 70 انظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 142.

- 71 سورة النحل، الآية: 106.
- 72 سورة الأنعام، الآية: 119.
- 73 سورة البقرة، الآية: 173.
- 74 السُّمُّ أو السُّمُّق: بمعنى واحد في لغة العرب، والسُّمُّ لغة أهل الحجاز والسلف لغة أهل العراق. وهو يبيع أجل بعاجل. أو يبيع شيء موصوف في الذمة أي أنه يتقدم فيه رأس المال، ويتأخر المثمن لأجل. انظر: الفقه الإسلامي وفتته، وهبة الزحيلي، دار الفكر، الجزائر، ط1، 1991م، 598/4.
- 75 الاستصناع: هو عقد مع صانع على عمل شيء معين في الذمة، أي العقد على شراء ما سيصنعه الصانع وتكون العين والعمل من الصانع. ويقال للمشتري مستصنع، وللبيع صانع وللشراء مصنوع. انظر: الفقه الإسلامي وأصله، وهبة الزحيلي، 631/4.
- 76 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 142-143.
- 77 الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 157.
- 78 المرجع نفسه، ص 157.
- 79 انظر: المرجع نفسه، ص 158.
- 80 الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 197/4 - 200.
- 81 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 249.
- 82 مجدي محمد محمد عثمانور، الثالث والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات العربية المتحدة، دبي، ط1، سنة 2002م، ص 20.
- 83 الشاطبي، كتاب الاعتصام، دار الفكر، بيروت، 2003م، 100/2.
- 84 الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ص 95، 96.
- 85 نور الدين مختار الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 152.
- 86 الشاطبي، الموافقات، 197/3.
- 87 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 99.
- 88 انظر: الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 160.
- 89 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 100.
- 90 الشاطبي، الموافقات، 215/2، 216.
- 91 انظر: عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 101.
- 92 انظر: الاجتهاد في الفقه الإسلامي، عبد السلام السليمي، وزارة الأوقاف بالمملكة المغربية، 1996، ص 40.
- 93 الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ص 154-155.
- 94 انظر: الجرجاني، التعريفات، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405 هـ، ص 23.
- 95 رواد الترمذي، كتاب الأحكام عن رسول الله (ص)، باب ما جاء في القاضي كيف يقضى، ورواه أيضا كل من أحمد، وأبو داود، والدارمي.
- 96 الفزالي، المستصفي، 266/2، 267.
- 97 رواد البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجز الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ورواه أيضا مسلم، وأحمد وغيرهما.
- 98 الريسوني، نظرية التقريب والتغليب، ص 158.
- 99 رواد الترمذي، كتاب العلم عن رسول الله (ص)، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة.
- 100 الشاطبي، الموافقات، 75/4.
- 101 الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، 198/4، 199.
- 102 الشاطبي، الموافقات، 76/4.
- 103 المرجع نفسه، 4/ 117.
- 104 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 251، 252، 253.
- 105 وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، 496/1، 497.
- 106 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه، ص 252، 253.
- 107 الخادمي، الاجتهاد المقاصدي، ص 159.

نحو نظرة تكاملية بين القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية

الأستاذة: حورية تاغلابت
جامعة الحاج لخضر - باتنة

مقدمة

الحمد لله الذي باسمه نبتدئ و بهديه نهتدي، شرع لنا شريعة غايتها جلب
المصالح ودرء المفاسد إذا سمعنا هديه يقول: ﴿يا أيها الذين آمنوا، فتأمل وصيته
بعد ندائه، فلا نجد إلا خيرا يدعوننا إليه أو شرا يزجرنا عنه﴾.
والصلاة والسلام على من بعثه هو أيضا رحمة للعالمين، يبلغنا أن جلب
المصالح ودرء المفاسد عن الخلق لا تتال إلا باتباع نهجه و تتبع خطاه. فسعادة
المكلف مشروطة بأن يكون قصده موافقا لقصد الشارع فيما شرع وهذا ما يعرف
بعلم مقاصد الشريعة، ذلك العلم الذي عرف بعد ذلك بأن له علاقات كثيرة بغيره
من العلوم والمجالات الشرعية، وذلك أنه قبل أن يستقل بذاته كان متأثر التوزيع
في كل الفروع فله علاقة بالأصول كما له علاقة بالفقه وعلم الخلاف وعلم القواعد
الفقهية وهذا البحث مخصص لبيان العلاقة بين المقاصد الشرعية و علم من هذه
العلوم ألا وهو القواعد الفقهية و ذلك بغرض تفعيل كل منهما للتصدي لبعض
النوازل ومستجدات الأمور واستخراج الأحكام لها من هذين العلمين وذلك بعد أن
نجعل منهما كلا متكاملا من حيث ربط الفرع بقصده الشرعي وادراك وجه الجمع
والفرق بينهما، ومن ثم معرفة علة هذا الفعل المندرج ضمن القاعدة الفقهية و
بالتالي نجد حلا للمسألة المعروضة و هذا ما أشار إليه الطاهر بن عاشور بقوله:
"إن الناظر في القواعد الفقهية يعرف الرابط بين الفروع الفقهية و يطلع على العلل
المشتركة بينهما مما يؤدي إلى بروز المقصد العام لهذه القاعدة".¹

وقد قسمت هذا البحث إلى مبحثين، خصصت المبحث الأول لبيان حقيقة كل من القواعد الفقهية، والمقاصد الشرعية وصلة كل منهما بالآخر، وذلك في مطلبين، وخصصت المبحث الثاني، لبيان أهمية كل من المقاصد والقواعد الفقهية ودور كل منهما في تطوير الفقه الإسلامي، وقسمته إلى ثلاثة مطالب.

المطلب الأول: تعريف القواعد الفقهية:

الفرع الأول لغة: جمع قاعدة وهي بمعنى ما يتعد عليه أي ما يعتمد كما يعبر عنها بأنها الأساس أو ما يبنى عليه غيره ¹ وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ². حسيا كان البناء كأصل الشجرة أو معنويا، كأصول الفقه ³.

الفرع الثاني: اصطلاحا: عرف علماء الشريعة القواعد الفقهية بتعريفات

عديدة، نختار منها ما يلي:

'هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها' ⁴، وقد صاغها مصطفى أحمد الزرقاء في تعريف واضح وديق الدلالة حيث قال: 'هي أصول كلية في نصوص موجزة دستورية تتضمن، أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها' ⁵.

المطلب الثاني: تعريف المقاصد لغة واصطلاحا:

الفرع الأول: تعريف المقاصد لغة: المقاصد جمع مقصد مأخوذ من الفعل

قصد، وهو الاعتماد والتوجه ⁶.

الفرع الثاني: اصطلاحا: هي المعاني والحكم ونحوها التي راعاها الشارع

في التشريع عموما وخصوصا، من أجل تحقيق مصالح العباد ⁷.

فالمقاصد إذن هي الغايات التي وضعت التشريعية لأجل تحقيقها لصالح

العباد.

المطلب الثالث: صلة القواعد الفقهية بمقاصد الشريعة:

هذا المطلب مخصص لبيان العلاقة بين القواعد الفقهية والمقاصد أو علاقة المقصد الشرعي بالقواعد الفقهية، حتى يشنى لنا إبراز الجانب المقاصدي للقواعد الفقهية⁸، وإظهار ما بينهما، من تالف وانسجام، ويتبين ذلك من خلال بيان نقاط الاشتراك والاختلاف التالية.

الفرع الأول: نقاط الاشتراك: تشترك القواعد الفقهية والمقاصد الشرعية في

أمور عدة منها:

أولاً: الاشتراك في الفروع الفقهية: فلقاعدة الفقهية هي مجموعة فروع فقهية متشابهة في العلة.

أما المقصد: فإنه يتوقف وجود المقصد على وجود ذلك الفرع.

مثاله: جواز السلم والاستصناع وجواز المعاطاة هي فروع فقهية لقاعدة تسمى العادة، محكمة، والمعروف عرفاً كالمشروط شرطاً، وهي كذلك فروع أو أحكام لمقصد مراعاة مصلحة العرف⁹.

إن تشترك كل من القاعدة الفقهية والمقصد في أن كل منهم يعتمد على الفروع الفقهية.

ثانياً: الاشتراك في العلة والإسراز والحكم: إذا كانت القاعدة الفقهية، تقوم على جمع الأحكام الجزئية المتشابهة في العلة والأسباب، يقوم المقصد أحياناً على اعتبار بعض العلة المتشابهة والإنشاء عليها¹⁰.

مثال ذلك: إباحة الفطر في رمضان للمسافر وللمريض والشيخ والمرضع والحامل، لعدم إطاقتهم الصوم، وإباحة التيمم للمريض والعاجز عن استعمال الماء وإباحة القصر للمسافر والخائف والحاج بعرفة، وكل هذه الأحكام وغيرها هي فروع فقهية لقاعدة المشقة تجلب التيسير، والتي هي جزئيات وعلل لمقصد لتيسير

في الشرع الإسلامي، إذ يعد هذا المقصد من المقاصد العامة لتوارد كثير من الأحكام والعلل قصد إثباته وتقريره¹¹.

ثالثاً: الاشتراك في الإنباء: وأقصد بها أن بعض القواعد الفقهية مبتدأة على مقصد شرعي كما أن هناك قواعد مقاصدية مبتدأة على قواعد فقهية، وذلك كما يلي:

— تتطوي بعض القواعد الفقهية على بعض المقاصد الحلية كقاعدة الأمور بمقاصدها، وهي في الحقيقة تتعلق بمقصد تصحيح النيات¹².

— كما أن بعض المقاصد الكبرى الرئيسية قد عبر عنها ببعض القواعد الفقهية، كمقصد نفي الضرر والذي عبر عنه بقاعدة الضرر يزال، ومقصد التيسير الذي عبر عنه بقاعدة المشقة تجلب التيسير ومقصد نزع مفدة ضياع النفس بالمخمصة الشديدة، والذي عبر عنه بقاعدة الضرورات تبيح المحظورات¹³.

فالقواعد الفقهية تتطوي على المقاصد سواء بطريق ضمني و صريح مما يجعلها، تسهم في بناء المقاصد وتكوين مآلتها على غرار المقاصد الجزئية والعلل الفقهية التي هي موطن اشتراك مع فروع القواعد¹⁴.

الفرع الثاني: نقاط الاختلاف:

تختلف المقاصد عن القواعد الفقهية من ناحية التدوين، إذ قد سبقت القواعد الفقهية المقاصد في التدوين، فالقواعد الفقهية قد دونت في القرن الثالث، وبذلك تكون قد اكتمل بناؤها وبالتالي فقد تم لها نوع من الشمول والإتساع في الترتيب، والشرح والتعليق¹⁵.

في حين لم يتم تدوين المقاصد إلا في القرن السابع، إن صح هذا الإطلاق فهو اجتهاد من على يد الإمام الشاطبي في موافقته، لأن ما كتبه السابقون لا يعدو

أ. حورية تاغلايت
نحو نظرية تكاملية بين القواعد الفقهية
إلا أن يكون مقدمة لما كتبه الشاطبي بالنسبة لهذا العلم. لذلك فهي ما زالت رغم ما
كتبه العلماء والباحثون بعد الشاطبي ما زال بناؤها لم يكتمل.

**المبحث الثاني: أهمية المقاصد والقواعد الفقهية ودور كل منهما في إثراء
الفقه الإسلامي.**

المطلب الأول: إن النوازل والحوادث والوقائع مما يقع ويحدث للأفراد
والمجتمعات في صور لا تنتهي، فيومياً نتعرض لواقعة ما في مختلف مجالات
الحياة الخاصة، في عصرنا الحاضر الذي قفز على غيره من العصور بالتطور
المذهل في العلوم والمخترعات، والتغير المذهل في السلوك والعادات، والتداخل
العميق بين الشعوب والمجتمعات، في ظل تنامي النصوص، مثل النوازل
والمستجدات والخاصة بالنواحي الاقتصادية الحادثة، كصور المعاملات المصرفية،
وفي النواحي الطبية كعمليات نقل الأعضاء والاستنساخ وغيرها من المستجدات، إذ
لم تطرق هذه الوقائع من قبل مما يجعل المجتهد أو المفتي يقف حائراً إذ هو
مطالب برفع الإشكال أو التساؤلات المطروحة عليه في كل ذلك، فليس أمامه لكي
يتصدى لكل ذلك إلا أن يتبع الطرق التالية التي تساعد في ذلك:¹⁶

1. تحقيق المصلحة الشرعية عند النظر: مما لا شك فيه أن الشريعة وضعت

لتحقيق مصالح العباد في العاجل والأجل فقد نزل الاستقراء على أن الله سبحانه
وتعالى شرع حكمه لمصالح العباد¹⁷.

وتحقيق مصلحة العباد لا يتأتى إلا بإبراز الحلول لمشكلات الناس المستجدة
والتي هي بأمر الحاجة إلى هذه الحلول.⁶

فليس أمام المجتهد أو المفتي في هذه الوقائع إلا اعتبار ما فيه مصلحة
العباد ودرء ما فيه مفسدة في حكمه وفتواه حتى لا يخرج عن كليات الشريعة
ومقاصدها العليا.

فإذا حدثت واقعة لم يشرع الشرع لها حكما، ولم تتحقق فيها علة اعتبرها الشرع لحكم من أحكامه، ووجد فيها أمر مناسب لتشريع الحكم، أي أن تشريع الحكم فيها من شأنه أن يدفع ضررا أو يحقق نفعاً فهذا الأمر المناسب في هذه الواقعة يسمى المصلحة المرسله¹⁸.

فالإفتاء المصلي يمكن أن يأتي جديداً لا مثال له سابق عليه، ويعتمد الاجتهاد فيه على نظرة شاملة للفقهاء وخبرة بمقاصد الشرع بحوزه المفتي المستصلح¹⁹.

فقد قال ابن عاشور: "إن مقصد الشارع لا يجوز أن يكون غير مصلحة، ولكن ليس يلزم أن يكون مقصوداً منه كل مصلحة، فمن حق العالم بالتشريع أن يخبر أفانين هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسبر الحدود والغايات التي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها إثباتاً ورفعاً، اعتداءً ورفضاً، لتكون له دستور يقتدي، وإماماً يحتذي، إذ ليس له مطمع عند عروض كل التوازل النازلة والنواب العارضة بأن يظفر لها بأصل مماثل في الشريعة المنصوصة ليقبس عليه، بل له نص مقنع يفئ إليه، فإذا حدثت للأمة حاجة وهرع الناس إليه يتطلبون، منه الفصل فيما يقدمون عليه؛ وحنوده نكي القلب، صارم القول، غير كسلان، ولا متبذ²⁰.

وواقعاً المعاصر يشهد على اعتبار المصلحة المرسله في كثير من المسائل المستجدة في مختلف الفروع ففهم المجتهد والمفتي لمقاصد الشارع وحفظه ضرورياته، يمنعه من إغلاق الباب على كثير من المباحات أو فتحها لتجوز كثير من المحظورات²¹.

2. اعتبار قاعدة رفع الحرج: دلت الآيات على رفع الحرج كما يريد الله

ليجعل عليكم في الدين من حرج²². وقوله: ﴿وما جعل الله عليكم في الدين من حرج²³﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم: "أن هذا الدين يسر"²⁴.

وبينين من خلال ذلك ما يجب على المفتي أو المجتهد سلوكه إزاء هذه الواقعة وهي أن يراعي في فتواه عدم وضع المستفتي في ضيق وحرَج من خلال فتواه، فعليه مراعاة الأعداء والترخيصات التي جاءت بها الشريعة دون أن يعارض نصوصاً شرعية أو مناقضة ومناهضة لمبادئ هذه الشريعة²⁵. وقد اشترط العلماء أن يكون الحرج المرفوع عام فقد قال ابن العربي رحمه الله "إذا كان الحرج في نازلة عامة في الناس فإنه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا، وفي بعض أصول الشافعي اعتباره وذلك يعرض في مسائل الخلاف"²⁶. ففي حين تعتبر المشقة العامة كما في مسائل التسعير والاحتكار وغيرها.

تعتبر المشقة إذا كانت خاصة إذا أنت إلى حرج محقق، والمفتي في هذه الحالة يكون منه التحقيق في ذلك. هذا ما دعا إليه الشاطبي في موافقاته، إذ دعا إلى التوسط في ذلك، فلا يميل المفتي إلى التشديد أو الترخيص، فلا يترك الترخيص لأن في تركه تشديد، ولا يميل إلى التشديد لأنه مضاد للتوسط المطلوب من الشريعة بل هو معظمه، والحمل على التوسط هو موفق لقصد الشارع وهو الذي كان عليه السلف الصالح²⁷.

ثالثاً: النظر في مآلات الأفعال:

النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعاً، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة قاله الشاطبي، ثم قال في بيان معناه أن لا يحكم المجتهد بالإقدام أو بالإحجام في كل فعل من الأفعال الصادرة من المكلف إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل من تحقيق قصد الشارع بجلب مصلحة أو درء مفسدة و له مأل مخالف²⁸.

وباستقراء نصوص الشرع من الكتاب والسنة يتبين أن اعتبار المال أصل ثابت في الشريعة من ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْبُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾²⁹، وقوله ﷺ حين أشار عليه أصحابه بقتل المنافقين أخاف أن يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه³⁰.

لذلك يجب على المفتي وهو أمام واقعة ما أن يتحرى هذا الأصل العظيم في فتاويه، حتى يتأكد من أن فتواه تحقق مقصد الشارع ولا تؤول إلى مفسد وأضرار لا تحمد عقباها.

وقد قرر العلماء أن الفتوى تغدو زماناً ومكاناً وشخصاً، واعتبار المال يحتاج إلى معرفة أحوال الزمان والمكان والأشخاص، لكي يتسنى للمفتي تقدير مآلات الأفعال وأثار فتواه عليها³¹.

ولا يتوصل إلى هذا إلا من كان كما قال الشاطبي: "فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق تورا يعرف به النفوس ومراميها، وتغلبت إدراكه وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها، أو ضعفاً ويعرف الثقاتها إلى الخطوط العاجلة، أو عدم الثقاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكاليف..."³².

رابعاً: فقه الواقع:

المقصود من فقه الواقع هو التهيؤ لمعرفة جزئيات الواقع حتى يراعيها المفتي لدى اجتهاده أو إجابته عن تساؤل المستفتي، لأن تهيؤه لمعرفة هذا الواقع هو اجتهاد منه، لأنه لا يشترط من معرفة الواقع معرفة كل واقعة، وحائثة، لأن هناك من الوقائع لا يعرفها الفقيه أو المفتي، لأنه بشر والبشر قدراته محدودة ولذلك كانت الإجابة بلا أدري هي في حد ذاتها إجابة على ما استفتي فيه.

كما عليه مراعاة تغيير هذا الواقع سواء كان تغييرا زمنيا أو مكانيا أو تغييرا

في الحول والظروف.

ولأجل ذلك أفتى الفقهاء المتأخرون من سنى المذاهب الفقهية في كثير من المسائل الفقهية بعكس ما أفتى به أئمتهم وسبب ذلك هو اختلاف الزمان وفساد الأخلاق ومراعاة للقاعدة الفقهية "لا ينكر تغيير الأحكام بتغيير الزمان والمكان"

مثال ذلك: مخالفة الإمام محمد وأبو يوسف شيخهما الإمام أبو حنيفة في أن الإكراه قد يتحقق من غير سلطان، فقد كان أبو حنيفة يفتي بأن الإكراه لا يتحقق من غير سلطان، نظرا لما شاهداه في عصره من أن النعمة والقدرة لم تكن لغير السلطان، ونظرا لفساد الزمان وتغيير الحال وظهور الظلمة، فإن الصاحبين أفتى بتحقيقه من غير سلطان بناء على ذلك³³.

رابعا: مراعاة العرف والعادة: قال النفسي: العرف العادة: هو ما استقر في

النفوس من جهة العقول وثقلته الطباع السليمة بالقبول³⁴.

وتطبيقا لقاعدة "العادة المحكمة"، جرى الفقهاء على اعتبار العادة في تطبيق الأحكام الشرعية، وبناء على ذلك يجب على المفتي أن يراعي ذلك في أمور الواقعة.

قال القرافي: ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا: "أن لا يفتيه بما عادته يفتي به، حتى يسأله عن بلده، هل حدث لهم عرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ وهذا أمر يتعين واجبا لا يختلف فيه العلماء، وإن العادتين من كانت في بلدين ليستا سواء أن حكمهما ليس سواء³⁵".

قال في الفروق: وعلى هذا القانون تراعي الفتاوى على طول الأيام فبعضها تجدد العرف اعتبره، ومهما سقط اسقطه وجهل بمقاصد العلماء المسلمين والسلف

الماضيين³⁶. لذلك فمراعاة العرف أمر مهم وضرورة لا بد منها خاصة في عصرنا الحاضر، أين أصبحت الفتاوى تعرض على وسائل الإعلام، كالنفاذ والإنترنت، فلا بد من أن يراعي المفتي ذلك وأن يعلم أن فتواه تداع في كل البلدان، فليراع أن العوائد مختلفة وأن فتواه من العادات العامة أو هي خاصة ببلد معين.

المطلب الثاني: أهمية القواعد الفقهية

للقواعد الفقهية وظيفة عظيمة في تسهيل عملية الاجتهاد والإفتاء، إذ هي تعد القضاء الرحب الذي يهرع إليه الفقه ليعينه على استنباط الأحكام للوقائع الجديدة وتوضح له مناهج الفتوى. فإذا ما ضاقت المخارج وغمضت المدارك عليه لجأ إليها تعينه و لذلك عجب ليا القرافي ولنجدتها له رغم تواضعها واستنارها فكم من علم لا يوجد مسطوراً بنفسه ونصه أبداً ولا يقدر على نقله، وهو موجود فيما نص من القواعد على سبيل الإندراج يتقطن لإندراجه أحاد الفقهاء دون عامتهم. كما أشار السيوطي إلى أهميتها إذ بواسطتها يستطيع معرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة والحوائث والوقائع التي لا تتقضى على ممر الزمان" فبواسطة هذه القواعد يتطور الفقه ويرتقي ومن ملكها وقدر على استيعابها فقد ملك فقهية راسخة وأصبح على ذروة عالية من العلم يرى منها كيف تتشعب خطوط الفكر الفقهي من عاصمة مسالكة ومركزها إلى الرئيسي، وهو مقاصد الشريعة ونصوصها الأساسية.

وقد رأيت أن ألخص أهمية القواعد الفقهية في النقاط التالية:

- 1- إن فهم القواعد الفقهية وحفظها يساعد الفقهية على فهم مناهج الفتوى والاستنباط، ويطلعه على حقائق الفقه و ماخذه ويمكنه من تخريج الفروع بطريقة سليمة، واستنباط الحلول للوقائع الجديدة.

2- من فوائدها ما ذكره الشيخ محمد الطاهر بن عاشور قال أنها "ولبراك الفقيه لمقاصد الشرح في أحكامه يعينه على تعرف الأحكام التي تكون موافقة لمقصد الشارع من تشريعه في الأحكام التي هو بصندها".

3- إن فهم القواعد الفقهية من طرف المجتهدين برد الفروع إلى فروعها وإرجاع المسائل إلى أساسها الذي تفرغ منه ينشر لنا أئمة مجتهدين لهم ملكة فقهية تعينهم على الاستدلال والترجيح، ومقدرة على التخريج وتنزيل ما يجد من نوازل وواقعات وفق ما يناسبها من قواعد و ضوابط فقهية تسهل عليهم معرفة أحكام ما يجد من مسائل وحالات تتكرر في النزول ما تعاقبت الأيام. وهذا من أجل الفوائد التي يجنيها الناظر في النوازل من دراسته و معرفته بالقواعد الفقهية.

الفرع الثاني: نحو نظرة فقهية تجمع بين المقاصد و القواعد الفقهية: من خلال ما سبق نصل إلى الغرض المقصود من خلال هذا البحث وهو الدعوة إلى تكوين نظرة تكاملية تجمع بين المقاصد والقواعد الفقهية على غرار ما جعله الفقهاء من نظريات فقهية جمعت بين الفقه والقانون الوضعي من خلال موازناتهم بينهما .

لذلك رأيت أن ذُلف نظاما موضوعيا بين المقاصد و القواعد الفقهية وفق النقاط المشتركة بينهما- من خلال ما رأيناه في مبحث صلة كل منهما بالأخر- فهذا في رأي له أثر بالغ في فتح آفاق جديدة للفقه أمام المسائل العصرية الجديدة . وتنمى من خلال كل هذا إحداث نقلة منهجية في علم الفقه وفق المنطق المقاصدي بغرض تفعيل الشريعة وتمكينها من الخلود والاستمرار والتأقلم مع سائر المستجدات و النوازل الواقعة .

ففي القواعد الفقهية والمقاصد الدليل الكافي الوافي الذي يستجيب لذلك فقد قال الغزالي فيما نقله عنه السيوطي في كتابه الاجتهاد " مقاصد الشرح قبله المجتهدين من توجه جهة منها أصاب الحق " .

وما على أهل النظر والباحثين خاصة المهتمين بمجال القواعد الفقهية و المقاصد والذين يجنون في أنفسهم الفترة على ذلك مع مراعاة ما وضعه العلماء من شروط لمن يتصدى للفتوى و الاجتهاد لخصها الخطيب البغدادي: "يتبغي - أي للفقيه أو المجتهد - أن يكون قوي الاستنباط جيد الملاحظة رصين الفكر صاحب آناة، وثورة وأخا استنبات، وترك عجله، بصيرا بما فيه المصلحة مستوفقا للمشاورة، حافظا لدينه مشققا على أهل ملته مواظبا على مروءته ، حريصا على استطابة مأكله فان ذلك أول أسباب التوفيق متورعا عن الشبهات صادرا عن فاسد التأويلات صليبا بالحق دائم الاشتغال بمعادن الفتوى وطرق الاجتهاد ولا يكون ممن غلبت عليه الغفلة و اعتوره دوام السهو ولا موصوفا بقلّة الضبط منعوتا بالاختلال يجيب بما يسمح له، و يقتي بيا يخفى عليه".

الهوامش:

- 1- ابن عاشور: محمد الطاهر، الشركة التونسية للتوزيع، ب. ط. ص. 06
- 2- سورة البقرة آية 177
- 3- الفيومي: احمد بن محمد بن علي الصباح المنير اعنى به يوسف الشيخ محمد بيرون المكتبة العصرية ط 1417-1996، ابن فارس: أبو الحسين احمد بن فارس بن زكريا الرزازي (ت 395 هـ)، معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام محمد هارون ايران دار الكتب العلمية ب ط ب.
- 4- الزرقاء: مصطفى احمد الزرقاء المنخل الفقهي العام دمشق دار القلم ط 1 - 1418-1998، 2/965
- 5- الفيومي المرجع السابع ص 260-261 معجم مقاييس اللغة 5/95
- 6- البيوي: محمد سعد بن احمد بن سعود مقاصد الشريعة الإسلامية و علاقتها بالأدلة الشرعية الرياض - دار الهجرة 1418-1998م ص 37.
- 7- الخالسي: نور الدين مختار المقاصد في المذهب المالكي خلال القرنين الخامس و السادس الهجريين مكتبة الرشد ط 2 ، 1424هـ - 2003 م
- 8- المرجع السابق
- 9- المرجع السابق
- 10- المرجع السابق
- 11- المرجع السابق
- 12- المرجع السابق
- 13- المرجع السابق
- 14- القحطان: مسفر بن علي بن محمد منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة دار الأندلس الخضراء جدة + بيروت دار ابن حزم . 1424هـ - 2003 م 15- المرجع السابق.

- 15- البيضاوي: ناصر الدين عبد الله بن عمر منهاج الوصول إلى علم الأصول الخرطوم دار الفكر ط1
91/4-1980
- 16- اليبوي المرجع السابق
- 17- الراشد: محمد احمد أصول الافتاء و الاجتهاد التطبيقي في نظريات فقه الدعوة الإسلامية دار
المحراب ب ط ب ت 227/1
- 18- ابن عاشور: المرجع السابق
- 19- القحطاني: المرجع السابق
- 20- السائدة آية 6
- 21- الحج آية 78
- 22- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان باب رقم 38
- 23- القحطاني: المرجع السابق
- 24- ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله أحكام القرآن تحقيق علي محمد البجاوي بيروت دار
المعرفة ب ط ب 2 310/3
- 25- الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى التلمخي القرطبي الموافقات في أصول الأحكام بيروت
دار الفكر ب ط ب 2 149/4 وما بعدها.
- 26- القحطاني: المرجع السابق
- 27- الموافقات 110/4
- 28- الأعمام آية 108
- 29- أخرجه البخاري كتاب باب ما ينهي عن دعوة الجاهلية برقم 3257 وباب كتاب البر والصلة
والآداب باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما برقم 4682
- 30- الريبوتي أحمد نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي الرياض دار العالمية للكتاب الإسلامي
والمعهد العالي للفكر الإسلامي ط4 1416 / 1995
- 31- الشاطبي للموافقات 98/4
- 32- القحطاني: أبو يسر سعيد بن محمد التناصيل النعمي لفقه الواقع الإسكندرية دار العالمية للنشر
والتوزيع ب ط ب ت.
- 33- وهبة الزحيلي أصول الفقه الإسلامي الجزائر دار الفكر + دمشق دار الفكر ب ط ب ت.
- 34- التنسفي: عبد الله بن احمد كشف الأسمار شرح المنار دار الكتب العلمية بيروت ط1- 1406هـ.
- 35- القرطبي: شهاب الدين الفروق دار المعرفة بيروت ب ط ب ت 167/1، الأحكام في تمييز الفتاوي
عن الأحكام التحقيق عبد الفتاح أبو غرة مكتبة المطبوعات الإسلامية حنب ط2 1416هـ ، ص 218
- 36- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر الأشباه والنظائر دار الكتاب العربي ط1 1407، ص

من أسرار المنهج الرباني في علاج الجريمة

الأستاذ عبد الحق ميجي

جامعة قسنطينة

مقدمة :

لقد عرفت المجتمعات البشرية منذ القدم الجريمة فكانت أول جريمة وقعت على وجه الأرض جريمة قتل. ولم تهمل التشريعات السماوية فرض عقوبات على الجرائم مراعية في ذلك خصوصية الزمان وطبيعة الأمم والشعوب وكذلك ظلت التشريعات والاجتهادات البشرية تتوخى تخليص المجتمعات من الجريمة والمجرمين . ولما أكرمت البشرية بخاتم الأنبياء والرسل وخاتم الرسالات رسالة الإسلام وحاملها محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم عاشت أفضل أيامها وأهنا عصورها وأمن أزمانها استنظل بظلال الشريعة السمحة والمنهج الرباني العادل المسلم والكافر على حد سواء شهد بذلك العدو قبل الصديق . واليوم - ومع ثورة التقدم التكنولوجي المذهل - فإن العالم يشهد كله موجة من الفساد والرذيلة والإلحاد وطغيان المادة وغياب الفضيلة والقيم والأخلاق وكان من طفرات المدنية الحديثة والعصرنة ارتفاع حدة الجريمة وارتفاع معدلاتها بشكل بات يهدد أمن البشرية بأسرها وتطورت الجريمة من الجريمة الفردية العفوية إلى الجريمة المنظمة العابرة للقارات استعمل سمارتها أحدث الأساليب والطرق فلم يتركوا برا ولاجوا ولا بحرا إلا واستغلوه لنشر الرعب وترويع الأمتين ولقد اجتهد العالم برمته للحد من الظاهرة الإجرامية وتوقيف مداها الخطير متخذا مختلف الوسائل الردعية والسياسات العقابية ولكن مازالت تقارير الأمم المتحدة والجهات المختصة سواء في الشرق أو الغرب تشير إلى ارتفاع نسبة الجريمة على جميع الأصعدة. ولقد كان للشريعة الإسلامية قصب السبق في الحد من الظاهرة في يوم من الأيام. حدث ذلك في زمن النبوة والخلافة الراشدة وبعد مرور أربعة عشر وبعد انحراف

شديد عن منهج الله تعالى أدى لبروز الجريمة على مسرح الحياة في نوح الخليج العربي وبالأخص في بلاد الحجاز وبعد اتخاذ منهج الله تعالى منهاجا _ مع التحفظ الشديد عن التجربة بصفة عامة من حيث التطبيق _ عاد الأمن والأمان إلي ربوع المنطقة فأمن الناس على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم .ولعل هذه الدراسة تسلط الضوء على المنهج الذي استطاع الإسلام من خلاله أن يقلل من ظاهرة الجريمة وينشر الأمن كما أن هذه الدراسة تزيل الإلباس عما علق بتصوير الكثيرين من أن العقوبات الحدية وحدها هي السبيل الوحيد للقضاء على الجريمة - وإن كانت هي واحدة من تلك الوسائل _ وإنما كمسلمين كلنا إيمان بفاعليته بل ولقد كان التخلي عنه واحداً من أسباب انتشار الجريمة.

سبل القضاء على الجريمة: لقد سلك الإسلام منهاجا فريدا ومتميزا في التعامل

مع الظاهرة الإجرامية لم يسبق إليه من قبل ولم يُسج على منواله من بعد. ولهذا ظل سرا من أسرار هذا المنهج الرباني ولقد استقرأ هذا المنهج بعد دراسة طويلة للظاهرة وما قيل عنها في مناهج الغربيين و تتبع بليغ للندوات والدراسات والمؤتمرات والندوات المنعقدة هنا وهناك وما أسفر عنها من إحصاءات وقرارات ومن جهة أخرى دراسة شاملة للنظم الإسلامية سواء النظام القضائي أو الاجتماعي أو السياسي أو الاقتصادي فتبين أن معالجة الإسلام للظاهرة الإجرامية كانت عبر محوريين.

المحور الأول: المنهج الوقائي

وهو منهج يعتمد ويقوم أساسا على منع الجريمة قبل وقوعها انطلاقا من النقاط الآتية:

أولا :- تنمية الجانب الروحي وتقوية الصلة بالله تعالى وترسيخ العقيدة الصحيحة:

كلما قويت الصلة بالله تعالى ونز سخت معالم التوحيد في النفس البشرية وسمت هذه الأخيرة إلى عالم المثل الإيمانية تخلصت من رواسب الشر الكامنة بين

حينئذها فصاحب هذه النفس سوف يخلق في جو الخير والصلاح والبعد عن الشر والفساد. وكلما أمن الإنسان بالله تعالى وأسمائه وصفاته التي جاءنا بها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وتيقن أنه مخلوق لغاية سامية وهي عبادة الله تعالى وعماراة الكون وبعد تلك الرحلة الطويلة في الحياة الدنيا فإنه يعود لرب كريم فإن عمل خيرا فيجزى به وإن عمل شرا فيجزى به مصداقا لقوله تعالى {أَفَصَيْبُكُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَدًا وَآتَاكُمْ مِنَّا مَا تَرْجُونَ} ¹ وقوله تعالى: {فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآتَىٰ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ} ² ، كان أقرب إلى صفات الملائكة، وعن الطيائع الشيطانية أبعد، فالإنسان المغفمة نفسه بهذه المفاهيم الحية والمليء قلبه بهذه الأحاسيس الإيمانية والمستتير فكره بهذه التصورات السامية وهذه القناعات الراسخة لن يقدم على الإجرام مهما كانت الظروف، لأنه يعلم أن قتل النفوس البريئة وهناك الأعراض المصونة وسلب الأموال المعصومة إفساد في الأرض وعلو واستكبار. وعاقبة ذلك الخسران في الدنيا والآخرة {الَّذِينَ يَنْفُسُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} ³ .

ولركن الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره دور لا يستهان به في عدم إقدام الإنسان على الجرائم المروعة. حيث إن الشخص المؤمن بأن الغنى والفقر بيد الله تعالى وما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه وأن قسمة الله تعالى في خلقه قسمة عادلة وتفضيل الله لبعض خلقه على بعض في الرزق وغيره لحكمة أرادها الله سبحانه وتعالى {إِنَّهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَخِمَتْ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ} ⁴ . ومن ثم تكون نفسه مطمئنة راضية بعبء الله غير ناقمة على الآخرين ولا حاسدة لهم. وإذا تحررت النفس البشرية من سلطان الهوى وداء الحسد والحقد لن يجد الشيطان لها سبيلا حتى يأمرها بالسوء والفحشاء

والمنكر والفساد، و يؤكد المصطفى صلى الله عليه وسلم هذا المعنى بقوله: كما في حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: « مَنْ يَأْخُذْ عَنِّي هَؤُلَاءِ الْكَلِمَاتِ فَيَعْمَلْ بِهِنَّ أَوْ يَعْلَمُ مَنْ يَعْمَلُ بِهِنَّ ». فقال أبو هريرة فقلت أنا يا رسول الله فأخذ بيدي فعذَّ خُمُسًا وقال « لئن المَحَارِمَ تَكُنْ أَخَذَ النَّاسُ وَأَرْضُ بَمَا قَسَمَ اللَّهُ لَكَ تَكُنْ أَغْنَى النَّاسِ وَأَخْسِنَ إِلَى جَارِكَ تَكُنْ مُؤْمِنًا وَأَحَبَّ لِلنَّاسِ مَا تُحِبُّ لِنَفْسِكَ تَكُنْ مُسْلِمًا وَلَا تُكْثِرِ الضَّحِكَ فَإِنَّ كَثْرَةَ الضَّحِكِ تُمَيِّتُ الْقَلْبَ ». كما أخبرنا النبي صلى الله عليه وسلم بأن ما كتبه الله تعالى للإنسان لا ينقص منه شيء بحال من الأحوال وحث المسلمين على تقوى الله وحسن الطلب بقوله صلى الله عليه وسلم: « أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ فَإِنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَوْفِيَ رِزْقَهَا وَإِنْ أَبْطَأَ عَنْهَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ خُذُوا مَا حَلَّ وَدَعُوا مَا حَرَّمَ »⁵. فالمؤمن الحق إذا عمل بهذه التوجيهات النبوية القيمة فإنه لا محال سيكون أبعَد الناس عن الحسد والحقد والغيرة هذه العُلل التي تؤدي بنورها إلى التكالِب على الدنيا واللهث وراء حطامها بحلاله وحرامه ومن ثم الوقوع في الجرائم والمعاصي، كما أن الإيمان العميق بالله تعالى يحمل من ضعفت نفسه ووقع في حمئة الرذيلة على الإقرار أمام القاضي ليُطهر بإقامة العقوبة عليه فلا شك أن من استشعر وجوب التطهير بإقامة الحد ينزجر عن ارتكاب الجريمة.

ولعل من نظر إلى معدلات الجريمة في العالم الإسلامي والعالم الغربي يدرك الفرق الشاسع و البون الكبير بين واقع الجريمة في العالم الغربي والعالم الإسلامي حيث تشير جميع التقارير إلى أن معدلات الجريمة في العالم الإسلامي أقل بكثير منه في العالم الغربي. رغم سعة الهوة بين العالمين سواء في مستوى المعيشة، أو في قوة الإمكانيات المادية لمكافحة الجريمة.

ثانياً: دور العبادات في القضاء على الجريمة: لأن كان الهدف الأسمى من

العقيدة هو تصحيح تصور الإنسان عن عالم الغيب في هذه الحياة الدنيا. فإن

أ. عبد الحق ميجي
من أسرار المنهج الرباني في علاج الجريمة
الشارع الحكيم وحتى لا تبقى هذه العقيدة مجرد تصورات فلسفية، أو قناعات
ذهنية. فقد شرع مجموعة من العبادات متعلقة بالجوارح بحيث تكون ترجمانا لما
استقر في القلب من يقين، وفي الفكر من تصور.

أ. الصلاة: حيث شرعت الصلاة لتخلق بالمؤمن خمس مرات في اليوم
والليلة ولقد خلص البيان الإلهي مهمة ووظيفة الصلاة بقوله تعالى: { إن الصلاة
تتهى عن الفحشاء والمنكر }⁶. فالصلاة الخاشعة التي يؤديها صاحبها بحضور قلب
واستعداد روح تخلق به إلى ملكوت السماء فيفضل مرتبطا على مدار اليوم بعالم
الغيب. ومن كان هذا شأنه فلا مجال للتفكير في الجريمة والاعتداء على الآخرين،
إذ أن الشيطان تضيق مداخلة للنفس مطمئنة، بل حتى وإن مسه طائف الشيطان
وأراد التفكير في الجريمة أو مارس بعض اللطم سارع إلى الإحبات والإنابة وليس
له سوى الصلاة محرابا للإنابة ومكانا للاستغفار.

ب. الصوم: فرض الله الصوم على عباده لما فيه من ترويض النفوس على
حب الخير وإجامها على الشهوات التي ألقتها إذ بات من المعلوم أن شهوتي الفرج
والبطن من أكبر عوامل الجريمة فالصيام يهذب تلك الغرائز البييمية والسبعية
المتأججة بين جنبات الإنسان ويرجع جانب الخير ولذلك يقول البيان الإلهي مبينا
الحكمة من مشروعية الصوم { يألها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على
الذين من قبلكم لعلكم تتقون }⁷. ولقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم شباب الأمة
إلى عبادة الصوم كعلاج وقائي من أي انحراف سلوكي قد تسببه لهم العزوبة
والقراغ وذلك لما لهذه العبادة من أثر بالغ في سد منافذ الشيطان والهوى فقال: {
يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه
له وجاء }⁸. ومن جهة أخرى فإن الصوم يشعر الأغنياء بمعاناة الفقراء فيدعوهم
ذلك الشعور إلى التصدق والعطاء ومساعدة المحتاجين وذلك من شأنه تعييب
الشحناء من نفوس الفقراء ومن ثم تنتهي دواعي الإجرام.

ثالثاً: النظام الأخلاقي ودوره في القضاء على الجريمة : من أهم الركائز التي

حرص الإسلام على إيجادها في المجتمع المسلم الأخلاق حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم : { إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق }⁹. وقد اشتهر النبي بمائة خلق وطيب المزيرة وحسن السلوك حتى قال فيه ربه سبحانه وتعالى : { وإنك لعلى خلق عظيم }¹⁰ ومما لا شك فيه أن جميع الأخلاق الإسلامية كفيلة بالقضاء على الجريمة ولكن انسلط الضوء على بعض الأخلاق والتي تسهم مباشرة في القضاء على الجريمة .

أ. الصبر : عبارة عن ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الهوى وقد حثنا

القرآن الكريم على الصبر في حالة الإساءة وعدم الانتقام حيث قال تعالى : { وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولنن صيرتم ليو خير للصابرين }¹¹ والصبر عام مطلوب في جميع الأحوال حتى في حق من اعتزل وحده وإن كان أكدا في حق من يخالط الناس ويصبر على أذاهم . ومن تحلى بصفة الصبر فسوف لن يقدم على الجريمة بكل صورها فيصير على شطف العيش فلا تمتد يده إلى أموال الناس ومهجم قتلًا وسرقة، كما يصبر على جميع نواعي الشهوات فلا يسكر ولا يزني.

ب . الحلم والأناة: الحلم هو إمساك النفس عن الهيجان والغضب وإمساك

الجوارح إذا كانت أو لسانا عن البطش والسباب . والأناة عدم التسرع في العقاب وفتح باب المغفرة والعفو. ولقد حثنا الإسلام الحنيف على الحلم والعفو على الناس والتجاوز عن زلاتهم وسيناتهم فقال تعالى : { ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم }¹². وقال تعالى: { والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين }¹³ ولعواقب الغضب الوخيمة نهانا النبي صلى الله عليه وسلم عنه فقال صلى الله عليه وسلم لمن قال له أوصني : { لا تعضب }¹⁴ لأن الغضب قوة جامحة تذهب العقل. وطوفان جارف يذهب سلامة التفكير في عواقب الأمور. و من ثم يستولى الشيطان على مكامن قوة التأثير في الإنسان فيدفعه كما دفع داوود

من قيل لارتكاب جريمة القتل ، ولقد بين النبي صلى الله عليه وسلم في حديث يبلغ العبارة حقيقة القوة فقال : { ليس الشديد بالصرعة وإنما الشديد من يملك نفسه عند الغضب }¹⁵.

ج . الأمانة : حفظ الأمانة من أهم الأخلاق التي دعا إليها الإسلام وهي حفظ

الحقوق لأصحابها ورعايتها والاعتراف بها سرا وعلانية يقول الحق تبارك وتعالى : { إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا }¹⁶. والأمانة لدى الإنسان أنواع فهناك أمانة على الدين فيجب رعاية الدين الله تعالى والحفاظ عليه ابتداء من توحيد الله تعالى وعدم الإشراف به . عدم الارتداد عن دينه مهما كانت الظروف ، وأما الأمانة على الجوارح والنفس والمال والعرض سواء كانت له أو لغيره فهي جميعها ودائع الله عند الإنسان فلا يجوز الاعتداء عليها ويجب رعايتها والحفاظ عليها ومن ثم حرم قتل النفس أو قتل الغير كما حرم الاعتداء على الأموال تبذيرا وإسرافا أو سرقة واغتصابا. وقد أوصانا النبي صلى بوضعية جامعة بخصوص الأمانة فقال : { إن الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك }¹⁷.

د . الستر والاستتار وفتح أبواب التوبة : إن من أكبر مقاصد الشريعة

السمحة وجود مجتمع مسلم يغلب فيه العفاف والفضيلة ونقل فيه الرذيلة والفساد ومن أجل إيجاد مجتمع بهذه المواصفات فلا بد من تخييب جميع مظاهر الجريمة والفساد انطلاقا من وجوب ستر المؤمن نفسه أولا وعدم هتك ستر الله عليه ولهذا حذر النبي صلى الله عليه وسلم من مغية المجاهرة بالذنوب . كما أكد صلى الله عليه وسلم على وجوب ستر المؤمن أخاه المؤمن ثانيا إذ يقول النبي صلى الله عليه وسلم : { إذا ستر عبد عبدا في الدنيا ستره الله يوم القيامة }¹⁸ . وحينما ندب الإسلام الإنسان إلى الستر والتستر فإنه دعه للتوبة والرجوع إلى الله تعالى والإنابة والإحبات ويدل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم للصحابية حينما فرما عز : { هلا

تركتموه¹⁹ . وباستقراء أحكام الشريعة إن في شروط إقامة الحدود وخاصة حد الزنا أو في فن التعامل مع الزاني، ليجزم أن الشريعة حرصت أيما حرص على تغريب عناصر الجريمة وتشوفاً لبقاء المجتمع المسلم مجتمعاً عفيفاً طاهراً فأتحت أمام المجرم جميع أبواب التوبة والرجوع إلى رحاب الفضيلة والعفاف والظفر . وما سبق من كلام إنما يمثل بزمته الجانب الوقائي من الجريمة في الإسلام

آليات تطبيق الجانب الوقائي لمنع الجريمة :

أولاً : الأسرة : إن الهدف الأسمى الذي تشوف إليه الشارع الحكيم من

الزواج هو الاستقرار والأمن وبناء أسرة يسود أفرادها التفاهم والمودة والمحبة إن يقول الله سبحانه وتعالى : { وَمَنْ يُؤْتِنَا أَنْ خَلَقْنَاكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلْ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ }²⁰ فكلما كانت الأسرة قائمة على أساس تقوى الله تعالى متمسكة بتعاليم دينه الحنيف حيث يلتزم كل أفرادها بما أوجبه الله تعالى عليه من واجبات وحقوق تكون أسرة متماسكة مترابطة بعيدة عن المشاكل والخلافات والتفكك الأسري . حيث أجمعت الدراسات التي أجريت على جنوح الأحداث أن من بين أهم أسباب هذا الجنوح التفكك الأسري والخلافات العاصفة باستقرار الأسرة وخاصة الطلاق . حيث يسلك الأولاد الذين يعيشون في كنف أسر مضطربة مفككة يخيم عليهم القلق والاضطراب النفسي وعدم الشعور بالسكينة والأمن الذي يحتاجه الأطفال سبل الغواية والفساد بحثاً عن بديل يتناسون فيه همومهم ومشاكلهم البيئية، بل ويفضلون البقاء في الشارع مع رفقاء السوء على الذهاب إلى البيت نتيجة لتلك المشاكل والخلافات مما يجعلهم لقمة سائغة يتصيدهم تجار الفساد وسماسرة الجريمة والجريمة المنظمة وربما استغلوا في السرقات وعصابات تسويق المخدرات وتهريبها وتوزيع وبيع وسائل نشر الزنا والدعارة والنواط والإباحية.

ولهذا تعالت صحاحات جميع الدارسين والمختصين بوجود الاعتناء بالأسرة ومعالجة مشاكلها وتفعيل دورها في تربية الأولاد تربية سليمة من خلال تعاليم الدين الحنيف والقنوة الحسنة وبما يتفق ومتطلبات العصر²¹.

ثانيا: المؤسسات التربوية: (المدرسة) نظر لما للمؤسسات التعليمية

والتربوية من أهمية كبرى متمثلة في مشاركتها الفعالة في صياغة شخصية الناشئة صياغة سوية ومن ثم يكون لها دور فعال في تحقيق الأمن في المجتمعات وبعد دراسات استطلاعية في العديد من دول العالم ثبت لدى الدارسين بما لا مجال للشك فيه أن الاعتناء بهذه المؤسسات ذو أثر فعال في نشر الأمن والاستقرار وإنتاج المواطن الصالح البعيد عن السلوكيات الشاذة والأعمال الإجرامية وذلك من خلال العناية بالمكونات الآتية

1. المنهج :حيث يجب التركيز على التربية الدينية الصحيحة المبنية على

روح التسامح والوسطية والاعتدال والتي أمرتنا بهم الشريعة الإسلامية الغراء من خلال نصوص الكتاب العزيز والسنة الشريفة، واليعد عن الإفراط والغلو أو التفريط والتسيب والتحلل والانحراف، وتقوية الوازع الديني لدى كل فرد، وبيان عدالة الإسلام، وتوعية الناشئة بخطورة الأفكار الهدامة والتطرف المهلك، فالترقية الإسلامية بهذا المعنى هي صمام الأمان عند الإنسان فلا يرتكب الجريمة ولا يخل بالأمن .

2. المعلم : إن دور المعلم لا يقل أهمية عن دور الأبوين في تأثيره في

سلوك التلاميذ ولهذا السبب يجب أن يكون هذا الأخير على مستوى عال من القيم والتربية والأخلاق، حتى يكون قنوة للطلاب وفي السياق نفسه يجب أن يكون مزودا بسلاح العلم والمعرفة مطلقا على مناهج التدريس وطرق التربية المعاصرة . فالمعلم ليس ملقن معلومات فحسب، بل هو مربي بالدرجة الأولى فيجب أن يكون

على دراية بماهج التربية الحديثة و مدارس علم النفس التربوي القديم منها والحديث حتى يستطيع صياغة شخصية التلميذ أو الطالب صياغة صحيحة .

3. الأنشطة المدرسية : تتفاعل المدرسة مع مؤسسات المجتمع من خلال

الأنشطة اللاصفية والجهات الأمنية لتوعية الناشئة بخطورة الجريمة وانعكاساتها السلبية على الفرد والمجتمع ومن ثم توجيه طاقاتهم واهتماماتهم لمكافحة الظاهرة والحد من انتشارها²².

ثالثاً: المسجد : للمسجد نور ريادي في صناعة الشخصية المسلمة البعيدة

عن الرذيلة والفساد والانحراف إذ هو همزة الوصل بين الإنسان وربه من خلال العبادات التي تؤدي فيه. وللمسجد وظائف غير تلك الوظائف التي يحلو للكثيرين من أبناء المسلمين حصر المسجد فيها ، فالمسجد جامعة علمية من خلال الدروس العلمية التي يتلقاها المسلم فيه يوميا وليس في مجال العلوم الدينية فحسب بل في كل علم نافع يوصل صاحبه الى العبودية الحقة لله تعالى. وهو مجلس شورى يتداول المسلمون فيه أمورهم الهامة وقضاياهم المصيرية سياسية كانت أو غيرها. و هو ميدان للتخطيط وخروج جحافل الإيمان وجنود الرحمن للجهاد في سبيل الله وإعلاء كلمة الله في الأرض . ومن هذا المنطلق أولاه الاسلام عناية كبرى وكان من أول اهتمامات النبي المصطفى صلى الله عليه وسلم. بل كان المسجد أول مؤسسة بنيت في جهاز الدولة الإسلامية الفتية الناشئة في المدينة المنورة وقبل التفكير في أي خطوة بعد المؤخاة بين المهاجرين والأنصار أمر ببناء المسجد ليكون ملتقى المؤمنين للصلاة والعبادة وللتزود من العلم والمعرفة وللتشاور²³

ولهذا فإن المسجد إذا ما أحسن استغلاله ، وأدرك الناس أهميته في إعداد الشخصية المسلمة ، ذات النفسية الزكية والفكر المستنير. فان ظاهرة الإجرام تقل وتغيب من واقعنا وخاصة إذا ما أحسن الخطباء والدعاة مخاطبة العقول والنفوس من خلال الدروس والخطب المنبرية البعيدة عن الخطاب التقليدي والدروس المتكررة المعادة

. و في الوقت نفسه البعيدة عن الغلو والتكفير. وكذلك إذا أحسن استغلال الأنشطة المسجدية في تخفيف معاناة الناس مثل إنشاء جمعيات خيرية تجمع التبرعات والهبات والزكوات لتوزعها على فقراء الحي و قد تطور هذه الجمعيات المسجدية أو اللجان الخيرية من أديانها فتحول بعض هذه المداخل إلى مشاريع استثمارية تملكها للمحتاجين من أبناء الحي وبإمكان اللجان المسجدية إنشاء نوادي رياضية وثقافية تُرسم لها خطط لأنشطة ثقافية ورياضية وترفيهية كالمسابقات الرياضية والرحلات والمخيمات والمحاضرات والندوات وحلقات تحفيظ القرآن الكريم وندروس التقوية في المواد العلمية الأخرى بل وتجهيز صالات في المساجد للكومبيوتر والانترنت حتى يكون تحت رقابة أمينة على الاستعمال ، فإن ذلك أدى لاستيعاب الأحداث والشباب وملا فراغهم بما يزعهم ويبعدهم عن مواطن الشر ومظان الرذيلة وتجار الجريمة وسماسة الفساد هذا من جهة ومن جهة أخرى للمسجد دور توعوي لعموم المواطنين وذلك ببيان دور الجريمة في زعزعة الأمن والاستقرار الاجتماعي وتحسيسهم بالواجب المنوط بهم في تربية أولادهم والعناية بأسرهم ووجوب التعاون مع الجهات المعنية بمكافحة الجريمة لأن ذلك من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحثهم على ترك السلبية في مقاومة المنكرات والأخذ على يد العابثين بأمن الأمة واستقرارها المستغلين ظروف شبابها للقاسية²⁴ . ولقد أثبتت التجربة أن للمساجد ولعلماء الأمة نورا لا يستهان به في استتباب الأمن واستقرار الأوضاع وتقليل من مظاهر الإجرام وخير دليل على ذلك ماحدث في العراق بعد سقوطها في يد الغزاة المحتلين .

رابعاً : وسائل الإعلام : ينظر كثير من الخبراء إلى وسائل الإعلام على أنها

ذات تأثير بالغ في صياغة مفردات المجتمع والتأثير الفعال على مجريات الأمور وتوجيه مسار الأحداث في المجتمع ومن بين القضايا التي كان للإعلام الأثر البالغ في توجيهها سلبا وإيجابا قضية الجريمة وإن تعددت جهات النظر حول مدى

فاعلية وتأثير وسائل الإعلام في الجريمة إلا أن الجميع متفق على أن لها نسبة ما من التأثير وخاصة ما يعرض من أفلام العنف والأفلام الإباحية والبوليسية وذلك لما تتركه على النفس من رفع حدة التوتر النفسي و العاطفي والذي يقود بنفسه إلى ارتكاب العنف ضد الآخرين وتعلم وسائل وتقنيات تنفيذ الإجرام²⁵. ونظرا لما سبق فيإمكان وسائل الإعلام أن تساهم وبشكل كبير في تخفيف وطأة الجريمة من خلال تقديم البديل المناسب مما ينتج ويعرض ويتفق مع هوية الأمة ودينها أولاً، وثانياً من خلال التوعية بخطورة الجريمة وانعكاساتها على أمن المجتمع وسلامة الأفراد .

خامساً : التكافل الاجتماعي : الأصل في المجتمع المسلم التراحم والتعاون

للقضاء على مظاهر الفاقة والعوز والفقر الذي استعاذ منه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم قائلاً : { اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر }²⁶ فقد جعله النبي الكريم صلى الله عليه وسلم قرينا للكفر لما يسببه من أفات اجتماعية خطيرة وجرائم مقوضة لأمن المجتمع المسلم والذي أراده الله تعالى مجتمعا امانا سالما من جميع الأمراض الاجتماعية وفي هذا السياق يقول النبي صلى الله عليه وسلم - كما في حديث الثعمان بن بشير - « مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى ».²⁷ ، فيذا الحديث ركن ركين وأصل ثابت في غرس مبدأ التكافل الاجتماعي والتراحم والتعاون والله سبحانه وتعالى يقول في محكم التنزيل { وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان }²⁸ ومن ثم فإن الأغنياء وأرباب الأموال حينما يبذلون مآلاتهم الله تعالى يكونون بذلك قد أسهموا إسهاما كبيرا في القضاء على ظاهرة الفقر والتقليل من نسب البطالة وحل الكثير من المشاكل كتزويج العزاب وكفالة الأيتام وهذه الوسائل التي يتسلل من خلالها سمسرة الجريمة المنظمة لتحقيق أهدافهم التخريبية واستغلال الأحداث وذوي الفاقة و أصحاب الحاجة لتهرب المخدرات وتوزيعها بل استغلال النساء والأطفال جنسيا وانتشار الاتجار بالبشر .

ولقد أثبت العمل الطوعي دوره الريادي في القضاء على الكثير من المشاكل والأفات الاجتماعية وساهم بشكل مباشر في التنمية الاجتماعية والبشرية في الكثير من دول العالم العربي والإسلامي وخاصة في إفريقيا.

سادسا : مسؤولية الحكام :

من المعلوم شرعا أن الحكام مسئولون أمام الله سبحانه وتعالى عن تلبية حاجات الرعية الدينية والدنيوية وموكل إليهم دفع غوائل الفقر وعوادي الدهر ومصائب الدنيا عن الأمة. فالأصل ألا يبقى في المجتمع المسلم جائع إلا أطمع ولا عار إلا كسى ولا متشرد إلا أوى ولا عاطل عن العمل إلا وُظف أوفتح أمامه باب الاسترزاق ، ولا يتيم إلا كفل . وفي هذا السياق يقول النبي صلى الله عليه وسلم فيما أخرجه البخاري عن الزهري قال أخبرنا سالم بن عبد الله عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال سمعتُ رسولَ الله - صلى الله عليه وسلم - يقول « كلُّكم راع ، وكلُّكم مسئولٌ عن رعيته، الإمامُ راعٍ ومسئولٌ عن رعيته ، والرجلُ راعٍ في أهله وهو مسئولٌ عن رعيته، والمرأةُ راعيةٌ في بيتِ زوجها ومسئولةٌ عن رعيتهَا، والخادمُ راعٍ في مال سيده ومسئولٌ عن رعيته - قال وحسبتُ أن قد قال - والرجلُ راعٍ في مال أبيه ومسئولٌ عن رعيته وكلُّكم راعٍ ومسئولٌ عن رعيته »²⁹ وفي ذات السياق فقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم الحكام من مغية عثم الرعية وخيانتها متوعدا من يفعل ذلك بوعيد شديد بقوله عليه الصلاة والسلام : فيما رواه الإمام أحمد في مسنده عن معقل بن يسار قال : قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم « إنما راع استرعى رعيته فغشها فهو في النار ».³⁰

ولقد أفاض علماء الشريعة الإسلامية في تعليل وجوب اتخاذ الحكام وبيان مهام أولياء الأمور والتي إن أدت بحق وعلى أتم وجه وأحسن صفة أدت إلى الاستقرار والأمن. وقد قال سلطان العلماء العز بن عبد السلام: في احتياج الناس للإمام الأعظم واحتياج الأصاغر إلى الأكابر (ولو لا نصب الإمام الأعظم لغافت

المصالح الشاملة وتحققت المفاصد العامة ولاستولى القوي على الضعيف ، والنبي (على الشريف)³¹ . ومن واجب الحكام توسيع دائرة الشورى وفتح الحريات السياسية وإثراك من هم أهل لصنع القرار واتخاذها في تسيير شؤون الأمة وتديير أمورها و نشر ثقافة التداول السلمي للسلطة وذلك ضمن ثوابت الأمة ومقوماتها الأساسية ، فإن كل ذلك من العوامل المساعدة والوسائل الكفيلة بوقاية المجتمع من أضرار الجريمة الفردية والمنظمة والتطرف والإرهاب ، حيث تجمع الدراسات الميدانية والتقارير الصادرة عن المراكز المختصة أن البطالة وانتشار ظاهرة الفقر وغياب العدالة الاجتماعية من أكبر روافد الجريمة .

المحور الثاني : المحور العلاجي : تطبيق الحدود الشرعية : (النظام العقابي)

وبعد تلك السلسلة من الإجراءات الوقائية من الجريمة والتي ارتأينا أن نقتنمها عن الأجزاء العلاجي وهو السياسة العقابية . وذلك لبيان علل الإسلام ورحمته ومثاليته في إرساء دعائم الأمن والاستقرار وواقعيته في التعامل مع أصحاب النفوس الشاذة والضماير الميئة والتي استحوذ عليهم الشيطان فأصبحوا معاول هدم وأدوات تخريب أمن الأمة ونظامها الاجتماعي، حيث قد تضعف نفس الإنسان وتتغلب عليه القوة الحيوانية وتطغى عليه الطبيعة الشيطانية فيقدم على ارتكاب الجريمة ويقع فيما نهى الله عنه ومن ثم يجب اتباع سياسة ردعية حيال من ضعفت نفسه واستخف بالزواج النصية ولم تفده الروادع الايمانية وما فيها من تخويف ووعيد ، هذا وقد أثبتت الدراسات النفسية أن الإيلام الجسدي عقوبة ناجحة في الحد من تنامي الجريمة وتساعد معدلاتها حيث أكد الأخصائيون في علم النفس أن الطفل إذا ما علم بالعقاب الذي ينتظره إن هو فعل ما نهى عنه فإن ذلك يجعله يرتدع ولايقدم على فعل المحظور ، وكذلك النفس البشرية لما فيها من غرائز جبلية كغريزة الخوف وحب البقاء فإن هذه الغرائز تحمل صاحبها على عدم الإقدام على

ما يكون سبباً لذهاب نفسه أو تلف عضو من أعضائه أو نزول العقاب وحدث الألم الجسدي أو النفسي³² .

أ- الحدود الشرعية وقاعدة الزجر والجبر: تطهير الجاني أو المذنب نقد

اختلف فقهاء الشريعة هل الحدود زاجرة جابرة ؟ أم زاجرة فقط فقد ذهب أكثر أهل العلم إلى أن الحدود جواريب وكفارات لمن أقيمت عليه ولقد ترجم الإمام البخاري في صحيحه لذلك بقوله : (باب الحدود كفارة) ثم ساق حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - والذي رواه عنه أبو بريس الخولاني قال : (كنا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في مجلس فقال : { بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا ولا تزنوا فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارته ، ومن أصاب من ذلك شيئاً فستره الله عليه إن شاء غفر له وإن شاء عذبه }³³ . وهذا مذهب المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية في حين ذهب الحنفية وبعض علماء المالكية إلى أن الحدود زاجرة وليست جابرة للذنوب³⁴ . وقد بين الإمام ابن الهمام راجح المذهب الحنفي من أن جبر العقوبات للجرائم الموجبة لها إنما شرع من باب التبعية لا من المقصد الأصلي حيث يقول - رحمه الله تعالى - { والمقصد الأصلي من شرعه الانزجار عما يتضرر به العباد والطهارة ليست أصلية فيه }² واستدل الحنفية ومن وافقهم الرأي على مذهبهم بقوله تعالى { لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم }³⁵ والراجح في المسألة مذهب الجمهور لأن الأدلة السمعية والمعقول يؤيدان مذهب الجمهور فإِنَّه تعالى أكرم من أن يضاعف العقوبة على عبده ومن ثم فإن من علم أن العقوبة الرادعة مصير كل من يرتكب جرماً ما فإن ذلك كقول بحمله على عدم الإقدام على الجريمة بل المجرم نفسه الذي تقام العقوبة وبعد تذوق ألم العقاب فإنه ينزجر ولا يعود . وعلى الصعيد نفسه فإن المجرم الذي يتأكد من طهارته من

الذنب بإقامة الحد فاته لا يخضع لليأس والإحباط حتى يسلم قياده للشيطان ليترك الجريمة تلو الأخرى ليصبح مجرماً محترفاً .

ب- العقوبات الشرعية وتنامي معدلات الجريمة وفق الإحصائيات الرسمية

والتقارير الميدانية: إن المتأمل في أرقام الجرائم وتقارير الخبراء في هذا الشأن ونتائج الدراسات البحثية لظاهرة الجريمة وتناميها في العالم عامة و في الدول الغربية والولايات المتحدة الأمريكية خاصة كما أن هناك تفاوت بين معدلات الجريمة بين البلدان العربية والإسلامية بحسب تطبيق النظم الإسلامية ومن هنا يدرك الفرق و سعة البؤرة بين النظامين وبين النظريتين ، النظام الإسلامي بما يحمل من عنصر الريانية والنظام الأرضي ذي المنطلق البشري والذي نقره هنا ليس من باب التعصب للمبدأ ولا القول على الحقيقة والواقع من غير دليل بل إن العالم المتحضر ورغم قوة الإمكانيات المادية وحادثة الأجهزة الأمنية و تطور التشريعات القانونية والتطور الهائل في العالم المعلوماتية وعالم الاتصال والتكنولوجيا إلا أنهم يشكون من مخاطر عديدة تهدد الأمن العالمي ومن بين هذه المخاطر الجريمة المنظمة العابرة للحدود الوطنية ، كما يعلنون وبصراحة فشل النظم والقوانين والجزاءات الرادعة والمنبذة من قبل الحكومات بل والمنظمات الدولية كهيئة الأمم المتحدة والتي أبدت اهتماما واضحا بمكافحة الجريمة من خلال مؤتمر منع الجريمة و معاملة المجرمين والذي أعلن عنه منذ عام 1955 أي بعد عشر سنوات من عمر المنظمة ولقد عقدت وحتى يومنا هذا إحدى عشرة مؤتمرا كان آخرها ذلك المؤتمر المنعقد في بانكوك بتاريخ 18- 25 أبريل 2005م ورغم تلك الجهود المضنية فإن التقرير الذي رفعه الفريق الرفيع المستوى إلى الأمين العام للأمم المتحدة للعام 2004م كان مخيبا للآمال غير ملب لطموح المنظمة ولا متوافقا مع قوة الإمكانيات والجهود المبذولة ويقول التقرير في هذا الشأن: (وقد

كان رد فعل الدول والمنظمات الدولية على تهديد الجريمة المنظمة والفساد بطيئا للغاية . ولم تقتزن الأعمال بالأقوال بشأن خطورة التهديد إلا في النادر³⁶ .

كما أكد التقرير الذي رفعه الأمين العام للمنظمة إلى المؤتمرين عن أحوال الجريمة والعدالة الجنائية على نطاق العالم تنامي معدلات الجريمة وغياب الأمن وانتشار الخوف حيث قال : (وتظهر الاستقصاءات أن الناس في عدة من البلدان أصبحوا أشد شعورا بالقلق و أقل إحساسا بالأمان مما في الماضي)³⁷ وقد وصلت عدد هذه الدول إلى خمسين دولة في العالم أضحت تشعر بالخوف وعدم الأمان³⁸ بل وأكد هذا التقرير الواقع المرير والمتمثل في الانتشار المهبول للجريمة في نيارهم فقد كتب الأستاذ (لويك فكان) وهو أستاذ في جامعة كاليفورنيا ينتقد فيه السياسة العقابية في فرنسا ويبين فشل سياسة إيداع المجرمين السجن يقول : إقالجريمة معضلة جدية لا يمكن إسناد علاجها إلى اختصاصين مزيفين وإيديولوجيين متشبهين³⁹ ويقول في معرض بيان فشل السياسة العقابية في القانون الغربي عموما وخاصة عقوبة السجن { في المحصلة الجريمة لم تتغير بقدر ما تغيرت نظرة الصحفيين والساسة وليس المطلوب هنا إنكار حقيقة الجريمة ولا ضرورة إيجاد أجوبة عنها بما في ذلك العقوبة عندما تكون مناسبة⁴⁰ ورغم الاهتمام المتزايد بقضية الجريمة وكثرة المؤتمرات والدراسات إلا أن الجريمة مازالت تشهد نموا رهيبا قد تختلف نسبة من عام إلى آخر ولكن في الجملة فإن معدلات الجريمة مازالت متصاعدة مرتفعة⁴¹ فالإحصاءات الرسمية تؤكد عكس ذلك حيث سجلت تلك الإحصاءات في عام 2001م (13752) جريمة قتل ، (90000) جريمة اغتصاب ، (106000) جريمة سطو مسلح وقد بلغ تعداد نزلاء السجن مليون وأربعمائة ألف⁴² وقد ارتفع معدل القتل في أمريكا عام 2002 إلى (16110) شخصا⁴³ وأما عن عصابات القتل فقد جاء في بعض الإحصائيات أن في مدينة لوس أنجلس وحدها (800) ألف عصابة قتل تضم هذه العصابات نحو (90000) ألف عضو⁴⁴ .

والدافع الأساسي وراء جرائم القتل هذه بحسب الإحصائيات الرسمية وجد أن 80 % منها سببه السرقة وتشهد أمريكا- المرفية والأغنى- ارتفاعا مهولا في جرائم السرقة وخاصة سرقة السيارات⁴⁵ بخصوص الجريمة المنظمة وتجارة المخدرات وغسيل الأموال وعصابات المافيا فلا شك فإن الولايات المتحدة تفوز بحصة الأمد من إجمالي الأرقام العالمية⁴⁶ وهذا ما جعل الكثير من مفكريها وساستها يقولون ناقوس الخطر⁴⁷.

وأما في البلاد العربية والإسلامية فإتنا ورغم ما نقرأ ونسمعه ويقر به رجال السياسة والقضاء والفكر ورغم الإحصائيات الرسمية الصادرة عن مراكز وأجهزة أمنية دراسات ومراكز بحث وكنيات وجامعات مختصة بدراسة ظاهرة الجريمة من ارتفاع معدلات الجريمة أيضا في الوطن العربي و تنامي ظاهرة العنف والفساد الأخلاقي وانتشار ظواهر اجتماعية غاية في الانحلال وتزايد معدلات البطالة والفقر وتفشي الأمراض الخطيرة والأوبئة الفتاكة واتساع الهوة بين طبقات المجتمع⁴⁸ ورغم كل ذلك فإن معدلات الجريمة مازال ضعيفة مقارنة بمعدلات الجريمة في الدول الصناعية الكبرى مع الأخذ بعين الاعتبار التفاوت الواضح بين وسائل مكافحة الجريمة وأداء الأجهزة الأمنية في كل من العالمين عالم الدول الصناعية الكبرى ودول العالم العربي .

ملاحظة حول الإحصاءات: الأرقام المبينة أعلاه لا تمثل حقيقة الظاهرة

الإجرامية المنتشرة في العالم ومن هنا انتقد كثير من رجال القانون منهج السياسة العقابية المبني على أساس الإحصائيات لأن هناك الرقم المظلم للجريمة والمتمثل في الحالات التي لم يبلغ عنها وجرائم لم تكتشف⁴⁹.

ج- الجريمة وواقع التجربة : لقد أثبتت التجربة بما لا يترك مجالاً للشك

نجاح السياسة العقابية في الشريعة الإسلامية حيث وفي مدة وجيزة في عهد النبوة و عهد الخلفاء الراشدين استتب الأمن وارتدع الناس وأمن الكل المسلم وغير المسلم

على أرواحهم وأموالهم وأعراضهم ، في حين نجد أن الأمم المتحدة قد بذلت في سبيل منع الجريمة الكثير والكثير ومنذ عام 1955 وهي تبحث من خلال مؤتمرات عدة عن أنجع السبل للقضاء على الجريمة ومنع وقوعها إلا أنها مازالت تقارير جميع لجاتها الاجتماعية والاقتصادية تؤكد فداحة أرقام الجريمة⁵⁰ ولقد سبقتها للدول الأوروبية في البحث عن أفضل الوسائل وأسرعها في القضاء على الجريمة منذ عام 1872م ومن خلال المؤتمر الدولي الذي عقد في لندن بشأن منع الجريمة وفي ختامه شكلت اللجنة الدولية للسجون وبعد سلسلة من المؤتمرات بين عامي 1925 و 1935 م غير اسم تلك اللجنة إلى اللجنة الدولية للعقوبة والإصلاح ولكن خابت آمال القائمين عليها باندلاع الحرب العالمية الثانية والتي شهدت موجة من الإحرام منقطعة النظير⁵¹ ورغم هذه المجهودات كلها ورغم الإمكانيات المالية والتقنية والعلمية إلا أن برنامج الأمم المتحدة ومن خلال البيانات المنبثقة عن لجنة منع الجريمة مازال مجرد وعود وبرامج وأمانى ودعوات للدول وأصحاب القرار والمنظمات الدولية الرسمية وغير الرسمية للتعاون من أجل تحقيق خطة الأمم المتحدة في منع الجريمة⁵².

شبهة وردها : قد يقول قائل إن ذلك كان في زمن النبوة وعهد الخلفاء

لراشدين فهو فلتنة من فلتات الزمن والدهر ولا يمكن تطبيقه مرة أخرى ونقول إن الذين كانوا يعيشون في ذلك الزمن بشر لهم يحملون بين جنبتهم من الغرائز والشهوات ما يحمله أي من البشر في كل زمان ومكان وثم فهم ليسوا ملائكة معصومين بل فيهم من ضعفت نفسه وولغ في حدود الله تعالى وأقيم عليه الحد الشرعي ومن طبيعة هذا الدين وبمقدار ربانية مصدره وأنه منزل من لدن عزيز حكيم إلا أن مدى تطبيقه ونجاحه في تحقيق أهدافه التي أرادها الله منه متعلق بالجملة على المجهود البشري وأسمو الروحي والوعي الفكري لدى أتباعه ، ومن ثم فإن تجربة الأمم البعيد والتي كان روادها الصحابة رضوان الله عليهم بمعية

معلمهم ونبيهم المصطفى صلى الله عليه وسلم يمكن أن نتحقق مرة أخرى ولا سيما وقد ثبت تاريخيا تحققها مرات عدة على أرض الواقع وبعد فاصل قد يقصر أو يطول من الفتن والأتراح ولعل ثمة تجربة حديثة في عصرنا هذا وهي تجربة بلاد الحجاز في تطبيق الحدود وبعد أن كانت هذه الأخيرة مرتعا خصيا للإجرام والمجرمين ولعصابات قطاع الطرق فلا يأمن حاج ولا معتمر على مال ونفس و عرض ولهذا كان الداخل إليها مفقودا والخارج منها سالما مولودا بل لم يكن المقيم فيها ليأمن على نفسه فضلا عن الأفاقي ، وبعد إعلان تطبيق الحدود الشرعية عم الأمن والاستقرار وأمن الحجاج والمقيمين وأصبح الأمن والاستقرار أصلا ومظهرا عاما والجريمة شذوذ واستثناء⁵³ وحتى لا نعود على ماقررنا من تزايد للجريمة حتى في المملكة العربية بالإبطال فإننا نقرر إن الجريمة نمت هي الأخرى في المملكة العربية وبنسب كبيرة إذا ماقررت بما كانت عليه سابقا ولكن هناك عدة أسباب أدت إلى هذه الزيادات منها العمالة والهجرة غير الشرعية ومنها سوء تطبيق هذه العقوبات في بعض الأحيان و ارتفاع معدلات البطالة والفقر وانتشار العشوائيات السكنية والانتشار المهيول لعصابات الإجرام المنظم وسرعة التواصل بين هذه العصابات من خلال وسائل الاتصال الحديثة هذا إذا ما وضعنا في الحسبان تزايد عدد السكان في المملكة .

د - تطبيق الحدود الشرعية مطلب الأمة الإسلامية : من المعلوم أن الشريعة

الإسلامية كانت محكمة في دنيا الناس ومسيرة لشؤون المسلمين إلى أن ابتليت الأمة الإسلامية بالتدخل الأجنبي والذي كان من أبرز وجوه الاستعمار ولو تعددت أسماؤه وتوعدت من قطر إلى قطر آخر وبصدور المدونات الجنائية في الكثير من أبلدان الإسلامية في أوائل القرن العشرين واستعويض بالقانون الوضعي عن التشريع الجنائي الإسلامي وحلت القوانين الفرنسية والإنجليزية محل الشريعة الإسلامية ومن ثم فرضت هذه القوانين الغربية في ظروف استثنائية لم يكن للأمة فيها رأي

ولا قرار بل طبقت هذه القوانين عنوة وقبرا ورغم أنف الأمة وحمتها دبابات الاستعمار وسيوف الحكومات العميلة والمعينة من قبل سلطات الاحتلال ، ولهذا فالأمة الإسلامية عازلت ترغبت وتطالب بتحكيم الشريعة الغراء في جميع شؤونها وعلى كافة مسارات حياتها و هذا المطلب ليس وليد اليوم بل منذ الزمن الغابر والأجيال تطالب بتحكيم الشريعة الإسلامية في شتى ضروب الحياة فقد قرر مجلس النظار في مصر أثناء الثورة العراقية وضع قوانين مستمدة من الشريعة الإسلامية ولكن وبإجهاز الإنجليز على الثورة العراقية أجهض المشروع أيضا⁵⁴. وقبل هذه المحاولة كانت تلك الخطوة التي اتخذها محمد علي باشا بإصداره أمرا إلى مفتي الإسكندرية بوضع تقنين من الشريعة غير مقيد بمذهب معين ولكن سرعة التطورات الداخلية والخارجية عاقت ذلك ولم تقف جهود المخلصين من أبناء الأمة الإسلامية عند المشروعين السابقين الذكر فلقد اعتم المفكرون سانحة تنقيح القانون المدني المصري وإصدار قانون جديد عام 1948 م فشكلت لجنة من كبار رجال القانون وشيوخ الأزهر ورفعت مقترحات بوضع قانون مني إسلامي مستقى من أحكام الشريعة .

وكانت هذه الجهود والخطوات الأولى سببا في عقد الكثير من الندوات والمؤتمرات في بقاع عدة من العالم الإسلامي و إعداد البحوث والدراسات الخاصة بالتشريع الجنائي الإسلامي ونذكر على سبيل المثال ندوة الدفاع الاجتماعي والشريعة الإسلامية والمنعقدة عام 1969 بالقاهرة والتي دعت إليها المنظمة العربية للدفاع الاجتماعي ضد الجريمة وهذه المنظمة تعتبر من مؤسسات جامعة الدول العربية وفي عام 1974 م انعقد بمدينة الرياض مؤتمرا إقليميا بالتعاون بين وزارة الداخلية السعودية والمنظمة العربية للدفاع الاجتماعي لدراسة وسائل مكافحة المخدرات والمسكرات وقد حظي التشريع الجنائي الإسلامي بحصة الأسد في الدراسات والمحاضرات والمناقشات كما عقدت ندوة في مدينة الرياض أيضا ، وكان

موضوعها (تطبيق التشريع الإسلامي وأثره في مكافحة الجريمة) حيث حضر هذه الندوة لغير من رجال الفقه والفكر والقانون ، كما شارك في أعمالها مندوبون عن مكتب مكافحة الجريمة ومعاملة المجرمين المذنبين التابع لهيئة الأمم المتحدة، وكانت من توصيات تلك الندوة وجوب العودة على تطبيق الأحكام الجنائية الإسلامية ، وفي العام نفسه انعقد المؤتمر العالمي الأول للفقه الإسلامي بمدينة الرياض والذي نظمته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وكان من بين الموضوعات المطروحة في المؤتمر الحدود الشرعية وتطبيقها، وخلص المؤتمر في توصياتهم إلى وجوب العودة وإلى التطبيق الكامل لأحكام الشريعة الإسلامية بما في ذلك الأحكام الجنائية⁵⁵ وظلت هذه المجهودات مستمرة في الثمانينات والتسعينات لتشمل ندوات ودراسات وبحوث في أقطار أخرى من العالم الإسلامي بل لقد صادق أعضاء مجلس التعاون الخليجي عام 1998 م على القانون الجزائري الموحد لنول المجلس والمستمد من الشريعة الإسلامية كما جاء في مقدمة القانون (يسر قطاع الشؤون القانونية بالأمانة العامة لمجلس التعاون أن يقدم هذا النظام (القانون الذي هو أحد مشروعات تقنين أحكام الشريعة الإسلامية التي أقرها وزراء العدل بدول المجلس)⁵⁶ كما نصت المادة الأولى منه على اعتماد هذا القانون على أحكام الشريعة الإسلامية (يحدد هذا القانون الأفعال التي يعدها جرائم بسبب ما تحذره من إخلال بمبادئ وأحكام الشريعة الإسلامية)⁵⁷. بل إن الأمم المتحدة ورغم اعتراضها على مبدأ العقوبات القاسية على حد زعمها فإنها قد اعترفت بفضل القانون الإسلامي ويمافيه القانون الجنائي في إسعاد البشرية وخدمة العدالة فقد جاء في تقرير الأمين العام للمؤتمر الحادي عشر لمنع الجريمة بعنوان - إنجازات الماضي وأفاق المستقبل قوله: (إن جهود المجتمع الدولي الرامية إلى إرساء معايير وقواعد ومبادئ توجيهية في مجال العدالة الجنائية لم تأت من فراغ. فالقانون الروماني كان يطبق في إمبراطورية ضمت الجانب الأكبر من أوروبا وأجزاء من أفريقيا وغرب

آسيا. وفي مرحلة لاحقة، انتشرت التعاليم المنظمة للسلوك الاجتماعي التي تتضمنها الشريعة الإسلامية عبر ثلاث قارات، ولا تزال تشكل عنصرا هاما في النظم القضائية لكثير من الدول⁵⁸ ولقد قام المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بدراسة استطلاعية عام 1985 حول مدى قابلية المجتمع المصري لتطبيق الحدود الشرعية وقد شمل هذا الاستطلاع فئات وشرائح كبيرة في المجتمع من متعقبن وغيرهم ورجال الفكر والسياسة والفن وطلاب الجامعات والعمال من المسلمين يل تناول الاستطلاع رأي المسيحيين أيضا فكانت نسبة الموافقين على تطبيق الحدود الشرعية بالنسبة للمسلمين تفوق 98 % وبنسبة متفاوتة في مقابل 1,3 % معارضين وأما الأقباط فقد بلغت نسبة الموافقين على تطبيق الحدود الشرعية 63 % وإن تفاوتت درجة موافقتهم بين الجيدة والمتوسطة وهذه النسبة تكاد تتفق بين الذكور والإناث وإن اختلفت مبررات القائلين بوجوب تطبيق الأحكام الشرعية حيث ترى فئات من المجتمع أنها أحكام شرعية ويجب تنفيذها في حين تميل الغالبية إلى أنها فضلا عن كونها أحكام شرعية جاء بها الإسلام الحنيف إلا أنها تحد من ظاهرة الإجرام ولكن ما مبررات غير المسلمين على قبول تطبيق الشريعة في مجال الحدود الشرعية؟ تقول الدراسة الميدانية لقد استند هؤلاء على المواطنة وبالتالي فهم أفراد من هذا المجتمع المسلم الذي يجب أن يخضعوا جميعا لأحكامه وقوانينه⁵⁹.

الخاتمة: وخلاصة القول أن التشريع الإسلامي منظومة متكاملة كل جزء

فيها يخدم الآخر وتكمل هذه المنظومة بعضها البعض فإذا ما طبقت الأحكام الشرعية والنظم الإسلامية تطبيقا صحيحا وكان تبني المشروع الإسلامي مبنيا على أسس سليمة ومعتمدا على وسائل فاعلة فإنه سيسعد البشرية لا محال وتقل ظاهرة الإجرام ويعم الأمن والاستقرار .

- 1 - سورة المؤمنون آية 115
- 2 - سورة التزاعات آية 37 - 38 - 39
- 3 - سورة البقرة آية 27
- 4 - سورة الزخرف آية 32
- 5 - سنن ابن ماجة / ابن ماجة القزويني / كتاب التجارات حديث رقم 2225
- 6 - سورة العنكبوت / الآية 45
- 7 - سورة البقرة / الآية 183
- 8 - الجامع الصحيح / البخاري / كتاب الصوم / باب فضل الصوم /
- 9 - المسند / أحمد بن حنبل / ج 2 / ص 381
- 10 - سورة القلم / الآية 4
- 11 - سورة النحل / الآية 126
- 12 - سورة فصلت / الآية 34
- 13 - سورة آل عمران / الآية 134
- 14 - الجامع الصحيح / البخاري / ج 8 / ص 34 / باب كتاب البر والصلة / باب الحذر من الغضب /
- 15 - الجامع الصحيح / البخاري / ج 8 / ص 35 / باب كتاب البر والصلة / باب الحذر من الغضب /
- 16 - سورة الأحزاب / الآية 72
- 17 - جامع العلوم والحكم / ابن رجب الحنبلي / ص 418
- 18 - الجامع الصحيح / مسلم / ج 8 / ص 21 / كتاب البر والصلة / باب بشارة من ستر الله عنه في الدنيا م
- 19 - سنن النسائي / محمد بن عيسى النسائي / ج 4 / ص 36 / كتاب الحدود / باب ما جاء في ذرء الحد عشر المعترف إذا رجع /
- 20 - سورة الروم آية 21
- 21 - الجريمة والإحراق من منظور الخدمة الإجتماعية د جلال الدين عبد الخالق د / السيد رمضان منشورات المكتب الجامعي الحديث طبعة عام 2001 تحقيق بعنوان جنوح الأحداث ص 16 / رسالة المسجد / فصلية تصدر عن مركز السلطان قابوس للتألقفة الإسلامية العدد (109) عام 1424 الموافق ل 2003
- ندوة المجتمع والأمن من موقع كلية فهد www.Kfsc.Edu.sa مسؤلية الأب المسلم في تربية الأولاد / عدنان حسن صالح باحراث / ص 550 ط الخامسة دار المجتمع للنشر والتوزيع جريدة الأيام البحرينية الصادرة بتاريخ 2004 / 8 / 10
- 22 - ندوة المجتمع والأمن من موقع الكلية www.Kfsc.edu
- 23 - المسجد ودوره في التربية والتوجيه وعلاقته بالمؤسسات الدعوية في المجتمع / د صالح بن غنم السدنان طبعة الأولى 1994 دار بنسنية - الرياض المملكة العربية السعودية
- 24 - توصيات ندوة المجتمع والأمن من موقع كلية الملك فهد الأمنية www.kfsc.sa وانظر توصيات مجلس الشؤون البحريني لوزارة الداخلية جريدة الأيام الصادرة بتاريخ 2004 / 8 / 10
- 25 - وسائل الإعلام والتحف الأثري ورقة عمل مقدمة لمركز الدراسات أمن / الدكتور علي راضي حساتين موقع المركز www.amanjordan.org
- 26 - مشن أبي داود / أبو داود الميسنتلي /
- 27 - صحيح البخاري / محمد بن عبد الله البخاري / كتاب الأدب / رقم 6011 / صحيح مسلم / محمد بن الحجاج / رقم 6751
- 28 - سورة المائدة آية 2 /
- 29 - صحيح البخاري / البخاري / كتاب الجمعة حديث رقم 893 كتاب الأموال / أبو عبيد القاسم بن سلام / ص 60 ط دار الفكر 1988
- 30 - المسند / الإمام أحمد بن حنبل / رقم 20825

- 31 - قواعد الأحكام في مصالح الأئمة / العز بن عبد السلام / ج 2 / ص 240 / طبعة مؤسسة الريان بيروت لبنان عام 1990
- 32 - علم النفس التربوي / د عبد المجيد نشواتي ص 291 وما بعدها طبعة السليعة مؤسسسة الرسالة 1990
- أصول علم النفس / د أحمد عزت راجح / ص 133 / 134 طبعة ثامنة المكتب المصري الحديث للطباعة والنشر 1970
- النشرع الجنائي الإسلامي المقارن / عبد القادر عودة / ج 1 ص 714 / مؤسسة الرسالة طبعة الثانية عشر 1999
- 33 - الجامع الصحيح / البخاري / كتاب الحدود / باب الحدود كفارات / رقم
- 34 - فتح القدير / ابن عمام / ج 5 / ص 196 / النخيرة / شهاب الدين القرافي / ج 12 / ص 260 / دار
- التغرب الإسلامي ط الأولى 1994
- عازضة الأهودي شرح سنن الترمذي / أبو بكر بن العربي / ج 6 / 173 دار الكتب العلمية طبعة الأولى 1997
- 35 - سورة المائدة / آية رقم 33
- 36 - تقرير الفريق الرفيع المستوى للأمم المتحدة ص 66
- 37 - تقرير الأمين العام عند افتتاح المؤتمر الحادي عشر لمكافحة الجريمة بعنوان أخوال الجريمة والعدالة الجنائية على نطاق العالم [www. Un. org](http://www.Un.org) ص 3
- 38 - تقرير الأمين العام للأمم المتحدة نقلا عن استقصاء أجرته رابطة غلوب الدولية [www. Un. org](http://www. Un.org) ص 30
- 39 - العلم السياسي من موقعها www.mondiploar.com
- 40 - نفس المرجع
- 41 - مجلة المجتمع / العدد 1641 / بتاريخ 5 / 3 / 2005 م
- 42 - شبكة النيا المعلوماتية www. Annbaa. org
- 43 - وكالة أخبار بي بي سي عربي bbc arabic.com
- 44 - شبكة النيا المعلوماتية www. Annbaa. org
- 45 - وكالة أخبار بي بي سي موقع مجلة النيغار السياسي www. Al-bayader.com
- 46 - نقلا عن مقال الجريمة المنظمة ناخذ نور الحرب اليزارة جريدة البيان الإماراتية / عند الثلاثاء 15 جمادى الأولى عام 1421 هـ الموافق ل 15 أوت 2000
- 47 - انظر مقال أمريكا الى الزوال / مجلة الكلمة الطبية العدد 21 / 22 جمادى الأولى 1419 1998 / نقلا عن كتاب (نحن الغزوة الأولى : أين تقف أمريكا ولين تسقط ؟ تأليف / أندرو أشاييرو) راجع تحذيرات رئيس مكتب الدعوى العام وجانيت رينو نقلا عن الموقع الآتي : bbc arabic. Com
- 48 - عند العقاب / دكتور عبد الرحيم صدي / ص 179 / ط الأولى دار المعارف عام 1986 القاهرة مصر علم الإجرام وعلم العقاب / دكتور رؤوف عبيد / ص 38 / 39 / ط الطبعة الثامنة دار الجيل للطباعة القاهرة جمهورية مصر العربية / عام 1989
- 49 - وثيقة مقدمة للمؤتمر الحادي عشر بعنوان (خمسون سنة من مؤتمرات الأمم المتحدة لمنع الجريمة
- التحذرات العاضى وفاق المستقبل من موقع الأمم المتحدة www. Un. org
- 50 - خمسون سنة من مؤتمرات الأمم المتحدة لمنع الجريمة / المؤتمر الحادي عشر لمنع الجريمة بانكوك 18-25 أبريل 2005 م
- 51 - النص الأولى لمشروع اعلان بانكوك بشأن الجريمة والعدالة : التحذرات الاستراتيجية في مجال منع الجريمة والعدالة الجنائية من موقع الأمم المتحدة www.un.org
- 52 - الإعلان عن الحدود الشرعية وأثره في الردع العام / صالح بن علي بن ذاعر العتيبي / منشورات جامعة الأمير نايف للعلوم الأمنية عام 2000 مكافحة الجريمة في المملكة العربية السعودية / خالد سعود البشر / منشورات كلية الأمير نايف للعلوم الأمنية / عام 2001
- 53 - في أصول النظام الجنائي / دكتور محمد سليم العوا / ص 14 وما بعدها / دار المعارف عام 1978
- 54 - في أصول النظام الجنائي الإسلامي / د محمد سليم العوا / ص 16 وما بعدها
- 55 - مقدمة القانون الجزائي الموحد لدول مجلس التعاون الخليجي من موقعه www.gcc-sg.org
- 56 - العادة الأولى من القانون الجزائي الموحد لدول مجلس التعاون من الموقع السابق

- 58 - تقرير الأمين العام للمؤتمر الحادي عشر لمنع الجريمة والعدالة الجنائية بعنوان إنجازات الماضي واتفاق المستقبل من موقع الأمم المتحدة www.Un.org
- 59 - استطلاع الرأي العام في مصر حول تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية على جرائم الحدود / ص 84 وما بعدها منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية جمهورية مصر العربية عام 1985

مهارات التدريس الجامعي أصولها النظرية وممارساتها العملية

أ. د. بشير معمرية د. عبد الحميد خزار

جامعة الحاج لخضر . باتنة

مقدمة :

يؤدي الأستاذ الجامعي عدة مهام في مهنته، منها البحث العلمي والإشراف على الرسائل العلمية وحضور ملتقيات علمية والمشاركة في اللجان العلمية والمساهمة في تنمية المجتمع بتقديم استشارات علمية وفنية لمؤسساته. ويؤدي مهام إدارية ومهام تدريسية وما يتبعها من إجراء للامتحانات وتقييم أعمال الطلبة. وحضور اجتماعات علمية وبيداغوجية وغيرها. ولكن هذه المداخلة تدور فعاليتها حول التدريس ومهاراته لدى الأستاذ الجامعي.

ويعتقد الكثير من أساتذة الجامعة، خطأ، أن الدرجات العلمية التي يحصلون عليها وخاصة الدكتوراه، كافية لتأهيلهم كأساتذة يتقنون مهارات التدريس. مما يعفيهم من ضرورة تدريبهم على هذه المهارات. ولكن المعروف في تقاليد المهنة الجامعية، أن الحصول على درجة الدكتوراه تؤهل الأستاذ إلى أن يكون باحثاً، وفقاً لطبيعة العمل العلمي الذي أنجزه للحصول على هذه الدرجة، ولا تؤهله كأساتذ متمكن من مهارات التدريس. ولذا يعمل الكثير من جامعات العالم على تنظيم دورات تكوينية لأساتذتها، يتدربون فيها على مهارات الأداء التدريسي وفقاً لمتطلبات العملية التعليمية.

وتتضمن العملية التعليمية عدة متغيرات منها المعلم والمتعلم والمنهج. ويتكون المنهج الدراسي من عدة عناصر وهي : الأهداف التربوية، المحتوى المعرفي، الخبرات والأنشطة، التدريس، والتقييم. نلاحظ أن التدريس يمثل أحد عناصر المنهج الدراسي. والتدريس عملية تعليمية يتم من خلالها نقل المعرفة إلى المتعلمين.

ويوصف التدريس بعدة مفاهيم وفق فلسفات التربية السائدة. فقد كان يوصف ضمن طرق التدريس التي منها : الطريقة التلقينية، الطريقة الحوارية، طريقة المشروعات، طريقة الأنشطة وغيرها. كما كان يوصف ضمن مراحل التدريس التي تتضمن عادة : التمهيد للتدريس ثم التخطيط له ثم تنفيذه ثم تقويمه في النهاية. ولكن تناول المربين لعملية التدريس تطورت وفقا لتأثر التربية والتعليم بعلوم عديدة منها علم النفس، وخاصة علم نفس الطفل وعلم النفس التربوي وعلم النفس المهني. كما تأثرت ببعض الوسائل التكنولوجية التي استعملتها في مجال التدريس.

لكن الأحداث العلمية والمهنية التي أثرت عمليا في تطور عملية التدريس كمهارة، هي الاتجاه السلوكي في علم النفس، وظهور بيداغوجية الأهداف كمنهجية في التدريس، ومنهج تحليل النظم واشتقاق أسلوب إقناع الكفاءات منه كطريقة لتكوين المعلمين وإعدادهم للمهنة.

وبعد هذه المقدمة البسيطة أتطرق في الفقرات التالية أولا إلى مهام الأستاذ الجامعي المهنية. وثانيا إلى الأصول النفسية والتربوية والمهنية لمهارات التدريس. وثالثا إلى مهارات التدريس. وأخيرا إلى قوائم مهارات التدريس.

أولا : مهام الأستاذ الجامعي المهنية

إن تحديد المهام والوظائف التي يقوم بها الأستاذ الجامعي، كقيل بأن يساعد في معرفة الخصائص اللازمة للقيام بهذه المهام، التي يمكن بعد ذلك تقويمها. لذا نقوم بتحديد هذه المهام حسب آراء الباحثين.

يرى ج. نيومان J. Newman 1959 في كتابه : 'فكرة الجامعة The Idea of a University' أن التدريس أحد أهم وظائف الجامعة. حيث أكد أن الجامعة ما هي إلا مكان لتدريس المعرفة الشاملة. حتى أنه قلل من قيمة وظيفة البحث العلمي لاعتقاده بعدم إمكان الجمع بين الوظيفتين. وعلى العكس من ذلك يرى ثورستين فيلن T. Veblen 1968 أن وظيفة الجامعة الأساسية هي البحث العلمي.

أ. م. م. باسيس ، أ. إ. جسكن S. M. Bassis , E. A. Guskin 1986

فيضعان للجامعة مهمتين أساسيتين هما : التدريس سواء على مستوى التعليم الجامعي الأول أو على مستوى الدراسات العليا. أما الثانية فهي الخدمة التي تقدمها الجامعة للمجتمع من خلال الأبحاث العلمية التي يقوم بها الأساتذة.

واتسجاما مع تحديد المهام بهذه الصورة، نجد الباحثين يصنفون مهام الجامعة إلى ثلاث وظائف أساسية هي : البحث العلمي، التدريس، خدمة المجتمع وتطويره. وتسعى كل وظيفة إلى تحقيق هدف معين. ففي حين تهدف وظيفة البحث العلمي إلى اكتشاف المعرفة وإنتاجها وتحديد مجالات استخدامها، فإن التدريس يسعى إلى نقل المعرفة إلى المتعلمين والخريجين وتأهيلهم، وتهدف وظيفة خدمة المجتمع إلى افتتاح الجامعة على المجتمع وتفاعلها معه. ويطلق على هذه الوظائف الثلاث ' التاج المثلث للأكاديمية '. نتناولها فيما يلي مع المهام الفرعية المتضمنة فيها :

(1) البحث العلمي :

وهو المهمة الأساسية الثانية للأستاذ الجامعي، ويتضمن ما يلي :

- التدريب على البحث العلمي وأساليبه، وتحقيق أثناء إعداد درجتي الماجستير والدكتوراه.
- التأليف في ميدان مناهج البحث وتقنياته.
- الاستمرار في ممارسة البحث والإنتاج العلمي ونشره في ميدان تخصصه.
- حضور حلقات البحث التي تنظم لصالح الباحثين المبتدئين والمشاركة في تشيبتها ومناقشتها.
- ممارسة الإشراف العلمي على درجتي الماجستير والدكتوراه.
- قراءة موضوعات الطلبة في البحث العلمي وإعطائهم توجيهات وإرشادات في البحث.
- حضور المنتديات العلمية الوطنية والدولية التي تنظم في ميدان التخصص والمشاركة فيها بحثيا.

(2) التدريس :

وهو المهمة الأساسية الأولى لأستاذ الجامعة، ويتضمن ما يلي :

— التخطيط لإعداد الدروس وإلقائها سواء في المرحلة الجامعية الأولى أو في الدراسات العليا.

— تأليف الكتب في التخصص الذي يدرسه.

— تطوير مناهج التدريس في التخصص الذي يدرسه.

— العمل في اللجان الابداعية.

— إتقان اللغة التي يدرس بها.

(3) خدمة المجتمع وتنميته :

وهي المهمة الأساسية الثالثة للأستاذ الجامعي، وتتضمن ما يلي :

أ. داخل الجامعة : وتتضمن المشاركة في النشاطات غير الدراسية التي يقوم بها

الطلبة كإلقاء المحاضرات في موضوعات التخصص العلمي، والمشاركة في الندوات الطلابية الثقافية والفنية.

ب. خارج الجامعة : وتتضمن ما يلي :

— القيام بالبحوث التطبيقية التي تعالج مشكلات المجتمع وتساهم في حلها.

— تقديم الخبرة والمشورة إلى المؤسسات التي تطلبها.

— المشاركة في الندوات العلمية التي تنظم في قطاعات غير جامعية بتقديم أعمال علمية فيها.

— الإسهام في الدورات التدريبية لتكوين الأطارات العلمية للمسيرة للمؤسسات.

— تأليف الكتب في ميدان التخصص تكون موجهة للمثقف العام.

— الترجمة ونقل المعارف في ميدان التخصص من اللغات الأجنبية إلى اللغة الوطنية.

– إتقان اللغة التي يستطيع أن يفيد بها مجتمعه.

بعد تناولنا لمهام الأستاذ الجامعي كما حددتها الباحثون في التعليم الجامعي والخبراء فيه، وكما ينبغي أن يمارسها هو مهنيًا، يتبين أن التدريس ومهاراته من المهام الأساسية للأستاذ الجامعي. أنتقل بعدها إلى الحديث عن أصول مهارات التدريس النفسية والتربوية والمهنية في الفقرة التالية.

ثانياً: الأصول النفسية والتربوية والمهنية لمهارات التدريس

1. الاتجاه السلوكي في علم النفس :

يتناول السلوكيون السلوك في جانبه الظاهري الذي يمكن ملاحظته مباشرة، ويتناولونه كاستجابات جزئية يصفونها عادات حركية أو أداء ظاهرياً كالكلام والكتابة والعزف وغيره. ويرفضون تناوله في جانبه الداخلي كالفهم والتفكير والمشاعر وغيرها.

2. اتجاه الأهداف التربوية ومفهوم الإجرائية :

ظهر اتجاه الأهداف التربوية ابتداءً من عام 1948 على يد بنيامين بلوم وزملائه الذي صنفها إلى ثلاثة مجالات هي : المجال المعرفي سنة 1956. والمجال الوجداني سنة 1964. والمجال النفسي الحركي أو المهاري من سنة 1970 إلى غاية 1972. ووفقاً لهذا الاتجاه فإن المواد الدراسية التي تدرس للطلاب، ينبغي أن يتم إعدادها في صورة تساهم في تحقيق الأهداف الثلاثة السابقة، فتمي لديهم الجانب المعرفي والجانب الوجداني والجانب النفسي الحركي. كما نظم بلوم الأهداف التربوية في مستويات تنتقل من الكل إلى الجزء، ومن العام إلى الخاص، أو من التجريد إلى الإجراء. فتبدأ بالغايات التي يخلب عليها الطابع العمومي التجريدي، ثم المرامي التي تكون أقل تجريداً، ثم الأهداف الخاصة التي تتم صياغتها حسب خصوصيات كل درس، وأخيراً الأهداف الإجرائية التي توجد في المرحلة الأخيرة التي توضع فيه العملية التعليمية في مرحلة التنفيذ بسلوك للتدريس.

والإجرائية : تعني نقل التعبير عن المفاهيم والأفكار والمشاعر والمبادئ من وضع تجريدي لا يلاحظ إلى صياغة سلوكية تجعلها قابلة للملاحظة المباشرة والقياس.

مثال من التاريخ الوطني : فبدلاً من القول :

— أن يؤمن الطالب بضرورة تخليد مآثر الثورة الوطنية التحريرية في منطقة الأوراس.

نقول : أن يجمع الطالب التبرعات لإقامة متاحف للثورة في أماكن مختلفة من منطقة الأوراس.

إن الفعل الذي يشير إلى الهدف في الصياغة الأولى وهو " يؤمن " فعل تجريدي لا يمكن ملاحظته مباشرة أو قياسه. أما عندما تم تحويله إلى " يجمع الطالب التبرعات " فقد صارت الصياغة سلوكية وإجرائية، بحيث يمكن ملاحظة ما يقوم به الطالب مباشرة وقياسه.

3. منهج تحليل النظم :

دخل منهج تحليل النظم ميدان التربية وخاصة مجال تكوين المعلمين وإعدادهم لمهنة التعليم في بداية السبعينات من القرن العشرين في أمريكا. وينظر هذا المنهج إلى أن كل ظواهر الكون والظواهر السلوكية والتربوية ومنها التدريس عبارة عن نظم ينبغي تحليلها للتعرف على عناصرها وتحديد بنيتها، حتى يمكن التعامل معها وفق مكانتها في هذا النظام.

ويستكون أي نظام من ثلاثة أجزاء أو مكونات رئيسية، ترتبط معا في تفاعل متكامل وثيقين. ولكل منها وظيفة خاصة في حركة النظام ونشاطه. وهذه الأجزاء هي :

(1) المدخلات : وهي مجموعة الموارد المختلفة يتم الدخول بها إلى النظام من

أجل تحقيق أهداف معينة. وتتضمن في مجال التدريس الأسانذة والظنية والتجيزك

د. عبد الحميد خزار
المادية والأهداف التعليمية والوسائل التعليمية والكتب والمناهج الدراسية والأفكار
والإتجاهات والقيم.

(2) العمليات : وهي الأنشطة التي يقوم بها النظام. وتقوم بتحويل المدخلات والتعبير من طبيعتها الأولى إلى شكل آخر يتناسب وأهداف النظام. ويتوقف نجاح النظام بدرجة كبيرة على كفاءة العمليات. وتتمثل هنا في نشاط التدريس الذي يقوم به الأساتذة الجامعيون بمعونة طلابهم ويشمل جميع عناصره المختلفة من تحضير والقاء، وتقويم تحصيل الطلاب فيه.

(3) المخرجات : وهي النتائج الفعلية للعمليات التي تتحدد وفق أهداف النظام ووظائفه. والمخرجات هي الهدف الأساسي الذي يعمل النظام على تحقيقه باستمرار. فإذا كان هدف النظام هو جعل التدريس فعالاً، فإن المخرجات المطلوب تحقيقها هي طلاب مستوعبون للمعلومات التي تلقوها وتمثلوها معرفياً ووجدانياً ومهارياً. وتتوقف جودة المخرجات على عاملين هما :

1) نوع المدخلات من حيث الجودة أو الرداءة (الأساتذة، الطلاب، التجهيزات والوسائل التعليمية المختلفة، الأهداف، المناهج).

2) مستوى العمليات من حيث الفعالية أو عدمها (الأنشطة التدريسية).
ويستلزم أسلوب تحليل النظم وجود عمليتين أخريين ينبغي استخدامهما من أجل الوصول بمستوى أداء النظام لوظائفه إلى درجة عالية من الجودة والفعالية وهما :

1) التغذية الراجعة : وتعني الحصول على معلومات حول أداء النظام من خلال كم ونوع مخرجاته (نتائجه). وعندما يتم الحصول على المخرجات، تقوم وفقاً للأهداف التي تكون على شكل مهارات وكفاءات قابلة للملاحظة والقياس. فيتعرف المنظمون على جوانب القوة والضعف في مكونات النظام الثلاثة

(المدخلات، العمليات، المخرجات). فيتم تعزيز الجوانب القوية والفعالة وتُعزّل الجوانب الضعيفة. ومن ثم يتم وضع النظام في مساره الصحيح على نحو يجعله يحقق أهدافه بمستوى رفيع.

(2) المراقبة والضبط : وترتبط بالعملية السابقة. وتتم المراقبة والضبط من

أجل التأكد باستمرار من سير النظام في الطريق الصحيح في الكم وفي النوع. إن عملية متابعة ومراقبة سير النظام أمراً ضرورياً من أجل ضبط عملياته وجعله يستفيد من المدخلات المتوفرة.

4. أسلوب إتقان الكفاءات :

رأينا في أسلوب تحليل النظم أن الأستاذ يمثل أحد عناصر مدخلات النظام التي ينبغي أن تكون كفاءة وذات نوعية جيدة. ولذا اشتمت الكفاءات من أسلوب تحليل النظم السابق عرضه. ويقوم هذا الأسلوب على تحديد الكفاءات والمهارات التي سوف يقوم بها الأستاذ الجامعي عند مباشرته لعملية التدريس. وتُصنّف الكفاءات إلى مجموعة من المهارات تشق من المواقف التدريسية المتعددة بعد تحليل عملية التدريس. ثم يدرّب الأستاذ على ممارستها حتى يتمكن من أدائها بإتقان.

وتعرف الكفاءة بأنها عبارة عن : " مجموعة من المعارف والاتجاهات والمهارات التي ينبغي أن تتوفر لدى الفرد عن عمله، بحيث يؤديه على نحو ميسر ومتمكن ". وبصورة توضيحية أكثر للتعريف السابق؛ فإن المعارف تعني أن الفرد يعرف العمل معرفة جيدة. والاتجاهات تعني أن الفرد يتوفر على اتجاهات إيجابية نحو هذا العمل ويميل إليه. والمهارات تعني أن الفرد يؤدي هذا العمل بمهارة وإتقان وتظهر نتائجه من خلال محكات أو معايير محددة. وبالنسبة لأستاذ الجامعة فإن كفاءته في التدريس تعني ما يلي :

1 (أن تتوفر لديه معلومات ومعارف وخبرات واسعة نظرية وعملية حول

عملية التدريس.

2 (أن تتوفر لديه ميول واتجاهات إيجابية نحو عملية التدريس.

3 (أن يؤتيها بمهارة وإتقان.

إنه هناك كفاءات معرفية، وكفاءات وجدانية، وكفاءات أدائية.

مبشرات ظهور حركة الكفاءات :

ومن مبشرات ظهور حركة تكوين المعلمين القائم على الكفاءات ما يلي:

1 (التعلم من أجل التمكن.

2 (اعتماد الكفاءة بدلا من المعرفة.

3 (تحمل المعلم للمسؤولية في التدريس.

4 (تحديد الأهداف بشكل سلوكي.

5 (التطور التكنولوجي.

6 (التربية على العمل الميداني.

7 (منح الشهادة على أساس الكفاءة.

مصادر اشتقاق الكفاءات :

تشتق الكفاءات من المصادر التالية :

1 (تحليل أدوار المعلم في مهنة التدريس.

2 (تحليل المقررات الدراسية.

3 (تحديد حاجات الفرد والمجتمع.

4 (قوائم سابقة لتصنيف الكفاءات.

5 (اقتراحات المعلمين.

5. التعليم مهنة :

وتعني الاهتمام بالمعلم وإعداده جيدا. تشير كلمة " مهنة " إلى مجموعة من السمات والمعايير التي تتصف بها بعض الأعمال مثل الطب والهندسة والمحاماة. وهي الأعمال التي اصطلح على تسميتها تقليديا بالمهن. ومن أهم السمات والمعايير التي تتفق عليها معظم الكتابات لوصف المهنة ما يلي :

- (1) إن الممارسة المهنية تقوم وتؤسس على معارف نظرية واسعة.
 - (2) إن المهني يحتاج إلى تكوين طويل نسبيا كي يؤهل لممارسة المهنة.
 - (3) إن لكل مهنة أخلاقها الخاصة بها التي تحكم سلوك أعضائها وتقاليدهم،
 - (4) إن لكل مهنة معايير انتقاء المنتمين إليها، وترتيب مستوياتهم المهنية.
 - (5) إن المهني يتمتع بقدر كبير من الاستقلالية ومستوى عال من المسؤولية.
- وتصنف معظم هذه الكتابات الأعمال إلى صنفين متميزين هما : أعمال يطلق عليها لفظ مهنة وتطبق عليها المعايير السابقة. وأعمال لا تتوفر فيها هذه المعايير ويطلق عليها لفظ صناعات وحرف.

تعريف المهنة وتحديد معاييرها : فبالنسبة لتعريف المهنة، يشار إليها على أنها : " عبارة عن مجموعات من الأفراد مدربة تدريباً عالياً، وكفاءة ومتخصصة وملتزمة، تسعى إلى خدمة المجتمع الذي يتق فيها بفاعلية ".

وتعرف أيضا بأنها " الفرد المتخصص والعمل المتخصص ".

أما بالنسبة لمعاييرها فيمكن إجمالها في ثلاث فئات كما يلي :

- 1- وجود أساس معرفي متخصص تستند إليه الممارسات المهنية.
- 2- وجود مبادئ وأساليب فنية لازمة للسلوك المهني تتطلب فترة تكوين طويلة لإتقانها.

3- وجود جمعية مهنية مستقلة تستطيع الحديث باسم سلطة أصحاب المهنة.

مهارات التدريس الجامعي
 ووفقاً لما سبق عرضه فيما يتعلق بتعريف المهنة، والسمات والمعايير التي ينبغي أن تتسم بها الأعمال والوظائف لكي تصبح مهنة. يلاحظ أن مهنة التعليم سواء في المرحلة الجامعية أم في المراحل ما قبل التعليم الجامعي، تعتبر مهنة. لأنها تتوفر على جانب نظري معرفي يتعلق بأصول المهنة وخصائصها ومقوماتها النظرية والتي تستق من طبيعة المهنة ومن علوم أخرى، وينبغي أن يمكن منها المهتمين للتدريس. كما تتوفر كذلك على عبارات إداية ينبغي تدريس المهتمين عليها سواء ضمن التكوين الأولي أو التكوين المستمر.

6. دور علم النفس المهني :

مادام التعليم مهنة لا بد أن تدرج ضمن اهتمامات علم النفس المهني. ويدرس علم النفس عامة سلوك الكائنات العضوية وخاصة الإنسان أثناء تفاعله مع البيئة التي يعيش فيها من أجل التوافق معها. وتتوخ اهتمامات علم النفس وعلمائه تبعاً لتنوع مجالات السلوك البشري. ويرى علماء النفس أن كل مكان يوجد فيه الإنسان، يوجد فيه سلوك، ولا بد أن يتدخل علم النفس لدراسة هذا السلوك. ولذا تعددت مجالات علم النفس وميادينه بتعدد مجالات وميادين الحياة البشرية، وتصنف اهتمامات علماء النفس إلى مجالات نظرية أكاديمية، ومجالات عملية تطبيقية. ومن هذه المجالات الأخيرة يوجد علم النفس المهني، الذي يهدف إلى الاستفادة من نتائج البحوث في ميادين علم النفس الأخرى في مجال المهين لفهم طبيعتها ومقوماتها وخصائصها وحل مشكلاتها من أجل رفع الكفاءة الإنتاجية وتحقيق رضا العامل، ومن ميادين علم النفس المهني، البحث في مجال الموازنة المهنية وتحقيق توافق العامل مع مهنته، ووضع العامل المناسب في المهنة المناسبة، ومن ثم إعداد العامل إعداداً متكاملًا معرفياً وأدائياً. ويتم ذلك من خلال عدد من الإجراءات منها الاختيار المهني والتكوين المهني. ولكن أهم عملية تحقق كل ذلك هي عملية تحليل المهنة أو تحليل العمل من أجل فهم طبيعته ومهامه وتقدير صعوبته واحتياجاته

وتقدير الأجر فيه. وكذلك تحليل العامل من أجل التعرف على قدراته واستعداداته وخبراته ومهاراته حتى يتسنى توجيهه إلى العمل الذي يناسبه.

7. تحليل العملية التدريسية بصفتهما مهنة أو عملاً :

إن تحليل مهنة التدريس الجامعي تحليلًا دقيقًا وافيًا من أجل التعرف على مكوناتها الجزئية، يجعلنا نتعرف على مهاراتها التي تتوفر عليها. ومن ثم تحديدها بدقة والشروع في تدريب أساتذة الجامعة عليها من أجل إتقانها. وقبل تحليل مهنة التدريس والتعرف على مهاراتها، نعرف أولاً المهارات التدريسية.

ثالثاً : مهارات التدريس

1. تعريف المهارة :

إن أبسط وصف للمهارة، أنها تعني : " السهولة والدقة والسرعة والإتقان والاقتصاد في الوقت والجهد في أداء عمل معين ". وقد كان المعنى القديم للمهارة يشير إلى الأداء الحركي البني كالكتابة باليد أو على الآلة الكاتبة أو العزف أو رسم خرائط جغرافية أو رسم أشكال هندسية. إلا أنه انتقل إلى المجالات العقلية والاجتماعية والوجدانية. فنقول : المعلم ماهر في تسيير الدرس. والطالب ماهر في حل المسائل الرياضية. ورئيس القسم ماهر في قيادة اجتماع تعليمي. وعميد الكلية ماهر في تسيير شؤون الكلية. وصالح ماهر في علاقاته الاجتماعية. ومحمد ماهر في فض النزاعات بين الناس. وعبد الله ماهر في التعبير عن عواطفه إزاء معارفه وغيره.

والمهارة سلوك متعلم. ولا بد أن يتوفر لها شروطان هما :

1 - أن تكون موجهة نحو تحقيق هدف محدد.

2- أن تتصف بالسهولة والدقة والسرعة والإتقان والاقتصاد في الوقت والجهد.

وهذه هي محكاتها.

وتتخذ المهارة صوراً متعددة منها ما كلي ومنها ما هو جزئي تفصيلي. ومنها ما هو معقد ومنها ما هو بسيط.

وللمهارة ثلاث مكونات وهي :

- 1) المكون الحسي للمهارة : بمعنى أن يكون موضوع المهارة مادياً حسيًا.
- 2) المكون الإدراكي للمهارة : بمعنى أن يمكن التعرف عليها وإكتسابها معنى في العقل من خلال عمليات الانتباه والإدراك والذاكرة والتفكير.
- 3) المكون الأدائي التنفيذي للمهارة : ويعني القيام بالأداء الفعلي للمهارة.

2. تعريف التدريس :

التدريس هو : " نشاط مخطط له لمساعدة شخص أو أشخاص ما لاكتساب أو تغيير بعض المعارف أو الأفكار أو الاتجاهات أو القيم أو المهارات، وفق أهداف معننة، وضمن مناهج محددة " .

3. تعريف مهارات التدريس :

هي : " الأداء بسهولة ودقة وسرعة وإتقان واقتصاد في الوقت والجهد لنشاط مخطط له لمساعدة شخص أو أشخاص ما لاكتساب أو تغيير بعض المعارف أو الأفكار أو الاتجاهات أو القيم أو المهارات، وفق أهداف معننة، وضمن مناهج محددة " .

4. أساليب التدريس في الجامعة :

من الطرق القديمة والشائعة في التدريس الجامعي طريقة المحاضرة التي تأخذ شكل التفقيح للمعلومات من قِبل الأستاذ إزاء طلابه. وما زالت المحاضرة الطريقة المفضلة في التدريس الجامعي. وهناك مبررات للتمسك بهذه الطريقة بعضها يتعلق بخصائص الطالب الجامعي. وبعضها يتعلق بظروف الجامعة.

وبعضها يتعلق بخصوصات مقررات الدراسة بالجامعة. وبعضها يتعلق بخصوصات طريقة المحاضرة.

(1) خصائص الطالب الجامعي :

- 1 — تطوّر نموّ العقل كما وكيفاً بحيث يستطيع الانتباه والتفكير والتذكر بمستوى أعلى.
- 2 — قدرته على مواصلة الانتباه والإدراك لفترة أطول.
- 3 — قدرته على التحليل والتركيب وتقبل تنوع الأفكار.
- 4 — قدرته على تحمل المسؤولية في مجال تعليم ذاته.

(2) ظروف الجامعة :

- 1 — كثرة تعداد الطلاب الوافدين سنوياً إلى الجامعة.
- 2 — قلة الإمكانات المادية من قاعات وتجهيزات مختلفة لاستيعاب كل الطلبة.
- 3 — الانخفاض الواضح في عدد الأساتذة الجامعيين مقارنة بعدد الطلبة.

(3) خصائص مقررات الدراسة الجامعية :

- 1 — تتميز بالتعمق في التخصص العلمي.
- 2 — يغلب عليها الطابع المعرفي.

(4) خصائص طريقة المحاضرة :

- 1 — تقديم مادة علمية كبيرة في وقت قصير.
- 2 — تتميز بعرض المعلومات والأفكار والعلاقات والتعريفات وشرح النظريات وتوجيه الانتقادات وغيرها من أنشطة التعلم المعرفي.
- 3 — تفيد في تنظيم المعلومات يتفق مع طبيعة المعرفة والأسلوب الذي يريده المحاضر.

- 4 — استخدام المحاضرة كعين للأعمال التطبيقية والأعمال الموجهة.

إلا أن هناك طرقاً أخرى للتدريس الجامعي تستخدم التجهيزات التعليمية سواء التقليدية منها كالسبورة بأنواعها القديمة والحديثة والنماذج والشرائح والملصقات وغيرها، أو التجهيزات الحديثة مثل الإعلام الآلي والتدريس المصغر والتعليم المبرمج والفيديو والذواثر التلفزيونية والحفائب التربوية وغيرها.

وبعد تناول المعلومات النظرية المتعلقة بمهارات التدريس، تورد فيما يلي قائمة لهذه المهارات لأستوب المحاضرة بصفتها طريقة عامة وشائعة في التدريس الجامعي، نون الاستعانة بأية وسائل تكنولوجية، وتحتاج قبل ذلك كله الى ميهارات لا بد ان يتدرب عليها الأستاذ الجامعي ويتقنها. مثل ميهارات التخاطب مع عدد كبير من الطلاب، وجذب انتباههم، وإثبات تصرفاتهم والتحكم في سلوكهم أثناء المحاضرة في المعمل أو المدرج الجامعي. وقد اقترحنا 106 مهارة تدريس موزعة على سبعة أبعاد، وسوف نضيفها بطريقة سلوكية.

رابعاً: قائمة مهارات التدريس

أ. مهارات إعداد المحاضرة.

1 () يحرص على إعداد المحاضرة في كل درس.

2 () يحدد الهدف من المحاضرة

3 () يختار معلومات مناسبة للهدف.

4 () يعد المحاضرة من عدة مراجع.

5 () يختار معلومات مناسبة لمستوى خبرات الطلاب.

6 () يختار المعلومات من المقرر.

7 () يحدد الطريقة الملائمة للمحاضرة

8 () يحدد الأنشطة اللازمة للمحاضرة.

9 () يختار الوسائل المناسبة للمحاضرة.

10 () يختار أساليب التقويم المناسبة.

2. مهارات التمهيد أو الاستعداد للمحاضرة.

- 1 (يحدد في البداية موضوع المحاضرة.
- 2 (يوضح الهدف من المحاضرة للطلبة.
- 3 (يبرز أهمية المحاضرة للطلاب.
- 4 (يستعمل طرقا تشويقية للطلاب لتلقي المحاضرة.
- 5 (يختبر الطلاب في المعلومات السابقة.
- 6 (يستخدم أسلوبا قصصيا للتمهيد.
- 7 (يختار وقتا مناسبيا للتمهيد والاستعداد.
- 8 (يربط موضوع المحاضرة الجديدة بموضوع المحاضرة السابقة.
- 9 (يقدم موضوع المحاضرة الجديد في شكل تساؤل أو مشكلة.

3. مهارات تنفيذ إلقاء المحاضرة.

- 1 (يسجل أهداف المحاضرة على السبورة.
- 2 (يسجل عناصر المحاضرة على السبورة.
- 3 (يستخدم لغة بسيطة في شرح المحاضرة.
- 4 (يتكلم بسرعة تناسب انتباه الطلبة.
- 5 (يقدم أمثلة تناسب مضمون المحاضرة.
- 6 (يتنوع في الأمثلة حتى يقرب المعلومات من عقول الطلبة.
- 7 (يتنوع في طرق التركيز حتى يفهم كل الطلبة.
- 8 (يستعمل الوسائل التعليمية في الوقت المناسب.
- 9 (يربط المعلومات الجديدة بالمعلومات السابقة.
- 10 (يعرض المعلومات ضمن مراحل وبترتيب منظم.
- 11 (يبسط في شرح المعلومات.
- 12 (يعيد الشرح لمن لم يفهم من الطلبة.

- 13 (يربط معلومات المحاضرة ببعض الأحداث الجارية.
- 14 (يحسن استخدام السبورة.
- 15 (يذكر الطلاب بالهدف من المحاضرة من حين لآخر.
- 16 (يكرر ذكر المعلومات بأساليب متنوعة.
- 17 (يعتمد أسلوب المناقشة والحوار في إلقاء المحاضرة.
- 18 (يسجل النقاط المهمة على السبورة كلما وصل إليها في الشرح.
- 19 (ينوع في نبرات صوته وحركاته ويستخدم الصمت لجذب انتباه الطلبة.
- 20 (يلتزم في المناقشة بموضوع المحاضرة.
- 21 (يتدرج في المحاضرة من السهل إلى الصعب.
- 22 (يهتم بالجانب العملي في المحاضرة.
- 23 (يستخدم حركات يديه ورأسه لتوضيح معلومة في المحاضرة.
- 24 (يلتزم بموضوع المحاضرة ولا يخرج عنه.
- 25 (يذكر للطلبة بما ظهر من معلومات جديدة في التخصص.
- 26 (يوازي بين الوقت المقرر للمحاضرة وكم المعلومات الذي يقدمه.
- 27 (ينهي محاضرتَه بملخص.

4. مهارات السلوك أثناء إلقاء المحاضرة.

- 1 (يتعامل مع الطلبة بزمالة.
- 2 (يصغي باهتمام لكل الطلبة.
- 3 (يعدل بين الطلبة.
- 4 (يشجع جوا مرحا وهادئا خلال المحاضرة.
- 5 (يضبط النظام أثناء المحاضرة دون عقاب.
- 6 (يشجع الطلبة على الاهتمام بموضوع المحاضرة.
- 7 (يظهر استمعاغا بالتدريس أثناء إلقاء المحاضرة.

- 8 (يعتم الطلبة كيف يتغلبون على صعوبات الدراسة بالانضباط والإصرار.
- 9 (يستخدم أسلوب الإقناع في إرشاد الطلبة.
- 10 (يواجه مشكلات الطلبة بهدوء ورزاقته.
- 11 (يحرص على الاحترام المتبادل بينه وبين الطلبة.
- 12 (يتسامح مع الطلبة المخطين.
- 13 (يستخدم المرح والدعابة.
- 14 (يشجع الطلبة على المناقشة وإبداء الرأي.
- 15 (يتقبل النقد ووجهات النظر المختلفة.
- 16 (يشجع الطلبة على العمل المستقل.

5. مهارات التقويم.

- 1 (يمارس التقويم المستمر أثناء المحاضرة.
- 2 (يلقي أسئلة شفوية من حين لآخر لتقويم مسار المحاضرة.
- 3 (ينوع من أساليب التقويم.
- 4 (يجيد صياغة الأسئلة الشفوية أثناء المحاضرة.
- 5 (يغير من طريقة إلقاء المحاضرة وفقاً لنتائج التقويم.
- 6 (ينوع في الأسئلة وفقاً للفروق الفردية بين الطلبة.
- 7 (يغير من صيغة السؤال إذا كان صعباً.
- 8 (يشجع الطلبة على طرح الأسئلة والاستفسارات.
- 9 (يمنح وقتاً كافياً لطرح الأسئلة والإجابة عنها.
- 10 (يعرف المستويات التحصيلية المختلفة للطلبة.
- 11 (يضع أسئلة الامتحانات من المقرر الذي درسه.
- 12 (يضع أسئلة وفق المستويات التحصيلية للطلبة.
- 13 (يصحح إجابات الطلبة بنزاهة.

- 14 (يعدل بين الطلبة في منح الدرجات.
- 15 (يعلن عن نتائج الامتحانات في أقرب وقت.
- 16 (يصحح إجابات الطلبة على الامتحان في درس خاص.

6. مهارات المستوى المعرفي والمهني والثقافي.

- 1 (يبدي تمكنا من تخصصه العلمي.
- 2 (مؤهل بدرجة عالية أكاديميا.
- 3 (يتصف بدافعية مرتفعة نحو عمله.
- 4 (يطلع على آخر التطورات العلمية في تخصصه.
- 5 (يتميز بأنه باحث نشط ومنتج.
- 6 (يواظب على حضور المحاضرات ويلتزم بمواعيدها.
- 7 (يتحمل المسؤولية المهنية الملقاة على عاتقه.
- 8 (ملم بالأحداث الجارية.
- 9 (يبدو متقفا بدرجة عالية.
- 10 (يعبر عن أفكاره بوضوح.
- 11 (يسعى إلى معرفة الجديد في التربية.
- 12 (يسعى إلى التكوين الذاتي مهنيا.
- 13 (يتبع جوا علميا داخل الجامعة.
- 14 (يبدي وعيا بالمشكلات التربوية في الجامعة.

7. مهارات الصفات الشخصية.

- 1 (منظم ومنضبط في عمله.
- 2 (يميل إيجابيا إلى مهنته.
- 3 (يتصف بالانتران الانفعالي.
- 4 (يبدي ثقة في نفسه.

- 5 (يعدل بين الطلبة.
- 6 (يستمع باهتمام لكلام الطلبة المعير عن مشاعرهم الشخصية ومشكلاتهم.
- 7 (يتصف بالحيوية والنشاط.
- 8 (يتكلم بطلاقة.
- 9 (صوته جهور وواضح.
- 10 (يخاطب الطلبة عندما يواجههم.
- 11 (يعتني بهندامه.
- 12 (نظيف الملابس والبدن.
- 13 (يتعاون مع الإدارة الجامعية.
- 14 (يتعاون مع زملائه.

المراجع

- 1 - أحمد الرفاعي العزيمي (1994). تصور للكفايات اللازمة للمعلم في ضوء النظرة الإسلامية للتربية: دراسة نظرية. مجلة كلية التربية العدد 21 الجزء الأول - جامعة الزقازيق، مصر.
- 2 - أحمد عثمان صالح (1988). أبعاد كفاية تدريس معلم الجامعة : دراسة ميدانية. مجلة البحث في التربية وعلم النفس المجلد الأول العدد الثالث جامعة المنيا - مصر.
- 3 - بشير معمريه (2007). مجالات وأساليب تكوين الأستاذ الجامعي. في : بحوث ودراسات متخصصة في علم النفس الجزء الثاني. منشورات الحبر - الجزائر.
- 4 - جودت أحمد سعادة وآخر (1991). المنهج المدرسي الفعال. الطبعة الأولى، دار عمار للنشر والتوزيع - عمان، الأردن.

- د. عبد الحميد خزار
- 5- حسن حسين زيبون (2004). مهارات التدريس : رؤية في تنفيذ التدريس. الطبعة الثانية عالم الكتب - القاهرة.
- 6- راضي سرور (1993). كفايات التدريس من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بكلية التربية جامعة المنك سعود بالرياض. دراسات تربوية المجلد الثامن الجزء 53 تصدر عن رابطة التربية الحديثة - القاهرة.
- 7- زهدي علي مبارك وآخر (1993). دراسة تقييمية لعوامل نجاح المحاضرة بجامعة المنصورة. مجلة كلية التربية العدد 23 جامعة المنصورة - مصر.
- 8- سناء المنصور (1993). نحو أداء أكاديمي أفضل - تقييم الأداء التدريسي الجامعي. دراسات نفسية عدد أبريل تصدر عن رابطة الأخصائيين النفسيين المصرية.
- 9- شحمة عبد الله المسند (1996). مقومات التدريس الجامعي الفعال في جامعة قطر من وجهة نظر الطلاب وأعضاء هيئة التدريس. مجلة كلية التربية العدد 54 جامعة الأزهر.
- 10- صلاح الدين أبو ناهية (1991). خصائص المعتم الجامعي الفعال كما يدركها طلبة الجامعة في غزة. مجلة كلية التربية العدد 22 جامعة الأزهر - القاهرة.
- 11 - عبد الرحمن عبد السلام جامل (1998). الكفايات التعليمية في القياس والتقييم واكتسابها بالتعلم الذاتي. الطبعة الأولى دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان - الأردن.
- 12 - عبد الفتاح محمد دويدار (1995). أصول علم النفس المهني وتطبيقاته. دار النهضة العربية - بيروت، لبنان.
- 13- عبد الله عبد العزيز السهلوي (1992). الأستاذ الجامعي الجديد. دراسات تربوية المجلد الثامن الجزء 47 تصدر عن رابطة التربية الحديثة - القاهرة.

14— فؤاد أبو حطب وأخر (1994). علم النفس التربوي. الطبعة الرابعة.

مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة.

15— فهد إبراهيم الحبيب (1995). الكفايات المهنية اللازم توافرها لدى المعلم

كما يدركها المديرون والموجهون والمعلمون أنفسهم. مجلة التربية للبحوث

التربوية والنفسية العدد 52 كلية التربية جامعة الأزهر - القاهرة.

16— محمد السيد علي وأخر (1993). برنامج مقترح قائم على الكفايات

التدريسية لتطوير فعاليات التربية العملية بالكليات المتوسطة في سلطنة عمان.

التربية المعاصرة العدد 25 تصدر عن رابطة التربية الحديثة - القاهرة.

17— نادية عبده عواض أبو دنيا (1998). التحليل البنوي لمقاييس الكفاءة -

الكفاءة - الذكاء الاجتماعي. مجلة التربية للبحوث النفسية والتربوية والاجتماعية

العدد 75 كلية التربية جامعة الأزهر - القاهرة.

18— نورة خليفة تركي السبيعي (1996). برامج إعداد وتأهيل المعلمين

ودورها في تمهين التعليم. مجلة التربية للبحوث النفسية والتربوية والنفسية

والاجتماعية العدد 56 كلية التربية جامعة الأزهر - القاهرة.

تقنين الأحكام الشرعية مصلحة شرعية وضرورة حضارية

الأستاذ/ كاملي مراد

المركز الجامعي العربي بن مهدي

لا يزال الفقه الإسلامي الحديث في عمومه يحكي اختلافات قديمة في تقدير المصلحة الشرعية في اعتماد طرائق وأنظمة وأساليب، وهذه الاختلافات إن كانت مستساغة وعقبولة في عصرها لوجه المصلحة التي لم يستين في وقتها فإن الاستمرار في اجترار الاختلاف فيها يغنو مناقضة واضحة لوجه المصلحة الشرعية في وقتنا الحالي.

ويزيد الأمر وضوحا عند تعلقه بمسائل تقوم أساسا على تقدير المصلحة الشرعية، ولا يستند فيها المختلفون إلى نصوص واضحة قاطعة. وتعتبر مسألة تقنين الأحكام الشرعية من أبرز تلك المسائل التي لا تزال فيها المؤلفات والمقالات ترتد اختلافا فقيها حول إمكانية اعتمادها، وتحكي اختلافا فقهيا حول إمكانية إلزام القضاة بمذاهب وأراء فقهية محدثة.

وتظهر أهمية هذا الموضوع من خلال أهمية القضاء في قيام واستقرار الدول ورعاية مصالح الناس بخص النزاعات وتجنب الاختلاف في الأحكام القضائية في المسائل المتماثلة، ويهدف هذا العرض أساسا إلى بيان أن تقنين الأحكام الشرعية هو رغم ما يُزعم من اختلاف فيه أضحى مصلحة شرعية ظاهرة وضرورة حضارية واضحة لا يجرى عن إغفالها إلا زيادة بعد المسلمين عن هدي الشريعة الإسلامية وتسلط القوانين الوضعية على رقابهم وتخلقهم عن ركب الحضارة والتمدن.

أولاً: المقصود بتقنين الأحكام الشرعية.

التقنين في اللغة مصدر من قَنَن، بمعنى وضع القانون، وهي كلمة غير عربية الأصل، بمعنى وضع الطريقة والقاعدة، على اعتبار أن القانون هو الكلّي المنطبق على الجزئي⁽¹⁾.

ويستعمل القانون في الاصطلاح بمعنى القواعد المنظمة لسلوك الأفراد، وهو بهذا المعنى العام يمثل مجموعة القواعد العامة الملزمة التي تنظم سلوك الأفراد داخل المجتمع بغض النظر عن استنادها وكونها سماوية أم وضعية⁽²⁾.

فيكون معنى تقنين الأحكام الشرعية هو صياغتها في قواعد عامة منظمة لسلوك الأفراد داخل المجتمع⁽³⁾.

ويفترق التقنين عن التشريع في أن هذا الأخير يعني بكتابة الأحكام الشرعية الفقهية مع عرض الأدلة والأسس التي بنيت عليها، وقد يعرض للخلاف الفقهي فيها، مع تناولها للأحكام الشرعية العملية جميعها، وتمثل كتب التراث الفقهي على تنوعها واختلاف مذاهبها وتباينها من حيث الاختصار والتوسع نماذج عن تشريع الأحكام الشرعية، بينما يتبين التقنين بأنه يعرض لكتابة الأحكام الشرعية دون أدلة أو تأسيس أو ذكر خلاف، كما أنه يقتصر على جانب المعاملات ويهدف إلى اعتماده من طرف القضاة في أحكامهم بحيث يغدو مرجعاً يتقيدون به.

ويفترق التقنين بهذا القيد الأخير عن نوع من التشريع وهو الذي يخلو من ذكر الأدلة والاختلاف، ويكون القصد منه مجرد الاختصار لتمكين طلبة العلم من حفظه⁽⁴⁾.

وتتأتى خصوصية التقنين من كونه يهتم بجانب المعاملات دون غيره، وهو مجال العمل القضائي، الذي يقتصر الحكم فيه على المعاملات دون العبادات، وهو ما يطلق عليه البعض مصالح الدنيا، تمييزاً لها عن مصالح الآخرة (العبادات)⁽⁵⁾.

وتختصّ الدولة بوضع التقنين من خلال سلطتها المخولة بذلك، ويكون بصياغة الأحكام الشرعية في مواد مرتبة ومنوبة ومرقمة تغو تنظيمًا ملزمًا للكافة في مجال القضاء، بحيث يكون القاضي ملزمًا بتطبيق التقنين المعتمد في الدولة ولو خالف اجتهاده إن كان مجتهدًا أو المذهب الذي يتبعه إن كان مقلدًا.

ثانياً: نشأة فكرة التقنين.

لا ترجع فكرة التقنين لأكثر من قرنين حسب ما يُستنتج من محاولات وجهود التقنين التي وقعت في العالم الإسلامي، وقد كان القضاء الإسلامي طيلة عهود الإسلام يعتمد على ما يرححه القاضي المجتهد من رأي في المسألة المعروضة عليه، خاصة وأنّ غالب المتقدمين من علماء المذاهب لم يتخلوا غير المجتهد لتولي منصب القضاء⁶.

وأجاز المتأخرون تولي القاضي المقعد القضاء بشرط اعتماد الرّجح من مذهب إمامه، فقد حكى ابن رشد الجدّ في المقدمات عن المذهب المالكي أنّ شرط العلم في القاضي من الصفات المستحسنة⁷، كما أنّ جمهور الفقهاء قبلوا قضاء المقعد رغم أنّهم فضلوا كونه مجتهدًا، واستقرّ ذلك عند المتأخرين خاصة⁸ وأجاز جمهور المالكية قضاء المقعد ولو مع وجود المجتهد المطلق أو أفضل مقعد، وهو المعتمد في المذهب⁹، وقال المرادوي الحنبلي: «وعليه العمل من مدة يقصد قضاء المقعد» وإلا تعطلت الأحكام¹⁰.

ولقد كان لضعف الأمة الإسلامية وتدهور أحوالها وتراجع الاجتهاد الفقهي وندرة المجتهدين إضافة إلى زحف القوانين الغربية أثره البالغ في الدعوة إلى تقنين الحكام الشرعية على منوال التشريعات الوضعية، وتعتبر مجلة الأحكام العدلية التي أصدرتها الدولة العثمانية سنة 1293 هجرية/1876م أهم تطبيق لتقنين الشريعة في المعاملات المالية في شقها الإجرائية والموضوعي، وهو تقنين مستمد من المذهب

أ/ مراد كاملي **تقنين الأحكام الشرعية مطحة شرعية وضرورة حضارية**
الحنفي، استوعب كل أحكام المعاملات عدا شؤون الأسرة، وقد اعتمدت ترتيب
المسائل كما في كتب الفقه.

كما تعد مجلة الالتزامات التونسية التي اهتمت بوضع نظرية عامة
للالتزامات محاولة جادة في تقنين أحكام الشريعة خاصة لما تميّزت به من تفوق في
الصياغة بسبب تأثير بعض الأساتذة الفرنسيين والإيطاليين الذين شاركوا في
صياغتها.

كما وُجِدَت محاولات حرة للتقنين مثل ما قام به الشيخ أحمد القاري في
صياغة الأحكام الشرعية وفق المذهب الحنبلي في مجموعة سماها "مجلة الأحكام
الشرعية" وما قام به الوزير قنري باشا من صياغتها في مجموعته "مرشد
الحيوان" و"الأحوال الشخصية".

ورغم أن القانون الوضعي قد أحكم قبضته على كثير من مجالات القوانين
والأنظمة في أغلب بلاد المسلمين، فإن كثيرا من منظومات الأحوال الشخصية
المستمدة من أحكام الشريعة الإسلامية يمكن اعتبارها تقنينات لها على ما فيها من
القصور في الصياغة والتنظيم.

ويُنْجِه تيار واسع من العلماء والقضاة نحو وضع تقنينات للأحكام الشرعية
في الدول التي تعتمد الشريعة الإسلامية مصدرا للقاضي¹¹، بينما قطعت دول
أخرى أشواطاً معتبرة في ذلك¹².

ثالثاً: هل التقنين صورة لإلزام القاضي بمذهب معين؟

يعتبر كثير من الباحثين أن التقنين صورة معاصرة لما عرف بإلزام
القاضي بمذهب معين، وهذه الأخيرة مسألة قديمة تعرض لها الفقهاء بالبحث
واختلفوا بشأنها.

وهو ما يدعو إلى التمهيد ببيان مفهوم إلزام القاضي بمذهب معين وأقول
العلماء فيه، ثم بيان علاقة هذه المسألة بمسألة التقنين.

والمقصود بإلزام القاضي بمذهب معين هو أن يشترط من يولي القاضي عليه أن لا يحكم بغير مذهب معين، أو قول محدّد.

فقد ذهب اتجاه من الفقه إلى منع تقييد القاضي بمذهب معين، وهو مذهب بعض المالكية¹³ وهو ما اعتمده الحنابلة¹⁴ والشافعية¹⁵.

وقد بين الشافعية¹⁶ فساد هذا التقييد سواء أقرن عقد الثولية على سبيل الشرط أم خرج مخرج الأمر والنهي، وزادوا على ذلك فساد الثولية إن ورد على سبيل الشرط في عقد الولاية، ووافقهم على ذلك المالكية¹⁷ والحنابلة¹⁸، وصححه بعضهم¹⁹.

وخالف الأحناف، فقالوا: يجوز تقييد القاضي بمذهب معين بحيث لا يجوز له القضاء بغيره، ولا ينفذ قضاؤه بغير المذهب المحدّد له²⁰، وهو الرأي المنقول عن سحنون وبعض المالكية²¹ وكذلك بعض علماء الشافعية²².

استدل القائلون بمنع تقييد القاضي بمذهب معين بأن القاضي مأمور بالاجتهاد واتباع الحق، وهو ما لا يمكن تعيينه في مذهب واحد²³، والحق لا يتعين في مذهب، وقد يظهر له الحق في غير ذلك المذهب²⁴.

بينما استدل القائلون بجواز تقييد القاضي بمذهب معين بأن ذلك من قبيل تخصيص القضاء، فكما أنه يجوز تخصيص القضاء زمانا ومكانا فيجوز تخصيصه بمذهب معين²⁵.

والمتمم فيما ذكره الفريق المانعون لتقييد القاضي بمذهب معين يدرك أنهم إما كانوا يقصدون القاضي المجتهد، وهو ما أشار إليه ابن فرحون²⁶، ومعنى هذا أنه متى وجد المجتهد فلا يجوز تقييده بمذهب معين في قضائه، وهذا ما يتناسب مع ما استدلوا به مما تقدّم ذكره من أن تقييده بمذهب معين لا يصح وهو مأمور بالاجتهاد واتباع الحق لأن ذلك إنما يصح في حق المجتهد لا المقلد أو قضاة

أ/ مراد كاملي تقنين الأحكام الشرعية مصلحة شرعية وضرورة حضارية الضرورة، أما الأحناف فقد بقوا أوفياء لاختيارهم في جواز تقليد العملي القضاء فرتبوا على ذلك جواز تقييده بمذهب معين.

ومما تقدم فإن القاضي إذا كان مقتداً وجب أن يتبع من نفسه مقتده، وهو ما ذكره القرافي بقوله: "الحاكم إن كان مجتهداً فلا يجوز له أن يحكم أو يفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقتداً جاز له أن يفتي بالمشهور من مذهبه، وأن يحكم به، وإن لم يكن راجحاً عنده، مقتداً في رجحان القول المحكوم به إمامه الذي يقتده كما يقتده في الفتيا"²⁷.

وإذا وضعنا نصب أعيننا أن حال القضاة في زماننا على ما هو عليه من ضعف الملكات وقلة الزاد لم يبق مجال للشك بصحة هذا التقييد، بل أكثر من ذلك ضرورة تقييدهم بتقنين محدد ومدقق ومفصل لعليم به يسترشدون وهي النقطة الثانية في هذا الشرط المبسوطه الآن للعرض.

ومن هنا تتبين علاقة مسألة تقنين الأحكام الشرعية بمسألة إلزام القاضي بمذهب معين، وذلك أن القول بعدم إمكانية إلزام القاضي بمذهب معين يعتبر مقدمة طبيعية للقول بعدم تقييده بتقنين معين ما دام يلزمه الاجتهاد، والحكم بما أدى إليه اجتهاده الحر، بينما يعتبر القول بإمكانية تقييد القاضي بمذهب معين مقدمة طبيعية للقول بإمكانية تقييده بتقنين معين، ما دام المذهب والتقنين كلاهما يعني بالنسبة للقاضي رأياً اجتهادياً في الشريعة الإسلامية ليس له الخروج عنه، وعليه مراعاته في أحكامه.

والحقيقة أنه رغم التشابه بين المسألتين فهو لا يعني التطابق، وذلك أن التقنين لا يعني الالتزام بمذهب معين، بل إن التقنين قد يعتمد اختيار الأراء من مذاهب مختلفة، وقد يكون خلاصة اجتهاد جملة من العلماء المتخصصين في وضع مبادئ وقواعده، وهو بهذا المعنى لا يجسد صورة المذهب بما يحمله هذا الأخير من قواعد

أصولية وفقهية وحديثة واجتهاد في تفسير النصوص وتراث من مقولات فقهاء واختيارهم.

كما أن التقنين يعبر عن مشروع تعتمد دولة محددة الشعب والإقليم والسلطة المخولة بوضعه، بينما يمثل المذهب خلاصة اجتهاد حر غير مرتبط بهذا الإطار. ومما تقدم فإن التقنين بمعناه الدقيق لا يمثل صورة لتقييد القاضي بمذهب معين، رغم الارتباط القوي بينهما.

رابعاً: آراء العلماء حول التقنين.

اختلف العلماء حول مسألة التقنين على قولين.

فقد ذهب الجمهور الغالب من الفقهاء المعاصرين، ومنهم محمد عبده، أبو زهرة، مصطفى الزرقاء، وهبة الزحيلي، يوسف القرضاوي، إلى جواز تقنين الأحكام الشرعية معتمدين على قواعد أهمها²⁸:

• أن طاعة أولي الأمر واجبة مالم تتضمن مخالفة لأحكام الشريعة، خاصة إذا كان باعثها تحقيق المصلحة العامة للأمة كما في حالة التقنين.

• أن ولاية القضاء يجوز تخصيصها بالزمان والمكان والنوع، وقياساً عليه يجوز تخصيصها بتقنين معين ما دام مستمداً من أحكام الشريعة، والقاضي وكيل عن الإمام ونوابه، والوكيل مقيد بحدود الوكالة الممنوحة له.

• ضعف ملكات القضاة في عصرنا وعدم قدرتهم على العودة لمصادر المذهب ومعرفة الراجح من المرجوح، ناهيك عن الاجتهاد فهو منير قوي للإلزام بتقنين مستمداً من أحكام الشريعة.

• أن في تقنين الشريعة تحقيق لمصلحة التزام المكلفين بها وفق مبدأ عناية الشرائع الذي يقتضي العلم المسبق بأحكام التصرفات وتناجها.

أن في عدم تقنين أحكام الشريعة مدعاة للحكم بأحكام مختلفة في القضايا المتماثلة لاختلاف الاجتهاد، وهو ما يكون موهدا للقضاء الشرعي وبابا للمطالبة بالحكم بالقوانين الوضعية.

وذهب بعض الفقهاء إلى منع التقنين، ومنهم محمد الأمين الشنقيطي وبكر أبو زيد وعبد الله بن عبد الرحمن البسام، واستدلوا بأدلة أهمها: ²⁹:

• أن الآيات توجب الحكم بما أنزل الله كما في قوله تعالى : (إنا أنزلنا إليك الكتاب لتحكم بين الناس بما أراك الله) ³⁰ ، والحق لا يتعبدن بالراجح من أقوال الفقهاء لأنه راجح في نظر واضعيه، وهو في نظر القاضي الذي يرى خلافه حكم يغير حكم الشريعة، وهو حرام.

• أن القاضي مأمور بالاجتهاد وفي التقنين حجر عليه.

• أن التقنين لم يحصل في عهد النبي H ولا السلف الصالح.

والمأمل لما ذكره الفريقان يدرك أن ما يتمسك به المانعون للتقنين ضعيف متهاك، فإن التقنين المسمم من أحكام الشريعة هو ذاته رد إلى الله وإلى الرسول، وليس خيارا ثالثا، كما أن القاضي المجتهد نادر في زماننا والعبارة بالعموم، وأن أفضل أحوال القضاة في زماننا أنهم مقلدون، والمقلد ملزم بمذهب مقلده، وأما عدم حصول التقنين في زمن السلف الصالح إنما كان لكثرة المجتهدين وانتشار العلم.

خامسا: تقنين الأحكام الشرعية في مواجهة زحف القوانين الوضعية.

سبقت الإشارة إلى أن منع تقنين أحكام الشريعة ينطوي على خطورة بالغة بإفساح المجال أمام القوانين الوضعية لتحكم قبضتها على منظومات العالم الإسلامي، وهو ما يمكن تبيينه في مصالح تقنين الأحكام الشرعية، ويمكن إجمالها فيما يلي:

1- أن في تقنين الأحكام الشرعية تسهيدا للقاضي والمتقاضي وكل المجتمع لمعرفة القواعد التي يجب عليهم التزامها، وتلك ميزة التشريع عن غيره مصادر القانون.

ورغم أن الشريعة الإسلامية منوطة بنصوصها وفقهها إلا أن العودة إلى النصوص ومعرفة الأحكام منها، وكذا العودة إلى الفقه يتسبب مذاهبه وكتبه وخلافاته لا يمكن إلا للمختص، بينما يمكن لعامة المجتمع الاطلاع ومعرفة التقنين المكتوب.

1- أن تقنين الأحكام الشرعية يمنع من تضارب الأحكام واختلافها في معالجة المسائل المتماثلة لأن ترك المسألة لاجتهاد القضاة ينتج عنه صدور أحكام قضائية وفق ما يؤدي إليه اجتهاد القاضي في المسألة المعروضة عليه والمتنازع فيها، وهذا لا يمنع قاض آخر من أن يحكم بخلافه في مسألة شبيهة أو مطابقة، وهذا التناقض يخلف شكوكا في نفوس المتقاضين قد تصل بهم إلى الشك في صلاحية الشريعة ذاتها للفصل في منازعاتهم، وهي مقسدة لا يمكن دحضها إلا بالتقنين.

2- إن تقنين الأحكام الشرعية يغلق الباب أمام من يعرض أنظمة أخرى غريبة عن دين المجتمع الإسلامي وأصالته وعادته، ذلك أن من يدعو إليها يتمسك أساسا بكون التراث الفقهي قديما، وأن صياغته صعبة لا يمكن للقضاة مراجعتها، وأن المباحث فيه متشعبة، والأحكام مختلطة بالأدلة، ناهيك عن الاختلاف الكبير في الفقه.

ويلمس ذلك المتتبع لأحكام القضاء في البلاد الإسلامية، فرغم أن الشريعة الإسلامية تعد مصدرا احتياطيا في القانون الجزائري إلا أن القضاء لا يعود عادة إليها نظرا لما تقدم من الأسباب.

بغض النظر عن كون ذلك مجرد حجة يتعلل بها القضاة لضعف تكويتهم

الشرعي، ولأن الشريعة ليست إلا مصدراً احتياطياً، فإنها تظل ذريعة من يدعو إلى إكمال هيمنة القانون الوضعي على ما تبقى من أحكام مستمدة من الشريعة متمثلة في قانون الأسرة الجزائري، فإذا كان هذا هو الحال رغم كون هذا الأخير مقنناً، فما بالك لو لم يكن كذلك !

بل إن المانعين من تقنين الأحكام الشرعية تعللوا بأن غاية بعض من يدعو إلى ذلك هو أن تنقل المادة المرجعية من كونها أحكاماً شرعية إلى قانون يكون النظر فيه في المجلس التشريعي الوضعي.

وأن تنزيل قانون الأحوال الشخصية للمجلس التشريعي سيجعلها تحت رحمة الأغلبية من الكتل النيابية، وهو منخل عريض لعلمته.

وقد جاء في قرار هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية في قرارها الثامن في الدورة الثالثة التي ترأسها محمد الأمين الشنقيطي توضيحاً لرأيه في رفض مسألة التقنين "...إن التدوين المراد يفضي إلى ما لا يحمد عقباة...ومما تقدم يعلم أن العلاج في غير التدوين المذكور الذي لا يؤمن عاقبته، ونتيجته غير مضمونة، ويفضي إلى فصل الناس عن مصادر شريعتهم وثروة أسلافه الفقهية

والخلاصة التي يمكن البلوغ إليها في هذا العرض المختصر لمسألة في غاية الأهمية هو أن التقنين في حقيقته قد عدا منذ رده من الزمن سمة المبتنع المتمنن، وهو في حقيقته مصلحة شرعية لا يمكن ترك تحصيلها لأن في فواتها تعطيل للاحتكام بأحكام الشريعة، وتضييع لمصالح الناس أفراداً وجماعات، وغاية قصد الشريعة حفظها وتحقيقها.

الهوامش:

- (1) نظر: (الجرجاني) الشَّرف علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1403 هـ-1983م، ص171.
- (2) سمير عبد السيد تناقو، النظرية العلمية للقانون، دار المعارف، الإسكندرية، مصر، 1986 ص59.
- (3) وهبة الزحيلي، جهود الفقهاء في الفقه الإسلامي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ص26.
- (4) مثال ذلك كتاب القوانين الفقهية لصاحبه (ابن جزى) أبو القاسم محمد بن أحمد الكلبى الغرناطي (741هـ)، حيث يقتصر على ذكر الأحكام دون إيراد الأدلة.
- (5) يعرف القراقيس الحكم القضائي بأنه إنشاء إطلاق وإزام في مسائل الاجتهاد المتقارب فيما يقع فيه النزاع لمصالح الدنيا (شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي العلاء إبراهيم بن عبد الرحمن بن عبد الله بن يلين المصري المالكي الصنهاجي (ت684هـ)). الأحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات، حلب، سوريا، ط1، 1387هـ-1967م، ص2.
- (6) انظر: مالك بن أنس، المدونة، ج4 ص78؛ الجاجي، فصول الأحكام... ص129؛ حاشية النسوفي، ج4 ص129؛ الخطاب، مواهب الجليل... ج6 ص89؛ الثريبيني، مقني المحتاج... ج4 ص375؛ الشيرازي، المهذب... ج2 ص290؛ المقنسي، العدة... ص525؛ ابن قدامة، المقني، ج11 ص382؛ المرادوي، الإصناف... ج3 ص177.
- (7) نظر: بداية المجتهد... ج2 ص449.
- (8) نظر: حاشية النسوفي، ج4 ص129؛ ابن أبي الدم، أدب القضاء، ص76؛ البهوتي، كشاف القناع... ج6 ص290.
- (9) نظر: حاشية النسوفي، ج4 ص129.
- (10) الإصناف... ج11 ص178.
- (11) مثلها المملكة العربية السعودية.
- (12) مثلها الجمهورية الإسلامية الإيرانية.
- (13) نظر: ابن فرحون، الثبصرة، ج1 ص52؛ الخطاب، مواهب الجليل... ج6 ص93-98.
- (14) انظر: ابن قدامة، المقني، ج9 ص106؛ المرادوي، الإصناف... ج11 ص169؛ الفراء، الأحكام السلطانية، ص63؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، ج3 ص463.
- (15) نظر: الماوردي، الأحكام السلطانية... ص133-134؛ الثريبيني، مقني المحتاج... ج4 ص378.
- (16) نظر: الماوردي، نفسه.
- (17) نظر: القراقي، الخيرة، ج10 ص125.
- (18) نظر: الفراء، الأحكام السلطانية، ص63.
- (19) قال ابن قدامة: "في فساد التولية وجهان بناء على الشروط الفاسدة في البيع" (المقني، ج9 ص106)، ونسب الماوردي القول بصحة العقد وبطالان الشرط إلى أهل العراق (انظر نفسه، ص133).
- (20) نظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار... ج5 ص408؛ ابن قطلوبغا، موجبات الأحكام... ص194.
- (21) انظر: فقد ذكر ابن فرحون أن سحنوناً ولى رجلاً القضاء، وكان هذا الرجل ممن سمع بعض كلام أهل العراق، فاستشرط عليه سحنون أن لا يقضى إلا بقول أهل المدينة (نظر: الثبصرة، ج1 ص52).
- (22) انظر: ابن أبي الدم، أدب القضاء، ص96.
- (23) انظر: ابن فرحون، نفسه.
- (24) المقني، ج11 ص483.
- (25) انظر: ابن قطلوبغا، نفسه.
- (26) نظر: نفسه.
- (27) انظر: الإحكام... ص92.
- (28) انظر: محمد كمال الدين إمام، نفسه؛ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج6 ص747؛ بتران أبو العينين بدران، تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ص114-115؛ عبد الكريم زيدان، نظام القضاء في الشريعة الإسلامية، ص250-251.
- (29) انظر: عبد الناصر موسى أبو البصل، نظرية الحكم القضائي... ص296.
- (30) سورة النساء، الآية 105.

التجديد عند محمد رشيد رضا

الأستاذة / برهاني منوبة

تمهيد:

لما كان من طبيعة البشر أن يضعف تأثير الوحي في قلوبهم بطول الأمد عن عهد النبوة فينتشر الفسق بينهم، نتيجة اتباعهم لأهوائهم، أنعم الله عليهم بأن بعث فيهم مجددين، مصلحين، هم ورثة الأنبياء، يعملون لإصلاح ما فسد، وترميم ما خرب.

ورشيد رضا أحد هؤلاء المجددين باعترافه الشخصي حيث قال: أعد نفسي داعية تجديد ديني مني، وعدوا مجاهدا للجمود على التقليد والإصرار على ما ثبت بطلانه، أو ضرره من القديم.¹

وقد دعا رشيد رضا إلى التجديد قبل شيوع هذا المصطلح، وذلك عندما أشار إلى التجديد المنفي بقوله: "أيها الشرقي المستغرق في منامه، المبتليج بلذبة أحلامه حسبك حسبك، فقد تجاوزت بنومك حد الراحة، وكاد يكون إغماء أو موتا زواما، تنبه من رقائك وامسح النوم من عينيك، وانظر إلى هذا العالم الجديد، فقد بدلت الأرض غير الأرض، ودخل بها الإنسان في طور آخر، خضع له به العالم الكبير".²

إلى جانب مقالات كثيرة في ذلك أشهرها مقالات: "الحياة الزوجية"، "الوحدة الإسلامية" ويقر رشيد رضا أنه من دعاة التجديد الأوائل. فيقول: قأنتم ترون أنني كنت منذ ثلاث قرن داعية تجديد وذلك قبل شيوع هذا اللفظ في هذه السنين، وقد تفضل علي بلقب "المجدد" بعض الكتاب والمحبين قبل أن ينتحله ويريد احتكاره بعض المعاصرين.³

وشاهد ذلك ما أورده في مقالات عن التجديد، والتجدد والمجددين، والتي

سأحاول إبرازها في الآتي:

أولاً: معنى التجديد

التجديد عند رشيد رضا هو رجوع إلى النبايع الأولى للإسلام، وهي الكتاب والسنة، وعمل السلف الصالح، والنسك بتعاليمه، والتخلي بمبادئه من سهولة وبسر، وهداية، ومراعاة مصالحه ومقاصده، والدعوة إلى إحياء السنن والقضاء على البدع. قال رشيد رضا: المراد بتجديد الدين تجديد هدايته، وبيان حقيقته، وحقيقته، ونفي ما يعرض لأهله من البدع، أو الغلو فيه، أو الفتور في إقامته، ومراعاة مصالح الخلق، وستن الاجتماع وال عمران في شريعته⁴.

ويقول في موضع آخر: يُنحصر المراد بالتجديد في الرجوع بالدين، إلى سهولته، وهدايته كما كان في الصدر الأول، وجمع كلمة المسلمين على ما أجمعوا عليه قبل التفريق والاختلاف، وجعل ما عدا القطعي منه مما يُعذر فيه كل فرد باجتهاده، وكل مقلد باتباع المذهب أو العالم الذي وثق بعلمه، من غير تعصب يفرق الأمة الواحدة إلى شيع، وفرق يعادي بعضها بعضاً⁵.

وقد توسع رشيد رضا في مفهوم التجديد، وذلك بإيراده لبعض المصطلحات

المشاكلة له كما سيتضح في الآتي:

المصطلحات المشاكلة للتجديد:

من المفاهيم القريبة للتجديد: الجديد والتجدد وما يعاكسها في معنى القديم.

(أ) القديم والجديد: الخلق كله جديد وإنما القديم المطلق هو الله عز

وجل، والجدة والقدم في المخلوقات نسيان، فكل قديم كان جديداً، وكل جديد سيصير قديماً، ومن الأمثال العامة: من ليس له قديم فليس له جديد⁶. فالقديم والجديد كل منهما مرتبط بالآخر، فنكر أحدهما يستلزم نكر الآخر، فإن هناك

تناسبا بينهما، وعلاقة هذا بالتجديد أنه كلما حصل تجديد على أي مستوى فهو جديد بالنسبة للسابق القديم عنه.

(ب) **التجدد والتجديد:** لا يخرج معنى التجديد عن التجدد، فهما وجهان

لحقيقة واحدة.

قال رشيد رضا: فنحن في معمل الكون الأعظم كالماء في معمل الجليد، كل أن في تجدد وتجديد، تارة يكون مائعا سائلا، وتارة يكون بخارا طائرا، وتارة يكون جليدا جامدا، وهكذا عالم المادة كله، تجدد طبيعي فطري، تحليل وتركيب، بناء وهدم... فالتجدد والتجديد إنما هو في الصور والأعراض، لا في إيجاد الجواهر والمواد... ومن التجديد في الأعمال البشرية ما تهدي إليه غريزة الاستقلال المقابلة لغريزة التقليد والميل إلى الاستبطان والاختراع، ولولاه لكانت جماعات البشر كأسراب الطير، ومساكنهم لا ترتقي عن خلايا النحل، وقرى النمل⁷.

وخلاصة القول: إن الزمان والمكان لا علاقة لهما في المفاضلة بين الجديد

والقديم، لأن القديم كان في يوم ما جديدا، والجديد يعود قديما - كما سبق ذكره - وأن أساس التفاضل إنما هو فيما يتعلق بوصف الأشياء، ودرجة انتفاع الناس بها، فقد يكون للقديم فضل الاختراع والاكتشاف ويكون للجديد فضل التحسين الذي يتم به الانتفاع.

لذلك قال رشيد رضا: "إن تفضيل الجديد لجديده، على القديم لقدمه، مكابرة للحس، وسفه للنفس ومصادمة للعقل، وهو باطل بالإجماع... فإن من القديم ما تنافس فيه خواص الناس في أرقى أمم الحضارة، فنحن في هذا العصر نشهد لكثير من قدماء الحكماء والعلماء والشعراء بالفضل، نعترف بأن منهم من لا نظير له في

هذا العصر... وإن كان كل جديد يُحْمَدُ وَيُؤْتَرُ لِحَدِيثِهِ فَمَاذَا يَقُولُونَ فِي هَذِهِ السَّمُومِ

الجديدة المخدرة للأعصاب، بل المفسدة لصحة الأجساد، المطفئة لسراج العقول؟
القول الحق الفصل في القديم والجديد، أنه لا بد للبشر في عصر من القديم والجديد، لأن في كل منهما النافع والضار، والحسن والقبيح، ومن الناس من يميل بقطرته إلى أحدهما، ومنهم من يميل إلى الآخر، وقد يرجح أحدهما على الآخر بصبب درجة الانتفاع⁸.

وينتهي رشيد رضا إلى أن التجديد سنة من سنن الكون لا تصح الحياة بغيره، وهو بمعنى الإحياء والتطهير، والإصلاح، والتطور. وأضيفت في عصرنا هذا معان أخرى كالتحديث والحداثة والتقدم.

ثانياً: مشروعية التجديد

الدليل على أن التجديد حاجة من حاجات البشر، الكتاب والسنة .

(أ) **الكتاب:** لما كان تجديد الأمم لا يتحقق إلا بالإصلاح، لا بإماتتها وهدم القديم من ثوابتها من عقائد وأخلاق وأداب... فإن رشيد رضا استدل على مشروعية التجديد بأية الإصلاح وهي قوله تعالى: ﴿لَنْ أُرِيدَ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾⁹ وقال تعليقا على الآية: "أي ما أريد إلا الإصلاح العام فيما أمر به، وفيما أنهى عنه، ما دمت أستطيعه، لأنه أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ليس لي هوى ولا منفعة شخصية خاصة بي فيهما، ولولا ذلك لما فعلته"¹⁰.

(ب) **السنة:** قوله ﷺ: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها)¹¹. وقد علق رشيد رضا على الحديث بأن التجديد هو الرجوع إلى هدي القرآن والسنة، والعمل بمقتضى كل منهما دون تعصب أو تفرقة.

وهو يؤكد دائما أنه لا يكاد يمضي على أمة كآمتنا قرن من القرون
يخلو من إمام عليهم يصلح لتولي زعامة الإصلاح والتجديد. وهذا من فضل الله
ورحمته بعباده.

ثالثا: المجددون في الإسلام

كلما ضعف الدين في نفوس البشر، وحادوا عن سبيل الحق والعدل، ظهر
عالم مجدّد إذ أن بعثة المجددين مرتبطة بالحاجة إلى التجديد.
وقد جمع رشيد رضا أعظم المجددين في الإسلام بدءًا من القرن الثاني
وانتهاء بالقرن الذي عاش فيه.
والمستقرئ لكلام رشيد رضا في المجددين، يمكن أن يلاحظ أنه يقسمهم إلى
نوعين:

- مجدّدون كان تجديدهم عاما
- مجدّدون كان تجديدهم خاصا

1) المجددون الذين كان تجديدهم عاما:

كلما انتشر الفساد في الأرض، وعمت الفتنة، وحلت البدعة، ومزقت السنة،
ظهر مجدّد ليصلح حال الأمة، ويخرجها من ظلمات الغي والظلم، إلى هداية
الإسلام ونور العقل، قال رشيد رضا: "فكان الإمام عمر بن عبد العزيز مجددا في
القرن الثاني لما أبلى قومه بنو أمية وأخلقوا وما مزقوا بالشقاق وفرقوا، وكان
الإمام أحمد بن حنبل مجددا في القرن الثالث لما أخلق بعض بني العباس من لبس
السنة، ورشاد سلف الأمة، باتباع ما تشابه من الكتاب ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله...
وكان الشيخ أبو الحسن الأشعري مجددا في القرن الرابع بيّنا المعنى، وحنة
الإسلام أبو حامد الغزالي مجددا في أواخر القرن الخامس وأول السادس لما
انتشرت نزغات الفلاسفة، وزندقة الباطنية، والإمام أبو محمد علي بن حزم

الظاهر في القرن السادس لما سحقت الآراء من فقه النصوص الشرعية، وشيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم مجتدين في آخر القرن السابع وأول الثامن لجميع ما عرقت البدع الفلسفية والكلامية والتصوفية والإلحادية، من خلل الكتاب والسنة السنية في جميع العلوم والأعمال الدينية¹².

فهؤلاء العلماء هم أعلام التجديد الديني العام في نظر رشيد رضا.

(2) المجددون الذين كان تجديدهم خاصاً:

وهؤلاء أيضاً نوعان:

أ- نوع كان تجديدهم الديني منحصراً في شعب خاصة، أو بلد معين، قال رشيد رضا: وظهر مجددون آخرون، كان تجديدهم خاصاً ينحصر في موضع كبير أو صغير... كآبي إسحاق الشاطبي صاحب الموافقات في الأندلس، وولي الله الدهلوي، والسيد محمد صديق خان في الهند والمولى محمد بن بير علي البركزي في الترك، والشيخ محمد عبد الوهاب في نجد والمقبلي والشوكاني وابن الوزير في اليمن¹³.

ب- أما النوع الثاني، من المجددين فهم الذين كان تجديدهم خاصاً منحصراً في العلم أو الإدارة أو العمران أو الحرب وهم كثيرون، ومنهم من جمع بين كل ذلك وهو في رأي رشيد رضا السلطان صلاح الدين الأيوبي الذي عرف في عهده مجد الإسلام، إلى جانب ذلك ظهر مجددون لكل نولة، وفي مجالات مختلفة ففي الإدارة والعمران كمحمد علي باشا بمصر، وفي الحرب كالأمير عبد القادر في الجزائر، وفي السياسة كمصطفى رشيد باشا في الترك، وخير الدين باشا في تونس...¹⁴.

وقد نوه رشيد رضا بفضل حكيمي الشرق: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده في التجديد الديني، والإصلاح الاجتماعي، واعتبرهما النموذج الأمثل في ذلك، إذ أن كل واحد منهما مكمل للآخر، فالأفغاني رجل دين وإن غلبت عليه السياسة،

ومحمد عبده رجل سياسة وإن غلب عليه الدين، وكل منهما دعا إلى وجوب الاجتهاد، وتحريم التقليد، وقد اتحدا في إصدار العروة الوثقى التي تعد مقالاتها في نظر رشيد رضا أبلغ كلام بشري في التاريخ وهو دائما يردد: نحن في حاجة إلى تجديد مجيد وإلى مجددين في العلم والحكمة كمحمد عبده وجمال الدين، وأنها سلاطة علمية عقلية إصلاحية جذيرة بالقيام بسنتهما، والمضي في إصلاحهما¹⁵.

ويندل ذكر رشيد رضا لهؤلاء المجددين وتعدادهم على أن الإسلام في تجديد دائم، وفي كل عصر، وهو يرى في كل مجدد ضوءا يبعثه الماضي ليضيء به المستقبل.

رابعاً: أنواع التجديد عند رشيد رضا

إن التجديد الحقيقي هو الذي يشمل كل جوانب الحياة؛ الدينية والأدبية، والاجتماعية والفكرية والسياسية... لكنه يراعي الثوابت ويحافظ على تراث الأمة، وقد قسم رشيد رضا التجديد إلى نوعين¹⁶:

النوع الأول: تجديد ديني

وهو الذي يتعلق بالمصالح العامة وما تحتاج إليه من التشريع، ودليله قوله ﷺ: (من سن في الإسلام سنة حسنة...)¹⁷. وبذلك يشمل هذا التجديد كل مجالات الحياة من أدبية، واجتماعية وسياسية...

ومن أمثله: وضع قواعد العلوم والفنون النافعة، وإنشاء المدارس والملاجئ، والمستشفيات ويستوي في هذا التجديد الأفراد والجماعات والحكومات. وأما التشريع المتعلق بهذا التجديد فهو موكول في الإسلام إلى أصحاب الحل والعقد، فهم يقررونه بالشورى بينهم، ويجتهدون فيما لا نص فيه وبشروطه المدونة في كتب الفقه¹⁸.

النوع الثاني¹⁹: تجديد مدني

ويتعلق بأمور المعاييش كالزراعة والصناعة، والتجارة، وأمور العادات التي ليس فيها مفسدة. وهذا التجديد موكول إلى تجارب الناس وما تعارفوا عليه ما لم يكن فاسداً، ودليله قوله ﷺ: (لنتم أعلم بأمر دنياكم)²⁰.

وخلاصة القول: إن التجديد المحمود - ويشمل النوعين السابقين - هو الذي يشمل ما بعده الإسلام من فروض الكفاية، بحيث إذا قام بها البعض ارتفع عن الجميع، وإذا لم يقم بها أحد كان الجميع أثماً.

وهناك التجديد المذموم، الذي عبر عنه رشيد رضا بالتجديد الإلحادي الذي يدعو إلى ترك القديم لأنه قديم، والأخذ بالجديد لأنه جديد، ويهدف إلى تجريد المسلمين من هداية الدين والأدب والتشريع، والعربية...²¹. ومن أمثلته:

قال رشيد رضا: "الدعوة إلى مساواة النساء بالرجال في الميراث، وإباحة الرقص والسباحة، والخمر، وما تبع ذلك من ضروب الفسق، والنهي على المرأة أن تكون زوجة محصنة، وأما مربية، ويسمون الدار سجنها - وإن كانت كقصور الجنان - ويسمون الزوج سجاناً لها - وإن كانت في نظره كالحور المقصورات في الخيام - وأكثر من ذلك جعل المرأة أهلاً للحرب والقتال، وقيادة الجيوش البرية والبحرية، والأساطيل المائية والهوائية...²²".

خامساً: ضوابط التجديد عند رشيد رضا

إن التجديد الذي يريده الإسلام، لا بد أن يقع بأدواته الشرعية، وفي إطاره الشرعي، فلا يستطيع أحد أن يجدد إلا إذا توافرت الشروط، وكثيراً ما كان رشيد رضا يردد: نحن ندعو إلى الإصلاح والتجديد الإسلامي على قواعد الكتاب والسنة²³. وتفصيل هذه القواعد في الأتي:

(أ) التفرقة بين ما يتجدد وما لا يتجدد:

فالقضايا كالعقائد والعبادات لا مجال فيها للتجديد، بينما الظنيات فهي قابلة للتجديد وتراعى فيها المصلحة بشرطها الشرعية المعروفة في كتب الأصول. قال رشيد رضا: 'ولكنني أسير في كل من التجديد والمحافظة على سنن الطبيعة، فأقول في الدين بقاعدة الإمام مالك - رحمه الله - وهي الوقوف في العقائد والعبادات عند نصوص القرآن، وبيان السنة النبوية له وسيرة السلف الصالح فيه قبل حدوث الآراء والبدع، ومراعاة مصالح العامة في الأحكام النبوية من مدنية وسياسية وغيرها'²⁴.

هذا بشأن التجديد الديني، أما التجديد الدنيوي الذي وكله الشارع إلى الناس فيما يتعلق بأمور دنياهم، والمشار إليه في أنواع التجديد، فقد دعا رشيد رضا إلى الأخذ فيه بأحدث ما انتهت إليه علوم البشر مع مراعاة ثوابت الأمة ومقدساتها وما ترتبط به من وسائل ومقاصد. قال رشيد رضا: 'أما هذا - النوع من التجديد - فأنا أدعو فيه إلى أحدث ما انتهت إليه علوم البشر وفنونها وإلى ما لا يعرف له أحد من الزيادة عليها بقصد إعزاز الأمة وإعلاء شأن الملة فيها، ولابد فيه من المحافظة على مقومات الأمة ومشخصاتها التي كانت بها أمة في وسائلها ومقاصدها'²⁵.

(ب) أن لا يؤدي التجديد إلى ضرر أو ضرار، ولا يمحق منفعة خاصة للمجدد:

قال رشيد رضا: 'والشرع لا يقيد الأمة في التجديد إلا باجتباب الضرر والضرار والظلم، مع قواعد إباحة الضرورات للمحظورات وتقديرها بقدرها ومراعاة الحق والعدل'²⁶. وقال في موضع آخر: '... أن نكون على حذر في كل تغيير في مقومات أمتنا ومشخصاتها، وأن نعتبر في ذلك بسير الأمم العزيزة في

كل انقلاب حدث فيها، ونوازن بين نفعه وضرره، وما ينطبق وما لا ينطبق علينا منه... وخاصة في الأمور الاجتماعية²⁷.

ويؤكد رشيد رضا أن التجديد المبني على منفعة خاصة، أو على اتباع الهوى ليس بتجديد مطلوب، بل يدخل في معنى التجديد الإلحادي الذي لا تحتاجه الأمة، وهو المعنى الذي فهمه رشيد رضا من قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرِيدُ إِلَّا الإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾²⁸.

(ب) أن يستجمع المجدد شروط المجتهد:

من العلم بالقرآن والسنة دراية ورواية، والعلم باللغة، والمعرفة بمواقع الإجماع والخلاف حتى لا يخرق الإجماع اليقيني... وأن لا يجدد لهوى في نفسه، أو لمنفعة شخصية خاصة به... وغير ذلك من الشروط التي قال بها جل العلماء والمدونة في كتبهم.

سادساً: وجه الحاجة إلى التجديد

لأن نصوص الشريعة محدودة، والنوازل التي تقع غير محصورة، كان التجديد حاجة تحتها طبيعة هذا الدين، بحيث يستطيع العلماء في كل عصر أن ينزلوا النصوص الشرعية على الحوادث المستجدة في زمانهم ولا سيما في هذا العصر الذي انقلبت فيه الموازين، وعمت فيه الفوضى وانتشرت فيه الإباحية المطلقة، ولا سبيل لحفظ مكانة الأمة وإعادة مجدها وعروبته ومقوماتها الحضارية إلا بالتجديد.

ويمكن حصر وجوه الحاجة إلى التجديد في نظر رشيد رضا في العناصر التالية:

1- إحياء الماضي في الحاضر:

رشيد رضا يدعو دوماً إلى العودة إلى النص مع عدم إلغاء ما هو عليه المجتمع من تطور ورفق، ويعتبر التجديد هو إعادة تشكيل حاجات الناس وأفكارهم

من جديد بصورة يحافظ فيها على القديم، فهو دائما يحاول أن يجمع بين القديم والجديد بإحياء الأول في الثاني، وهو ينتقد على من يقتصر على القديم لأنه قديم، أو على الجديد فقط لأنه جديد، قال: "أما ما كان عندنا من حسب قديم، ونين قويم... فقد هجرناه ونسيناه، وأما ما حاولناه من اقتباس طريف وانتحال حديث، فإننا تشبثنا بأهدابه، ولم ننسج شيئا من أثوابه، فكل ما لدينا من القديم والجديد، فهو من قسور التقليد... فإن الأزهر والمعاهد الدينية والمدارس الأهلية بحاجة إلى الإصلاح لتجديد هداية الدين ولتجديد حضارتنا المدنية وإقامة سائر مصالحنا، فنحن في حاجة إلى التجديد المجيد الجامع بين الطريف والتزيد".²⁹

2- الاستفادة من التاريخ:

يعتبر رشيد رضا أن من يلغي التاريخ من أجل العودة إلى الأصول الأولى فإنه حتما سيقضي على المستقبل، فهو يريد فهما جديدا للإسلام يرتبط بالواقع الاجتماعي والأخلاقي والسياسي والاقتصادي... لذلك يبحث في الآيات وفي دلالاتها عن حلول لمشاكل العصر، حتى يحقق للناس مقصد الهداية. ويرى بأن المغاسد التي تحدث في المجتمع هي قديمة، عبر التاريخ، ولا يمكن دفعها، إلا بالاستفادة والرجوع إلى أثارها، والمضي في إصلاحها بقر استعداد الأمة لذلك.

قال رشيد رضا: "... الدعوة إلى الرذيلة باسم الأدب المكشوف، والتفكير من الفضيلة يدعوى الحرية وتحرير المرأة الشرقية، وتقليد الحضارة الغربية، فإن كل هذه المغاسد قديمة لا جديدة كما يعلمه المطلعون على التاريخ ³⁰ وإذا أردنا أن نُهلك قرية أمرنا متزقيها ففسقوا فيما فحق علينا القول فدمرناها تدميراً³⁰؛ أي أمرناهم بالطاعة والفضيلة، ففسقوا عن أمرنا إلى المعصية والرذيلة، فأزروا شجوانهم الخاصة، على النهوض بالمصالح العامة، فحق عليهم قولنا: ³¹لكن

الظالمين»³¹، وقولنا «لَوْ مَا كُنَّا مُتَكِلِي الْقُرَى إِلَّا وَاهْلِهَا ظَالِمُونَ»³²، وقولنا «لَوْ مَا كَان رَيْكَ لِيَهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمِ وَاهْلِهَا مُصْلِحُونَ»³³؛ أي ما كان ليهلكهم بظلم منه لهم وهم مصلحون في أعمالهم»³⁴.

وختاصة القول:

أنه لولا الإحاطة بالتاريخ وعلومه لما كان هناك تجديد، إذ أن هذا مرتبط بما يحدث في كل عصر، وفي كل مصر، من سنن، وحقائق، واكتشافات، وعلوم.

3- دفع الأمة إلى التطور والخروج من التقليد والجمود

اعتبر رشيد رضا الجمود والتقليد من الأثماء التي تقفل الأمة، وخاصة في عصر تطورت فيه الحياة والمدنية الحديثة واحتاجت إلى قوانين وتشريعات جديدة. لذلك، فقد كان المقصد الأصلي لإنشاء (المنار) هو محاربة الجهل والتقليد، وإحياء السنن، والقضاء على البدع، حيث يرى رشيد رضا أنه باكتشاف قيم الإسلام الأصيلة من جديد، يمكن التصدي للتخلف والجهل والشعوذة...

فالمطلع على (تفسير المنار) يجد نفسه أمام تفسير جديد للمفاهيم يريد استيعاب مشاكل العصر، فهو في واقعه ترجمة لهذه المفاهيم بلغة العصر. وهذا نتيجة لتأثر رشيد رضا بكثير من مبادئ العلم الحديث، ومكتسباته، حيث قدم فصولاً في تفسيره (في علم الأجنة)، كما أورد عدة مباحث لمسائل من العلوم الكونية، وخاصة في علوم سنن كعلم الفلك، والكواكب، والنجوم.

ويؤكد رشيد رضا دائماً على حاجة الأمة إلى التجديد في أمور الدنيا التي تختلف مصالحها باختلاف الزمان والمكان، مع مراعاة أحكام الشريعة في ذلك. قال: نحن نحتاج إلى تجديد استقلالي كتجديد اليابان ترتقي به مصالحنا الاقتصادية، والعسكرية، والسياسية، وتنمي به ثروتنا الزراعية، والصناعية والتجارية، وتكون

به أمة عزيزة، ودولة قوية، مع حفظ مقومات أمتنا من دين وثقافة وتشريع، ولغة، وحفظ مشخصاتها القومية، من زي وعادات حسنة وأدب³⁵.

وباختصار: فإن رشيد رضا يدعو إلى الانفتاح على العلوم النافعة مع المحافظة على التراث والنواحي الأخلاقية والدينية، لأنه لايد للشعوب من تلقي العلوم على اختلاف أنواعها لتحسن تربية أبنائها وأجيالها الصاعدة لتضاهي الدول المتطورة ثقافياً وعلمياً³⁶.

سابعاً: نماذج من التجديد عند رشيد رضا

لقد عمل رشيد رضا جاهداً لرسم نظام جديد، سواء من خلال تفسيره للقرآن وتناوله للأحاديث، أو من خلال المقالات والموضوعات المستقلة التي نشرها في مجلته المنار.

ويمكن القول أنه استطاع أن يطرق كل القضايا التي تتعلق بحياة الفرد والمجتمع ولم يترك ثغرة إلا وسدها.

لذلك كانت مجالات التجديد عنده كثيرة، سأقتصر على بعضها في الآتي:

(1) في علم الأصول:

أ- الدعوة إلى إنشاء مذهب جديد موحد:

لقد دعا رشيد رضا العلماء في زمانه إلى تأليف كتاب في الشريعة أساسه القرآن والسنة يتمشى مع حاجات العصر، على أن يكون واضحاً بسيطاً محدداً لأبواب الفقه، مبيناً فيه ما كان مستتباً من النص، وما هو من الاستنتاج العقلي. قال: "وحاصل ما أريد بالوحدة الإسلامية في السياسة والقضاء أن يجتمع أهل الحل والعقد من العلماء والفضلاء ويضعوا كتاباً في الأحكام مبنياً على قواعد الشرع

الراسخة، موافقا لحال الزمان، سهل المأخذ، لا خلاف فيه، ويأمر الإمام الأعظم حكام المسلمين بالعمل به...³⁷.

ب- التوسع في مفهوم الإجماع :

لقد وسع رشيد رضا دائرة الإجماع، ولم يجعله محصورا في أهل العلم الشرعي، ولا بالأحكام الشرعية، فقد عرفه بأنه: اتفاق أهل الحل والعقد، وهم كبار العلماء ورؤساء الجند والقضاة، وكبار التجار والزراع، وأصحاب المصالح العامة، ومديرو الجمعيات والشركات وزعماء الأحزاب ونايغو الكتاب والأطباء والمحامين على أمر في الأمور المتعلقة بالمصالح العامة³⁸.

فرشيد رضا غير مفهوم الإجماع الأصولي الذي هو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة نبيها في عصر من العصور على أمر ما، فألحق الأمراء والسلاطين والقواد... بالعلماء، وسمى مجموعهم بأهل الحل والعقد، ويرى أن ميدان الإجماع هو مصالح المسلمين العامة، وليس الأحكام الشرعية.

(2) في علم الفقه

تناول رشيد رضا الأحكام الشرعية العملية تناولا يستجيب لمتطلبات الواقع، وذلك كقضايا الرِّيا والمرأة... اعتمادا على الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص عنده، يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، المساواة...)، ومن أمثلة ذلك:

أ- **الحكم على المرتد:** يحكم علماء المسلمين على المرتد بالقتل، لكن رشيد

رضا ذهب مذهباً آخر في الحكم عليه، حيث ميز بين نوعين من الارتداد:

الأول: الذي يظهر عداوته وخطره على الأمة ويحارب المسلمين.

والثاني: المسالم الذي لا يقاتل المسلمين ولا يظهر شره.

فحكم بقتل الأول ولم يحكم بقتل الثاني. والجدير بالملاحظة أنه اعتمد في الوصول إلى ذلك الحكم على رد الأحاديث بناءً على أسباب ورودها وشرح الآيات، ومقارنتها بآيات أخرى تحرم الإكراه في الدين، قال: 'إنه ليس في القرآن أمر بقتل المرتد، بل فيه ما يدل على عدم قتل المرتدين المسالمين، الذين لا يحاربون المسلمين، ولا يخرجون عن طاعة الحكومة... والمرتدون إذا لزموا الحياد - وهو ما عبر عنه باعتزال المسلمين، وإلقاء السلم، وكف الأيدي عن القتال - فلا سبيل إلى قتلهم، وإلا قتلوا حيث تقفوا؛ لأنهم محاربون، لا لأنهم مرتدون فقط، وقال: ﴿وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾³⁹، أي دون غيرهم من المسالمين والمحايد... وأن الأمر في الحديث الدال على قتل المرتد (من يتل بينه فاقتلوه)⁴⁰... كان لمنع المشركين وكيد الماكرين من اليهود، فهو لأسباب قضت بها سياسة ذلك العصر التي تسمى في عرف أهل عصرنا سياسة عرفية عسكرية لا لاضطهاد بعض الناس في دينهم، ودليل ذلك أن بعض المسلمين أُرلوا إكراه أولادهم على الإسلام فمنعهم الرسول ﷺ وفي ذلك نزل قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^{41 42}.

3) في علم التفسير:

أ) مراعاة مقاصد القرآن:

لو تتبعنا المفسرين للقرآن الكريم عبر العصور، لرأينا أنهم أضافوا من خلال معارفهم ومكتسباتهم العلمية الجديد إلى التفسير، وذلك من خلال المعاني الجديدة لآيات القرآن التي كشفت عنها التقدم العلمي، ومعطيات الحضارة المتجددة، وهذا لبيان استمرار خلود القرآن، وإعجازه على مر الزمان.

ورشيد رضا أكثر من توسع في تفسير القرآن الكريم على ضوء العلم الحديث بكل جوانبه حيث يرى بأن المفسرين لم يحيطوا بكل مقاصد القرآن وحكمه. قال: 'إن الكثير من حكمه ومعارفه لم يكشف عنها اللثام، ولم يفصح عنها عالم ولا

إمام⁴³. والجديد الذي جاء به رشيد رضا هو أنه قسر القرآن تفسيراً مقاصدياً. قال: «والتفسير الذي نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلى منه وما وراء هذا من المباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله⁴⁴. وقال أيضاً: «كانت الحاجة شديدة إلى تفسير توجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل لأجله من الإنذار والهداية والإصلاح... ثم العناية إلى مقتضى حال هذا العصر في مراعاة أفهام صنوف القارئين⁴⁵».

وعليه فأول من عني بمقاصد القرآن هو رشيد رضا وجعل الإصلاح هو المقصد الأعلى لها لأنه المشترك بينها، فكل مقصد منها يعبر عن جانب من جوانب الإصلاح، وتحدث عن الإصلاح العقائدي، والفكري، والاجتماعي، والتشريعي...⁴⁶.

ب) تنقية التفسير من الإسرائيليات:

أما المظهر الثاني من مظاهر التجديد في التفسير عند رشيد رضا فينبغي في دعوته إلى تصفية كتب التفسير من الانحراف والخطأ، وذلك بتجنب الإسرائيليات والأباطيل التي يرفضها العقل الصحيح والعقل السليم، حيث اعتبر رشيد رضا أن هناك صوراً تشغل القارئ عن المقاصد العالية للقرآن، فمنها ما يشغله عنه بمباحث الإعراب وقواعد النحو ونكت المعاني ومصطلحات البيان، ومنها ما يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين واستنباطات الفقهاء المقدمين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق والمذاهب بعضها على بعض وبعضها بلغته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات... وغرضه من هذا كله أن أكثر ما روي في التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن وشاغل لتأليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس المنورة

للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات التي لا قيمة لها سندا ولا موضوعا، كما أن المفضلين لسائر التفاسير لهم الصوارف الأخرى المذكورة... وكان الواجب جمع الروايات المفيدة في كتب مستقلة، كبعض كتب الحديث وبيان قيمة أسانيدها، ثم يذكر في التفسير ما يصح منها بدون سند، كما يذكر الحديث في كتب الفقه، لكن يعزى إلى مخرجه كما نفعل في تفسيرنا هذا⁴⁷.

4- في السياسة الشرعية

يؤكد رشيد رضا أن خلفاء المسلمين بعد الراشدين قصرُوا في حفظ الإسلام فضلا عن نشره، حيث ما رعوا الخلافة حق رعايتها، بل صيروها ملكا عضوضا⁴⁸، كما ورد في أعلام النبوة، فساعت الحال، وهذا لا يمنع من تدارك ما مضى⁴⁹، لذلك اقترح إصلاحا وتجديدا على مقام الخلافة الإسلامية بتأليف رسالة فيها عام 1922 م، وتضمنت هذه الرسالة ما يلي:

(أ) الدعوة إلى إعادة إحياء الخلافة الإسلامية، بناءً على مبادئ الإسلام، وقواعد الاجتهاد لفهم القرآن والسنة، قال: 'والعلاج الشافي لضعف المسلمين هو إحياء منصب الإمامة، بإعادة سلطة أهل الحل والعقد، المعبر عنهم بالجماعة لإقامة الحكومة الإسلامية الصحيحة، بجمعها بين العدل والمساواة وحفظ المصالح ومنع المفاسد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر...'⁵⁰. وقال أيضا: 'وقد ثبت أن الجمع بين حضارة العصر، وفنونه، وبين المحافظة على الإسلام لا يتم إلا بالاجتهاد في الشرع'⁵¹.

(ب) جعل الخلافة قائمة على أساس الشورى والدستور، لا على العصبية والضرورة، قال رشيد رضا: 'لؤكد نوما على بيان مفصلة إخراج الخلافة الإسلامية

عما وضعها عليه الإسلام، وجعله تابعة لقوة العصبية والتغلب، فهذه المفسدة أصل المقامد والرزايا التي أصابت المسلمين في دينهم وديارهم...⁵².

(ج) بيان النموذج الأمثل لترشيح الخليفة، حيث دعا رشيد رضا العلماء والقادة السياسيين إلى اختيار عدد من الأفراد لمنصب الخلافة، ثم يلتحق هؤلاء بمدرسة تعلم مبادئ الخلافة، وتقوم بالترتيب على القيام بمهامها، ثم بعد ذلك يترشح هؤلاء الأفراد واحدا من بينهم لمنصب الخلافة فإذا قبله العلماء والقادة، يُعرض على عامة المسلمين، وعند الموافقة يُعين هذا المرشح خليفة على المسلمين⁵³.

فرشيد رضا دائما يربط شرعية الخليفة برضا الأمة وقبولها، ويرفض حكم القهر والتغلب في جميع الحالات، ويفرق بين الحالتين بقوله: "وأن فرق بينهما أن الأولى صدرت عن أهل الحل والعقد باختيارهم، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية، لا باختيار أهل الحل والعقد له... ومعنى هذا أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة، تنفذ بالقهر، وتكون أدنى من الفوضى، ومقتضاه أنه يجب السعي دائما لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها..."⁵⁴.

(د) ابتكر رشيد رضا طريقة جديدة لإقامة الخلافة الراشدة، بتحديد مقر لها فاقترح منطقة الموصل بالعراق كم منطقة وسطى بين بلاد العرب وبلاد الترك، ثم تنضم البلاد الإسلامية إلى تلك الخلافة إذا اقتنع قاداتها بأهمية الخلافة الإسلامية، ولم يتحقق هذا الاقتراح في زمان رشيد رضا - الذي كان أمته ضعيفا في تحقيقه - ولا في زماننا للظروف التي يمر بها عالمنا الإسلامي. قال رشيد رضا في ذلك: "إبني ضعيف الأمل في كل من العرب والترك، ولا أرى أحدا منهما قد ارتقى إلى هذه الدرجة بنفسه، ولا أرى أية بيئة على استعدادها لما اقترحت من تعاونها عليه ولست ممن يدع للباس مسربا يسرب فيه إلى قلبه، لذلك اقترح جعل الخلافة

في منطقة وسطى من البلاد التي يكثر فيها العرب والترك والكرد كالموصل المتنازع عليها بين العراق وسوريا... فتكون الموصل اسما وافق المسمى...⁵⁵

نتائج البحث:

في ضوء ما تقدم يمكن الوصول إلى هذه الاستنتاجات:

1- إن التجديد والمحافظة من الإشكاليات العامة في تاريخ الفكر الإسلامي، التي برزت أكثر لدى دعاة الإصلاح الديني ولا سيما عند صاحب المنار، الذي تناولها من جميع جوانبها وبوضوح تام.

2- انطلقت جهود رشيد رضا نحو تجديد إسلامي، بإعادة مكانة الإسلام من

جهتين:

- الأولى: المحافظة على ثوابته وعلى رأسها العقيدة.

- والثانية: بالدعوة إلى وجوب الاجتهاد وتحريم التقليد.

2- تعددت صيغ معاني التجديد عند رشيد رضا، من خلال ما نشره في مجلة

المنار، وهذا لتعدد معارفه، وثقافته الجامعة بين التراث والعلوم المعاصرة. فكان

التجديد عنده هو:

- إحياء ما خفي من تعاليم الدين وسننه.

- محاربة البدع والمحدثات، وتطهير الإسلام من بقايا الجاهلية، والرجوع به إلى

ما كان عليه الرسول ﷺ والسلف الصالح.

- تنزيل الأحكام الشرعية على الحوادث المستجدة، ومعالجتها وفقاً لما جاء به

الكتاب والسنة.

4- يعبر رشيد رضا دائماً عن التجديد بكونه (ضرورة) فهو إذا مقصد شرعي،

يمكن أن يصنف ضمن الضروريات، إذ أن غيابه يسبب حرجاً شديداً.

5- من التجديد ما هو حسن نافع، ومنه ما هو قبيح ضار، مفسد لأمري الدين والدنيا جميعا.

6- لا يحصل التجديد إلا بأدوات وضوابط، إذا لم نتحقق وقع الخلل والغوضى، وتحول التجديد إلى إلحاد وشقاق، ويمكن جمع هذه الضوابط في ضابط واحد ضمن القاعدة الأصولية المجمع عليها: (لا اجتهاد في مورد النص).

7- إذا كان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده أبرز شخصيات الإصلاح الديني، فإن رشيد رضا هو امتداد لهما، بل لقد فاقهما، وليل ذلك أمران:

- الأول: أراد رشيد رضا أن يطهر الدين من البدع وخرافات الحضارة الغربية، فكان معتدلا في اتجاهه، وليس كأستازيه الأفغاني ومحمد عبده، اللذين كانا أكثر انفتاحا على الحضارة الغربية، بدليل أن حسن البنا تأثر برشيد رضا دون الأفغاني وعبده.

- الثاني: أراد رشيد أن يحيي الدين وعلومه في النفوس ليقيم العمل به وفق طريقة السلف الصالح، كما فعل الغزالي في الإحياء.

وهذه التحولات في حياة رشيد رضا صيرته مجددا بارزا حقا، حتى قيل عنه: بدأ رشيد رضا متصوفا في القسم الأول في حياته، وإصلاحيا في وسطها، وانتهى سلفيا في آخر حياته⁵⁶.

8- التجديد في علم التفسير عند رشيد رضا يشمل: تصيد نصوص القرآن الكريم، وتجنب الإسرائيليات وكثرة الروايات.

9- رشيد رضا ينطلق من واقعه عندما دعا إلى خلافة إسلامية رائدة، وبمنظار تلك الفترة التاريخية التي عاشها، وليس بمنظار وقتنا الحاضر.

10- رشيد رضا السيق - بحسب علمي - في بيان التجديد على مستوى الخلافة الإسلامية وله آراء لا توجد عند غيره، ولا يمكن للباحثين والقادة السياسيين الاستغناء عنها. رغم أنه لم يفصح عنها بالتفصيل، فلو أفصح عنها لا

أمكن اعتباره مجدد القرن الرابع عشر للهجرة في الفكر السياسي بدون منازع. قال: "لا أرى من المصلحة أن أنشر كل ما عندي من العلم والرأي التفصيلي، في وسائل تجديد الإمامة الإسلامية العظمى ومقاصده ومنافعه، لأنني أخشى أن يستفيد منه أعداء الإسلام، ما يكونون أقدر به على قطع الطريق علينا، من حيث لا نشقح نحن به كما يجب، فإن استعداننا لهذا الإصلاح لا يزال ضعيفا جدا...57".

الهوامش:

- 1 - مجلة المنار: مج 30 - ج 2 - ص 115
- 2 - المرجع نفسه: مج 30 - ج 2 - ص 115
- 3 - المرجع نفسه: مج 32 - ج 3 - ص 226
- 4 - مجلة المنار: مج 30 - ج 2 - ص 115
- 5 - المرجع نفسه: مج 32 - ج 3 - ص 226
- 6 - المرجع نفسه: مج 32 - ج 1 - ص 49
- 7 - المرجع نفسه
- 8 - انظر مجلة المنار: مج 32 - ج 1 - ص 49
- 9 - سورة هود: الآية 88
- 10 - تفسير المنار: 12 / 112
- 11 - رواه أبو داود في سننه. والحاكم في مستدركه. والبيهقي في المعرفة وغيرهم من حديث أبي هريرة. واثار السيوطي إلى صحته في جامعه الصغير
- 12 - انظر مجلة المنار: مج 32 - ج 1 - ص 2
- 13 - المرجع نفسه
- 14 - المرجع نفسه
- 15 - مجلة المنار: مج 31 - ج 10 - ص 770
- 16 - تسمية نوعي التجديد إنما استنتجته من معاهما عند رشيد رضا.
- 17 - رواه مسلم. كتاب العلم. باب من سن سنة حسنة أو سيئة. ومن دعا إلى هدى أو ضلالة: ج 4 - ص 2059
- 18 - انظر مجلة المنار: مج 32 - ج 3 - ص 226
- 19 - المرجع نفسه
- 20 - رواه مسلم. كتاب الفضائل. باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً نون ما ذكره من معيش الدنيا. ج 4 - ص 1836
- 21 - انظر مجلة المنار: مج 32 - ج 1 - ص 49
- 22 - انظر المرجع نفسه: مج 31 - ج 10 - ص 770
- 23 - المرجع نفسه: مج 27 - ج 10 - ص 799
- 24 - المرجع نفسه: مج 30 - ج 2 - ص 115
- 25 - مجلة المنار: مج 30 - ج 2 - ص 115
- 26 - المرجع نفسه: مج 32 - ج 3 - ص 226
- 27 - انظر المرجع نفسه: 30 - مج 2 - ص 115
- 28 - هود: 88
- 29 - مجلة المنار: مج 31 - ج 10 - ص 770
- 30 - الإسراء: الآية 16
- 31 - إبراهيم: الآية 13
- 32 - القصص: الآية 59

- 33 - هود: الآية 117
- 34 - مجلة المنار: مج 31 - ج 10 - ص 770
- 35 - المرجع نفسه: مج 31 - ج 10 - ص 770
- 36 - انظر المرجع نفسه: مج 13 - ج 10 - ص 751-750
- 37 - مجلة المنار: مج 4 - ج 22 - ص 852
- 38 - انظر تفسير المنار: 162 / 5
- 39 - النساء: 91
- 40 - رواه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، ج 6 - ص 2537
- 41 - البقرة: 256
- 42 - وقد أورد رشيد رضا الكثير من الآيات والأحاديث وتحدث عن النسخ، وقد لا يوجد مثل كلامه في مؤلف آخر، انظر مجلة المنار: مج 23 - ج 3 - ص 185
- 43 - تفسير المنار: 22 / 1
- 44 - المرجع نفسه: 21 / 1
- 45 - المرجع نفسه: 15 / 1
- 46 - انظر المرجع نفسه: 186 / 11 وما بعدها
- 47 - انظر تفسير المنار: 13 / 1
- 48 - انظر مجلة المنار: مج 1 - ج 39 - ص 764
- 49 - انظر المرجع نفسه
- 50 - مجلة المنار: مج 24 - ج 2 - ص 98
- 51 - المرجع نفسه
- 52 - انظر المرجع نفسه: مج 24 - ج 1 - ص 33
- 53 - انظر مجلة المنار: مج 24 - ج 2 - ص 98
- 54 - انظر المرجع نفسه: مج 24 - ج 1 - ص 33
- 55 - انظر المرجع نفسه: مج 24 - ج 2 - ص 98
- 56 - مجلة الكلمة، العدد 24، المقال بعنوان: الشيخ محمد رشيد رضا وتحولات الفكر الإسلامي المعاصر: زكي الميلاد: ص 17، 1420 هـ - 1999 م
- 57 - انظر مجلة المنار: مج 24 - ج 2 - ص 98

البعد الواقعي في تفسير الشيخ عبد الحميد بن باديس

الأستاذة: نادية وزناجي

جامعة الحاج لخضر - باتنة

لقد أتم الله نعمته على القطر الجزائري بختّم الأستاذ عبد الحميد بن باديس بتفسير كتاب الله نرسا على الطريقة السلفية، وكان إكماله إياه على هذه الطريقة في خمس وعشرين سنة متواليات مفخرة مدخرة ليذا القطر ابتداء من سنة 1913 إلى غاية 1938 في الجامع الأخضر بقسنطينة.

كانت هذه الدروس في التفسير بشري عامة لدعاة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي تسمح عن نفوسهم الأسى والحزن، وكان الاحتفال بختّمه في مدينة قسنطينة في الثالث عشر من ربيع الثاني عام 1357 هـ / 1938 م تليلا على انسحاق الأمة الجزائرية المسلمة إلى القرآن، واستجابتها لداعي القرآن، واجتماع قلوبها على القرآن، وشعورها بلزوم الرجوع إلى هداية القرآن، ولا معنى لذلك كله إلا أن إحياء القرآن على الطريقة السلفية إحياء للامة التي تتين به.

وقد أدرك المحتفلون كما أدركت الأمة الجزائرية كلها أن ابن باديس برهن بطريقة نظرية وعملية على كذب المستشرقين الذين زعموا أن القرآن هو الذي نعد بالمسلمين عن مجازاة الأمم الحية في هذا العصر، وأنه هو الذي لا يزال يبعدهم عن الاقتباس من المدنية الغربية القائمة، وتتفرهم من غيرهم ولو عقلوا وفكروا قليلا لعلموا أن القرآن ألف بين شعوب متباغضة ومتضاربة، فأصبحت متحالفة متآخه، لتعمل على نشر العدل والاخوة والسلام، ولعملوا أن هذا العمل المخلص الدؤوب الذي استغرق منه ربع قرن هو الذي أحيا الروح الجزائرية العربية الإسلامية وأعدّها للخلاص من المستعمر البغيض بعد سنوات قليلة من وفاة ابن باديس.

هذا وقد أدرك الشيخ ابن باديس أن الوسيلة المثلى لإصلاح المجتمع في تلك الفترة هي القرآن الكريم بضرورة تفسيره دراساً على مسامع العامة والخاصة في المسجد، لأنه كان يرى أن التفسير المكتوب يخاطب فئة خاصة في المجتمع، وأن الإصلاح لا يمكن أن يؤتي بثماره إلا إذا كان شاملاً لكل طبقات المجتمع، وهذا ما يحققه درس التفسير الشفاهي.

فكانت هذه بداية الشيخ مع كتاب الله مفسراً وكانت له نوافع وأسباب دفعته إلى تفسير كتاب الله دراساً شفاهياً بدل تدوينه بالكتابة.

بادئ ذي بدء نقول أن ابن باديس كان يلح على وجوب الرجوع في الإصلاح بصورة عامة إلى هدي القرآن الكريم، ويدعو المسلمين للعودة إلى رحابه والإجماع إلى مائدته فيقول: " لا نجاة لنا من هذا الشبه الذي نحن فيه والعذاب المنوع الذي نذوقه ونعاسيه إلا بالرجوع إلى القرآن وإلى علمه، وهديه، وبناء العقائد والأحكام والأدب عليه، لأن القرآن شفاء للمجتمع البشري، كما هو شفاء لأفراده، ولذلك بما شرع من أصول العدل وقواعد العمران ونظم السياسة، والتعامل مع الناس¹، على هذا الأسس اعتبر القرآن منطلقاً لعملية الإصلاح ومبدأ انطلاقه نهوض الأمة الإسلامية، فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن، على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه، وما أنزل وما أنزل لأجله من الإنذار والتبشير والهداية والإصلاح، ثم إلى العناية بمقتضى حال العصر، في سهولة التعبير ومراعاة إفهام صنوف المثقفين² فكان عمله يعتمد على وضع تفسير يعيد صياغة الحضارة الإسلامية من داخل الكتاب المقدس، يرجع المسلمين إلى ماضيهم المجيد دون إهمال لواقعهم أو تسيان لقيم التمدد الجديدة، فكما أتى هذا القرآن لأول نزوله بالعجائب والمعجزات في إصلاح البشر فإنه حقيق بأن يأتي بتلك المعجزات في كل زمان، "لأنه صالح ومصلح لكل زمان ومكان"³، إذا وجد ذلك الطراز العالي من العقول التي تفهمه، وذلك النمط

السامي من الهمم التي نشرته وعممته، فالقرآن لا يأتي بمعجزاته، ولا يؤتي أثره في إصلاح النفوس إلا إذا تولته بالفهم عقول كعقول السلف، وتولته بالتطبيق العملي نفوس سامية وهمم عالية كنفوسهم وهممهم، وكان هذا المعنى مترجما على غلاف مجلة "التياب" لسان حال جمعية العلماء المسلمين، وهو قول الإمام مالك - رضي الله عنه - (مبدؤنا في الإصلاح الديني والندويي: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)¹.

ولم يكن ابن باديس إذن معنياً بكتابة تفسير عام ومتكامل للقرآن الكريم، لأنه لم يكن يرى كبير فائدة في إعادة شرح الكتاب وتفسيره، فقد سبق للكثيرين أن فعلوا ذلك، كما أنه لم يكن يطمح إلى إنتاج علم قرآني أو استحداث إضافات جديدة، ولكن كان همه الأوحد والوحيد حقيقته هو أن جملة المشاكل المعاصرة التي كان مجتمعه يعانيها تستدعي رأياً دينياً ونحتاج إلى سند قرآني، ولذلك فإن الآيات التي اختارها للتدليل على ما هو بصدده تحمل تفسيراً في ذاتها، وقد اتخذها علاوة على ذلك سبيلاً إلى نقد عقائدي، ووعظ إصلاحية.

من هذه الزاوية كان منهجه في تفسير كتاب الله مخالفاً لكثير من المناهج السابقة التي سار عليها سابقوه، إذ لم يكن يعنيه سوى فهم روح القرآن، والوقوف على معانيه العامة دون التمسك بحرفية الكتاب، فقد رأيناه حريصاً منذ البداية على التوسع في أمور اعقلها الآخرون، فالمواضيع التي تطرق إليها في تفسيره مختارة بصورة توفق جوانب الحياة المختلفة، وتتناسب مع متطلبات الواقع. وهكذا أصبح التفسير في منظور ابن باديس مادة أساسية للنشاط الإصلاحية، أصبحت دروسه في التفسير مجالاً رحباً لفرض الأفكار الجديدة وميداناً فسيحاً للتوجيه الديني والاجتماعي والسياسي والثقافي، ولذلك اتبعت أبحاثه في تلك الدروس عن أمرين هما:

- أن دعوته لم تكن محاولة لتعميم المفاهيم العلمية أو مناقشة الأفكار المجردة.

- كما لم تكن نقداً للنظريات والأراء التي نشرها العلماء والمفسرون قبله⁵ وفي المقابل اتجه ابن باديس من خلال تفسيره إلى لفت نظر مستمعيه أولاً ثم مستمعيه⁶ إلى مصيرهم الديني والسياسي، وإلى توجيه أنظارهم بالحاح إلى مظاهر الخلل في المجتمع. وكان له في القرآن رأي يبني عليه كل أعماله في العلم والإصلاح والتربية والتعليم هو أنه لا فلاح للمسلمين إلا بالرجوع إلى هدايته والاستقامة على طريقه، وهو رأي الهداة المصلحين قبله كابن تيمية وابن القيم والأفغاني ومحمد عبيد وغيرهم....

كما كان يجزم حين اعتمد على هذه الطريقة الشفاهية في تفسير كتاب الله، أن تدوينه بالكتابة مشغلة له عن العمل المقدم، لذلك أثر البدء بتفسيره درساً تسمعه الجماهير مع اختلاف طبقاتها فتعجل من الانتهاء به ما يتعجله المريض المنهك من الدواء، وما يتعجله المسافر العجلان من الزاد، فقال حين سئل عن عدم تدوينه للتفسير قال كلمته المشهورة "شغلنا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب".

فكان رحمه الله يستطيع أن يجمع بين الحسنين (الإلقاء والكتابة) لولا أنه كان مشغولاً مع ذلك بتعليم جيل، وتربية أمة، ومكافحة أمية، ومعالجة أمراض اجتماعية، ومصارعة استعمار يؤيدها، ولذا اقتصر على تفسير القرآن درساً ينهل منه الصادي، ويتزود منه الرائح والغادي وعكف عليه إلى أن ختمه في خمس وعشرين سنة، ولتحقيق الإصلاح فقد حرص المفسر على إحكام الصلة بين النص والواقع لأن الغرض من إنزال هذا الكتاب هو هداية الناس، ولهذا قال الله تعالى: ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم﴾⁷. وهو في هذا المنهج يتفق مع الأفغاني الذي كان يرى أن التفسير المطلوب هو التفسير الذي يتلاءم مع روح العصر ولغته وقضاياها،

ويعيش همومه، ويعالج مشكلاته، فلا سبيل للفصل بين النص والواقع في خذه، من أجل ذلك، لا بد من أساس مهم في التعامل مع القرآن الكريم يقوم على تجويد النص القرآني، ليفي بحاجات العصر المتجددة¹⁰ على نفس المنهج سار ابن باديس في دروس تفسيره، ولتحقيق هذه الغاية السامية عزف هذا المفسر المصلح كما عزف غيره من المصلحين المفسرين عن كل ما يشغل التفسير من قضايا لا طائل تحتها، ولا فائدة ترجى منها، فلا مجال للإسرائيليات، ولا للخوض في مسائل الفلسفة والكلام، ولا للإسهاب في قضايا اللغة والنحو والإعراب، ولا في التوسع في فقه الفروع، أو غير ذلك مما يشغل القارئ أو السامع لكتاب الله عن تفهم هداياته، وتلمس أسرار إعجازه، من حيث كونه كتاب هداية وإعجاز ومنهاج حياة¹¹.

هذا وقد تناول الشيخ عبد الحميد بن باديس الآية القرآنية تناولاً يختلف عن تناول كثير من المفسرين القدامى والمعاصرين، " فقد كانت الآية القرآنية تثير في نفسه معاني متجددة تتصل بالواقع الديني والاجتماعي والسياسي الأليم الذي تحياه الأمة، فيتسع مفهوم المعنى القرآني عنده بالتطبيق الماهر"¹¹

وليتضح هذا المنهج في التعامل مع الآية القرآنية، ويتجلى البعد الواقعي في تفسير ابن باديس، نورد بعض النماذج منهاجاً تعلق بالإصلاح الديني، ومنها ما تعلق بالإصلاح السياسي بجلاء حرص المفسر على إبراز هذا البعد الواقعي:

النموذج الأول: تفسير قول الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ

يَقْتَرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾¹¹.

بعد بيان المفسر لموضوع الآية ابتداء مما يدل أن هذا التفسير أقرب ما يكون إلى التفسير الموضوعي¹² منه إلى التفسير التحليلي، ثم يشرع بعد ذلك في إظهار مناسبة الآية السابقة واللاحقة، وشرح مفردات الآية شرحاً موجزاً، ثم يبين معناها الإجمالي هذه الخطوات الأولية هي فقط ما يشترك فيه التفسير الشفاهي

المكتوب، ثم ترى المفسر وقد انتقل إلى توجيه هذا النص الأثري منتقلا به من الجو الذي نزل فيه إلى الجو الذي يفسر فيه، ليحقق معادلة اثر النص الفاعل في العقل المسائل، التي تجلّي البعد الواقعي في تفسيرها.

فكثرت عنوان قرعي تطبق قال الشيخ: "حالة وطننا في الأعم الأغلب في الولايات والماتم لا تخلو من السرف فيها، الذي يؤدي إلى التفتير من بعدها، فيكون الإثم قد أصاب صاحبه بتوعيه، وأحاط به من ناحيته، والشّر يجد إلى الشر، وإلا ثم يهدى إلى مثله، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين علق كثير ممن سمعناهم يشكون هذه الحالة أمالهم في معالجتها، خصوصا في الماتم.

وتم نوع آخر موجود في غالب القطر، ويكثر في بعض الجبال، وهو أن بعض المأمورين من شيوخ الطوائف يتلون نثّة من اتباعهم، فينزلون على المنتعنين إيهيم من ضعاف الناس، فيدبح لهم العناق إن كانت، ويستدين لشرائها، إن لم تكن، ويقرخ المزاول، ويكس لهم ما في البيت، ويصبح معنوما فقيرا مدينا، ويصبح من يومه مدينا يتضاعفون ويمسى أهل ذلك البيت المسكين يطحنهم البؤس، ويميتهم الشفاء ميتات متعذدة في اليوم، وشّر ما في هذا الشر أنه يرتكب باسم الدين، ويحسبه الجهال أنه قرية لرب العالمين، فأما إذا جاء وقت شد الرحال إلى الأحياء والأموات، وتقديم النذور والزيارات، فحدث هناك عن أنواع السرف والكلفات، والتضييع للحقوق والواجبات¹³.

هذا النص يحلّي خاصية البعد الواقعي في تفسير ابن باديس، إذ نلاحظ كيف وضع المفسر يده على جدار المجتمع في تلك الفترة بالذات خاصة أن هذا المجتمع كان ينهشه مرضان: مرض الاستعمار، ومرض الجيل وفساد الدين الذي كان يغذيه الاستعمار ويدعمه ويؤكد أن مظاهر السرف والتفتير توتغ صاحبها في الإثم، لأنها لم تكن في وجه مشروع وبيبين أن ما يرتكب منها باسم الدين، فالدين منها براء، لا سيما بعد ما لاحظته الشيخ من انتشار هذه المظاهر المرزية كثيرا في الماتم

والأفراح والزيارات كما يقول وهو بهذا المنهج لا يكتفي في تفسير الآية معناها، فحسب بل يبرز الهدايات القرآنية الموجودة فيها والتي لها علاقة بواقع الناس، وهذا ما قصده الأفغاني بتتوير النص القرآني، وتطبيقه على أرض الواقع، مما يدل على عليه العنوان الفرعي الذي عنون به كلامه.

وبعد التطبيق، وتحت عنوان فرعي آخر نصيحة يقول قباليث الذي تأتيهم تلك الوفود ويسألونهم فرادا عن حالهم، ومن أين جاؤوهم به من أموالهم؟ فعساهم أن يطلعوا على يؤس أولئك المساكين فترق لهم قلوبهم، ويرجعوا إليهم مالهم أو يزيدوهم من عندهم، وليقتصروا على من يجدوهم أهل قدرة على ما دفعوه لهم من أموالهم.

فهذه نصيحة إذا عملوا بها خففت من الشر والبؤس عن الزائرين، ومن الإثم واللوم عن المزورين، فهل بها من عالمين؟ وفقنا الله والمسلمين¹⁴.

فالمفسر في هذا المقام لم يكتف بنقد الواقع المؤلم الذي عايشه وتقيمه، بل قدم نصيحة للمزورين بأن ينقوا الله في زائرهم فيزأفوا بحالهم ويساعدوهم لا أن يمتصوا أموالهم ويبتروهم لأن ذلك يعد إثما ولو ما عليهم، داعيا الله في ختام نصيحته بالتوفيق للتخفيف من الشر والبؤس عن الزائرين، ومن الإثم واللوم على هؤلاء المزورين.

النموذج الثاني: عند تفسير قول الله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله الها آخر

ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون¹⁵﴾ بعد تصدير الآية بعنوان رئيسي يدل على موضوع 166 درس ينتقل المفسر إلى ذكر سبب النزول والمعنى الإجمالي للآية، يخلق الشيخ بالملتقين إلى أجواء الهدايات في هذه الآية محكما الصلة بين هذا النص وبين ما يتلازم معه من مظاهر منحرفة في المجتمع محاولا إصلاحها بما يصفه لهم من دواء وشقاء قرآني لهذه الأدواء العقدية فيقول تحت عنوان فرعي

تحذير وإرشاد: "ما أكثر ما تسمع في دعاء الناس يا ربي والشيخ، يا ربي وناس ربي، يا ربي والناس لملاح، فهذا من دعاء غير الله، فإياك أيها المسلم وإياه وادع الله ربك وخالقك وحده وحده وحده، وانف الشرك راغب"¹⁷.

فالمفسر في هذا المقام يوجه النص القرآني توجيهاً دينياً عقدياً بين من خلاله إن صيغ الأدعية المذكورة هي نوع من الشرك، وقد لاحظ انتشارها واستفحالها في أوساط المجتمع فحذر من النوع من الأدعية ثم ارشد المتقنين إلى الدعاء السليم المستجاب وهو دعوة الله الخالق وحده وحده وحده، فربط النهي عن دعاء غير الله أو دعاء الله مع غيره المذكور في الآية بما كان يسمعه من صور هذا الدعاء المحظور لأنه نوع من الشرك بالله، ربطاً محكماً يتم عن إدراك حقيقي للواقع المؤلم واضعاً يده على علاج قرآني شاف لإصلاح هذه الأوضاع بالقضاء على مثل هذه المظاهر المنحرفة في العقيدة.

النموذج الثالث: عند تفسير قوله الله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا تَوَّأا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ

قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾¹⁸ بصدر المفسر الآية بموضوعها تحت عنوان عام¹⁹ ثم يشرح مفرداتها ويبين معناها الإجمالي ثم ينتقل بالنص من الجوّ الذي نزل فيه إلى الجوّ الذي فسّر فيه موجهاً إياداً في هذا النموذج توجيهياً سياسياً بعد أن وحي النص في النموذج الأول توجيهياً اجتماعياً، ووجه النص في النموذج الثاني توجيهياً عقدياً.

فحدث عن عنوان فرعي "عبرة وتعليم" قال: "عاطفة الجنسية غريزة طبيعية فهذه النملة لم تهتم بنفسها فتجو بمفردها، ولم ينسها هول ما رأت من عظمة ذلك الجند إنذار بني جنسها، إذ كانت تنكّر بفطرتها أن لا حياة لها بدونهم، ولا نجاة لها إذا لم تتج معهم، فأندرتهم في أشد ساعات الخطر أبلغ الإنذار، ولم ينسها الخوف على نفسها وعلى بني جنسها من الخطر الداهم أن تنكّر غدر سليمان وجنده.

فهذا يعلمنا أن لا حياة للشخص إلا بحياة قومه، ولا نجاة له إلا بنجاتهم، وإن لا خير لهم فيه إلا إذا شعر بأنه جزء منهم، ومظهر هذا الشعور أن يحرص على خيرهم كما يحرص على نفسه، وألا يكون اهتمامه بها دون اهتمامه بهم²⁰.

وتحت عنوان آخر في نفس النص المفسر "واجب القائد والزعيم" يقول: "هذه النملة هي كبيرة النمل، فقد كان عندها من قوة الإحساس ما أدركت به الخطر قبل غيرها، فبادرت بالإنذار، فلا يصلح لقيادة الأمة وزعامتها إلا من كان عنده من بعد النظر، وصدق الحدس، وصائب الفراسة، وقوة الإدراك للأمور قبل وقوعها، ما يمتاز به عن غيره، ويكون سريع الإنذار بما يحس وما يتوقع"²¹.

فالمفسر يوجه النص توجيهاً سياسياً ويجعل من اصغر مخلوقات الله ومن عملها العظيم عبرة للبشر مؤكداً على ضرورة الإحساس بأبناء الجنس الواحد، وهو في هذا المقام يخاطب من مانت فيهم هذه العاطفة الجنسية فتكروا لقومهم ولبلدكم ولم يهمهم الخطر الداهم، يستهض همهم بأخذ العبرة من عمل هذه النملة، فقال "عبرة وتعليم" ليعتبروا بعملها وقيامها بواجبها نحو قومها، ويتعلموا بذلك درساً في تحمل المسؤولية. أما في العنوان الثاني فيتوجب بالخطاب إلى القادة والزعماء ليجنوا حذو النملة الزعيمة في أداء مهامها، موضحاً معايير اختيار القادة ليمكنوا كما تمكنت هذه النملة القائدة من تحقيق هدفها.

وتحت عنوان آخر في هذا الدرس "عظة بالغة" يقول: "هذه النملة وفطنت قومها وأدنت نحوهم واجبها، فكيف بالإنسان العاقل فيما يجب عليه نحو قومه؟ هذه عظة بالغة لمن لا يهتم بأمور قومه، ولا يؤدي الواجب نحوهم، ولمن يرى الخطر داهماً لقومه فيسكت ويتعامى، ولمن يقود الخطر إليهم ويصبه بيده عليهم، أه ما أحوجتنا -معشر المسلمين- إلى أمثال هذه النملة²²."

إنه يخاطب أنساب الاستعمار فيربط بين النص وما فعلته النملة مع قومها، ويناشد هاته الفئة الخائنة العميلة لتكون لها عظة من عمل هذه النملة مع قومها،

ويتحسر متمنيا حاجة المسلمين عامة والجزائريين خاصة إلى أمثال هذا المخلوق الصغير.

بعد عرض هذه النماذج التي يظهر فيها بجلاء البعد الواقعي الذي حرص المفسر على تحقيقه من خلال دروس التفسير الشفاهية والمكتوبة أيضا²³، نخلص إلى القول بأنه اتخذ التفسير وسيلة لإصلاح العقيدة الفاسدة، والأخلاق السيئة المنحرفة، وهداية الأفراد، وهذه الأهداف لا يمكن تحقيقها في نظر ابن باديس إذا خاطب بهذا التفسير فئة خاصة في المجتمع، ولذا حرص على أن يكون المكان الذي ينطلق منه لتحقيق الإصلاح الشامل هو المسجد، لأن هذا المكان هو الوحيد الذي تغشاه كل شرائح المجتمع على اختلافها وتباين ثقافتها ومستوياتها العلمية، فكان يتجه بتفسيره إلى القلب والوجدان أكثر مما يتجه به إلى العقل، فكانت دعوته من خلاله دعوة عمل وتطبيق فئأى بذلك عن التقلس والتتظير، بل أقام تفسيره على الفكر والعمل الذي يمثل خلاصة تجاربه ومشاهدته وثقافته.

ومما يجب التنبيه إليه أن ابن باديس في رجوعه إلى المصادر الأولى للشريعة، واستدلاله بالقرآن والسنة وإحاحه على العلماء والباحثين حتى يستنبطوا الأدلة والبراهين، وخاصة في مجال العقائد والأحكام من تلك المصادر، فقد أعاد إلى الأذهان الحاجة الملحة، بل الضرورية لعرض الإسلام عرضا شاملا مأخوذا من مصادره الأساسية دون تدخل الآراء الشخصية، حتى تتمكن من مواجهة ما طرأ على حياتنا وأسلوب تفكيرنا من زيف إضافته ظروف التخلف الاجتماعي والسياسي على مر الزمن. لذلك فإنه ما إن ينتهي من إشارته إلى المناسبة وسبب النزول، وشرح المفردات والمعنى الإجمالي للآية أو مجموع الآيات محور الدرس، حتى تجده يطوف بسامعيه في أجوائها مستخلصا العبرة والعظة، والقنوة، والتطبيق منها، هدفه في هذا المنهج التأكيد على أن مخالفة القرآن الكريم والسنة هو سبب كل بلاء لحق بالمسلمين حتى اليوم، أما علاج هذا البلاء فيصفه بقوله: '.....' وليكن دليلنا

أ. نادية وزناجي

البعد الواقعي في تفسير الشيخ ابن باديس

في ذلك وإمامنا كتاب ربنا وسنة نبينا وسيرة صالح سلفنا، ففي ذلك كله ما عرفنا بالحق وبيصرتنا في العلم وبفقهنا في الدين ويهديننا إلى الأخذ بأسباب القوة والعزة والسيادة العادلة في الدنيا، ونيل السعادة الكبرى في الآخرة²⁴.

ولو تأملنا مجموعة العناوين الفرعية التي كان يضعها على رأس شروحه، لظهر لنا بجلاء إن الغرض الرئيسي من تفسيره، هو عرض توجيهي إرشادي واقعي، يتمثل في عرض القيم القرآنية عرضاً اجتماعياً لإثبات صلاح العقيدة، والقرآن الكريم صالح ومصلح لحياة المجموعة البشرية على اختلاف الأجيال والأقاليم.

الهوامش:

- 1- ابن باديس: مجالس التذكير، ص 286.
- 2- د/ عبد الله شحاتة: التفسير بين الماضي والحاضر، دار الاعتصام، د.ت، ص 20-21.
- 3- د/ محمد السيد يوسف: منهج القرآن الكريم في إصلاح المجتمع، دار السلام (القاهرة)، ط 1 (1422هـ/ 2002م).
- 4- الشهاب، ج 12، م 11-12، (ذي الحجة 1354 هـ / مارس 1936 م) . وعلى غلاف كل الأعداد.
- 5- حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد بن باديس مفسراً، ص 47.
- 6- لأن التفسير الشفاهي صناع سبب عدم تدوين التلاميذ لشيخهم ولم يبق لنا منه سوى بعض الدروس التي كان المفسر ينتقيها كافتتاحيات تجريدية الشهاب، وبعد وفاته جمعها تلميذه الأستاذ أحمد بوشمال في مؤلف واحد هو "مجالس التذكير من كلام الحكيم الجليل وهو العنوان الذي اختاره المفسر في حياته لتلك الافتتاحيات.
- 7- سورة الإسراء الآية 17.
- 8- د/ زياد خليل محمد الدغامين: ملامح التجديد في فكر الأفغاني في التعامل مع القرآن وأثره في منهج التفسير في العصر الحديث، ص 62.
- 9- المصدر نفسه: ص 55.
- 10- د/ عفت الشرفاوي: قضايا إنشائية في أعمال المفسرين، دار النهضة العربية، بيروت (1980)، ص 230.
- 11- الفرقان / 67.
- 12- عنوان الدرس أو موضوع الآية هو: "عدم الإسراف والتقتير"
- 13- مجالس التذكير: ص 218
- 14- مجالس التذكير: ص 218
- 15- سورة الفرقان الآية 68
- 16- عنوان الدرس: (عبادة الله وحده وعدم هتن النفس، والبعد عن الزنا، وهذه الآية والآية التمودج الأول عنوانها العام القرآن يصف عباد الرحمن)
- 17- مجالس التذكير، ص 222
- 18- سورة النمل الآية 18
- 19- عنوان الدرس (ملك النبوة مجمع الحق والخير ومظهر الحجال والقوة)
- 20- مجالس التذكير، ص 262
- 21- المصدر نفسه
- 22- مجالس التذكير، ص 262-263
- 23- نقصد ما انتقاه بنفسه من تلك الدروس الشفاهية كتبها كافتتاحيات لمعجزة الشهاب.
- 24- مجالس التذكير، ص 290

أزمة الإيواء والسكن والطبقة الشريفة في الجزائر

د. دليمي عبد الحميد
جامعة منتوري - قسنطينة

مقدمة

إن العائلات الشريفة هي أكثر المجموعات نموا بين السكان وهذا الموضوع الذي نعرض له هنا يتناول العائلات الشريفة⁽¹⁾ في الجزائر وتأثير حالة التشرّد العائلي على الأطفال وهو خلاصة لعدة دراسات ميدانية ووثائقية قمنا بها خلال السنوات الأخيرة في عدة مناطق من القطر الجزائري.

كما يتطرق هذا الموضوع إلى الأسباب الكامنة وراء الانفجار في عدد العائلات الشريفة كالنمو السكاني، وضعف الدخل، والعجز الحاصل في توفير العدد الكافي من السكنات.

وينتهي الموضوع بتقديم التوجيهات والاقتراحات فيما يتعلق بحل أزمة السكن بين العائلات المحرومة.

الطفل و السكن:

كل طفل يحتاج إلى مكان للإيواء إن المسكن يوفر أكثر من مجرد مظهر فيزيقي للإيواء. فهو يثبت العائلة ويرسخها اجتماعيا ضمن الجماعة الإنسانية كما يمنح للأطفال الاستقرار والأمان الذين يحتاجونه للنمو والتطور والمتجول عبر القطر الجزائري بالأمس واليوم يلاحظ أن هناك ارتفاع سريع في العائلات الشريفة. إنه ورغم بعض الحلول الجزئية الترقيعية إلا أن النزوح الريفي نحو المدن وازدياد معدل المواليد في الحواضر والتحول الغير مسبوق لبنية العائلة الجزائرية من عائلة ممتدة إلى عائلة نووية. ضف إلى ذلك الأزمة الاقتصادية المفتعلة الحادة

المتريّة عن التحول العشوائي الفوضوي المفاجئ من الاقتصاد الموجه إلى اقتصاد «السوق» (ولا تقول الحر) وما صاحب ذلك...

إفلاس للمؤسسات والشركات الاقتصادية وتسريح جماعي للعاملين بمئات الألاف، وهي الكارثة التي أدت إلى إفقار جماعي للطبقة العاملة ودفع نسبة منها إلى حالة اليأس والتشرد لعجز بعضهم دفع الكراء وحرمان بعضهم من إمكانية الحصول على سكن لائق، كل ذلك أدى على الحالة كارثية التي باتت تعيشها كثير من العوائل الجزائرية المحرومة.

إن إحصاء عدد العوائل الشريفة أمر في غاية الصعوبة بحكم أن العملية تقتضي مشروعا حكوميا شاملا غالي التكلفة. ثم إن تعريف مفهوم الشريفة يقتضي وضع معايير وطنية لذلك وهو أمر رغم أهميته صعب للغاية كذلك.

ورغم أن الجمعيات المدافعة عن الشريفة لم تتبلور بعد كقوة يُحسب لها حسابها السياسي والانتخابي في بلد كالجزائر عاش حربا أهلية طاحنة خلال تسعينيات القرن الـ20، فإن الإحصاءات الوحيدة التي تقدمها أجهزة الإحصاء الحكومية ترجع إلى عشرينيات خلت هي وحدها المعتمدة. ولذا فلا أحد يعلم تقريبا عدد العوائل الشريفة في الجزائر. ولذا تجد أن ضحايا التشرد ينهمون النظام الحاكم بأنه يقدّم على الدوام إحصائيات مغلوطة تنقل على الدوام من عدد العوائل الشريفة عبر القطر الجزائري.

أما النظام الحاكم فتراه دائما يتهم بعض والأحزاب المعارضة بأنه تهوّل من أمر التشرد والفقر لأغراض سياسية وانتخابية. ومهما يكون من أمر حول هذا المشكلة فإن الوقائع موجودة بوجه صارخ ويمكنك ملاحظتها في كل مكان وأنها تحتاج إلى أكثر من مجرد سياسة إسكانية ظرفية أو جزئية ترفيعية. فعند ما يرى الإنسانية تموت في قلوب أصحاب القصور (الأغنياء الجدد) من جراء ما يجنونه من أموال طائلة في أعمالهم المشبوهة، فإن نفس تلك الإنسانية تراها وهي تموت

أزمة الإيواء والسكن والطبقة الشريفة في الجزائر
 في كيان أولئك الشريدين الذين عفا عنهم الزمن فرمى بهم خارج مسار الحياة
 فعزلوا رغما عنهم عن هذا المسار وراحوا يعيشون التشرّد في واقعهم وفي
 داخلهم.

أصناف العوائل الشريفة:

تختلف مجموعات العوائل الشريفة عن بعضها فيعضها عائلات ممتدة
 وأخرى نووية، وبعضها دون أولاد. ضعف إلى ذلك العزاب والعازبات لكن التشرّد
 لا يمكن إلصاقه بالمدينة وحدها. إذا وضعنا مقاييس معينة لسواء السكن أو عدمه
 فإن المشكلة تمتد إلى الريف الجزائري كذلك أين يوجد كثير من الناس يعدون من
 بين الشريفة كذلك. إننا لا نشمل في هذا الحال المجانين والبدو الرحل، إنما نعني
 بالشريدة فقط أولئك الذين لا يملكون مأوى على الإطلاق أو أولئك الذين يأوون
 في المساكن المصنوعة من الطين والقش أو من الخرقة الحديدية.

وبالإضافة إلى هذه الأصناف من الشريفة، هناك صنف آخر تدفعه الظروف
 الصعبة إلى التشرّد القسري وهم أولئك المهاجرين من الريف المدينة الذين خذلتهم
 الظروف فخابت آمالهم في إيجاد عمل في المدينة فالتحقوا بصف الشريفة، وإنك
 حينما حلت بأية مدينة جزائرية فإن عينك تقع في كل ركن من شوارعها على
 أمثال هؤلاء الخائبين الأشقياء الذين أمت بهم نوائب الزمن وتكررت لهم معادة
 الحياة.

وبينها تجد أن عوامل متنوعة تدفع العوائل إلى التشرّد فإن القاسم المشترك
 بينها جميعا هو عجزها عن توفير سقف تأوي إليه. بعضهم يملك مسكنا لكن
 ظروف البطالة الدائمة تدفعه إلى بيع مسكنه والاضطرار إلى الكراء عند آخرين
 فلما ينتهي ما لديه يُدفع به إلى العراء. وكما للتفكك العائلي من خيانة زوجية و
 طلاق وتكر للأبناء أو للأبناء، أو العجز الصحي أو الوفاة، وغيرها من الأسباب لها
 كلها دور في الزج بالبعض في حياة التشرّد، فإن هناك عوامل أخرى كفقْدان

المسكن بسبب الحريق أو الزلزال أو الفيضان أو غير ذلك، تدفع بدورها إلى التشرّد والحُرمان.

وكما مارس الاستعمار الفرنسي سياسة منظمة لحرمان الشعب الجزائري وتثريده لعشرات عديدة وجاءت أحداث الثورة التحريرية لتوسع المشكل ونعمته، فإنه ما كان الشعب الجزائري يتنفس ويسعى لنم شمله في نهضة جديدة بعد الاستقلال حتى أطلت عليه الأزمة الاقتصادية وأزمة الهوية خلال الثمانينيات التي توجت بحرب أهلية طاحنة خلال عشرية التسعينيات أتت على الأخضر و الياس حيث لازال الشعب الجزائري إلى اليوم يعيش عواقبها الوخيمة، وهو الحال الذي أفرز وأسس لوضع وصل حد من الشريدة.

وقم الشريدية (Homelessness) على صحة الطفل وتربيته وتنشئته الوجدانية

إن تجربة العيش دون مأوى تجربة كارثية لكل من الأبناء والآباء. فالشريدية لها وقع سلبي عميق على صحة الأطفال، وتربيته وتنشئته الوجدانية.

1. الصحة:

إن الشريدية تصيب الأطفال حتى قبل مولدهم مما يؤدي إلى فقدان العناية بهم، وإهمالهم في بعض الحالات عند ولادتهم. أو تركهم عرضة لعوامل الطبيعة وظروف المجتمع القاسية، مما يتسبب في ارتفاع نسبة الوفيات بقدر مئفوت وانخفاض في وزن المواليد والإصابة بأمراض مختلفة (تكون أحيانا معقدة) بحكم سوء العناية والإهمال والفاقة وفقدان العناية والتأمين الصحي وسوء التغذية والتعرض الدائم للحالات القصوى من العوز و الفاقة ضعف إلى ذلك الضغوط النفسية والاجتماعية المترتبة عن انعدام التكامل النفسي والتكيف الاجتماعي السوي مما يولد الأمراض الجسدية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية إن العيش الشريدي أو بين الإطلال والخرائب والخيام أو الملاجئ ودور العجزة والمشردين والاعتماد

على الوجبات الشعبية المشتركة التي يمن بها ذوي الإحسان أو بعض التنظيمات كل ذلك يجعل الأطفال ينشئون وفق نمط ثقافي غريب يقوم على من يمكن نعتَه بـ «ثقافة التشرّد» التي تربي في الطفل أنماط من المعايير الشاذة وأحيانا المتناقضة مع المعايير السائدة في المجتمع. وإن النمط الثقافي السائد بين العجر في أوروبا والرحل في البلاد العربية الصحراوية خاصة منها بلاد المغرب العربي لمثال على النمط الثقافي الشاذ بل المعاكس أحيانا للأنماط والمعايير الثقافية السائدة في المجتمع والتي تعبر عن الوضعية السوية العادية في التفكير والسلوك الاجتماعيين. إنك وأنت تشاهد شريطاً حول العجر في قناة تلفزيونية فرنسية أين تُسجّوبُ أم عجربة عن سلوك ابنتها الشابة ونشاطها في المجتمع فتزكّت الأمر وهي تفخر وتمدح بقدرات ابنتها في النشل والسرقة والاحتيال، يدرك المشاهد عندئذ أن حالة التشرّد تولّد ثقافة ومعايير ونظرات وسلوكيات المجتمع العادي. فبينما تعد السرقة مثلاً في المجتمع السوي جرم وحقارة فإنها بمعيار المتشرّد قد تعتبر مهارة وشطارة. إن الإحساس بالحرمان وعيشه على الدوام يوئد لدى المحروم عقدة الحق في مال غيره بغض الطرف عن الوسائل التي امتك بها غيره هذا المال من جبهة أو الطرق التي تمكنه هو من الاستحواذ على ذلك المال من غيره بالسرقة أو غيرها. إننا لا نريد هنا أن نعطي الانطباع بأن كل متشرّد لص ومحتال لكننا نعني أن نواعي الجنوح و التحدود عن المعايير الاجتماعية السائدة في المجتمع هي أقوى عند الشريفة منها عند الآخرين من أفراد المجتمع الذين يملكون سقفاً فوق رؤوسهم. ففي بحث أجراه «روبيرت وود جونسون» اكتشّف أن الأطفال الشريفة هم أكثر تعرضاً لمشاكل الأمراض المزمنة مثل أمراض القلب وفقر الدم والاضطراب الشرياني والإصابات المعدية للجهاز التنفسي العلوي. كما أن تعرضهم لمشاكل هضمية هي أعلى بخمسة أضعاف عنها عند الأطفال العاديين⁽²⁾.

2. التربية:

غالباً ما يعيق الشريديّة أو تقطع سبل تربية الطفل. فالأطفال الذين تعيش عوائلهم عملية الترحال المزمّن هم أكثر عرضة للانقطاع المدرسي وكثير من هؤلاء الأطفال يتعرضون للانقطاع النهائي عن الدراسة ليتحولوا غالباً إلى عناصر جانحة مهمشة تمارس شتى أنواع السلوكيات المنحرفة عن الوسط المعياري لسلوك الاجتماعي السوي للمجتمع، حيث يتحول بعضهم مع مرور الوقت إلى مجرمين ينتمون أو يُستغلون من قبل عصابات محترفة في التسول أو السرقة والإجرام.

وحتى داخل السلك التربوي فإنك تجد من التحفظ بل ومن التمييز والرفض أحياناً من قبل بعض المؤسسات التعليمية تجاه أطفال الشريديّة كونهم غير مستقرين مكانياً وسلوكياً، حيث يشكلون في بعض الحالات مشكلة تربية حقيقية لما ليد من سلوكيات يخرج بعضها أحياناً عن المعايير السلوكية الاجتماعية السائدة من تردد متقطع على مقاعد الدراسة وعدم انضباط سلوكي داخل الأقسام خاصة، وفي أضرار أروقة وأماكن المؤسسات التعليمية عامة يجعلهم محل نظرة تمييزية عن غيرهم من التلاميذ. ورغم الانحطاط الأخلاقي و الشذوذ السلوكي المتفشين بين هذا الجيل من الأطفال الذي أفرزته الحرب الأهلية خلال التسعينيات في الجزائر سلوك أطفال الشريديّة يبقى متميزاً بعض التميز عن السلوك الاجتماعي العام السائد للأطفال وهو ما ينعكس سلباً على عملية التكيف والوثام الاجتماعيين بين أطفال المؤسسة التعليمية الذي يعد أحد الأهداف التربوية الذي تصبو إلى تحقيقه كل مؤسسة تربوية عبر العالم حتى تتمكن من أداء مهمتها التعليمية والتثقيفية إلا لما تربي وننسى ونعلم؟.

لكن الصعوبة والمعاناة ليست من جانب الطفل الشريد والمؤسسة التعليمية وحدها بل أن هناك مشاكل تعاني منها مؤسسات أخرى في المجتمع كالتربية والأمن والضمان الاجتماعي والمحيط عامة من حالة الشرد، كل يعاني بشكل ما

من الأشكال جراء انتشاره. إن الشريفة خسارة للمجتمع والدولة والأمة على جميع الأصعدة، لكن أكبر المعاناة المترتبة عن حالة التشرذم هي تلك التي تمس الضحية ذاتها وهو الطفل الذي بعد أضعف حلقة في الدائرة المفرغة لحالة التشرذم. فهو في حالة التحاقه بالمؤسسة التربوية تجده يعاني عجزا ذهنيا مترتبا عن سوء التغذية ونقص أو انعدام العناية الصحية والتعرض المزمّن للظروف الطبيعية السيئة من برد وحر ورطوبة وغبار وتلوث و أوساخ ضيف إلى ذلك عدم الاستقرار النفسي والاجتماعي والاقتصادي من إحباط نفسي واحتقار اجتماعي وعوز اقتصادي واضطراب أخلاقي. فالطفل الذي يأتي للمدرسة مرهقا مريضا وفرائضه ترتعد ويطنه ضارية، بأعمال زنتة ودون إتجاز أو إكمال دروسه المنزلية، كل ذلك يتعكس على قدراته التعليمية والذهنية. ففي دراسة مشابهة في أمريكا في حملة لدراسة شريفة الكولورادو (ولاية أمريكا) « وُجد أن 19 بالمائة من أطفال الشريفة الذين يذهبون إلى المدرسة يعانون من عجز في التعلم نتيجة الشريفة المزمنة التي يعيشونها، وأن الأطفال الشريفة حينما يؤمّنون المدارس نجدهم يعاكسون من قبل زملائهم ويعانون من قبلهم كونهم يرتدون دائما نفس اللباس ويسكنون الفنادق أو الشوارع»^(١).

وفي دراسة ملخصة لكل ما يحدث وما يمكن أن يحدث لأطفال شريفة في كل مكان. أجراها كل من باسوك، وروبين، ولورينا (1986) توصلوا فيها إلى «أن الاضطراب المفاجئ لحياة الأطفال الصغار وانعدام الاستقرار أو الروتين يمكن أن يحدث الانتكاس لهم، كما يحدث الانهيارات والعصبية للأطفال الأكبر سنا.»^(٢)

3. الصدمة العاطفية:

إن الشريدية لا تؤثر فقط على حالة الأطفال وحدهم، إنما على الأولياء والعوائل كذلك. وقد تؤدي أحيانا إلى العنف الذي قد يترتب عنه أخذ الأطفال ووضعهم في الملاجئ ودور الحضانه الجبرية أو أعطائهم للعائلات الميسورة أو

العقيدة للتبني. ورغم وضع بعض الشريفة في الملاجئ أو المأوى الانتقالية فإن ذلك لا يشكل حلا نهائيا للاستقرار العائلي والنفسي والاجتماعي.

حيث يعيش عدة عائلات على اختلاف عند أفرادها في غرفة واحدة أو في غرف ضيقة، وكما قد تجدهم يشتركون في محل بلدي واحد كمدرسة أو بناية، ومسرح مهجور أو سراديب أو حتى بنايات في المقابر ودور العبادة أحيانا. وقد يحدث أن مثل هذه الأوكار يؤمها ليلا السكيزون والحشاشون والعزناة والصعاليك وحتى أرامل البشر.

ففي دراسة أجراها بوكسر وبيتي في ضواحي أطلانطا بأمريكا وجدا «أن الأمهات اللاتي يعيشون في مثل هذه الأماكن العامة تكن مجبرات على ترك هاتهن الأماكن صباحا لتعتن إليها في مساء كل اليوم وهو أمر مرهق حيث يقضين نهارهن يتسكنن في الشوارع معرضين للبرد والمطر أثناء الشتاء والحز والغبار أثناء الصيف.

كما أن هؤلاء الأمهات يفقدن وظيفة الأمومة وكثيرا من المسؤوليات على أولادهن، كون أن كثيرا من أعمالهن المنزلية التقليدية (كالطبخ والتفريش وتهديب الأطفال والعمل على وضعهم في الفراش والغسل والتبليس وما إلى ذلك) كلها تؤول إلى عمال وعاملات المأوى الذي يلجئون إليه، واكتشفا أن ديناميات العائلة ونشاطاتها قد يمتد تأثيرها على العلاقة الوظيفية بين الأولياء والأبناء إلى ما بعد الحصول على سكن دائم.»⁽⁵⁾

كما أن الشريدية (Homelessness) قد تترتب عنها نتائج وخيمة على التماسك العائلي فتدفع بالطرفين إلى الطلاق، والأطفال على الزنا والشذوذ والسقوط في أحوال المخدرات والجريمة ومثى أنواع الرذائل والمحرمات.

الأسباب الكامنة وراء الشريفة

إن الارتفاع السريع وتوسع ظاهر الشريفة عبر الوطن بعد التخلي عن الاقتصاد الموجه والدخول في مناهات الدائرة المفرغة لاقتصاد القوضى المسمى تقليطاً بـ «اقتصاد السوق» مع نهاية الثمانينيات من القرن الـ 20 يرجع سببه بالأساس إلى أربعة انحدرات مترامنة عرفها المجتمع الجزائري بعد فترة انهيار النظام الاشتراكي وهي:

- 1- انخفاض الدخل العائلي لمئات الآلاف من العوائل الناتج عن إفلاس وخصوصة أغلب المؤسسات الاقتصادية وتسريح العمال والعاملات.
 - 2- والانخفاض المحسوس الذي عرفه سوق السكن الموجه إلى ذوي الدخل المحدود أو عديمي الدخل.
 - 3- وقطع أو توقيف بعض نظم المعونات الموجهة للإسكان بإدخال وإشراك القطاع الخاص في العملية الإسكانية.
 - 4- الارتفاع المذهل لأسعار الكراء وأسعار المساكن بتغيير سياسة الإسكان يجعل السكن سلعة تخضع للربح والخسارة في السوق وبعتماد القوانين الاقتصادية في سوق الإسكان بعد أن كانت عملية الإسكان عملية اجتماعية إنسانية تمولها الدولة تحت النظام الاشتراكي.
- هذه التوجهات الأربعة دفعت بمئات الآلاف من العوائل إلى التشرذم فأحدثت شرخاً اجتماعياً كبيراً في المجتمع مما أدت إلى تعميم ظاهرة التسول وانتشار الأحياء القصديرية على مشارف المدن و الحواضر وحتى أريف ذاته لم يسلم من هذه الظاهرة حيث ظهرت وتضخمت طبقة جديدة من أصحاب الرساميل وانتفخت فوضويا في المجتمع كالورم السرطاني المفاجئ إذا راح هؤلاء يتناقسون في استخدام كل الطرق الملتوية الممكنة للربح السريع من رشوة ومحاباة ومحسوبية و قبيلية و جهوية والتشكّل في شيع وزمر وعصب لخدم مصالح بعضها البعض فصار

الفساد والاختلاس والرشوة والمحاباة والعصبية والجهوية قانونا موازيا مسيطرا على حياة المجتمع الجزائري الاقتصادية والاجتماعية وصار الاستيراد والتصدير والمقاوله أهم الطرق السريعة للربح وأحيل النظام والقانون على التقاعد وصار ما يسمى خطأ بـ «الخصوصة» بأمر من صندوق النقد الدولي عملية نهب ومصادرة للمؤسسات الاقتصادية العمومية التي دفع الشعب الجزائري لبنائها أنيا من الدماء وبحيرات من الدموع، وتكونت لوبيات مزدوجة بين الرجال «الجهاز الحاكم» (وليس النظام الحاكم) وبين بعض شداك الإفاق من الموردين والمقاولين المزعومين اللاهثين وراء الربح كفاية تيرر كل الوسائل وراحوا يتآمرون على الأمة والشعب مع قوى خارجية (فرنسا واليهود بالأساس) حتى صارت النسل والمؤامرات تحاك في المحافل التي ازدهرت في الجزائر والتي صارت المراكز القيادية النافذة التي تتحكم في مقدرات الجزائر ومصيرها. وقد أدى ذلك إلى تحويل:

1- الفقير إلى ابن السبيل (المتشرد).

2- و إحاق الطبقة الوسطى (من لسانة وتجار صغار وبعض الإطارات) بطبقة الفقراء.

إن ما يجري اليوم في الجزائر لا مثيل له في أي وقت آخر من تاريخها، ولا في أي بلد آخر على الإطلاق، وكأن هناك طبقة إدارية تشكل الجهاز الحاكم تدين بوجودها واستمرارها إلى قوى خارجية هي فرنسا بالأساس راحت تمارس على هذا الشعب سنى أنواع الاحتكار والإذلال وممارسة كل أساليب الإغراء والرشوة حيث أدى كل هذا إلى تشكيل جيل جديد من الشريدة في المن بين طبقات الشعب وهي الفئة التي راحت تزداد يوما بعد يوم حيث صار مجتمع الأحياء القصديرية ومجتمع المتسولين والمشردين مجتمعا متميزا قائما بذاته له ثقافته (ثقافة

أزمة الإيواء والسكن والطبقة الشريفة في الجزائر
 النقد والحرمان والحقد على المجتمع والكراهية للجهاز الحاكم) وله سلوكياته
 المتميزة.

إن هذا الصمت وهذا الهدوء الذي نلاحظه على المجتمع الجزائري اليوم ليست قبولا بالأمر الواقع إنه هو صمت وهدوء خطير بالهدوء الذي يسبق العاصفة، مثل ذلك الهدوء الغير طبيعي الذي عرفه المجتمع الجزائري قبيل الثورة التحريرية حين ضنت فرنسا الاستعمارية آنذاك أن الشعب الجزائري ذل وصار يخشى الموت بعد مجازر 08 ماي 1945 وهو نفس الظن الساذج الذي يظنه بعض عادم البصيرة بعد مجازر التسعينيات وإنه ما لم يتدارك الوضع فإن العاصفة قائمة.

إن الأزمات الاقتصادية التي تحدث في بعض البلاد الأخرى أزمات مؤقتة تعالج بإجراءات وقائية أو علاجية بينما الأزمة عندما في الجزائر باتت مزمنة. إن النفط الذي شكل 95% من صادرات الجزائر عند الاستقلال لا زال يشكل اليوم نفس النسبة وأن الأزمة في الجزائر تتفاقم سواء لنخفاض سعر البترول أو ارتفاع قنيس هناك أي تحسن على الحالة المعيشية للبطال والعامل والأسنان والإداري، بل أن المستوى المعيشي راح يزداد تدهورا من سيء إلى أسوأ والأسعار لم تتوقف عن الارتفاع، وقيمة الأجور ما فتئت تتناقص وسواء كان سعر البترول 12 دولارا أو 90 دولارا فإن الوضع لا يعرف أي تحسن بل إنه في حالة تدهور مستمر.

ولذا فإن الوضع الاقتصادي العائلي صعب على الغالبية العظمى من أفراد المجتمع لكنه أصعب على الشريحة أكثر من غيرها من الفئات الاجتماعية. في عهد الاشتراكية كان الفرد يطمح إلى تحسين وضعه المعيشي وتحسين سكنه، لكنه اليوم تجده يطمح إلى الاحتفاظ بما لديه خوفا من فقده.

إن وضع الشريحة صار من الصعب التحكم فيه سكانيا من حيث المواليد والوفيات، وصحيا من حيث الأوبئة والأمراض حيث صارت هذه الشريحة تشكل عبئا على المجتمع اجتماعيا وأخلاقيا وقانونيا بل ومن جميع الجوانب. ولا يغرينا ما

نراه على شائشة التفاضل من منح بعض السكنات لبعض الشريفة في الأحياء القصدية، فغالبا ما تستغل هذه العمليات للدعاية الانتخابية أو لحاجة الدولة أو الجهات النافذة إلى المساحات التي تتواجد فيها تلك الأحياء الفيلات والقصور والمؤسسات الخاصة.

الخلاصة

1- إن تصحيح أزمة الشريفة و الحد من تفاقمها وعلاجها بدون الاعتراف بأن سياسة التغاضي أو سياسة العصا هي سياسة خاطئة وأن حل المعضلة المتفاقمة للشريفة بشتى أصنافها (عديمي المأوى/الأحياء القصدية ضحايا الزلازل والفيضانات) يقتضي وضع سياسة علمية دائمة لدراستها ومتابعتها من قبل علماء الاجتماع والنفس والاقتصاد والدين. ولا يمكن لهذا أن يتحقق إلا بإتباع منهجية واضحة بتحديد الاختصاصات وترك ما للسياسي للسياسي وما للعالم للعالم. إذ لا يمكن ولا يجب حل الاجتماعي بالسياسي، لأن حل المشكلة يقتضي أن يكون من جنس المشكلة ذاتها. فالمشكلة الاجتماعية يجب أن تعالج بحلول اجتماعية واقتصادية كذلك لا بحلول سياسية أو غير ذلك. إن السياسة سياسة ما دامت تعني بمسائلها.

2- إن الأزمة المتفاقمة للشريفة لا تتطلب حولا استعجالية أو قصيرة المدى، إنما تتطلب تخطيطا وعملا طويل المدى يجرد ويحصي مشاكل الواقع ويخطط المناهج والإجراءات ويجند الوسائل والأنوات ويرسم الأهداف والغايات قبل أن تستعصي الحلول فيصبح الانفجار الاجتماعي قضاء محتوما.

3- يكون ذلك بتوفير إسكان كريم بأسعار معقولة للمعدمين و ذوي الدخل المحدود ويتم ذلك بتصليح وصيانة ما هو موجود وبناء الجديد من المساكن.

4- اتباع صيغ مختلفة في ذلك لأن الصيغ المعمول بها اليوم (مثل البيع بالإيجار، والتساهمي، والتطوري وما إلى ذلك) لم تعد وحدها كافية كما أنها عمليات محدودة ولا تفي بالمطلوب نظرا لضخامة مشكل السكن وشموليته.

5- إعادة الاستثمار في الميدان الصناعي في المشاريع الضخمة..... الاقتصاد الوطني بإتباع طريقة المشاركة في بناء المصانع بين الدولة والقطاع الخاص الاستثمار في المشاريع المتربصة كصناعة الآلات والسيارات والسفن ومشاركة الاستثمار الأجنبي كما تفعل الصين وبعض الدول الآسيوية خاصة وأن الجزائر تملك الطاقات البشرية المؤهلة لذلك، وعندما تتوفر فرص العمل لأكثر عدد من الناس يصير بالإمكان الاستثمار في ميدان السكن بشكل مكثف وبالتالي توفير السكن للجميع إن أمكن.

6- منح القروض المتساهلة لبناء المسكن.

7- وضع سياسة وطنية للتحكم وضبط منح القطع الأرضية و المساكن لمن هم فعلا في حاجة إليها والقضاء على المضاربة في سوق السكن والقطع الأرضية المخصصة له، وسد الطريق أمام تداخل المصالح والإدارات في ميدان السكن وسد الطريق كذلك أمام الانتهازيين والوصوليين وصيادي القرص الذين يستغلون النفوذ أو ضعف المراقبة للحصول على أكثر من سكن أو قطعة أرضية.

8- تدعيم القوانين الموجودة بإجراءات تنفيذية صارمة ومن قوانين جديدة في ميدان السكن.

9- إحصاء ومتابعة الشريفة بشتى أنواعها ومنع إعادة تكوين الأحياء القصديرية التي استفاد أصحابها من سكنات والتعرف على طبيعة أصحاب هذه الأحياء ما إذا كان بعضهم قد استفادوا من قبل من سكنات أو قطع أرضية.

10- التخطيط والعمل على توفير السكن الدائم بدل سكنات العبور التي تصبح مع مرور الزمن سكنات دائمة، وتوفير المرافق للسكن الجديد ومتابعته حتى لا يتحول إلى أحياء منسية شبيهة بالأحياء القصديرية ذاتها.

المراجع :

- (1) Wright, J.D. (1987, February 24). Effects of homelessness on the physical wellbeing on children. Famillies and Youth. Testimony before the U.S. House of representation Select committee on children. Youth and families.
- (2) Colorado Children's Campaign. (1987). No room at the inn: A study of Colorado's homeless Parents and children: Who are they, why are they homeless, What can be done? Denver: Author.
- (3) Bassuk, E., Rubin, L., & Lauriat, A. (1986), Characteristics of human comfortable life
- (4) Boxill, N.& Beaty, A. (1986), An exploration of Mother/child interaction among homeless Women and their children using a Public night shelter in Atlanta, Georgia, Gt Atlanta Task Force for the Homeless.
- 5-Abu- Lughod, J. (1969) "Testing the theory of Social Area Analysis : the ecology if Cairo" American Sociological Review 34, 198-212.
- 6-Berry, B.J.L. (1965) "Internal Structure of the City" , Law and Contemporary problems, 30, 111-119.

7-Berry, B.J.L. (1973) "The human Consequences if urbanization, Macmillan Publisher, 1973.

8-Boal, F.W. (1969) "Territoriality on the Shankhill Falls divide, Belfast " Irish Geographer 6, 30-60.

9-Clowson ,M. and Hall,P.(1973).Planning and urban growth: an Anglo-American comparison

10-Dennis,N. (1968).the popularity of the neighborhood community idea. social revue.6.191-206

11-Dennis,N (1972).People and planning-Public participation and planners blight-Faber-

12-Durran,R(1939).a survey of social life on a new housing estay.P.S.King.

13-Fried,M. and Gleicher,P (1961).Some sources of residential satisfaction in an urban slum,J.Am.Inst.Planners,27.305-15

14-Fuerst, J.S. (1974).Public housing in Europe and American suburb .R and K.P).

15-Willmott M .and Young.M (1973). The symmetrical family .R and K.P

16 - العولمة والاقتصاد غير الرسمي، دار الهدى، قسنطينة 2004

17- للتصورات الاجتماعية و معاناة الفئات الدنيا، دار الهدى، قسنطينة 2005

18- أساسيات في منهجية و تقنيات البحث في العلوم الاجتماعية منشورات جمعة منثوري قسنطينة- 2005-

19- واقع التعليم العالي في الجزائر، رافية للطباعة، قسنطينة، 2006

20- العنف في وسط المدن الجديدة، رافية للطباعة، قسنطينة، 2006

21- دراسة في العمران :السكن والإسكان دار الهدى، قسنطينة، 2007،

22- دراسة لواقع الأحياء القصديرية، دار الهدى، قسنطينة، 2007،

الهوامش:

(1) نخفي بالشريعة الذي لا ملوى له، أو يعيش تحت سقف يفقر لأي شرط أساسي من شروط الحياة الإنسانية،

(2) Wright, J.D. (1987, February 24). Effects of homelessness on the physical wellbeing on children, Famillies and Youth. Testimony before the U.S. House of representation Select committee on children. Youth and families.

(3) Colorado Children's Campaign. (1987). No room at the inn: A study of Colorado's homeless Parents and children: Who are they, why are they homeless, What can be done? Denver: Author.

(5) Bassuk, E., Rubin, L., & Lauriat, A. (1986), Characteristics of human comfortable life

(4) Boxill, N.& Beaty, A. (1986). An exploration of Mother/ child interation among homeless Women and their children using a Public night shelter in Atlanta, Georgia, Gt Atlanta Task Force for the Homeless.

مشكلة الندرة المائية بين التعاون والصراع في الشرق الأوسط

د/قادر حسين

أ/بحر دلال

جامعة الحاج لخضر باتنة

تزايد الاهتمام بقضايا المياه خلال العقد الأخير من القرن العشرين، وأصبحت مسألة الأمن المائي تحتل مكانة هامة في سياسات الحكومات ومراكز الأبحاث عبر مختلف مناطق العالم، حيث أشارت العديد من الدراسات أن النسب العالمية لاستهلاك الماء في ارتفاع مستمر، وأنه ستحدث أزمة كبيرة في نهاية القرن 20 وبداية القرن 21، فقد زانت عشر مرات عما كانت عليه من قبل، ليصل نصيب الفرد الواحد من الماء أقل مما كان عليه عام 1970 بمقدار الثلث.

إن تناقص نصيب الفرد يولد لنا ما يعرف بالندرة المائية التي تحدث بفعل عوامل داخلية وخارجية، فأما الأولى فتتعلق بالسلوك الاجتماعي وتكتسب طابع إداري واقتصادي وثقافي، وأما الثانية فتأخذ طابع قانوني أو سياسي.

إن حدوث اضطراب في معادلة السكان والمياه يشير إلى أن الضغوط المائية قد أصبحت حقيقة قائمة، لا في الدول التي تعاني من ندرة في المياه فحسب ولكن في الدول الغنية بالمياه أيضا، فبينما تعاني العديد من الدول وبالأخص الدول العربية مشكلة ندرة مائية وسوء لإدارتها، تتحدث الدول الغنية عن مشاكل أخرى كالتلوث مثلا، وأصبح بذلك الاستخدام الزائد عن الحد للمياه من الأمور المعروفة جدا الآن في أجزاء من الصين والمكسيك وتايلند والو.م.أ وشمال إفريقيا والشرق الأوسط.

من بين 14 دولة في الشرق الأوسط هناك 9 دول أصبحت تواجه مشكل الندرة المائية، الأمر الذي يجعل هذا الإقليم من أكثر أقاليم العالم التي تعاني من هذا المشكل، ومع تزايد عدد السكان ستصبح مشكلة تأمين المياه في هذه الدول أمراً محتوماً، إذ تشير بعض الدراسات أنه في سنة 2025 من المتوقع أن هذه المنطقة ستحتاج إلى 4 أضعاف ما تستهلكه من المياه في الوقت الحاضر.

إن ندرة المياه وارتفاع الطلب عليها يزيد من الضغوطات على مستوين:

1- المستوى الداخلي: ويتجلى من خلال ضغط ثلاثة قطاعات الزراعة والصناعة والاستهلاك المنزلي.

2- المستوى الخارجي: ويتجلى في التنافس الدولي على المياه الذي يصل إلى درجة الصراع عندما تتناقض المصالح المائية بين الدول المعنية. فمثلاً تخلق طبيعة بعض الأنهار الدولية حالة خاصة في العلاقات الدولية بين الدول التي تمر بها تلك الأنهار، قد تؤدي أية خطوة من خطوات عملية الاستخدام لمياهها إلى صراع مع الدول المجاورة، كبناء السدود والخزانات أو تحويل مياه النهر أو فروعه، ومعنى ذلك أنه في حالة الأنهار الدولية من المتوقع أن تنشأ صراعات بين الدول في النهر الواحد، وقد تتطور إلى صدامات عسكرية واسعة خاصة في ظل غياب اتفاقيات مائية بينها لتتقاسم حصص المياه.

يبين مختلف الدراسات حول الموارد المائية في الشرق الأوسط- مجال دراستنا- أن المنطقة تعاني من وضع معقد ومتشاك، بسبب الموقع الجغرافي فضلاً عن زيادة الطلب على الماء بوتيرة سريعة بسبب ارتفاع معدل النمو السكاني سنوياً (2.5% في الأردن، 2.2% في لبنان، 3.6% في الضفة الغربية، 3.8% في سوريا، 3.4% في غزة، 1.9% في إسرائيل) وتسارع معدلات التنمية الاقتصادية، وكذلك التبذير وعدم استخدام الوسائل العلمية في استغلال المياه، بالإضافة إلى تميز أنهارها بصفة الدولية التي تعني مشاكل أخرى يقول الخبير الأمريكي توماس ناف:

مشكلة الندرة المائية بين التعاون والصراع
 إن المياه في الشرق الأوسط قضية اقتصادية وسياسية واجتماعية تمتد لأن تصبح مصدرا محتملا للصراع، وهو ما يجعلها ذات بعد عسكري كذلك. حيث يشهد الصراع بين الدول الفاعلة الرئيسية في المنطقة مما يسمح بأدوار متزايدة في القوى العالمية¹.

لدراسة مشكلة المياه لابد علينا من معرفة الميزان المائي في المنطقة، وهو أمر ليس بالسهل لاعتبارات عديدة بعضها فنية والأخرى سياسية. أما الفنية فهي صعوبة حصر الموارد المائية التي مازالت تعتمد على وسائل بدائية تعتمد إلى الدقة. وأما الاعتبارات السياسية فتعود أساسا إلى بعض خبراء شؤون المياه الذين لا يعطون أرقاماً صحيحة وذلك تماشياً مع مصالح دولهم، فإذا كانت الأرقام عندنا ذات طابع سياسي بصورة عامة، فالأرقام المائية سياسية بامتياز، والمعطيات متناقضة ومختلفة إلى حد كبير ليس فقط بين مصدر وآخر بل لدى المصدر الواحد مما يخلق ارتباكاً أمام الباحث.

ولمحاولة نقادي المشاكل -التي تعيق عمل أي باحث- سنحاول الاعتماد على مراجع مختلفة عربية وأجنبية ونأخذ هذه الأرقام المتقاربة لتكون دراستنا أكثر واقعية وأقرب إلى الأصح.

لموضوع دراستنا أهمية نراها كبيرة للأسباب التالية:

- 01- إن موضوع المياه موضوع معقد وحساس، لأنه سبب الحياة وهذا ما يتطلب البحث فيه تصافر الجهود حيث أصبح يمثل قضية هامة في سياسات العديد من الدول إقليمياً ودولياً. بل أصبح يهم حتى الشعوب التي بدأت تستشعر خطورته.
- 02- تكمن أهمية الدراسة في أن العالم العربي تصل مساحته إلى 9% من مساحة العالم، وفيه خامس تجمع بشري في حين لا تتجاوز موارده المائية 0.74% من الموارد المائية في العالم، وإن نصيب الفرد من المياه في بعض الدول العربية

لا يزيد على 1000 م3 سنويا تمثل نحو 55% من العدد الكلي للسكان في العالم العربي وهي أعلى نسبة في العالم.

03- ترفع أهمية الموضوع أيضا إلى حدائته وجديته، فموضوع تأثير الندرة المائية، على التوجهات الخارجية للدول لم يخضع للدراسة الأكاديمية بالشكل الذي يجيب على كافة التساؤلات، لذا سنحاول الإلمام بالجوانب الاقتصادية، القانونية والسياسية.

04- إن المشكلة المائية في الجزيرة العربية وبلدان المغرب العربي يغلب عليها الطابع الفني والإداري، ولا يثير مشكلات سياسية كبيرة تذكر على عكس منطقة الشرق الأوسط وأهم مشكلاتها الصراع العربي-الإسرائيلي.

05- إن موضوع دراستنا سيحاول أن يؤصل نظريا للموضوع من خلال مختلف النظريات المائية، في العلاقات الدولية التقليدية والحديثة، وهذا ما يعتبر نادرا في مختلف الدراسات المائية.

تتمحور دراستنا حول إشكالية أساسية: في ظل وجود إخلال التوازن بين الموارد المائية المتجددة والمناحة والطلب عليها. كيف ستعامل الدول مع هذا المشكل؟ أي هل أن مشكلة الندرة تؤدي إلى صراعات وحروب، أم ستنتج تنافس سلمي في إطار تعاون؟ تدرج تحت هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة أهمها ما هي أهم المقاربات النظرية التي تناولت مشكلة الندرة المائية؟ ما هي الوضعية المائية الحالية والمستقبلية للشرق الأوسط؟ ما هي أهم بؤر التوتر في هذه المنطقة؟ هل هناك اتفاقيات قانونية تنظم المسألة المائية بين هذه الدول، كيف يمكن توجيه السياسات الخارجية لحل هذا المشكل، وما مستقبل هذه المشكلة؟.

1 - تحديد المفاهيم:

أ- مفهوم الندرة المائية:

كثيرة هي التعاريف التي تناولت الندرة المائية، ويستخدم عادة لتوضيح النقص في عرض المياه المعتمد عليه، والمعروف باحتياجات الفرد المائية على مدار العام، وهو ما عرف بحد الأمان المائي "Water stress index"، وهو متوسط نصيب الفرد في بلد ما سنويا من الموارد المائية المتجددة والعذبة، لمواجهة الحاجة إلى الزراعة والصناعة والاستهلاك المنزلي. واعتبر عالميا معدل 1000م³ من المياه المتجددة للفرد في المتوسط هو الحد الذي نونه يتعرض البلد لمشكلة ندرة مائية. أما إقليميا، فينطق الكثير من الباحثين على أن معدل 500م³ من المياه للفرد سنويا هو الحد المناسب للمناطق الجافة وشبه الجافة ومنها المنطقة العربية.

ب- مفهوم الأمن القومي وعلاقته بالأمن المائي:

إن الأمن كمطلب طبيعي يسعى الإنسان لتحقيقه، اتسع نطاقه مع ظهور الدولة التي عملت إلى الوصول إليه عن طريق الحرب أو عن طريق علاقات حسن الجوار، وبعدها كان الأمن مهيدا بالعامل العسكري، دخلت عوامل تنديد أخرى تعالت في الجوانب الاقتصادية، الاجتماعية، العقائدية، وحتى البيئية.

ولكي لا يبقى مفهوم الأمن مرتبطا بالجوانب العسكرية الإستراتيجية كما هو في الاتجاه الواقعي، أو الجوانب الاقتصادية، جاءت الدراسات الحديثة وفي مقدمتها دراسة المفكر بوزان الذي سمحت بتوسيع مجال البحث في الدراسات الأمنية إلى أبعاد عديدة عسكرية اقتصادية، بيئية وسكانية. ويعني بذلك الأمن: أنه الإجراءات التي تلتزم بها الدولة أو مجموعة من الدول، لضمان أمنها واستقلالها وسيادتها في المجتمع الدولي، بما يتلاءم والتزاماتها الدولية سياسيا وجغرافيا وتاريخيا لتحقيق التنمية بكافة جوانبها، وتدعيم القوة العسكرية لشعبها لتصل إلى مكانة مرموقة في المجتمع الدولي، بناء على تخطيط علمي مدروس يحقق الغايات

والأهداف المرجوة". وعليه، ومع نهاية الحرب الباردة ابتعدت الدول عن تبني الصيغة القديمة للأمن القومي، ساعية إلى إيجاد صيغ أخرى، لأنه أصبح يتعين على هذا المفهوم أن يكون مجهزا للتعامل مع الأزمات الإقليمية، مشكلة الغذاء، مشكلة الطاقة، مشكلة التلوث البيئي ومشكلة الندرة المائية وغيرها².

مما سبق نرى أن مفهوم الأمن القومي هو " تلك العملية التي تعكس في مسيرتها دلالة مفهوم معقد متشابك، والتي تعني بالأساس قدرة الدولة شعباً وحكومة على حماية وتنمية قدراتها وإمكاناتها، على كافة المستويات من خلال كافة الوسائل والسياسات، كل هذا من أجل تطويق نواحي الضعف في الجسد السياسي والاجتماعي للدولة، وتطوير نواحي القوة لفلسفة قوية شاملة تأخذ في اعتبارها كل التغييرات الداخلية والإقليمية والدولية المحيطة "

وعليه، فإن مفهوم الأمن القومي هو مفهوم ديناميكي ليس بالحقيقة الثابتة التي تحققها الدولة مرة واحدة، بل مسألة متغيرة. فقد تكون الدولة في مرحلة ما أمنة وفي مرحلة أخرى غير أمنة، كما أنه مفهوم متعدد الأبعاد السياسية الاقتصادية والاجتماعية، ويمكن توضيح علاقته بالأمن المائي من خلال قول كمال أبو المجد "لا أمن عسكري لأمة من الأمم خارج أمنها الاقتصادي وندرة الأمن الاقتصادي هو الأمن الغذائي ولب الأمن الغذائي ومنتجه هو الماء".

2- مقتربات دراسة الندرة المائية:

لدراسة موضوع الندرة المائية نبدو العديد من المقتربات أهمها: مقرب السياسية المائية والأمن، المقرب الاقتصادي، المقرب القانوني، المقرب التكنولوجي، والمقرب البيئي.

إن النظرة الواقعية في السياسة الدولية تؤكد العلاقة بين ندرة الموارد والصراع، وقد تحدث عن ذلك العديد من المفكرين أمثال فالكن مارك وويد شانرد widstrand-Falkennark، حيث ترى فالكن مارك أن الماء يمكن أن يكون

د. قاموري حسين / أ. بحري دلال

مشكلة الندرة المائية بين التعاون والصراع
كعامل ذو تأثير كبير للصراعات المسلحة" كذلك تحدث Cleick peter عن زيادة الاهتمام في الدراسات السياسية في القرن 20، والتي تعتبر أن قضية المياه أصبحت من مواضيع العمليات العسكرية وكوسيلة للحرب وكعامل بارز في السياسات الدولية³ وعليه فالواقعيون يتوقعون دخول العديد من الدول في حروب من أجل ضمان هذا المورد حاضرا ومستقبلا. في حين يرى أصحاب المقترَب الاقتصادي وعلى رأسهم جايمس وينيني James winpinny أن المشكلة المائية، ليست بالقضية الاستراتيجية بقدر ما هي مشكلة اقتصادية يمكن حلها إذا اعتبر الماء سلعة اقتصادية، وعليه يجب تطبيق ميكانيزمات السوق وليس باستخدام القوة العسكرية.

أما المقترَب القانوني فيعتبر أن الخيارات القانونية هي الأنجع، لأن ميكانيزمات السوق ترتبط بوجود مؤسسات قادرة على ضمان تطبيق القوانين الاقتصادية، لذلك فإن غياب التشريعات القانونية الوطنية والدولية هو سبب الأزمات المائية، ولحل هذا المشكل يرى الباحث ليندكيس Lindquist ضرورة بناء منظومة قانونية مائية تضمن الحقوق المائية وطنيا ودوليا. أما أصحاب المقترَب التكنولوجي فيرفضون الأفكار السابقة ويعتبرون أن الوسائل التكنولوجية كفيلة بإيجاد فائض مائي يكفي متطلبات الحاضر والمستقبل.

وأخيرا جاء هذا الاتجاه نتيجة لتطور الرابع من الثورة الصناعية وهو طور البيئة والتنمية، ويربط بين الحفاظ على التوازن الحيوي للبيئة الكونية، وكجزء منها مشكلة الندرة المائية التي تفاقمت بسبب أخطاء البشر وسوء إدارتهم وسلوكياتهم تجاه المحيط ككل.

إن الاتجاه البيئي ينظر إلى مشكلة الندرة المائية من زوايا مختلفة كالآمن والاقتصاد والقانون وكذا التكنولوجيا، في علاقاتها مع بعضها البعض. ويركز هذا الاتجاه على مفاهيم معينة كحدود النمو والتطور الشامل، إذ أن الأرض كوكب محدود وموارده محدودة، وما الندرة المائية إلا أحد أسس هذه المحدودية في

الموارد، ولو يستمر الأفراد في استغلال واستنزاف الموارد غير المتجددة، سيصلون في المستقبل إلى القضاء على هذا النظام ككل.

إن حل هذا المشكل لن يكون باستخدام التكنولوجيا، لأن لها أضرار كبيرة على الطبيعة، ولذلك فالحل يتمثل في إحداث تغييرات جذرية في الممارسات الاقتصادية، القيم، العادات الاجتماعية والسلوكيات السياسية، لإعادة النظر في طريقة استغلال الموارد الطبيعية، وكيفية تغيير عاداتنا الخاصة حول استخدام هذه الموارد، وفي ضرورة عقلنة القرارات السياسية لصالح المحافظة على البيئة. تؤكد التجارب أنه من أجل زيادة كميات المياه يتم استنزاف الأنهار وخلق مشكل بيئية خطيرة كارتفاع الملوحة والتلوث من جراء استخدام المواد الكيميائية، وهذا ما أثر سلباً على الإنتاج الزراعي والحيواني، وأدى إلى ظهور أمراضاً خطيرة تعاني منها الدول المتطورة والمتخلفة على حد سواء.

3-مشكلة المياه في دول حوض نهر النيل.

أ-مصر: تعتبر مصر الدولة الأكثر اعتماداً على مياه نهر النيل، حيث لا توجد موارد مائية أخرى يمكن الاعتماد عليها، فمصر تقع في المناطق الجافة، لذلك فنهر النيل هو عصب الحياة لمصر، وتقدر مياهه بـ 97% من موارد مصر المائية، يتصف جريان نهر النيل بالتذبذب الكبير، كما أن وقوع مصر في نهاية النهر يضعها تحت ضغط الأزمات البيئية والسياسية مع الدول الإفريقية الأخرى المستخدمة لمياهه، وإذا ما استمرت معدلات الإنفاق على نمطها الحالي، هنا يطرح السؤال: من أين سنأتي مصر بالفرق؟

توصلت بعثة تقصي الحقائق التي أوفدها برنامج الأمم المتحدة للتنمية في تقريرها undp+raf/86/003 عندما زارت مصر ودول حوض النيل في جوان 1989، إلى أن مصر ستواجه نقصاً في المياه في المستقبل القريب، إلا إذا عمدت إلى اتخاذ الإجراءات الاحتياطية بالسرعة اللازمة...وإن مشروعات مصر لزيادة

رقعة الأراضي المزروعة في الصحراء تتطلب كميات إضافية من المياه لا بد أن تحصل عليها، من إعادة استعمال مياه الصرف ومن مياه الأبار وعن طريق تحسين وسائل الري، وأخيراً عن طريق تنفيذ مشروعات تخزين المياه في أعالي النيل⁵.

ب- السودان: يعتبر نهر النيل بالنسبة للسودان المصدر الأساسي في

الموارد المائية السطحية، ويصل إيزاده إلى 84 مليار م³ عند أسوان، حصة السودان عند هذه النقطة تقدر بـ 18.5 مليار م³ حسب اتفاقية 1959 بين مصر والسودان وهي الموارد المتاحة للاستعمال والمتجددة سنوياً، بالإضافة إلى بعض الموارد الناتجة عن الأنهار الموسمية والوديان، وكذلك المياه الجوفية.

تقدر المصادر السودانية الاحتياجات المائية لسد الفجوة الحالية في إنتاج الغذاء ومواجهة التزايد السكاني مستقبلاً بـ 24.5 مليار م³⁶، بمقارنة العرض مع الطلب نجد هناك توازن نسبي لكن بعد التوسع الذي حصل في رقعة السودان الجغرافية، سيجعله يعاني من عجز مائي يقدر بـ 9.74 مليار م³ سنة 2025. من أجل ذلك وضعت الحكومة السودانية خططاً ومشاريع للري والتوسع الزراعي دون مشاوره مصر، وأهمها شق ترعة كبيرة في شرق البلاد وإنشاء سد كجبار قرب نقلة وسد حميداب قرب مر، كما دخل السودان في اتفاقيات منفصلة عن مصر مع إثيوبيا عامي: 1991 و 1992 للتعاون في تنمية موارد النيل الأزرق، ولكن بسبب تدهور لعلاقات بينهما أوقف تنفيذ تلك الاتفاقيات، وتبقى إمكانية قيام علاقات بينهما واردة.

ج- دول أعالي النيل: إن الوضع المائي بالنسبة لدول منابع النيل الأبيض في

منطقة البحيرات الاستوائية: كينيا، أوغندا، زائير، تنزانيا، رواندا، بورندي، يتميز عموماً بفائض يرجع إلى كثرة الموارد المائية، إذ تقدر كميات المياه ما بين 1000-2000 ملم³ سنوياً، وهذا ما يكفيها للإنتاج الزراعي دون السحب من الأنهار،

لكن إذا لجأت إلى توليد الطاقة فستحتاج إلى هذه الأنهار حتى وإن كانت بنسب قليلة.

العلاقات المائية بين دول حوض النيل:

منذ آلاف السنين و رغم أن مصر لا تستحوذ على المنبع، إلا أنها لم تعاني من مشكلة حقيقية في معالجة موضوع مياه النيل ويرجع ذلك إلى عدم حاجة دول أعالي النيل إلى مياه النيل، لقلة كثافة سكانها ولتمتعها بموارد مائية عديدة لا ترتبط بنهر النيل. لكن ومع بداية الخمسينيات من القرن الماضي انعكست العلاقات القوية بين إثيوبيا والوم.أ سلبا على العلاقات المصرية-الإثيوبية، لأن موقف الإدارة الأمريكية كان معاديا لسياسة الرئيس جمال عبد الناصر، عملت الوم.أ للقيام بدراسات مائية لحوض النيل، لحساب إثيوبيا وبتصرف خبراء إسرائيليين.

أما فيما يخص باقي الدول، فقد بدأت بعضها فعليا كأوغندا وتزانيا، تطالب بحقوقها في مياه النيل وبالغاء الاتفاقيات السابقة وتعويضها ماديا من طرف السودان ومصر، ومما يزيد الوضع سوءا التدخل الخارجي في المنطقة⁷. فكما فعلت إسرائيل مع إثيوبيا قامت في السنوات الأخيرة بدراسة مسحية لمنطقة حوض نهر الكونغو بين بحيرتي فيكتوريا وألبرت في أوغندا، وتوصلت إلى مشروع لتنظيم الري بالمنطقة لزراعة القطن والقمح وباقي محاصيل الحبوب بمساعدة إسرائيلية.

وانعكس ذلك على العلاقات الأوغندية المصرية والسودانية القائمة على حسن الجوار، حيث تحول الخطاب الأوغندي إلى التقيض في اجتماعات منظمة تيكونيل** عام 1996، إذ اتهمت كلا من مصر والسودان بأنهما تستهلكان أكثر من حاجتهما من المياه وأنهما تقفان ضد أي مشاريع تنوي دول أعالي النيل إنجازها. وطالبت أوغندا كلا من مصر والسودان بدفع تعويضات مالية لها نظير قيامها بدور المخزن الطبيعي لمياه النيل، وهذا يعني توجه أوغندا وجهة كل من تركيا وإثيوبيا....وتشير بعض الدراسات إلى أن أوغندا تخطط لإنشاء سدود أخرى

. كما اتفقت أوغندا مع الكونغو الديمقراطية على البحث عن البترول تحت مياه البحيرات المشتركة بين البلدين. وفي مقنعتها بحيرة ألبرت التي تعد من منابع النيل الأبيض، وهذا ما يؤثر سلباً على نوعية المياه⁸.

رغم أن المصادر الأوغندية لا تمد النيل سوى بـ 14% من موارده، لكنها هامة جداً لأنها دائمة الجريان وليست موسمية مثل مياه النيل الأزرق، لذلك فهي المصدر الأساسي لمياه النيل في موسم الجفاف. فعندما تعرض حوض النيل لدورة الجفاف كما حدث بين 1980-1988 إذ انخفض منسوب المياه في بحيرة السد العالي في صيف 1987 إلى 148 متر⁹، الأمر الذي يعني أنه لولا استمرار تدفق مياه النيل الأبيض بنفس معدلاتها، لتوقف جريان المياه إلى مصر وهذا ليس مستبعد حدوثه تماماً، حيث يشير المهندس الفرنسي في المعهد العلمي المصري السيد بروننت في دراسته لعام 1993 أنه يكفي للقضاء على مصر أن ينشأ سد على فوهة بحيرة تيانزا وهي الآن تعرف باسم بحيرة فيكتوريا، وإن ذلك سيحرم مصر من المياه التي تأتيها في موسم الجفاف¹⁰. واقعياً لا يوجد ما يشير إلى تبني أوغندا مثل هذه السياسة، لكن تصريحاتها الأخيرة (في نهاية التسعينيات) تضع هذا الاحتمال ممكن الوقوع.

أما السودان، فيعتبر من الأقطار المهمة في إفريقيا في أنظمة الري أو الزراعة المصرية، لكن سنوات الجفاف وزيادة الرقعة الزراعية أدى إلى زيادة الحاجة إلى المياه، التي تفوق حصة السودان من مياه النيل المتفق عليها لذلك يتطلب الأمر علاقات جيدة مع دول الجوار.

إن تعارض المصالح بين دول حوض النيل يجعل من الصعب تعاونها، كما أنه ما تم من معاهدات بين دول الحوض في الماضي لا يعتد لها وغير ملزمة لأنها أبرمت في ظل الاستعمار. إن طبيعة حوض النيل الجغرافية كون مياهه مشتركة،

تحتم وجود علاقات تتسم بالتعاون بين دول الحوض وأهمها: مصر والسودان وإثيوبيا.

بالرجوع إلى الجانب القانوني لمشكلة المياه لا نجد قانون دولي يحسم الخلاف حول المياه المشتركة، عدا مبادئ مؤتمر هلسنكي الدولي 1966، واتفاقية 1997 و الاتفاقيات الثنائية. إن المبادئ الدولية بهذا الخصوص عامة وقابلة للتفسير والتأويل بحسب مصالح كل دولة.

وتبقى اتفاقية حقوق المياه بين مصر والسودان 1959*** هي الاتفاقية الوحيدة التي مازالت تنظم العلاقات المائية بين مصر والسودان إلى اليوم، لكنها غير كافية بسبب الانتقادات الكثيرة حولها من طرف السودانين، ومن طرف باقي دول أعالي النيل، بالإضافة إلى اللجنة المشتركة للتنسيق حول مياه نهر النيل بين دول حوض النيل التي لم تستطع إلى الآن أن تتوصل إلى توصيات مشتركة، بضرورة التعاون في اقتسام موارد المياه على أساس العدالة المشتركة. وذلك بسبب رفض إثيوبيا، لذلك أصبح تشريع قانون دولي أمر لا يند منه.

يتضح مما سبق أن هناك أخطارا كبيرة وحقيقية تهدد دول أسفل نهر النيل وخاصة مصر، ويتضح أيضا أن دول حوض النيل لم تصيح فقط تعاني من ندرة مائية، ولكن تعاني من نوعية المياه وخطر التلوث الذي يضيف على المشكلة عدا آخر وهو البعد البيئي.

4- تركيا والمياه العربية

أ- سوريا: يسود سوريا مناخ البحر الأبيض المتوسط، المعتدل والممطر شتاءً و الحار الجاف صيفا، ويصل متوسط الهطول المطري السنوي حوالي 46.6 مليارم¹¹³، تنقسم سوريا هيدرولوجيا إلى 9 أحواض مائية هي من الجنوب إلى الشمال اليرموك، دمشق، العاصي البادية، الساحل، الفرات، دجلة والخابور.

إن إجمالي الموارد المائية المتجددة سنوياً والمالحة للاستعمال، بلغت 18.92 مليار م³ سنوياً تشكل المياه السطحية منها 10.98 مليار م³ أما المياه الجوفية فتقدرت بـ 7.938 مليار م³، بإضافة التبخر من المسطحات المائية للسود الموجودة في سورية والبالغة حوالي 1.738 مليار م³ إلى الاستخدام، فيصبح إجمالي الموارد المائية المستخدمة لكافة الأغراض حوالي 12.75 مليار م³ سنوياً¹² يرى الكثير من الباحثين أن عرض المياه في سوريا لن يختلف كثيراً عما هو عليه الآن، خاصة وأن زيادة الموارد غير التقليدية تبقى محدودة، أما بخصوص الطلب على المياه بين سنة 2000-2030 سيزداد أكثر من الضعف بسبب نسب زيادة السكان التي تقدر ما بين 3% إلى 8 و 3%¹³. وذلك على النحو التالي في سنة 2000 - 1.7 إلى 3.6 عام 2030.

بمقارنة عرض المياه والطلب عليها نجد أن سوريا وقعت في عجز مائي لتبدأ من سنة 2000 بمقدار يقدر بين 3.6 مليار م³ ليرتفع سنة 2030 إلى 11.8 مليار م³. وستواجه سوريا عجزاً مائياً كبيراً نتيجة لانخفاض الوارد المائي للفرات ونتيجة لتلوث مياهه بسبب مياه الري الزاجعة من تركيا في نهر الفرات.

ب-العراق: يقدر أغلب الاختصاصيون في المياه حجم الموارد المائية

السطحية في العراق بحوالي 80 مليار م³ منها 50 مليار م³ لنهر دجلة و 30 مليار م³ للفرات، وذلك قبل إنشاء مجموعة السدود والمحطات الكهريائية التركية والسود السورية على النهرين .. تقدر الموارد المائية الجوفية بحوالي 2 مليار م³. أما عن حجم المياه المشغلة ما بين 1998-2005 فتقدر بـ 41.52 مليار م³ إلى 45.5 مليار م³ في السنة¹⁴، وسترتفع هذه الكمية خلال العقود الثلاثة القادمة إلى 64,65 مليار م³. وهو الحد الأقصى الممكن تحقيقه من الوارد المائي السطحي لو بقي تصريف نهري الفرات (700م³/ثا عند المساواة)، ودجلة (600م³/ثا عند كرامة)

حيث التقاء النهرين معا إلا أنها تصرفهما أخذ بالتناقص بسبب مجموعة السدود والبالغة 22 سدا و 19 محطة كهربائية¹⁵.

ج- تركيا: حسب أغلب الدراسات العربية، تعتبر تركيا دولة غنية بالموارد المائية حيث تقدر كمية المياه فيها سنويا حوالي 186 مليار م³. بإمكانها استخدام 110 مليار م³¹⁶. بينما يرى المختصون الأتراك أمثال الدكتور علي إحسان باغيش أن هناك مبالغة كبيرة، باعتبار تركيا من أغنى دول المنطقة بالموارد المائية إذ ليس لها قدرة زائدة عن الحد المطلوب والذي تحتاجه من المياه، ولكن ما لديها موارد مائية أكثر مما لدى غيرها من الدول المجاورة¹⁷.

باختلاف هذه الأرقام وحسب العديد من المصادر العربية والأجنبية يتضح أن الميزان المائي التركي جيد حتى في المستقبل.

العلاقات المائية التركية - السورية - العراقية:

لم تكن عملية استغلال مياه نهري دجلة والفرات تثير أية مشكلة دولية قبل الحرب العالمية الأولى بسبب وقوع النهرين من المنبع حتى المصب تحت السيادة الدولة العثمانية، إلا أنه وبعد تفكيكها عام 1923 واتصال سوريا والعراق عن السيادة التركية بعد الحرب، اختلفت تركيا بالمنبع والمجرى على الدجلة والفرات واختلفت سوريا بالمجرى الأوسط للفرات واختلفت العراق بنهر دجلة وبالمجرى الأدنى للفرات.

بدأت الخلافات حول اقتسام مياه النهرين ولم تحل إلى غاية اليوم لأسباب أهمها مسألة الأكراد، والعلاقات الإسرائيلية التركية وكذا النزاع المتجدد بين سوريا وتركيا حول لواء الإسكندريون الذي ضمته تركيا إليها عام 1939، لذا فإن الطابع السياسي هو الغالب على نواحي تركيا في سياستها المائية. حيث لا ترسم هذه السياسة بسبب حاجتها إلى الكهرباء وري المزروعات، وإنما لإدراكها أن الماء أشد فتكا من الأسلحة، وهو أقلها ضجيجا وأكثرها نظافة ولديها منه الكثير¹⁸.

مشكلة الفدرة المائية بين التعاون والصراع
مرت العلاقات التركية السورية العراقية بمحطات ما بين التفاهم والخلاف والصدقة، ويمكن عرض أهمها فيما يلي:

1- في 1939 قدمت فرنسا إلى تركيا منطقة اقتطعتها من سوريا وهي لواء الاسكندرون الغنية بالحقول والمياه والتي تحتل موقع استراتيجي على البحر الأبيض المتوسط.

2- في نهاية الأربعينيات قامت تركيا بتحويل مجرى نهر قويق الذي ينبع من تركيا ويمر بسوريا وهذا ما أثر سلبا على الزراعة والري والشرب في حلب.

3- في الخمسينيات حاولت تركيا مهاجمة سوريا عسكريا سنة 1958 لاختلاف وجهات النظر بينهما، على إثر ذلك قامت الجمهورية العربية المتحدة من مصر وسوريا.

4- من بداية التسعينات تصاعد الدعم السوري للأقليات الأرمينية ثم الكردية، والتي استخدمت الكفاح المسلح من تركيا أسلوبا لتحقيق رغبتها في الانفصال عن تركيا وفي المقابل استقبلت الفارين من بعض التيارات الإسلامية السورية إثر مجابهات دامية بينهما

5- النزاع بسبب مشروع تنمية جنوب شرق الأناضول (GAP) وإنشاء سد أتاتورك على نهر الفرات؛ حيث تشكلت لجنة فنية بين الدول الثلاثة وعقدت اللجنة 16 اجتماع دون أن يتم التوصل إلى أي اتفاق ثلاثي حول استخدام مياه نهر الفرات، ويرجع ذلك إلى تماطل تركيا أكثر من ذي قبل. ويعود ذلك إلى عوامل عديدة أهمها فرض الأمر الواقع وفرض نهج قوى في ظل غياب قوانين دولية تمنع ذلك، وكذا الموقف العربي الضعيف من خلال العلاقات السورية - العراقية لتنتهي بغزو العراق الكويت في أوت 1990 حيث سمحت تركيا لقواتها بالاشتراك في تحرير الكويت عام 1991¹⁹ كما تسبب العراق أثناء خلافاته مع سوريا تحرر تركيا من ضغوط شديدة كان يمكن أن تتعرض لها لو أن هاتين الدولتين قد اتحدتا معا في

مواجهة الموقف التركي المتصلب والذي يمكن اختصاره في تصريح سليمان ديميريل رئيس تركيا السابق أثناء تكثيف سد أتاتورك حين قال:

"إن ما يعود لتركيا من مجاري مياه القرات ودجلة وروافدهما هو تركي تتصرف به كما تشاء داخل حدودها... وإن مصادر المياه هي موارد تركية بما أن ابار النفط تعود ملكيتها للعراق وسوريا...إنها مسألة سيادة"²¹

5- إسرائيل والمياه العربية: كانت المسألة المائية قضية أساسية واكبت الحركة الصهيونية منذ نشأتها، فمفهوم الحدود الآمنة تتدخل فيها منابع المياه في المنطقة وأساسا نهر الأردن ونهر اليرموك ومياه جبل الشيخ ونهر الليطاني. ففي عام 1867 نظمت مؤسسة استكشاف فلسطين البعثة الصهيونية الأولى المكونة من مهندسين لتقسيم الموارد المائية في المنطقة، ووضعت اللجنة في تقريرها مياه نهري الأردن والليطاني في اعتبارها وتمضي الوقائع التاريخية لتؤكد ذلك، ففي عام 1905 قام المهندس العالمي ديلبوس بدراسة حوض نهر الأردن واقترح تحويل مياه نهر الحاصباني أحد منابع نهر الأردن إلى الأراضي الفلسطينية. وأضفى الانتداب شرعية قانونية على تحرك الحركة الصهيونية لبناء الوطن القومي لليهود في فلسطين. وجاء مشروع روتنبرغ 1920 لتوليد الطاقة الكهرومائية على نهر اليرموك لتكون البداية للسيطرة على المياه العربية. ثم مشروع هينس لوثرميك الأمريكي 1938 لسق قناة من البحر المتوسط قرب حيفا تتجه شرقا لتصب في البحر الميت.. والإستلاء على مصادر مياه نهر الأردن وروافده ليصوّر الوضع بعد عام 1948 حيث أصبح واضحا تركيز إسرائيل على المياه العربية. فجاء مشروع حونستون 1953 لتثنيه مشاريع أخرى²² تاکد في النجاية أن احتلال إسرائيل لمانبع نهر الأردن وسيطرتها على مجرى النهر الذي أدى إلى حوزمان الأردن من استغلال نحو 774 مليون م³ سنويا من أصل 1300 مليون م³²² وتوضح التقارير

د. قادي حسين / أ. بحوي دلال
مشكلة الندرة المائية بين التعاون والصراع
لأن الأردن اليوم تحصل على خمس ما تحتاجه من المياه السطحية بعد ما كانت
تتوفر له المياه الكافية قبل حرب 1967.

أ- الميزان المائي لدول حوض نهر الأردن:

على الرغم من تضارب الإحصاءات يمكن القول إن هناك فجوة بين الطلب
على الماء والمتاح منه في منطقة حوض نهر الأردن، وتبدو المشكلة كبيرة في كل
من الأردن وفلسطين وإسرائيل بسبب الزيادة السكانية، إذ يقدر مجموع السكان في
الدول الثلاث حوالي 11 مليون (حسب إحصائيات سنة 2000) يعتمدون على 4
مليار م³ من إيرادات نهر الأردن وروافده حوالي 1.2870 مليون م³.
وحسب العديد من الخبراء فإن احتياجات إسرائيل المائية تتعدى مواردها
المتاحة بنحو 40%. حيث بلغ العجز في إسرائيل سنة 2000 نحو 800 مليون م³
بالإضافة إلى نضوب الخزانات الجوفية في الجليل ومرتفعات الجولان²³.
في المقابل، بلغ استهلاك الأردن من المياه نحو 870 مليون م³ وحسب
توقعات الباحث توماس ناف فإن الطلب السنوي على المياه في الأردن سيصل
إلى أكثر من 1 مليار م³ بعد سنة 2010²⁴.

ب- الأبعاد الحقيقية لمشكلة المياه الفلسطينية:

تتمثل مشكلة المياه في فلسطين في 3 محاور رئيسية هي: السيطرة، التحويل،
والاستنزاف حيث أسفر الاستغلال المجحف لحق الفلسطينيين في مياههم الجنوبية
إلى:

- جفاف عدد كبير من الآبار والينابيع في الضفة الغربية وقطاع غزة.
- هبوط منسوب المياه في الآبار الزراعية للسكان الفلسطينيين مما أدى إلى ارتفاع
الملوحة.

ويمكن إبراز أهم عوامل الصراع حول المياه في منطقة حوض نهر الأردن بما
يلي:

- ضعف الموارد المائية المتجددة داخل حدود إسرائيل مما جعلها قاصرة على تخفيف أهدافها

- التركيز الإسرائيلي على منطقة الضفة الغربية لنهر الأردن بمجال استراتيجي ومجال حيوي استيطاني واقتصادي بما يشتمل عليه من مقومات زراعية وتعدينية ومائية ومن ثم الإصرار على التمسك به دون مراعاة لحقوق سكانه الفلسطينيين.

- سرقة إسرائيل للمياه العربية وقد تمت في الآتي:

- تحويل إسرائيل لقسم كبير من مياه نهر الأردن إلى المستوطنات اليهودية دون مراعاة للحاجة الشديدة في الضفة الغربية إلى هذه المياه.

- التحكم الكامل بنهر الأردن إثر حرب الأيام الستة عام 1967.

- تهديد إسرائيل لمشروع تحسين استخدام مياه نهر اليرموك بواسطة الأردن وسوريا، بحجة أنه يقلل من منسوب نهر الأردن.

- اعتراض إسرائيل على إنشاء سد المقارن الأردني، مما حرم الأردن من مصادر مائية إضافية.

- سيطرة إسرائيل على جميع مصادر المياه في الضفة الغربية والجلولان منذ عام 1967 واستغلال مياهها لمصلحتها.

- احتلال هضبة الجلولان مكنت إسرائيل من السيطرة على أهم رافدين من روافد نهر الأردن.

- ترمي سيطرة إسرائيل على جنوب لبنان عام 1978 إلى السيطرة على مياه نهر الليطاني.

الخاتمة:

- إن اختلال التوازن بين عرض المياه والطلب عليها في الشرق الأوسط الذي قد يؤدي في حالة تفاقمه إلى حدوث أزمة مائية في المنطقة، أعطى لمورد

مشكلة الندرة المائية بين التعاون والصراع
المياه بعدا أساسيا جعل هذه الدول تتنافس لاستغلال أكبر قدر ممكن من الموارد المائية المشتركة: فبرزت المياه كمصدر للتوتر.

- في ظل عدم وجود قوانين دولية ثابتة وملزمة تنظم حقوق استغلال الموارد المائية المشتركة ومع محدودية الكميات الاقتصادية من المياه في العالم العربي. قد يؤدي ذلك إلى نشوء توترات وصراعات سياسية في المنطقة العربية وإلى تدخل الأطراف الدولية لحل هذه الصراعات.

- عمق وجود إسرائيل داخل حدود الدول العربية وقيامها باستغلال الموارد المائية أعطاها الصيغة السياسية حتى أصبح الوصول إلى حل سلمي لأزمات المنطقة السياسية مرتبطا بالنزاع حول المياه. فأى تسوية سلمية للصراع العربي الإسرائيلي لا بد أن تتبنى الحل الشامل بما في ذلك حل النزاع حول المياه إلى جانب حل النزاع حول الأرض. إن الماء يعتبر عاملا مهما في الصراع السياسي. يبدو أحيانا كسبب وأحيانا أخرى كنتيجة، وتتمثل آثار الندرة المائية على العلاقات الدولية في الشرق الأوسط فيما يلي:

1- حدوث تقارب وتنسيق بين بعض الدول بهدف عقد اتفاقيات وقيام تعاون لتحقيق مصالح مائية مشتركة بالتنسيق المصري - السوداني في مواجهة دول أعالي النيل والتنسيق العراقي - السوري في مواجهة تركيا والتنسيق الأردني - السوري في مواجهة إسرائيل .

2- حدوث توترات بين بعض الدول نتيجة التنافس على المورد المائي المشترك والتي تؤدي أحيانا إلى مواجهة عسكرية.

3- تدخل أطراف دولية بحجة حل النزاع القائم بين بعض الدول المشتركة في مورد مائي واحد كما يحدث بالنسبة للصراع العربي - الإسرائيلي حول موارد المياه.

من النتيجة الثانية تصل إلى أن أثر الندرة المائية في منطقة الشرق الأوسط

تتراوح بين حالات ثلاث وهي:

أ/ منطقة الخطر: وتتخذ في إطارها الأردن وسوريا ولبنان وفلسطين المحتلة مع إسرائيل حيث تتفاعل فيها محاور الخلاف الديني والحضاري والسياسي والاقتصادي والمكونة لتصراع العربي الإسرائيلي الذي لا يزال قائماً رغم عملية السلام.

ب/ منطقة الخطر المحتمل: وهي المنطقة التي لديها اكتفاء ذاتي محدود من المياه حالياً ولكنها ستواجه خطراً في الميزان المائي في المستقبل تتخذ في إطارها العراق، سوريا.

الهوامش:

- 1- منتر خدام، الأمن المائي العربي: الواقع والتحديات، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997)، ص 80.
- 2- mustapha dolatyar and tim grey, water politics in the middle east, (great britain : macmilland press Ltd, 2000) p 62
- 3- فتحي علي حسن، المياه وأوراق اللعبة السياسية في الشرق الأوسط، (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1997)، ص 13.
- 4- محمد الأنثم، اقتصاديات المياه في الوطن العربي والعالم، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، أوت 2001)، ص 253.
- 5- محمود سمير أحمد، معارك المياه العذبة في الشرق الأوسط، (القاهرة: دار المستقبل العربي، 1991)، ص 21.
- 6- عبد الملك خلف التميمي، المياه العربية: التحدي والاستجابة، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، جوان 1999)، ص 151.
- 7- يعتبر نهر النيل أطول أنهار العالم، يحيط به حوض واسع تتوزع مساحته على 9 دول أفريقية: مصر، السودان، إثيوبيا، أوغندا، تنزانيا، كينيا، الكونغو الديمقراطية، رواندا وبورندي، يبدأ من أوسط أفريقيا وإثيوبيا وينتهي بمصر. يُصب في البحر المتوسط، وتحتل مصر والسودان أكثر من 70% من مساحة حوض النيل وهذا ما يجعلها أكثر استفادة من بقية الدول.
- 8- منتر خدام، مرجع سابق، ص 89.
- 9- منظمة نيكوليز: تدعمها اللجنة الاقتصادية لأفريقيا التابعة للأمم المتحدة وبرنامح الأمم المتحدة الإنمائي وهي منظمة تحول التركيز بين دول حوض النيل من خلال تنفيذ مشروعات خاصة بتتمية المياه.
- 10- أسيد البشري، شبكة المياه وتبشرها على الأمن القومي العربي، (الرياض: أكاديمية نايف العربية للعلوم التطبيقية، 1998)، ص 21.
- 11- رضا بوكراع، "مياه عربية والتحديات الإنمائية: الأمن المائي العربي" (بيروت: مركز الدراسات العربي الأوربي، جوان 2000)، ص 164.
- 12- المرجع نفسه، ص 165.
- 13- اتفاقية 1959: عقدت في نوفمبر 1959 بين حكومتى مصر والسودان ونصت: الحقوق المكتسبة، مشروعات ضبط مياه نهر وتوزيع قواعدها، مشروعات استقلال المياه الضائعة في حوض نهر النيل للتعاون الفنى بين مصر والسودان.

- 11- عبد المالك خلف التميمي، مرجع سابق، ص 172.
- 12- رضا بوكراخ، مرجع سابق، ص 94.
- 13- محمود الأشرد، مرجع سابق، ص 24.
- 14- المرجع نفسه، ص 39.
- 15- رمزي سلامة، مشكلة المياه في الوطن العربي، احتمالات الصراع والتسوية، (الإسكندرية: دار المعارف، 2001) ص 114.
- 16- peter rogers and peter lydon, water in the arab world (the American university incairo press, 1st published 1996, p13).
- 17- عبد العزيز شحادة المنصور، المسألة المائية في السيلسة السورية تجاه تركيا، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، جتفي 2000) ص 109.
- 18- علي حسان باعش، "المشاريع المائية التركية وأحكامها القانونية"، الأمن المائي العربي، (مركز الدراسات العربي الأوروبي) ص 224.
- 19- رمزي سلامة، مرجع سابق، ص 97.
- 20- فتحي علي حسن، مرجع سابق، ص 103.
- 21- رمزي سلامة، مرجع سابق، ص 97.
- 22- منظر ختم، مرجع سابق، ص 241.
- 23- عبد المالك خلف التميمي، مرجع سابق، ص 78.
- 24- j.taac.cheval, water and peace in the middle east, (printed in the netherland, 1994) p 87.

العلم في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة

د/ عبد السلام عبد القادر

— جامعة باتنة —

مقدمة:

لقد شرع المولى سبحانه وتعالى الزواج وأضفى عليه من القدسية ما جعله متميزا عن سائر العقود، وما ذلك إلا ليحقق مقاصده السامية، وهي المقاصد التي لا يمكن أن تؤتى ثمارها إلا إذا كانت الحياة الزوجية تغشوها المودة والرحمة، والقلوب يسودها النألف والوصفا والوفاق.

ولكن ماذا لو أن الألفة المبتغاة أضحت بعيدة المنال، واستحكمت النفرة بين هذه القلوب، وعشعت الضغينة والحقد، وتفاقم الشقاق وغاب الوفاق؟.

فإن الذي لا شك فيه بعد هذا، أن المنطق السليم يوجب سلوك طريق إصلاح ذات البين، فإن فشلت المساعي الحميدة وجب الفراق، والحال كذلك فإن الأمر لا يخلو من طلاق أو تطلق.

هذا وقد جعل الطلاق بيد الرجل ولو من غير رضا الزوجة- وهذا لا يمنع من إمكانية إيقاعه برضاها معا- وما ذلك إلا لأن فصم الرابطة الزوجية له من الآثار الخطيرة التي قد تتعكس سلبا على الأسرة والجماعة على حد سواء، فكان الأوفق إسناده إلى من هو أقدر على تبصر هذه العواقب وتدبيرها، بل وإلى من هو أقدر على وزنها بميزان العقل بعيدا عن التأثير بالرغبات العارضة والنزوات الطائشة.

ولما كان الشأن في الرجل الأناة وضبط النفس عند الغضب والتبصر في العواقب بأن لا يقدم على مثل هذا السلوك- الطلاق- إلا بعد الموازنة بين تبعاته والحاجة الدافعة إليه، والشأن في المرأة الاحتكام في الغالب إلى العاطفة لما لها من

طباع وخلق وغرائز تجعلها أكثر تأثر وأسرع لتقياد لها من الرجل، إذ قد تتور لا بسط الأمور، وقد تتفعل لأهون الأسباب، فما إن تغضب حتى تضيق بها الدنيا بما رحبت وتصير عندها أضيق من سم الخياط. ولو جعلت العصمة بيدها لكانت الحياة الزوجية مهددة بالانهيار بين الحين والحين وربما لأتفه الأسباب لا تعرف لها قرار ولا استقرار، فكان الأوفق والأنجع جعلها بيد الرجل⁽¹⁾.

وإذا كان الطلاق ملكا للزوج وحقا من حقوقه له توقعه بإرادته المنفردة وقت شاء عندما يوجد ما يبرره- يمكن أن تملك الزوجة الطلاق من قبل الزوج بتفويض منه، وفي هذه الحالة لها أن توقعه بما يقتضيه التفويض، مع العلم أن هذا التفويض لا يحول وحق الزوج في إيقاعه- ولا يحتاج في ذلك إلى رضا الزوجة. فإنه وبالمقابل لا يهمل الإسلام جانب المرأة بل جعل لها فضلا عن الحق في الالتجاء إلى القضاء لطلب التفريق للضرر- وقد أوجب الإسلام على الجهة الفضائية الاستجابة لطلب التطلق إن تأكد لها صحة ما تدعيه الزوجة ووجه السبب المسوغ لطلبه- سلوك سبيل آخر للخلاص من زوجها باقتداء نفسها منه إذا ما رأت أنها تبغضه ولا تجد في المقام معه ما تتشده، وتشتد كراهتها له، بحيث تخشى على نفسها أن ألا توفيه حقه أو أن تخرج عن الطريق الذي رسمه الشرع في المعاملة، فتقع بذلك في المحذور أو الكفر كما جاء في الحديث النبوي الشريف.

وهذا الاقتداء هو ما يسمى في فقه المسلمين واصطلاح القانونيين بالخلع، وقد أورده الشارع الحكيم في قوله تعالى: "قلا جناح عليهما فيما افتدت به". و أورده المشرع الجزائري في المادة 54 من الأمر 05-02، وهو الأمر الذي يكون قد جاء بجديد في هذا الشأن، جديد لم يتضمنه النص نفسه من القانون رقم 84-11. فإلى أي مدى يكون المشرع الجزائري قد وقف فيما أضافه من جديد؟ وهل نجح في وضع حد للجدل الذي كان قائما حول هذا الموضوع؟

وفي سبيل معالجة ذلك ارتأيت أنه من الضروري التعرض لبعض الأحكام المتعلقة بالخلع في الشريعة الإسلامية حتى تكون الدراسة مستوفاة، والإجابة عن التساؤل حلقة من سلسلة حلقات وردت في هذه الشريعة باعتبار المادة 222 من قانون الأسرة تحيل عليها فيما لم يرد فيه نص بهذا القانون دون أن نهمل بعض القرارات التي أصدرتها المحكمة العليا والتي لها علاقة بالموضوع.

وقد أثرت أن تكون بداية حديثي بتعريف الخلع لغةً واصطلاحاً، وبيان مشروعيته، وحكمه وحكمته وأركانه، وآثاره والجهة التي يتم إجراؤه أمامها وحكم إجابة الزوج زوجته إذا طلبته.

المبحث الأول: تعريف الخلع ومشروعيته وحكمه والحكمة من تشريعه

المطلب الأول: تعريف الخلع وفيه نتناول تعريف الخلع من الناحية اللغوية فالاصطلاحية

الفرع الأول: تعريف الخلع لغة

جاء في تاج العروس: "الخلع كالمنع النزع إلا أن في الخلع مهلة.. يقال خلع الشيء تخلعه خلعا وخلق الفعل والثوب والرداء يخلعه خلعا جرده.. ومن المجاز الخلع (بالضم طلاق المرأة ببذل منها.. أو من غيرها كالمخالعة والتخالع) خلع امرأته خلعا..⁽¹⁾.

وجاء في لسان العرب: 'خلع الشيء يخلعه خلعا، واختلعه كنزعه، وإلا أن في الخلع مهلة، وسوى بعضهم بين الخلع والنزع، وخلق النعل والثوب والرداء يخلعه خلعا: جرده.

والخلعة من الثياب: ما خلعتَه فطرحته على آخر أو لم تطرحه وكل ثوب تخلعه عنك خلعة، وخلق عليه خلعة.

وفي حديث كعب: إن من توبتي أن أتخلع من مالي صدقة أي أخرج منه جميعه وأنصق به وأعزى منه كما يعزى الإنسان إذا خلع ثوبه، وخلع قائده خلعا: أزاله، وخلع الربيعة عن عنقه: نقض عهده، وتخالع القوم: نقضوا الحلف والعهد بينهم.. وخلع امرأته خلعا، بالضم، وخلعا فاختلعت وخلعته: أزالها عن نفسه وطلقها على بذل منها له، فهي خالغ والاسم الخلعة وقد تخالعا واختلعت منه اختلاعا مختلعة فهي مختلعة أنشد بن الأعرابي:

مولعات بهات وهات، فإن شفاََ رمال أردن منك الخلاعا

شفر مال: قل⁽³⁾.

وجاء في القاموس المحيط: "المنع، النزاع... وبالضم طلاق المرأة ببذل منهما أو من غيرها كالمخالعة والتخالع وقد اختلعت هي والاسم الخلعة بالضم كل من المتخالعين⁽⁴⁾."

وجاء في النهاية: يقال خالغ امرأته خلعا وخلعها مخالعة، اختلعت هي منه فهي خالغ، وأصله من خلع الثوب. والخلع أن يطلق زوجته على عوض تبذله له وقد يسمى الخلع طلاقا⁽⁵⁾.

والناظر في هذه المدلولات اللغوية للخلع يلاحظ أنها تكاد تجمع على أنه النزاع، فيقال: خلعت الثوب خلعا أي نزعته، وخلعت المرأة زوجها إذا افتكت منه بمالها، فخلعها عن نفسه.

الفرع الثاني: تعريف الخلع اصطلاحا

لقد تعددت التعريفات المذهبية للخلع، ولما كان المجال لا يتسع لذكرها جميعا فسنقتصر على بعضها وبما يتحقق به المطلوب بداية بالأحناف فالمالكية فالشافعية فالحنابلة.

أولا/ تعريف الخلع عند الحنفية:

تعددت تعريفات الخلع عند الحنفية⁽⁶⁾، ولعل أقربها إلى الصواب ذلك الذي يقول: "إزالة ملك النكاح المتوقفة على قبولها بلفظ الخلع أو ما في معناه"⁽⁷⁾.

وفي قوله: "إزالة ملك النكاح" يفيد أنه في حال مخالعة الرجل لزوجته المطلقة منه طلاقا رجعيا في العدة، فإن ذلك يصح ويجب المال، ولو خالعهá بمال ثم خالعهá في العدة لم يصح.

وقوله: "المتوقفة على قبولها"، يفيد أنه يشترط أن تقبل المرأة بهذا الأمر لأن الخلع إذا جاء من جهتها فهو معاوضه ويشترط قبولها.

وقوله: "بلفظ الخلع أو ما في معناه"، يفيد أن الخلع كما يقع باللفظ الصريح يقع بألفاظ أخرى⁽⁸⁾.

ثانيا/ تعريف الخلع عند المالكية:

عرف بعض المالكية الخلع بأنه: "طلاق بعوض"⁽⁹⁾.

والذي يحمل على التعريف أنه غير مانع، لأنه يشمل الطلاق على مال وهو وإن اتفق مع الخلع في وجوب البيونة إلا أنهما يختلفان في بعض الأحكام. كما أنه غير جامع، لأنه لا يشمل إلا نوعا واحدا من الخلع، وهو الخلع الذي يكون بعوض، مع أن الطلاق بلفظ الخلع بلا عوض خلع صحيح، والتعريف بما هو عليه يسقطه.

غير أنه ومع ذلك يمكن أن يجاب عن هذين الوجهين بالآتي:

عن الوجه الأول: فقد نص في التعريف على المألوف في الخلع وهو أن يكون بعوض وترك غيره لفهمه بدهاءة.

عن الوجه الثاني: أن التعريف يشملته لأنه من لوازم كونه خلعا جريان أحكامه عليه، ومنها سقوط نفقتها أيام عدتها، وهذا عوض محقق وإن لم يدخل عليه (10).

ثالثا/ تعريف الخلع عند الشافعية:

عرفه بعضهم بأن: "الخلع في الشرع: فرقة بين الزوجين بعوض مقصود راجع لجهة الزوج بلفظ طلاق أو خلع". (11)

وفي قوله فرقة: أي بلفظ دل عليها لا لنفسها، لأن الخلع هو اللفظ الدال على الفرقة لا نفسها.

وفي قوله بعوض: أي ولو كان هذا العوض منفعة أو دينا أو عينا إلا في خلع الأعمى إذا وقع على عين فلا يثبت المسمى، وإنما يثبت مهر المثل قياسا على بيع الغائب. ويخرج به ما إذا كانت الفرقة بلا عوض فإنه يكون رجعيا.

وفي قوله: مقصود، صفة لعوض يخرج بها ما لو وقعت الفرقة بعوض غير مقصود كالدم، فإنه لا يكون خلعا وإنما يكون رجعيا.

وفي قوله: راجع لجهة الزوج، أي أن يكون العوض راجعا لجهة الزوج كله أو بعضه كما لو قال: إن أبرأتي وزيد فإنه يقع بائنا لوقوع بعض العوض لجهة الزوج، ويكون خلعا.

أما إذا كان راجعا كله لا لجهة الزوج كان يقول: إن أبرأت فلانا، فإنه يقع رجعيا ولا يكون خلعا (12).

رابعا: تعريف الخلع عند الحنابلة:

عرف بعضهم بأنه: "فراق الزوج امرأته بعوض يأخذه الزوج من امرأته أو غيرها بألفاظ مخصوصة" (13).

فالخلع عندهم يجب أن يكون تظير عوض، ويروي عن عبد الله بن أحمد ما يفيد أنه يمكن أن يكون بلا عوض⁽¹⁴⁾.

والناظر في هذا التعريفات يلاحظ أنها تكاد تتفق حول معنى واحد تشترك فيه وتجتمع حوله، وهو كون الخلع من جانب الزوجة معاوضة، لأنها تدفع عوضا تقفدي به نفسها من زوجها.

غير أن هذا التوافق في المدلول لم يمنع من إضافة قيود في بعضها وخلوها من البعض الأخر.

هذا وقد خلا القانون رقم 84-11 المؤرخ في 9 رمضان عام 1404 هـ الموافق لـ 9 يونيو 1984 المتضمن قانون الأسرة، وكذا الأمر رقم 05-02 المؤرخ في 18 محرم عام 1426 الموافق لـ 27 فبراير سنة 2005 المعدل والمتمم للقانون المذكور.

من أي إشارة إلى تعريف الخلع مكثفيا بإيراد نص واحد حول الخلع هو نص المادة 54 مضمنا لياه بعض الأحكام، وتاركا باقي الأحكام الأخرى إلى الشريعة الإسلامية باعتبارها مصدر هذا القانون يرجع إليها عند عدم النص (م 222 ق!ج).

والذي أراه كتعريف للخلع وتماشيا مع ما ورد بنص المادة 54 من الأمر 02-05 أن الخلع هو: "إزالة ملك النكاح الصحيح ولو بغير رضا الزوج بلفظ الخلع أو بما في معناه بمال تدفعه الزوجة لزوجها".

وقد اشتمل التعريف على مسائل لا يتحقق الخلع ولا يترتب إثارة إلا بها.

- أن يكون الخلع حال قيام الزوجية.

- أن يقع الخلع ولو بغير رضا الزوج إذا ما رغبت الزوجة في ذلك وكرهت العيش معه وخشيت أن لا تؤدي حق الله في طاعته. ولأن اشتراط موافقة الزوج تنفي معه الحكمة من تقرير الخلع كسبيل لخلاص الزوجة من زوجها عند قيام المسبب.

- أن يكون الخلع بلفظ "الخلع" أو ما في معناه.

- أن تكون الفرقة لقاء مبلغ مالي تدفعه الزوجة لزوجها، وقد اشترط هذا العوض لأن الرغبة في الخلاص من الزوجية، جاءت من الزوجة، فكان عليها أن تدفع لزوجها ما يعوضه عما أنفقه وما سيتفق في سبيل الحصول على زوجة أخرى.

المطلب الثاني: مشروعية الخلع

أجمع أهل العلم على أن الخلع مشروع، ولم يشذ عن هذا الإجماع إلا ما ذكر عن بكر بن عبد الله المزني الذي لم يجزه، وقال بنسخه⁽¹⁵⁾: **بِالْأَيَّةِ وَإِنْ أُرْتِمَ اسْتِبْدَالُ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ**⁽¹⁶⁾.

ودليل مشروعيته ثابت بالكتاب والسنة والإجماع والأثر.

الفرع الأول: مشروعية الخلع من الكتاب

استدل القائلون بمشروعية الخلع من الكتاب بقوله تعالى: **الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ: فَمَا سَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ، وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ، فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ، تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا، وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ**⁽¹⁷⁾؛ ففي قوله تعالى: **وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ...** دلالة على جواز إيقاع الخلع إذا خافا ألا يقيما حدود الله، وخشيت

المرأة أن لا تؤدي حق الله في طاعته نكراهيتها العيش معه، لأسباب قد تكون جدية مردها إلى خلقته أو خلفه أو دينه أو حتى قوته وضعفه، فيكون لها سلوك هذا السبيل⁽¹⁸⁾ ولا حرج في ذلك.

الفرع الثاني: مشروعية الخلع من السنة

استدل القائلون بمشروعية الخلع من السنة بما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: 'جاءت امرأة ثابت بن قيس بن شماس إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله ما أنعم على ثابت في دين ولا خلق إلا أني أخاف الكفر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فتردين عليه حديقته؟ فقالت: نعم، فردت عليه وأمره ففارقها'⁽¹⁹⁾.

فدل الحديث على أن امرأة ثابت بن قيس بن شماس لم تكن لتريد المفارقة لسوء خلق فيه أو لتقصير في الدين، وإنما كرهت كفران العشيرة، والتقصير فيما يجب عليها له لشدة بغضها له، فأبرها صلى الله عليه وسلم، والأمر هنا أمر إرشاد وإصلاح برد ما أخذته كمهر لها وهو 'البستان'⁽²⁰⁾. كما يقولون، ويعد هذا الخلع أول خلع وقع في الإسلام⁽²¹⁾.

الفرع الثالث: مشروعية الخلع من الإجماع:

وفي مشروعية الخلع بالإجماع جاء في المغنى: '..وبهذا قال جميع الفقهاء بالحجاز والشام، قال ابن عبد البر: ولا نعلم أحدا خالقه إلا بكر بن عبد الله المزني فإنه لم يجزه وزعم أن آية الخلع منسوخة بقوله سبحانه (إن أردتم استبدال زوج مكان زوج). الآية'⁽²²⁾.

الفرع الثالث: مشروعية الخلع من الأثر

ومن الأثر ما يدل على مشروعية الخلع ما ذكر عن ابن وهب عن أشهل بن حاتم بن عبد الله ابن عون عن محمد بن سيرين قال: 'جاءت امرأة إلى عمر بن الخطاب تشنكي زوجها فحبست في بيت فيه زبل فباتت فيه فلما أصبحت بعث إليها فقال: كيف بت الليلة؟ فقالت: ما بت ليلة كنت فيها أقر عينا مني الليلة، فسألها عن زوجها فأنتت عليه خيرا وقالت أنه وأنه ولكن لا أملك غير هذا فأذن لها عمر في الفداء' (23).

وعن سفيان الثوري والحرث عن أيوب بن تميم السخيتاني عن كثير مولى بن سمرة بنحو هذا الحديث وقد قال: 'عمر لزوجها اخلعها ولو من قرطها' (24).

وروي عن عبد الله بن محمد بن عقيل أن الربيع بنت معوذ بن عفراء حدثته قال: 'كان لي زوج يقل علي الخيز إذا حضر ويحرمني إذا غاب. قالت: وكانت مني ذلة يوما، فقالت: اخلع منك بكل شيء أملكه. قال: نعم، قالت: ففعلت. فخاصم عني معاذ بن عفراء إلى عثمان بن عفان رضي الله عنه، فأجاز الخلع وأمره أن يأخذ ما دون عقاص الرأس' (25).

فدل ما انتهى إليه كل من سيدنا عمر وسيدنا عثمان رضي الله عنهما أن الخلع جائز وحكمه ثابت.

المطلب الثالث: حكم الخلع

قد يصدر طلب الخلع من الزوجة وهو الغالب، وقد يصدر من جانب الزوج، فما حكم طلبه من قبل كل منهما.

الفرع الأول: حكم طلب الخلع من الزوجة

ثبت من الأدلة التي سقناها بصدد الحديث عن مشروعية الخلع أنه جائز ومشروع إذا ما توفرت أركانه التي سنأتي على ذكرها في حينه. فما حكمه إن جاء من طلب الزوجة؟

أولاً- الخلع المباح: الأصل في الخلع أن يكون مباحاً إذا كرهت الزوجة

زوجها لسبب مشروع كنقص في ديانتته أو في أدائه لواجباته الشرعية، أو لكير في سنه أو ذمامة أو قبح في خلقته. وخافت أن يؤدي بها ذلك إلى تفريط بحقه؛ إذا كرهت المرأة زوجها لقبح منظر أو سوء عشرة، وخافت ألا تؤدي حقه، جاز أن تخالعه على عوض، لقوله عز وجل: "فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به"⁽²⁶⁾. وجملة الأمر أن المرأة إذا كرهت زوجها لخلق أو خلقه أو دينه أو كبره أو نحو ذلك وخشيت ألا تؤدي حق الله في طاعته جاز لها أن تخالعه بعوض تفندي به نفسها منه لقوله تعالى: "فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به"⁽²⁷⁾.

ثانياً- الخلع المكروه: وقد يعترى الخلع الكراهة، إذا كانت العلاقة بين

الزوجين جيدة، والحياة مستقرة والعشرة حسنة، ولا يوجد ما يدعو إلى طلبه سوى أن الزوجة كانت في نفسها ميل إلى غيره مثلاً، فرغبت في الخلع لتكبح غيره لقوله صلى الله عليه وسلم: "المختلعات المنتزعات هن المنافقات"⁽²⁸⁾. أي التي تخالعت زوجها لميلها إلى غيره⁽²⁹⁾. ولو خالعه لغير ما ذكرناه كره لها ذلك ووقع الخلع⁽³⁰⁾..

ثالثاً- الخلع المحرم: قد يكون الخلع حراماً إذا كان من غير بأس لقوله

صلى الله عليه وسلم: "أبما امرأة سألت زوجها الطلاق بغير بأس فحرام عليها رائحة الجنة"⁽³¹⁾. وقوله صلى الله عليه وسلم: "أبما امرأة اختلعت من زوجها من غير بأس

لم ترح رائحة الجنة⁽³²⁾. ومن غير بأس هنا يعني من غير شدة تلجنها إلى طلب الفرقة مخالعة. وهذا ما يدل على تحريم المخالعة لغير حاجة ولأنه إضرار بها وبزوجها وإزالة لمصالح النكاح من غير حاجة لقوله عليه السلام "لا ضرر ولا ضرار"⁽³³⁾.

الفرع الثاني: حكم طلب الخلع من الزوج: قد يكون طلب الخلع من

الزوج مباحا كما قد يكون حراما.

أولا/ الخلع المباح بطلب من الزوج(34):

يباح للزوج طلب المخالعة من زوجته على مال تنفعه له إذا رأى منها ما يدعو إلى ذلك، ولما كان له أن يضيق عليها في مثل هذه الحالة لتطلب الخلع منه، فكان جوازه من غير تضيق أولي.

وعلى ذلك فلا يوجد ما يمنع الزوج من مخالفة زوجته بالتضييق عليها إذا كان ذلك بوجه حق: "وإن فعل الزوج ذلك أي ما ذكر من المضارة بالزوجة بالضرب والتضييق والمنع من الحقوق، لذاتها أو لنسورها أو تركها فرض الصلاة أو صوم، فالخلع صحيح لقوله تعالى: "ولا تعضلوهن لتذهبوا بعض ما اتيموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة" وقيس الباقي عليها⁽³⁵⁾. فماذا لو تم ذلك دون وجه حق؟

ثانيا/ الخلع المحرم بطلب من الزوج: إذا كان طلب الخلع من الزوج

بالتضييق على زوجته بوجه حق مباحا، فإنه إذا كان بغير وجه حق فهو حرام، فأما إن عضل زوجته وضارها بالضرب والتضييق عليها، أو منعه حقوقها من النفقة والقسم ونحو ذلك ظلما لتفتدي نفسها منه ففعلت فالخلع باطل والعوض مردود، روى ذلك عن ابن عباس وعطاء ومجاهد والشعبي والنخعي...وبه. قال مالك والثوري وقتادة...⁽³⁶⁾. وإذا كان هذا هو طلب الخلع من الزوجة إلى الزوج ومن الزوج إلى الزوجة فماذا لو امتنع عن الاستجابة لطلب الخلع من زوجته.

المطلب الرابع: الحكمة من تشريع الخلع

الحكمة من تشريع الخلع⁽³⁷⁾ تتمثل في رفع الضرر عن الزوجة، وتمكينها من الخلاص من زوجية بات الغرض منها مفوتا ببطل تدفعه لزوجها - باعتبار انفور قد جاء من جانبها- ولعل هذا ما أشارت إليه الآية الكريمة إن صح فهمها في قوله تعالى: " فإن خفتم ألا بقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افكتن به"⁽³⁸⁾، وما أشار إليه الحديث النبوي الشريف بشأن امرأة ثابت بن قيس عندما قالت لرسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا رسول الله ما أنعم على ثابت في دين ولا خلق إلا إني أخاف الكفر"⁽³⁹⁾. وما فهمه ابن قدامة عندما قال: "والخلع لإزالة الضرر الذي يلحقها بسوء العشرة والمقام مع من نكرهه وتبغضه وذلك أعظم من ضرر طول العدة فجاز دفع أعلاه بأدناها"⁽⁴⁰⁾.

المبحث الثاني: أركان الخلع

للخلع أركان لا يقوم ولا يستقيم ولا يرتب آثاره إلا بها، وهذه الأركان على ما ذهب إليه جمهور الفقهاء عدا الحنفية⁽⁴¹⁾ خمسة⁽⁴²⁾ هي: المخالعة (الزوج)، المختلعة (الزوجة)، الصيغة، العوض والمعوض، وفيما يلي إليك بيانها.

المطلب الأول: المخالعة

المخالعة ويسمى الخالعة وهو الزوج، ويلزم فيه أن يكون أهلا لإيقاع الطلاق، بأن يكون بالغاً عاقلاً راشداً عند الجمهور⁽⁴³⁾، وضابطه أن كل من صح طلاقه صح خلعته، ومنه من لا يصح طلاقه ولا يصح خلعته كالصبي والمجنون والمعوه ومن اختل عقله لمرض أو كبر سن وقد عبرت المذاهب عن وجهة نظرها بالقول: "وشرطه كالطلاق وهو أهنية الزوج"⁽⁴⁴⁾، "وموجبه زوج مكلف، أو وكيله لا صبي ولا مجنون"⁽⁴⁵⁾، وشرطه زوج يصح طلاقه⁽⁴⁶⁾، "ويصح الخلع ويلزم ممن يقع طلاقه"⁽⁴⁷⁾.

المطلب الثاني: المختلعة

المختلعة هي الزوجة في العادة، وهي من تخالع نفسها موجبة أو قابلة ويشترط فيها أن تكون زوجة شرعا، وأن تكون أهلا لذلك.

ولكن ماذا لو كانت صغيرة أو كبيرة مجنونة أو سفية أو مريضة مرض

الموت؟

الفرع الأول: مخالعة الزوجة لنفسها

يلزم في الزوجة المختلعة أن تكون زوجة شرعا كما سلف القول وأن تكون أهلا للخلع.

أولا/ أن تكون المختلعة زوجة شرعا(48):

لما كان الغرض من الخلع الخلاص من قيد الزوجية، وأن هذا القيد لا يكون ولا يقوم إلا حيث يكون النكاح صحيحا، وتكون الزوجية قائمة وشرعية، فكان لازما لوقوع الخلع أن تكون المختلعة زوجة شرعا. وعلى ذلك فلا خلع من زواج فاسد أو من طلاق بائن. وصح في الطلاق الرجعي إذا كان الزوج لا تزال في عنقها لأنها لا تزال في حكم الزوجة⁽⁴⁹⁾.

ثانيا/ أن كون المختلعة أهلا للتبرع:

لا يكفي لصحة الخلع أن تكون المختلعة لا تزال زوجيتها قائمة، بل يجب فضلا عن ذلك أن تكون أهلا للتبرع. وذلك بأن تكون بالغة عاقلة راشدة غير محجور عليها لا لسفه ولا لجنون، لأن الخلع في حقها يعتبر معاوضة فيه شائبة التبرع. ولكن ماذا لو كانت صغيرة أو سفية أو مجنونة أو مريضة مرض الموت؟

الفرع الثاني: خلع الصغيرة والسفيهة والمجنونة والمریضة مرض الموت.

أولاً - خلع الصغيرة والسفيهة والمجنونة:

إذا كانت المختلعة صغيرة أو سفيهة أو مجنونة لم يصح الخلع منها ولا من وليها أيا كان أو غيره: فأما المحجور عليها لسهة أو صغير أو جنون فلا يصح بدل العوض منها في الخلع لأنه تصرف في المال وليس هي من أهله وسواء أذن فيه الولي أو لم يأنن لأنه ليس له إذن في التبرعات وهذا كالبيع⁽⁵⁰⁾.

ثانياً - خلع المريضة مرض الموت:

يرى جمهور الفقهاء أن خلع المريضة مرض الموت - المرض المخيف - وإن كان يتفق وخلع الصحيحة من جهة كون الفرقة تقع بيما جميعاً. وجملة الأمر أن المختلعة في المرض صحيحة سواء كان المريض الزوج أو الزوجة أو هما جميعاً لأنه معاوضه فصح في المرض كالبيع ولا نعلم في هذا خلاف⁽⁵¹⁾.

ويختلف عنه من جهة استحقاق البذل من الزوج، فبينما يرى الأحناف أن المريضة مرض الموت إذا خالعت زوجها وماتت في عندها وهي بهذا المرض، فإن لزوجها الأقل ومن ميراثه ومن بدل الخلع ومن تلت تركتها، فإن كان موتها بعد أن خالعت بعد انقضاء مدة العدة أو قبل الدخول فله الأقل من بدل الخلع وتلت تركتها، ولا يلتفت إلى ميراثه منها لعدم استحقاقه الإرث منها لموتها بعد العدة، ولبيئونها بلا عدة عند وقوع الخلع قبل الدخول⁽⁵²⁾.

يرى المالكية من جهتهم أنه يحرم على المريضة مرضاً مخوفاً الاختلاع، وكما يحرم عليها أن تخالع يحرم عليه كذلك - أي على الزوج - لاعانته لها على فعل الحرام. ولكن ينفذ الخلع ويقع به الطلاق، ولا تورث بينهما ولو ماتت في عندها، أما إذا كان من جهة الزوج ووقع الخلع من جانبه ومات في مرضه فإنها ترثه حتى ولو انقضت عندها وحتى ولو دخلت عصمة غيره، ولا يرثها إن ماتت

في مرضه قبله حتى ولو كانت مريضة وقت الخلع، لأن الإسقاط للمستحق كان منه، فكان لها ككل مطلقة أو في مرض موت مخوف أن ترثه إن مات من ذلك المرض دون أن يكون له الحق في ميراثها⁽⁵³⁾.

ويرى الحنابلة صحة الخلع في مرض الموت، وللزوج ما خالعه عليه إن كان بقدر ميراثه منها أو ما دونه، فإن كان بزيادة بطلت هذه الزيادة ثم إذا خالعه المريضة بميراثه منها فما دونه صح ولا رجوع، وإن خالعه بزيادة بطلت الزيادة⁽⁵⁴⁾.

ويرى الشافعية أن المريضة مرض الموت، إذا خالعت في مرضها وماتت فإن لم يرد العوض على مهر المثل فهو من التركة، وإن زاد اعتبرت الزيادة من الثلث⁽⁵⁵⁾.

المطلب الثالث: الصيغة

الصيغة هي: اللفظ الذي يقع به الخلع، وهي الإيجاب من أحد الطرفين والقبول من الطرف الآخر. وإذا كان الأصل في صيغة الخلع أن تقع باللفظ فهل يجوز أن تقع بالفعل أي بالمعاطاة.

الفرع الأول: صيغة الخلع اللفظية: اختلف الفقهاء حول الصيغة اللفظية

التي يقع بها الخلع على النحو الآتي:

أولاً - الأحناف: يرى الأحناف أن ألفاظ الخلع خمسة وهي: خالعتك، باينتك،

بارأتك، فارتكتك، وطلقتي نفسك على كذا. ويزاد على هذا اللفظ البيع والشراء كبعت نفسك أو طلاقك على كذا. وقالوا: الواقع يلفظ ببيع النفس أو بلفظ المبارأة، الواقع بهذه الألفاظ: طلاق بائن ولو بلا مال، ولكن يشترط أن ينوي بها الطلاق، لأنه من ألفاظ الكنايات فيقع به الطلاق مع النية... فإذا كان بلا مال، أو بطل وجوب المال إذا ذكر، فالواقع به الطلاق رجعي⁽⁵⁶⁾.

ثانياً - المالكية: يرى المالكية أن الخلع يقع بلفظه أي بلفظ الخلع - أو

بما في معناه ومن الألفاظ التي في معناه الصلح والإبراء والافتداء. غير أن هذه الألفاظ توجد بعض الفروق فيما بينها بالنسبة لتبذل الذي تبذله المرأة، جاء في المدونة: قال مالك: المبرأة التي تبارئ زوجها قبل أن يدخل بها فتقول: خذ الذي لك وتاركني ففعل فهي طلقة وقد قال ربيعة ينكحها إن لم يكن زاد على المبرأة ولم يسم طلاقاً ولا البينة في مبرأته (قال) وقال مالك والمختلعة التي تخلع من كل الذي لها والمفتدية التي تعطيه بعض الذي لها وتمسك بعضه قال مالك: وهذا كله سواء.⁽⁵⁷⁾

ثالثاً: الشافعية: ويرى الشافعية أن الخلع يقع بصرائح الطلاق كما يقع

بكنائياته مع النية بناء على أنه طلاق (58).

رابعاً: الحنابلة:

يرى الحنابلة أن ألفاظ الخلع صريح وكناية، والصريح ثلاثة ألفاظ وهي: خالعتك، والمفاداة، وفسخت نكاحك، فإذا أتى بأحد هذه الألفاظ وقع ولو بدون نية، وماعدا هذه الألفاظ فهو كناية كأبرأتك، وأبنتك لأن الخلع أحد نوعي الفرقة فكان له صريح وكناية كالطلاق⁽⁵⁹⁾.

والراجع أن الخلع يقع دونما اشتراط لوقوعه لفظاً معيناً أو صيغة معينة. فكل فرقة بعوض وتراض بين الزوجين هي صيغة صحيحة سواء كانت بلفظ الخلع أو غيره⁽⁶⁰⁾.

الفرع الثاني: صيغة الخلع بالمعاطاة

اختلف الرأي حول صحة الخلع بالمعاطاة⁽⁶¹⁾، فمنهم من قال بجوارده ومنهم

من قال بعدم جوارده.

أولاً / القائلون بالجواز: وبه قال المالكية وبعض الحنابلة.

1-**المالكية:** جاء في مواهب الجليل: "قال في التوضيح في شرح قوله:

الصيغة وهي كالبيع في الإيجاب والقبول هذا هو الركن الخامس وهو كالبيع في أنه لا بد من الإيجاب والقبول ولا يشترط أن يكون بصيغة خاصة بل تكفي المعاطاة، قاله في المنونة وإن أخذ منها شيئاً فأقبلت وقال ذلك بذلك ولم يسمياً طلاقاً فيو خلع انتهى" (62).

2-**الحنابلة:** ذهب بعض فقهاء الحنابلة إلى جواز انعقاد الخلع بالمعاطاة

فقد جاء في المغنى: "ولا يحصل الخلع بمجرد بدل المال وقبوله من غير لفظ الزوج قال القاضي هذا الذي عليه شيوخنا البغداديون وقد أوما إليه أحمد وذهب أبو حفص العسكري وابن شهاب إلى وقوع الفرقة بقبول الزوج للعوض وأفتى بذلك ابن شهاب بعكبر" (63).

ثانياً/ القائلون بعدم الجواز: وبه قال الشافعية والحنابلة.

1-**الشافعية:** جاء في معنى المحتاج ويشترط قبولها الناطقة بلفظ غير منفصل

بكلام أجنبي أو زمن طويل فتقول: قبّلت أو اختلعت أو نحوه، فلا يصح القبول بالفعل وليس في الأدلة ما يفيدُه (64).

وجاء عند الحنابلة في المغنى: "ولا يحصل الخلع بمجرد الخلع بمجرد بدل المال وقبوله من غير لفظ الزوج" (65)؛ وفي كشف القناع "ولا يصح الخلع بمجرد بدل المال وقبوله من غير لفظ الزوج لأنه تصرف في البضع بعوض، فلم يصح بدون اللفظ كالنكاح والطلاق".

والراجح بعد النظر في أدلة الفريقين (66) ما ذهب إليه القائلون بعدم الجواز

لقوة حجّتهم (67).

المطلب الرابع: العوض

العوض هو: ما تبذله الزوجة لزوجها لقاء خلعها من عصمتها. والفقهاء وإن اختلفوا فيما بينهم أن الخلع يجوز بكل ما له قيمة معترف بها شرعا معلومة ومملوكة للباذل شأنه شأن المهر، لأن ما يجوز أن يكون مهرا يجوز أن يكون عوضا في الخلع. إلا أنهم اختلفوا بعد ذلك في مقدار هذا البذل وصفته وهو ما سنعالجه على النحو الآتي:

الفرع الأول: مقدار العوض في الخلع

اختلف الرأي حول مقدار البذل الذي تبذله الزوجة لزوجها لقاء خلعها من عصمتها على اتجاهين⁽⁶⁸⁾:

أولا/ الاتجاه القائل بجواز الخلع ببذل أيا كان مقداره:

يرى جمهور الفقهاء من حنفية⁽⁶⁹⁾ ومالكية⁽⁷⁰⁾ وشافعية⁽⁷¹⁾ وحنابلة⁽⁷²⁾ أنه يجوز للمرأة مخالعة زوجها على ما نشاء أن تخالعه به قل ذلك عن صداقها أو أكثر، ولا اعتبار لحد العوض الذي يقع به الخلع طالما أن ذلك لا يتم إلا عن تراض بينهما، وهذا الرأي مروى عن عثمان بن عفان وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وعكرمة ومجاهد وقبيصة والنخعي⁽⁷³⁾. واستدلوا على وجهة نظرهم هذه من الكتاب والسنة ومن الأثر.

1- **من الكتاب:** قوله تعالى: "فلا جناح عليهما فيما افتدت"⁽⁷⁴⁾. فقد اطلق المولى

سبحانه وتعالى الفداء ولم يقيد بحد فجاز قل أو كثر⁽⁷⁵⁾.

2- **من السنة:** ما روى عن أبي سعيد الخدري أنه قال: "كانت أختي تحت رجل من

الأنصار فارتفعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها: "أتردين حديقته عليه" قالت: "وأزيدة، فخلعها فردت عليه حديقته وزادته"⁽⁷⁶⁾.

فقد نل الحديث على أن ما زاد عن الصداق في الخلع جائز ولو لم يكن كذلك لما أجازده صلى الله عليه وسلم⁽⁷⁷⁾.

3- من الأثر: ما روى عن كثير بن أبي كثير أن امرأة نشزت على زوجها

فرفعها إلى عمر بن الخطاب، فقال عمر لزوجها: اخلعها ولو من قرطها⁽⁷⁸⁾.

وما روي عن عبد الله بن محمد أن الربيع بنت معوذ بن عفراء حدثته أنها اختلعت من زوجها بكل شيء تملكه فخاصمته في ذلك إلى عثمان بن عفان فأجازته وأمره أن يأخذ عقاص رأسها فما دونه⁽⁷⁹⁾.

وما روي عن نافع أن عمر جاءته مولاة لامراته اختلعت من كل شيء لها وكل ثوب لها حتى من ثوبتها⁽⁸⁰⁾.

ولعل هذا الاتجاه هو الذي اعتمده المشرع الجزائري عندما نص على أنه للزوجة مخالعة نفسها بمقابل مالي دون بيانه لمقدار هذا المقابل تاركا أمر تقديره للزوجة والزوج، فإن تعذر اتفاقهما حكم القاضي بما لا يتجاوز قيمة صداق المثل وقت صدور الحكم (م 54. من الأسرة 05-02).

ثانيا: الاتجاه القائل بعدم جواز البدل في الخلع بأكثر من المهر:

يرى أصحاب هذا الاتجاه أنه لا يجوز للزوج أن يأخذ من زوجته بدل خلع أكثر من مهرها، فإن فعل رد الزيادة وإلى هذا ذهب طاووس وعطاء والزهري⁽⁸¹⁾، واستدلوا بالسنة ومن المعقول.

1- السنة: ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أن جميلة بنت سلول أتت

النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: والله ما اعتب على ثابت في دين ولا خلق ولكنني أكره الكفر في الإسلام، لا أطيقه بغضا فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم: "أتردين عليه حديثه؟ قالت نعم، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يأخذ منها حديثه ولا يزداد"⁽⁸²⁾.

د. عبد القادر عبد السلام **الخلع في الفقه الإسلامي وقانون الأسرة**

فدل الحديث على عدم جواز أخذ الرجل من زوجته عند الخلع بدلا أكثر من مهرها ولا يزاد. ويرد على هذا بأن الحديث معارض لما روي عن عمر بن الخطاب وعثمان وقد اشتهر ولم يخالفهما فيه أحد من الصحابة، فأضحى إجماعا. ثم إن هناك روايات أخرى لم تذكر هذه الزيادة "ولا يزداد".

2- من المعقول: لما كان الخلع فسحا لعقد نكاح لم يجوز أن يكون بأكثر مما وقع

عليه عقد النكاح كما لا يجوز الإقالة في البيع بأكثر من الثمن⁽⁸³⁾.

ويرد على هذا القول بأن الخلع قسح غير صحيح، والصواب أنه طلاق مبتدأ مثله مثل الطلاق ولو لم يشترط فيه البذل.

أما عن قياس الخلع على الإقالة في البيع فهو قياس في غير موضعه لوجود فروق بينهما. فلو خالع الرجل زوجته على أقل من صداقها جاز بلا خلاف أما الإقالة بأقل من الثمن فلا تجوز، كما أن الخلع يجوز من غير مقابل أصلا وهذا لا يجوز في الإقالة⁽⁸⁴⁾.

الناظر في أدلة الفريقين يرى بأن أدلة الفريق الأول أولى بالاعتبار لعدة أسباب.

حجة أدلتهم.

- أن أساس التعامل في المعاملات التراضي وقد تحقق في الخلع.

- إن المسألة أخذت شكل الإجماع ولم يعد يعرف لها من مخالف⁽⁸⁵⁾.

الفرع الثاني: صفة العوض في الخلع

لا خلاف بين الفقهاء حول جواز الخلع بما له قيمة مالية معتبرة شرعا معلومة الصفة والمقدار، مقدور على تسليمها، غير أنهم اختلفوا في العوض المجهول على مذهبين. فبينما يرى الأول - وهو لجمهور الفقهاء - جواز الخلع بالعوض المجهول يرى الفريق الثاني عدم جوازه.

أولاً: القائلون بجواز الخلع بعوض مجهول:

يرى هؤلاء⁽⁸⁶⁾ أن الخلع يجوز بعوض مجهول ودليلهم على ذلك:

1- **من الكتاب:** قوله تعالى: **قَلَّ جَنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ**⁽⁸⁷⁾، وهذا عام يشمل المعلوم والمجهول⁽⁸⁸⁾.

2- **من المعقول:** أن المجهول يصلح أن يملك بالهبة والوصية فجاز أن يكون بدلا في الخلع كسائر الأعيان⁽⁸⁹⁾.

ثانياً: القائلون بعدم جواز الخلع بعوض مجهول:

ويرى هؤلاء أن الخلع بالعوض المجهول باطل، لأنه معاوضة فهو كالبيع لا يصح بمجهول⁽⁹⁰⁾.

ولعل في رأي الجمهور من الوجاهة وقوة الدليل ما يحمل على الأخذ به والزكون إليه. فإذا كان الخلع جائزا من غير عوض فبالعوض المجهول أولى.

المطلب الخامس: المعوض

المعوض وهو: البضع، ويشترط فيه أن يكون مملوكا للزوج، فلا خلع كما سبقت الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن مخالعة المرأة لنفسها في طلاق بائن لأن خلع يزيل ملك الزوج بما تقتدي به المرأة نفسها. وملك الزوج في طلاق بائن لأن الخلع يزيل ملك الزوج بما تقتدي به المرأة نفسها، وملك الزوج في طلاق بائن قد زال فالمرأة لم تعد محلا لايقاع الخلع وهذا بخلاف ما إذا كانت في طلاق رجعي لم تنته فيه عدتها، إذ لا يزول الملك بهذا الطلاق ويمكن للزوج مراجعتها⁽⁹¹⁾. وقيل لا يصح لعدم الحاجة إليه⁽⁹²⁾.

ويجوز الخلع في الحيض وفي الطهر الذي مسها فيه، لأن المنع من الطلاق من أجل الضرر الذي يلحقها بطول العدة، والخلع لازالة الضرر الذي يلحقها بسوء العشرة والمقام مع من تكرهه، وذلك أعظم من ضرر طول العدة فجاز دفع أعلاها

بأدائها ولذلك لم يسأل صلى الله عليه وسلم المختلعة عن حالها، ولأن ضرر تطويل العدة عليها والخلع يحصل بسؤالها فيكون ذلك رضاء منها به، ودليلاً على رجحان مصلحتها فيه⁽⁹³⁾.

هذا وبعد أن فرغنا من الحديث عن أركان الخلع عند جمهور الفقهاء بقي لنا الحديث عنها في التشريع الجزائري. وأقول هنا أن المشرع الجزائري وإن لم ينكر هذه الأركان صراحة فإنها مستفادة من نص المادة 54 من الأمر 05-02 والتي جاءت على النحو الآتي: يجوز للزوجة دون موافقة زوجها أن تخلع نفسها بمقابل مالي.

إذا لم يتفق الزوجان على المقابل المالي للخلع يحكم القاضي بما لا يتجاوز قيمة صداق المثل وقت صدور الحكم.

فالناظر في هذا النص يلاحظ أن الحديث عن الخلع لا يقوم إلا حيث تكون هناك علاقة زوجية صحيحة بين الزوج "الخالع" والزوجة "المختلعة" وهما ركنان في الخلع عند جمهور الفقهاء، كما أن هذا الخلع لا يستقيم ولا يقوم إلا بصيغة يمثلها الإيجاب من طرف والقبول من طرف آخر، وبهذا يتحقق الركن الثالث "الصيغة". وأن هذا الخلع لا يقع إلا ببذل مالي تبذله الزوجة في سبيل خلاصتها من زوجها وهو الركن الرابع في الخلع والمعبر عنه بـ"العوض". أما الركن الخامس وهو "المعوض" فهو الآخر مستفاد من النص ذاته إذ لا حديث عن الخلع إلا لمالك البضع وهو الزوج فإذا كان غير مالك للبضع بأن كانت الزوجة مطلقة طلاقاً بائناً فلا يصح الخلع على ما سلف البيان عند الحديث عن مخالعة المرأة لنفسها وعند الحديث عن المعوض.

أما عن الأحكام التفصيلية التي أوردناها ونحن بصدد الحديث عن أركان الخلع عند جمهور الفقهاء والتي خلا منها نص المادة 54 المنوه عنه سلفاً، فيمكن اعتمادها وفقاً لأحكام المادة م 222 من قانون الأسرة التي تنص صراحة على أن:

كل عالم يرد النص عليه في هذا القانون - أي قانون الأسرة - يرجع فيه إلى أحكام الشريعة الإسلامية.

المبحث الثالث: آثار الخلع

المطلب الأول: وقوع الفرقة بين الزوجين

إذا كان الفقهاء قد اتفقوا على وقوع الفرقة فيما بين الزوجين بسبب الخلع فإنهم اختلفوا في نوعها، فمنهم من قال تقع طلاقاً ومنهم من قال: تقع فسخاً.

الفرع الأول: القائلون بوقوع الفرقة بالخلع طلاقاً

ذهب فريق من الفقهاء إلى أن الفرقة خلعا يقع بها الطلاق وإلى هذا ذهب الحنفية⁽⁹⁴⁾ والمالكية⁽⁹⁵⁾ والشافعية في إحدى الجديده⁽⁹⁶⁾ وأحمد في إحدى الروايتين⁽⁹⁷⁾ وبه قال عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن عمر وابن مسعود والحسن البصري، وشريح وإبراهيم النخعي وغيرهم⁽⁹⁸⁾.
واستدلوا على وجهة نظرهم هذه بالكتاب والسنة والمعقول.

أولاً/ من الكتاب: قوله تعالى: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"؛ إلى قوله جل وعلا: "فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به"⁽⁹⁹⁾. إلى قوله تعالى: "فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره"⁽¹⁰⁰⁾.

فالمولى سبحانه وتعالى ذكر الخلع بين طلاقين فعلم أنه ملحق بهما⁽¹⁰¹⁾.

ثانياً/ من السنة: ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا في دين ولكني أكره الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتزين عليه حديثه قالت: نعم. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل الحديثة وطلقها تطليقة"⁽¹⁰²⁾.

فقد جعل الرسول صلى الله عليه وسلم الخلع طلاقاً حيث قال لثابت لقيلاً

الحنيفة وطلقها تطليقة.

ثالثاً/ من المعقول: أن الزوج أخذ العوض على ما يملكه، والذي يملكه الطلاق لا

الفسخ فلو قال بالفسخ ولم يرد به الطلاق لم يقع⁽¹⁰³⁾.

أن الخلع لو كان فسخاً لما جاز على غير الصداق لأن الفسخ يوجب

استرجاع البذل فدل على أنه طلاق⁽¹⁰⁴⁾.

الفرع الثاني: القائلون بوقوع الفرقة بالخلع فسخاً

ذهب هذا الفريق إلى أن الفرقة بالخلع تقع فسخاً واستدلوا على ذلك من

الكتاب والسنة وبالعقول.

أولاً/ من الكتاب: قوله تعالى: "الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان"

ثم قال تعالى: "فلا جناح عليهما فيما افتدت به" إلى أن قال: "فإن طلقها فلا تحل له من

بعد حتى تتكح زوجاً غيره"⁽¹⁰⁵⁾.

أنه لو كان الخلع طلاقاً لصار مع الطلقتين المتقدمتين عليه ثلاثاً، فتحرم

بذلك المرأة على زوجها ولا تحل له إلا بعد أن تتكح زوجاً غيره، ولما قال بعده:

"فإن طلقها -يعني الطلقة الثالثة- فلا تحل له من بعد حتى تتكح زوجاً غيره، لأنه

قد طلقها، وصار التحريم متعلقاً بأربع لا بثلاث.

غير أن الذي يؤخذ على هذا الاستدلال أن قوله تعالى "الطلاق مرتان" أفاد

حكم الاثنتين إذا أوقعهما على غير وجه الخلع، وأثبت معهما الرجعة بقوله تعالى:

"فإمساك بمعروف" ثم ذكر حكمهما إذا كانتا على وجه الخلع، وأبان عن موضع

الحظر والإباحة فيهما، والحال التي يجوز فيها أخذ المال أو لا يجوز. ثم عطف

على ذلك قوله تعالى: "فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تتكح زوجاً غيره" فعاد

ذلك إلى الاثنتين المتقدم ذكرهما على وجه الخلع تارة وعلى غير وجه الخلع تارة أخرى، فليس فيه دلالة على أن الخلع يعد الاثنتين ثم الرابعة بعد الخلع⁽¹⁰⁶⁾.

ثانياً/ من السنة: ما روي عن ابن عباس من أن امرأة ثابت بن قيس اختلعت من زوجها على عهد رسول الله فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تعتد بحيضه⁽¹⁰⁷⁾.

فدل الحديث على أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر المختلعة أن تعتد بحيضة واحدة مع أن عدة المطلقة ثلاث حيضات. فلو كانت هذه مطلقة لما اقتصر في حكم عدتها على قرء واحد⁽¹⁰⁸⁾.

ثالثاً/ من المعقول: إن النكاح عقد محتمل للفسخ حتى أنه يفسخ بخيار عدم الكفاءة، وخيار العتق، فيحمل الفسخ بالتراضي أيضاً وذلك بالخلع فهو عقد معاوضة كالبيع والشراء⁽¹⁰⁹⁾.

غير أن هذا الاستدلال لقي رداً مفاده أن النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه، فلا يفسخ بالهلال بعد التسليم، فالملك ثابت به ضروري لا يظهر إلا في حق الاستيفاء.

ثم أن الفسخ لعدم الكفاءة فسخ قبل التمام، فكان في معنى الامتناع من الإنتمام، وكذلك في خيار البلوغ والعتق، فأما الخلع فيكون بعد تمام العقد، والنكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه ولكن يحتمل القطع في الحال، فيجعل لفظ الخلع عبارة عن رفع العقد في الحال مجازاً وذلك إما يكون بالطلاق⁽¹¹⁰⁾.

ومن جهة ثانية فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم أذن لنثابت في مخالعة زوجته دون أن يسأله عن حالها ما إذا كانت في طهر أم لا. مع العلم أن الطلاق حال الحيض أو الطهر الذي تم مسها فيه حرام. فلو كان الخلع طلاقاً لما سكنت رسول الله عن الاستكشاف، بل أن أمره بالخلع مطلقاً دلالة على أن الخلع ليس بطلاق⁽¹¹¹⁾.

ومن جهة ثالثة أنه لا يصح جعل الخلع طلاقاً، لأن لو كان كذلك لكان بائناً أو رجعيّاً، ولا سبيل إلى الأول لأنهما طلاقاً واحداً، ولا سبيل للثاني لأن فيه إهدار ليدل المرأة الذي افتتت به نفسها⁽¹¹²⁾.

والذي يمكن الركون إليه مما ساقه كل فريق من أدلة الرأي القائل بأن الفرقة بالخلع تقع طلاقاً وذلك:

-لأن القول بأن الخلع فسخ يعني أن الخلع لا يصح بالزيادة على المهر كالإقالة في البيع فإنها لا تصح بأزيد من الثمن، ولكن الخلع يصح بأكثر من المهر كما يصح بأقله فدل ذلك على أنه طلاق وليس بفسخ.

-لأن القول بأن الخلع فسخ يعني أنه لو خالع الرجل زوجته ولم يذكر المهر وجب أن يلزمها المهر كالإقالة، فإن الثمن يجب رده وإن لم يذكر، ولما لم يكن كذلك ثبت أن الخلع ليس بفسخ، وإذا بطل كونه فسحاً كان طلاقاً.

والظاهر في هذا كله أن المشرع الجزائري يأخذ بما ذهب إليه الفريق الأول وذلك لما يأتي.

-أنه جعل الخلع تحت عنوان الفصل الأول الذي عنوانه بـ"الطلاق". وهو الفصل الذي أدرجه ضمن الباب الثاني والذي عنوانه بـ"انحلال الزواج".

-أن الخلع لا يثبت إلا بحكم شأنه شأن الطلاق.

-أن مراجعة الزوجة بعد صدور الحكم بالخلع لا يكون إلا بعقد جديد شأنه شأن الطلاق كذلك.

-أن الأحكام الصادرة في دعاوى الطلاق والتطليق والخلع تكون نهائية غير قابلة للاستئناف فيما عدا جوانبها المادية.

المطلب الثاني: آثار الخلع على الحقوق الزوجية (113)

السؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام هل أن الخلع يؤثر في الحقوق

الزوجية؟

للإجابة على هذا التساؤل يمكن القول أنه لم يتفق الرأي حول مسألة أثر الخلع في الحقوق الزوجية. فبينما يذهب الأحناف إلى أن أثر الخلع يختلف باختلاف صيغته، يرى جمهور الفقهاء أنه لا أثر للخلع إلا فيما يسمى في عقده. وفيما يلي إليك بيان ذلك.

الفرع الأول: الرأي القائل باختلاف أثر الخلع باختلاف صيغته

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن الخلع قد يكون بلفظ الطلاق على مال وقد يكون بلفظ الخلع وقد يكون بلفظ المبرأه ولكل صيغة مدلولها.

أولاً: آثار الخلع بصيغة الطلاق على مال:

لا خلاف بين الأحناف في أن الطلاق على مال لا يبرأ به الزوج من سائر الحقوق الزوجية التي وجبت لزوجته بعقد النكاح كالمهر.

ثانياً: آثار الخلع بلفظ الخلع أو المبرأة:

المبرأة كالخلع عند أبي حنيفة كلاهما يسقط كل حق لكل من الزوجين على الآخر بما يتعلق بالنكاح. غير أن ما يجب الإشارة إليه هنا أن قولهم بالسقوط ليس على عمومته أو إطلاقه وإنما هو يخص المهر والنفقة الماضية للزوجة إذا كانت مفروضة بخلاف نفقة العدة والسكنى في العدة، فلا تقع البراءة منهما وإن كانا من الحقوق الزوجية. وللمختلعة النفقة والسكنى إلا إذا اختلعت على نفقة العدة فتسقط دون السكنى لأنها حق الشرع.

وقال الإمام محمد صاحب أبي حنيفة إذا جرى الخلع بلفظ الخلع أو بلفظ المبرأة سقطت من الحقوق ما سماه الزوجان وانفقا عليه فقط دون ما لم يسمياه.

الفرع الثاني: الرأي القائل بألا أثر للخلع إلا فيما سمي في عقد الخلع

يرى جمهور الفقهاء أن الخلع لا يترتب عليه سقوط حقوق الزوجين لأن أثره يقتصر فحسب على ما سمي من بدل الخلع في المخالعة. فهذا الذي تم الاتفاق عليه بين الزوجين فلا يجوز أن يمتد أثره إلى غير هذا المسمى.

والراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء لأن الخلع معارضة فلا يمتد إلا إلى ما تم التراضي عليه وسمي عند الاتفاق. والظاهر أن المشروع الجزائي سلك هذا المسلك وذلك لان اكتفائه بالنص على البذل المالي للخلع عند الاتفاق وجعله بين القاضي بما لا يتجاوز صدق المثل وقت صدور الحكم عند عدم الاتفاق دون مده إلى باقي الحقوق الأخرى دلالة قاطعة على أن الحقوق الزوجية المترتبة على عقد الزواج حال قيامه تظل على أصلها قائمة ومستحقة لا يسقطها الخلع.

المبحث الرابع: الجهة التي يتم الخلع أمامها وحكم إجابة الزوج طلب زوجته له:

في هذا المبحث نحاول أن نتقف على الجهة التي يتم أمامها الخلع، ومدى إمكانية إلزام الزوج بالإستجابة لطلب زوجته الخلع.

المطلب الأول: الجهة التي يقع الخلع أمامها

اختلف الفقهاء حول اشتراط أذن القاضي لإيقاع الخلع من عدمه بينما يرى جمهور الفقهاء عدم جواز اشتراط الاذن يرى آخرون لزومه

الفرع الأول: الرأي القائل بجواز الخلع دون إذن القاضي

يرى أصحاب هذا الرأي أن الخلع لا يحتاج إلى الترافع أمام القضاء، فليس له حضوره، ولا هو في حاجة إلى إبنه وإنما يكفي تراض الزوجين عليه واتفاقهما على العوض. وإلى هذا ذهب الحنفية⁽¹¹⁴⁾ والمالكية⁽¹¹⁵⁾ والشافعية⁽¹¹⁶⁾

والحنابلة⁽¹¹⁷⁾ وبه قال: عمر بن الخطاب وعثمان وعلي وعبد الله بن عمر وغيرهم رضي الله عنهم جميعاً⁽¹¹⁸⁾. مستدلين على وجهة نظرهم هذه من الكتاب والسنة والآثر والمعقول.

أولاً: من الكتاب: قوله تعالى: "فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً"⁽¹¹⁹⁾. فدللت الآية على أن الخلع يتم بالتراضي بين الزوجين إذا طابت نفسيهما بما تدفعه، جاز للزوج قبوله أو اتمام الخلع وليس في هذا حاجة إلى سلطان.

قوله تعالى: "فلا جناح عليها فيما افتدت به" وقوله⁽¹²⁰⁾: "ولا تعضلوهن لتذهبن ما أتتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة"⁽¹²¹⁾.

فقد أباح المولى سبحانه وتعالى للزوج أخذ ما تراضى عليه مع زوجته دون حاجة إلى سلطان فدل ذلك على عدم اشتراط القاضي في الخلع⁽¹²²⁾.

ثانياً/ من السنة: ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في امرأة ثابت أنه قال لها أتريدين عليه حقيقته قالت نعم. ثم قال صلى الله عليه وسلم لثابت: خذها وفارقها⁽¹²³⁾.

فقوله لثابت خذها وفارقها دلالة على أن القاضي ليس يشترط في الخلع لأنه لو كان الخلع للقاضي لم يسألها صلى الله عليه وسلم عن ذلك ولا خاطب ثابت بقوله: "أهلها"، بل كان خلعها منه ورد عليه حقيقته ولو لم يرض أحدهما بذلك.

ثالثاً/ من الأثر: ما روي من أن امرأة خالعت زوجها بألف درهم، فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب فأجازه⁽¹²⁴⁾.

ما روي من أن امرأة خالعت زوجها بجميع ملكها فأجازه سيدنا عثمان وأمره أن يأخذ ما دون عقاص الرأس⁽¹²⁵⁾.

وفي هذين القضاة ما يدل على جواز الخلع من دون إذن القاضي فلو لم يكن جائزا لرده كل من عمر وعثمان حتى يحصل عند القاضي⁽¹²⁶⁾.

رابعاً/ من المعقول:

- أن الخلع عقد معارضة فلم يحتج إلى قاضي كالتبعية والنكاح⁽¹²⁷⁾.

- أن تملك البضع بالنكاح لا يفتر إلى حكم حاكم. فلذلك تملكه أولى أن لا يفتر إلى حكم حاكم، لأن شروط النكاح أغلظ من شروط الخلع⁽¹²⁸⁾.

الفرع الثاني: الرأي القائل بلزوم إذن القاضي في الخلع

يرى أصحاب هذا الرأي أن الخلع لا يجوز إلا عند القاضي وبهذا قال حسن البصري ومحمد بن سيرين وسعيد بن جبير⁽¹²⁹⁾. واستدلوا في سبيل إسناد وجهة نظرهم هذه بالكتاب والسنة والمعقول

أولاً/ من الكتاب: قوله تعالى: **قَاتِن خَفْتَمَ** ألا بقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما اقتدت به⁽¹³⁰⁾.

ففي قوله: **قَاتِن خَفْتَمَ** خطاب للولاية والحكام، فنظم الآية يفيد أن أول الكلام خطاب للحكام، وأخره للأزواج. فدل هذا على حضور الحاكم شرط في الخلع، كما هو حضور الأزواج شرط فيه⁽¹³¹⁾.

ثانياً/ من السنة: ما روي عن عائشة رضي الله عنها من أن حبيبة بنت سهل كانت عند ثابت بن قيس فضربها فكسر بعضها، فأنت الرسول صلى الله عليه وسلم الصبح فأنتكت إليه، فدعا النبي ثابتاً فقال: "خذ بعض مالها وفارقها، فقال: ويصلح ذلك يا رسول الله قال نعم قال: فإني أصدقها حديقتين وهما بيدها، فقال النبي: 'خذها وفارقها' ففعل⁽¹³²⁾.

فدل الحديث على تولى النبي صلى الله عليه وسلم الخلع بنفسه فكان الخلع للسلطان لأنه لو كان يجوز لها التفرد به لو كله إليها ولأن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن يأخذ منها ويفارقها⁽¹³³⁾.

ثالثا/ من المعقول: إن التشوز شرط في الخلع، وهو يتضمن الخصومة، وهي تحتاج إلى قاضي لفضها والفصل فيما بينهما فيها⁽¹³⁴⁾.

والراجح في هذا ما انتهى إليه جمهور الفقهاء للأسباب الآتية:

- قوة حججهم وضعف أدلة مخالفيهم.
 - أن الخلع يعتمد التراضي بين الزوجين فهو كسائر العقود وهو بمنزلة الطلاق بعوض، وللزوج ولاية إيقاعه وللزوجة ولاية التزام العوض فلا معنى لحضور القاضي.
 - إن تدخل القاضي لا يكون إلا حيث النزاع وحيث لا نزاع لا حاجة لتدخل القاضي وهذا حال العقود جميعا.
- وإذا كان هذا رأي القائلين بعدم وجوب الإذن والقائلين بلزومه. فماذا عن موقف المشرع الجزائري؟ المشرع الجزائري وإن لم يفصح عن وجهة نظره في هذه المسألة صراحة إلا أن هذا لا يمنع من القول بأن الخلع وباعتباره طلاقا فإنه يأخذ حكمه. ولما كان الطلاق لا يثبت إلا بحكم وفقا لأحكام نص المادة 49 من الأمر 02-05 وأن الأحكام الصادرة في دعاوى الطلاق والتطليق والخلع وفقا لأحكام نص المادة 57 من نفس الأمر تكون نهائية غير قابلة للاستئناف فيما عدا قسمها المالي، فإن الخلع هو الآخر لا يقع إلا بإذن من القاضي، ويعزز هذا الطرح نص المادة 54 الذي يخول الزوجة حق المخالعة ولو بغير رضا زوجها.

المطلب الثاني: حكم إجابة الزوج طلب زوجته الخلع

اختلف الفقهاء حول هذه المسألة بين قائل بعدم جواز إجبار الزوج على الاستجابة لطلب زوجته الخلع وبين قائل بإجباره على ذلك.

الفرع الأول: القائلون بعدم جواز إجبار الزوج على الاستجابة لطلب الزوجة الخلع

يرى عامة الفقهاء أنه إذا حدث وأن طالبت الزوجة زوجها الخلع ورفض فلا يمكن إجباره على ذلك، وأن ذلك يكون لإختياره لأن العقد معارضة يستلزم التراضي، ولما كان الزوج ممنوعاً من إجبار المرأة على نفع العوض لإفكائه نفسها وإجبارها على الخلع، كان غير مجبر على قبول العوض. واستكلوا على وجهة نظرهم هذه من الكتاب ومن الأثر.

أولاً/ من الكتاب: قوله سبحانه وتعالى: "فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح

عليهما فيما افترقت به، تلك حدود الله ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون" (135).

فدللت الآية على جواز الخلع بين الزوجين إذا خافا ألا يقيما حدود الله، فيحل للزوجة دفع البذل، وللزوج أخذه وليس فيما يدل على إجبار أحدهما فيما هو له.

وماروي في سبب نزول هذه الآية من أن ثابت اشترط عند رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تجرأ على الإشتراط في حضرته ولما أقره على ذلك، وإنما تبين أن ثابت رفضها زوجة له بعد ما تبين كرهها له، فطلب عوض الخلع بإختياره (136).

ثانياً/ من الأثر: ما روى من أن امرأة نثرت على عهد عمر بن الخطاب قبيتها

في إصطبل من الزبل لثلاث ليالي، ثم دعاها فقال لها: كيف رأيت مكانك فقالت: ما رأيت ليالي أقر لعيني منها. وما وجدت الراحة منذ أن كنت عنده إلا هذه الليالي. فقال عمر هذا وأبيكم المنشوز، وقال لزوجها: اخلعها ولو من قرطها اخلعها بما نون عقاص رأسها فلا خير لك فيها.

فقول عمر هذا يدل على أن الزوج لا يجبر على إجابة زوجته إلى الخلع إذا طلبته، لأنه بقوله له: لا خير لك فيها، يحثه على اختلاعها ولو كان للقاضي إجباره على القول لازم للرجل به⁽¹³⁷⁾.

وما روي كذلك عن سيدنا عمر من أنه قال: "إذا أراد النساء الخلع فلا تكفرن"⁽¹³⁸⁾.

وفي هذا القول حث من عمر رضي الله عنه للأزواج على قبول الخلع في حال ثبوت نشوز أزواجهن.

ويقول الطبري: "غير أنني اختار للرجل استحباباً لا تحتمياً، إذا تبين من امرأته أن افتدائها لغير معصية الله بل خوفاً منها على دينها أن يفارقها"⁽¹³⁹⁾.

الفرع الثاني: القائلون بجواز إجبار الزوج على إجابة طلب زوجته للخلع

ذهب بعض العلماء إلى أن المرأة إذا طلبت الخلع ونشزت على زوجها أجبر الزوج على اختلاعها واستدلوا في ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: "أقبل الحديقة وطلقها تطليقة"⁽¹⁴⁰⁾.

والظاهر أن المشرع الجزائري اعتمد هذا الرأي عندما أعطى الزوجة الحق في مخالعة زوجها ولو دون موافقة منه: "يجوز للزوجة دون موافقة الزوج أن تخالع نفسها بمقابل مالي" المادة 54 من الأمر 05 - 02 وهو التوجه الذي سبق للمحكمة العليا وأن أقرته في العديد من القرارات الصادرة عنها في ظل النص القديم الذي كان ينص على أنه: "يجوز للزوجة أن تخالع نفسها من زوجها على مال يتم الاتفاق عليه فإن لم يتفقا على شيء يحكم القاضي بما لا يتجاوز قيمة صداق المتل وقت الحكم". م 54 من القانون 84-11.

ومنها القرار رقم 115118 الصادر بتاريخ 19/04/1994 والذي جاء فيه: "إن الخلع أجازته الشريعة الإسلامية وكرسه قانون الأسرة وسواء رضي به

الزوج أو لم يرض، يكفي أن تعرض الزوجة بدلا لفك الرابطة الزوجية دون دفع الحاجة إلى موافقة الزوج⁽¹⁴¹⁾.

* وكذا القرار رقم 141262 الصادر بتاريخ 1996/07/30 والذي يظهر أنه ذهب إلى إبعاد من ذلك عندما اعتبرت الخلع حق خولته الشريعة الإسلامية للمرأة وليس عقدا رضائيا فجاء فيه: "من المقرر قانونيا وشرعا أن: "الخلع حق خولته الشريعة الإسلامية للزوجة لفك الرابطة الزوجية عند الاقتضاء وليس عقدا رضائيا"⁽¹⁴²⁾.

وبهذا يكون المشرع الجزائري قد حسم جدلا فقهيًا ظل قائما قبل صدور القانون رقم 84-11 وظل كذلك صدور الأمر 05-02.

والذي أراه أن المشرع الجزائري أجاد إلى حد ما في هذه المسألة وذلك للآتي:

- أن في إعطاء الزوجة حق افتداء نفسها ببدل تدفعه لزوجها يتفق والحكمة من تسريع الخلع الذي جاء أساسا لرفع الضرر عنها والذي قد يلحقها بسوء العشرة والمقام مع من تكرهه وتبغضه.

ولو علق على شرط موافقة الزوج لا نتفت هذه الحكمة، إذ عندها يمكن لأي زوج أن يمانع الخلع وتظل الزوجة في عصمته.

- أن ما قاله العلماء من أنه على الرجل مفارقتها استحبابا لا تحتيما يستقيم والضمان الحية والأنفس الأبية التي تحشى أن لا تقيم حدود الله أما وحالنا اليوم على ما هو عليه وأمام ضعف الوازع الديني والأخلاقي لدى الكثير من الناس فلم يعد من بد عند الاقتضاء من اللجوء إلى القضاء وطلب الخلع وللقاضي بعدها تقدير ذلك.

- أن ما تم إيراده من أدلة على عدم جواز إجبار الزوج على الخلع إذا رغبته الزوجة لا يوجد به ما يقطع بصحة الفهم الذي انتهوا إليه. مما يفتح المجال للقول

بأن الخلع يقع إذا تراضاه الزوجان أما إذا رغبته الزوجة ورفض الزوج ذلك ورأت أن بقاءها على عصمتها فيه خشية من وقوعها في الكفر كان لها أن تلجأ للقاضي لإيقاعه وله سلطة تقدير الاستجابة لها من عدمها.

الخاتمة:

بعد هذه الدراسة الموجزة لبعض جوانب الخلع يمكن أن ننتهي إلى النتائج

التالية:

- أن المشرع الجزائري في القانون رقم 84-11 والأمر 05-02 لم يتناول جميع الأحكام المتعلقة بموضوع الخلع وإنما اكتفى بإيراد نص واحد هو نص المادة 54. وعلى ذلك فإن المرجع في استكمال ما لم يرد بالنص هو الشريعة الإسلامية عملاً بأحكام نص المادة 222 من القانون رقم 84-11.

- إن الأركان الخمسة التي قال بها الجمهور لقيام الخلع مستفادة من نص المادة 54 من أمر 05-02.

- أن للزوجة أن تخالع نفسها من زوجها على عوض أيا كان مقداره تدفعه له يتم الاتفاق عليه بينهما وفي هذا يلتقي المشرع الجزائري وجمهور الفقهاء.

- أنه إذا حدث وأن تعذر على الزوجة والزوج الاتفاق على بدل الخلع. كان للقاضي الحكم به على أن لا يتجاوز قيمة صانق المثل وقت صدور حكم الخلع.

- أن الخلع شأنه شأن الطلاق لا يثبت إلا بحكم، وأن الطلقة التي تقع به تكون بائنة، وإذا أراد الزوج إرجاع زوجته بعدها إلى عصمتها فلا بد له من عقد ومهر جديدين. أن الحقوق الزوجية المترتبة على عقد الزواج حال قيامه تظل قائمة ولا تسقط بالخلع.

- أن الزوجة لها أن توقع الخلع بإرادتها المنفردة، ويمكن إجبار الزوج على إيقاعه قضاءً ولو بدون موافقتها.

- القرآن الكريم.

- ابن الأثير، النهاية، ج2.

- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، ط3، ج5.

- أحمد الغندور، الأحوال الشخصية في التشريع الإسلامي، مكتبة الفلاح، بيروت، ط4، 2001.

- أحمد بن يحيى المرتضي، البحر الزخار الجامع بمذاهب علماء الأمصار، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ج4.

- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت، ج5.

- البهوتي، كشف القناع على متن الاقتناع، عالم الكتب، بيروت، ج3.

- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الجيل.

- البيهقي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، ج7.

- الترمذي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، ج7.

- ابن الجزري، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1984، ج1.

- الجصاص، أحكام القرآن، تحقيق محمد الصالح قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط92، ج2.

- جمال عبد الوهاب عبد الغفار، الخلع في الشريعة الإسلامية، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 2003.

- ابن حزم، المحلى، دار التراث، ج10.

- الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط2، 1978 ج4.

- أبو حيان، البحر المحيط، ج2.

- أبو داود، السنن، دار الحديث، القاهرة.

- الدردير، شرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، ج2.
- الرازي، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2.
- الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت، ج2.
- الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الأميرية، بولاق، ج2.
- السرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ج6.
- السمرقندي، بحر العلوم، تحقيق علي محمد عوض ومن معه، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1.
- الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج3.
- الشرقاوي، حاشية الشرفاوي على التحرير، مصطفى حلي، ج2.
- الشوكاني، نيل الأوتار شرح منقلى الأخبار من حديث سيد الأخيار، دار الحديث، القاهرة، ج6.
- الشيرازي، المذهب، دار إحياء الكتب العربية، ج16.
- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2.
- ابن عابدين، الدر المختار، ج3.
- الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت، ج3.
- الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف التيجاني، محمد علي النجار، دار السرور، ج1.
- ابن قدامة، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط83، ج8.
- القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب عالم المدينة الإمام مالك بن أنس، دار الفكر العربي، بيروت، ج2.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2.
- القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الكساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ج4.

د. عبد الكريم زيدان، المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1997، ج8.

- ابن ماجه، السنن، دار إحياء الكتب العربية.

- مالك، المدونة الكبرى، دار صادر، ج2.

- الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج19.

- الشيخ مرعي، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، قطر، ج3.

- ابن منظور، لسان العرب المحيط، دار لسان العرب، بيروت، ج1.

- المواق، التاج والإكليل لمختصر خليل، دار الفكر العربي، بيروت، ط2، ج4.

- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط2 ج4.

- النووي، روضة الطائنين دار الكتب العلمية، ج5.

- النووي، المنهاج، ج5.

- ابن الهمام، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج4.

د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط4،

1997، ج7.

- قسم المستندات والنشر، المحكمة العليا، نشرة القضاة، عدد52، 1997

- قسم المستندات والنشر، المحكمة العليا، المجلة القضائية، عدد1، 1998.

الهوامش:

¹ وهنا من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن هذا الطرح ليس على إطلاقه كما قد يتبادر إلى الذهن، فكل قاعدة لها استثناء كما يقولون، ذلك أنه من الرجال من هو أشد تأثراً وأسرع انفعالا من النساء، ومن النساء من هو أشد وأفضل من الرجال أناة وقدرة على ضبط النفس والتبصر بعواقب الأمور. ولكن لما كان الغالب الأعم أن النساء لا يتوفرن على هذه الصفات كان الحكم كذلك.

² - محمد مرتضى الزبيدي، تاج العروس، دار صادر، بيروت، ج5 ص321.

³ - ابن منظور، لسان العرب المحيط، دار لسان العرب، بيروت، ج1، ص881.

⁴ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الفهم للجميع، بيروت، لبنان، ج3، ص18.

- 5- ابن الأثير، النهاية، ج 2، ص 65.
- 6- راجع في هذا: الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الأميرية، بولاق، ج 2، ص 267- ابن الهمام، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 4، ص 58.
- 7- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط 2، ج 4، ص 77.
- 8- جمال عبد الوهاب عبد الغفار، الخلع في التريعة الإسلامية، دراسة مقارنة، دار الجامعة الجديدة، ط 2003، ص 28.
- 9- راجع في هذا:
- الخطاب مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار الفكر العربي، ط 2، 1978، ج 4، ص 18
- المواقف التاج والاكثيل لمختصر خليل، دار الفكر العربي، ط 2، 1978، ج 4، ص 18
- 10- د/جمال عبد الوهاب عبد الغفار، م. س.، ص 29
- 11- الشرييني، معنى المحتاج إلى معرفة ألفاظ المتناج، مطبعة مصطفى الحلبي، ج 3، ص 262
- 12- د/جمال عبد الوهاب عبد الغفار، م. ن.، ص 29، 30
- 13- اليهودي، كشاف القناع على متن الإيضاح، عالم الكتب، بيروت، ج 3، ص 126
- 14- د/ جمال القدور، الأحوال الشخصية في التشريع الإسلامي، مكتبة الفلاح، الإمارات العربية المتحدة، ط 4، 2001، ص 455
- 15- راجع هذا الرأي في: ابن قدامة "المعنى"، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج 8، ط 1983، ص 174
- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار المعرفة، بيروت، ج 2، ط 9، ص 67.
- 16- سورة النساء، الآية 20.
- 17- سورة البقرة، الآية 229.
- 18- نظر في تفسير الآية:
- الجصاص أحكام القرآن تحقيق محمد الصالح قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 2، 1992، ص 89-90.
- المسمر قندي، بحر العلوم، تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، زكريا عبد المجيد لتونى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، ط 1، 1993، ص 208-209.
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الجيل، ص 50.
- ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ج 1، ط 3، 1984.
- أحمد مصطفى المراعي، تفسير المراعي، ج 1، ص 173.
- الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، محمد علي التجاز، دار السرور، ج 1، ص 146-147.
- 19- البخاري، صحيح البخاري، تحقيق قاسم الشمامي الرفاعي، كتاب الطلاق، باب الخلع وكيف الطلاق فيه، حديث رقم 200.
- 20- داوودية الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، ج 7، ص 482.
- 21- ابن الجوزي، مصدر سابق، ص 125.
- 22- ابن قدامة، مصدر سابق، ص 174.
- 23- الإمام مالك، المدونة الكبرى، دار صادر، ج 3، ص 341.
- 24- الإمام مالك، المصدر نفسه، ص 341.
- 25- ابن ماجه، سنن ابن ماجه كتاب الطلاق، باب عدة المختلعة، ج 1، دار إحياء الكتب العربية، ص 663
- 26- الشيرازي، المهذب، دار إحياء الكتب العربية، ج 16، ص 3.
- 27- ابن قدامة، المصدر السابق، ص 173.
- 28- ابن قدامة، المصدر السابق، ص 177.
- 29- الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 19، ص 6.
- 30- ابن قدامة، المصدر نفسه، ص 177.
- 31- أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق أحمد شاكر، دار المعارف، ج 5، ط 3، ص 277.
- 32- الترمذي، سنن الترمذي، دار الفكر، بيروت، ج 4، ص 366.
- 33- ابن قدامة، المصدر نفسه، ص 177.

- 34- د/عبد الكريم زيدان، الفصل في أحكام الأسرة والبيت المسلم في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج 8، ط 3، 1997، ص 123، 124.
- 35- البهوتي، المصدر السابق، ج 3، ص 127.
- 36- ابن قدامة، المصدر السابق، ص 178.
- 37- نظر الحكمة من التشريع في: د-عبد الكريم زيدان، م س، ص 125، د-أحمد القنور، م س، ص 454.
- 38- سورة البقرة، الآية 229.
- 39- سبق تخريجه.
- 40- ابن قدامة، مصدر سابق، ص 175.
- 41- يرى الأحناف أن أركان الخلع إذا كان يعوض هي الصيغة أما إذا كان بدون عوض فهي طلاق: نظر: الكاملي، بدائع الصانع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 4، ص 98.
- 42- راجع: الشريبي، معنى المحتاج إلى معرفة ألقاب المنهاج، ج 3، ص 363.
- 43- أجزأ الحنابلة أن يكون محيزاً بعقله.
- 44- ابن عابدين، الدر المختار، ج 3، ص 441.
- 45- الدردير، الشرح الكبير، دار إحياء الكتب العربية، ج 2، ص 252.
- 46- النووي، المنهاج، ج 3، ص 263.
- 47- شيوخ مرعي، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والتمتيع، قطر، ج 32، ص 101.
- 48- د-عبد الكريم زيدان، م س، ص 139 وما بعدها.
- 49- راجع في هذا: المرخسي، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ج 6، ص 175، 176.
- 50- الشريبي، المصدر السابق، ج 3، ص 265.
- 51- ابن قدامة، المصدر السابق، ج 8، ص 184.
- 52- ابن قدامة، المصدر السابق، ج 8، ص 215.
- 53- المصدر نفسه، ص 222.
- 54- المرخسي، مصدر سابق، ج 6، ص 192.
- 55- الدردير، المصدر السابق، ج 2، ص 354-355.
- 56- ابن قدامة، المصدر السابق، ج 8، ص 222.
- 57- راجع: الشريبي، المصدر السابق، ج 3، ص 264-265.
- 58- ابن عابدين، المصدر السابق، ج 3، ص 443.
- 59- مالك، المصدر السابق، ج 2، ص 345-346.
- 60- الشريبي، المصدر السابق، ج 3، ص 268.
- 61- ابن قدامة، المصدر السابق، ص 181.
- 62- د-عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص 171.
- 63- المقصود بالمعاضة هنا، قيام الزوجة بفعل معين يدل على رغبتها في الخلع فيقوم الزوج بما يدل على قبوله ذلك كما إذا عرضت عليه بدلا وتسلمه دون أن يعارضها الخروج من بيت الزوجية.
- 64- الخطاب، مواهب الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط 2، 1978، ج 4، ص 37.
- 65- ابن قدامة، المصدر نفسه، ص 182.
- 66- الشريبي، المصدر السابق، ج 3، ص 269.
- 67- ابن قدامة، المصدر السابق، ج 3، ص 182.
- 68- نظر: ائمة التقريين في د/عبد الكريم زيدان، المرجع السابق، ص 166 إلى 168.
- 69- المرجع نفسه، ص 168.
- 70- راجع في هذا:
- 71- الجصاص، المصدر السابق، ج 2، ص 91.
- 72- ابن جزى، مصدر سابق.
- 73- ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط 2، ج 4، ص 83.
- 74- ابن رشد، المصدر السابق، ج 2، ص 83.

- 71- الشريبي، المصدر السابق، ج 3، ص 265.
- 72- ابن قدامة، المصدر السابق، ج 8، ص 175.
- 73- المرجع نفسه.
- 74- سورة البقرة الآية 223.
- 75- القاضي عبد الوهاب، المعونة على مذهب علم المدينة الإمام مالك بن أنس، دار الفكر، بيروت، ج 2، ص 870.
- 76- البيهقي، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، ج 7، ص 317.
- 77- الشوكلي، نيل الأوطار شرح منتهى الأخبار من حديث سير الأخبار، دار الحديث القاهرة، ج 6، ص 251.
- 78- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 2، ص 484.
- 79- الموضوع نفسه.
- 80- ابن حزم، المحلى، دار التراث، ج 10، ص 241.
- 81- ابن ماجه، السنن، كتاب الطلاق، باب المختلعة تأخذ ما أعطاها حديث رقم 2056.
- 82- ابن قدامة، المصدر السابق، ج 8، ص 175-176.
- 83- الجصاص، المصدر السابق، ج 1، ص 583.
- 84- الجصاص، المصدر السابق، ص 538.
- 85- ابن قدامة، المصدر السابق، ص 176.
- 86- يمثل هذا الرأي، الحنفية، المالكية، الشافعية، الحنابلة.
- 87- سورة البقرة، الآية 229.
- 88- مالك، المصدر السابق، ص 337.
- 89- القاضي عبد الوهاب، المصدر السابق، ج 2، ص 874.
- 90- ذهب إلى هذا الرأي: أبو ثور وأبو بكر، راجع: المقني، م س، ص 178.
- 91- السرخسي، المصدر السابق، ص 175-176.
- 92- النووي، م س، ص 692.
- 93- ابن قدامة، م س، ص 174-175.
- 94- المبسوط، المصدر السابق، ص 171.
- 95- القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 276.
- 96- النووي، روضة الطالبين، المصدر السابق، ص 683.
- 97- ابن قدامة، المصدر السابق، ص 181.
- 98- الجصاص، المصدر السابق، ج 1، ص 539.
- 99- سورة البقرة، الآية 223.
- 100- سورة البقرة، الآية 230.
- 101- الماوردي، الحاوي، مصدر سابق، ص 9.
- 102- البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الخلع وكيف يطلق فيه، حديث رقم 198.
- 103- ابن قدامة، المصدر السابق، ص 181.
- 104- الشرفاوي، حاشية الشرفاوي على التحرير، مصطفى حنين، ج 2، ص 291.
- 105- سورة البقرة، الأيتان 229-230.
- 106- الجصاص، المصدر السابق، ص 540.
- 107- الترمذي، سنن الترمذي، كتاب الطلاق، باب ما جاء في الخلع، دار الفكر، بيروت، ج 2، حديث رقم 1183.
- 108- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 2، ص 95.
- 109- الماوردي، المصدر السابق، ج 10، ص 10.
- 110- السرخسي، المصدر السابق، ص 172.
- 111- الرزقي، مفتاح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 6، ص 58.
- 112- الشوكلي، المصدر السابق، ص 294.
- 113- راجع هذا الموضوع تفصيلاً في: د. عبد الكريم زيدان، م س، ص 224 وما بعدها.

- 114-الكلماني، المصدر السابق، ص145.
- 115-القرطبي، "الكافي في فقه أهل المدينة"، المصدر السابق، ص 276.
- 116-الماوردي، المصدر السابق، ص 10
- 117-الهيوني، المصدر السابق، ص 213.
- 118-الجصاص، المصدر السابق، ص 589.
- 119-سورة النساء، الآية4.
- 120-سورة البقرة، الآية 229.
- 121-سورة النساء، الآية 19.
- 122-الجصاص، المصدر نفسه، ص 529.
- 123-البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب الخلع وكيف يطلق فيه، ج ٣ رقم 200.
- 124-البيهقي، السنن الكبرى، ج7، ص 315.
- 125-الطبري، المصدر السابق، ص 484.
- 126-الماوردي، المصدر السابق، ص 11.
- 127-الماوردي، المصدر السابق، ص 11.
- 128-الموضع نفسه.
- 129-الجصاص، المصدر السابق، ص 539.
- 130-سورة البقرة، الآية 229.
- 131-الماوردي، المصدر السابق، ص 11.
- 132-أبو داود، السنن، كتاب الطلاق، باب في الخلع، ج2، ص 956 حديث رقم 2228.
- 133-الماوردي، المصدر السابق، ص11.
- 134-أحمد بن عيسى بن المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ج4، ص 179.
- 135-سورة البقرة، الآية 229.
- 136-أبو حيان، البحر المحيط، ج2، ص 463.
- 137-أبو حيان، المصدر السابق، ص 472.
- 138-البيهقي، المصدر السابق، ج1، ص 503.
- 139-الطبري، المصدر السابق، 288.
- 140-الشوكاني، المصدر السابق، ص 248.
- 141-قسم المستندات والنشر، المحكمة العليا، نشرة القضاء، عدد 52، سنة 1997، ص 106.
- 142-قسم المستندات، المجلة القضائية، عدد1، سنة 98، ص 120.

لفظ المسند ومدلوله عند أئمة الحديث

أ. محمدي فائزة

جامعة باتنة

توطئة:

حظيت السنة النبوية بعناية عظيمة من قبل العلماء على مر العصور وبذلوا في خدمتها ونصرتها النفس والنفيس، وترجم هذا الاهتمام بكثرة التأليف وتنوعها، فأول ما صنّف الجوامع رغم ما تميزت بالجمع بين الأحاديث وأقوال الصحابة وفتاوى التابعين، ثم تلتها المسانيد، وإن كان هدفها الإمام بأحاديث رسول الله ﷺ دون غيرها، إلا أنها لم تتحر صحة الأحاديث بل ضمت الأحاديث الضعيفة أيضا.

وطريقة مؤلفي المسانيد ذكر الأحاديث على أسماء الصحابة إما بترتيب الأفضلية، وإما بشرف الأنساب وإما بحروف الهجاء ومن أشهر وأعظم المسانيد مسند الإمام أحمد بن حنبل، والإشكال المطروح ما مدلول لفظ المسند عند أئمة الحديث؟ وللإجابة عن ذلك نسوق نصوص العلماء ثم نناقشهم فيها ذهبوا إليه.

أولا-الهاكم:

المسند من الحديث أن يرويه المحدث عن شيخ يظهر سماعه منه لمن يحتمله، وكذلك سماع شيخه من شيخه إلى أن يصل الإسناد إلى صحابي مشهور إلى رسول الله ﷺ.

ثم للمسند شرائط غير ما ذكرناه، منها أن لا يكون موقوفا ولا مرسلا ولا معضلا ولا في روايته مدلس.

ومن شرائط المسند أن لا يكون في إسناده «أخبرت عن فلان» ولا «حدثت عن فلان» ولا «بلغني عن فلان» ولا «رفعه فلان» ولا «أظنه مرفوعا» وغير ذلك ما ينفد به، ونحن مع هذه الشرائط لا نحكم لهذا الحديث بالصحة¹.

ثانيا - الخطيب البغدادي:

وصفهم الحديث بأنه «مسند» يريدون أن إسناده متصل بين راويه وبين من أسند عنه إلا أن أكثر استعمالهم هذه العبارة هو فيما أسند عن النبي ﷺ خاصة واتصال الإسناد فيه أن يكون كل واحد من روايته سمعه من فوَّقه حتى ينتهي ذلك إلى آخره وإن لم يبين فيه السماع بل اقتصر على العنونة².

ثالثا - ابن عبد البر:

المسند ما رفع إلى النبي ﷺ خاصة وقد يكون متصلا مثل: مالك عن نافع عن ابن عمر عن رسول الله ﷺ وقد يكون منقطعاً مثل: «مالك عن الزهري عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ فهذا مسند لأنه قد أسند إلى رسول الله ﷺ وهو منقطع لأن الزهري لم يسمع من ابن عباس.

وزاد ابن عبد البر: وقد ذهب قوم إلى أن المرفوع كل ما أضيف إلى النبي ﷺ متصلاً كان أو مقطوعاً، وأن المسند لا يقع إلا على ما اتصل مرفوعاً إلى النبي ﷺ³.

رابعا - ابن الصلام:

نقل نص الخطيب البغدادي: «أن المسند عند أهل الحديث: هو الذي اتصل إسناده من راويه إلى منتهاه، وأكثر ما يستعمل ذلك فيما جاء عن رسول الله ﷺ دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم.

كما نقل نص ابن عبد البر الأول والثاني: قال وحكى أبو عمر عن قوم أن المسند لا يقع إلا على ما اتصل مرفوعاً إلى النبي ﷺ.

زاد: قلت: وبهذا قطع الحاكم أبو عبد الله الحافظ ولم يذكر في كتابه غيره،

فهذه أقوال ثلاثة مختلفة والله أعلم⁴.

خامسا - العراقي:

قوله: (ذكر الخطيب: أن المسند... دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم).

وقد اعترض عليه بأنه ليس في كلام الخطيب دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم لا في الكفاية ولا في الجامع والجواب بأنه ليس في كلام ابن الصلاح التصريح بأنه نقله عنه وإنما حكم كلام الخطيب ثم قال: وأكثر ما يستعمل ذلك إلى آخر كلامه والله أعلم⁵.

سادسا - العراقي:

اختلف في حد الحديث المسند على ثلاثة أقوال: فقال أبو عمر بن عبد البر في التمهيد هو ما رفع إلى النبي ﷺ وقد يكون متصلا مثل مالك عن نافع عن ابن عمر وقد يكون منقطعاً مثل مالك عن الزهري عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ قال: «فهذا مسند لأنه قد أسند إلى رسول الله ﷺ في وهو منقطع لأن الزهري لم يسمع من ابن عباس، فعلى هذا يستوي المسند والمرفوع. وقال الخطيب هو عند أهل الحديث الذي اتصل بسناده من راويه إلى منتهاه.

قال ابن الصلاح وأكثر ما يستعمل ذلك فيما جاء عن رسول الله ﷺ من دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم وكذا، قال ابن الصياغ في العدة: المسند ما اتصل بسناده فعلى هذا يدخل فيه المرفوع والموقوف؛ ومقتضى كلام الخطيب أنه يدخل فيه ما اتصل بسناده إلى قائله من كان، فيدخل فيه المقطوع وهو قول التابعي، وكذا قول من بعد التابعين، وكلام أهل الحديث يابىء (الثالث) وهو أن

المسند لا يقع إلا على ما رفع إلى النبي ﷺ بإسناد متصل وبه جزم الحاكم أبو عبد الله، وحكاه ابن عبد البر قولاً لبعض أهل الحديث⁶.

سابعاً - السخاوي:

(المسند) كما قاله أبو عمر بن عبد البر في التمهيد هو (المرفوع) إلى النبي ﷺ خاصة وقد يكون متصلاً كمالك.... إلى آخر كلام ابن عبد البر. قلت: فهما (أعني المسند والمرفوع) على القول المعتمد فيه كما صرح به ابن عبد البر شيء واحد، والانقطاع يدخل عليهما جميعاً، ويلزم من ذلك أيضاً شموله المرسل، والمعضل قال شيخنا: «وهو مخالف للمستفيض من عمل أئمة الحديث في مقابلتهم بين المرسل والمسند فيقولون أسنده فلان وأرسله فلان» (أو المسند ما قد وصل) إسناده (ولو) كان الوصل (مع وقف) على الصحابي أو غيره، وهذا هو القول الثاني وعليه فالمسند والمتصل سواء لإطلاقهما على كل من المرفوع والموقوف، ولكن الأكثر استعمال المسند في الأول كما قاله الخطيب.

(وهو) أي المسند (في هذا) أي فيما وقف على الصحابة وغيرهم (يقول) أي قليل، وحينئذ فافتراقهما من جهة أن استعمال المتصل في المرفوع، والموقوف على حد سواء، بخلاف المسند فاستعماله في المرفوع أكثر نون الموقوف. ثم إن في كلام الخطيب الذي قد أقره ابن الصلاح عليه إشعاراً باستعماله المسند قليلاً في المقطوع، بل وفي قول من بعد التابعي، وصريح كلامهم بأباه و (و) القول (الثالث) إنه (الرفع) أي المرفوع إلى النبي ﷺ (مع الوصل) أي مع اتصال إسناده (معاً) كما حكى ابن عبد البر في التمهيد عن قوم (وهو شرط به) الحافظ النيسابوري (الحاكم) و (فيه) أي في المسند (قطعي) حيث لم يحك، كما قال ابن الصلاح غيره⁷.

مناقشة الأئمة فيما ذهبوا إليه :**أولاً-مناقشة الحاكم فيما ذهب إليه**

عبارة الحاكم تعيد أن المسند ماهو إلا مرفوع صحابي بسند متصل إلا إن ابن حجر قيده بالاتصال الظاهري بقوله:«وقد رجعت كلام الحاكم فلم يشترط حقيقة الاتصال بل اكتفى بظهور ذلك»⁸.

ومعنى ظهور الاتصال أي يخرج المنقطع، لكن يدخل ما فيه انقطاع خفي كنعنة المدلس والنوع المسمى بالمرسل الخفي⁹.

وما ذكره ابن حجر يقبل لو لم يزد الحاكم شرطاً آخر على الرفع والاتصال وهو أن لا يكون في روايته مدلس فحينئذ تخرج عنعنته، ولذلك اعترض السخاوي على كلام ابن حجر بقوله: وفيه نظر¹⁰.

وخلاصة القول أن تعريف المسند عند الحاكم هو: مرفوع الصحابي بسند متصل حقيقة، وهذا الشرط مما انفرد به الحاكم لأن كلام أئمة الحديث وتصرفاتهم في المسانيد لم يتجنبوا فيها تخريج معنعات المدلسين.

ثانياً-مناقشة الخطيب فيما ذهب إليه:

إن في نص الخطيب إشعار باستعماله المسند في الموقوف والمرفوع¹¹ والمقطوع¹² عموماً إلا أنه خص بالمرفوع إلى النبي ﷺ بسند ظاهره الاتصال بدليل قبول الخطيب دخول ما فيه الانقطاع الخفي كنعنة المدلس حيث قال:«وإن لم يبين فيه السماع بل اقتصر على العننة»¹³.

ورغم أن المسند لا يتحقق إلا بوجود شرط الاتصال إلا أن ابن حجر يرى أن لا فرق عند الخطيب بين المسند والمتصل إلا في غلبة استعمال الرفع فقط، لأن الموقوف متى اتصل عنده قد يسمى مسنداً¹⁴.

ثالثا-مناقشة ابن عبد البر فيما ذهب إليه:

لقد سوى ابن عبد البر بين المسند والمرفوع، كما لم يعتبر بشرط الاتصال وزاد الانقطاع، وهذا مما انفرد به واعترض عليه ابن حجر بالقول: ولما ابن عبد البر فلا فرق عنده بين المسند والمرفوع مطلقا فيلزم على قوله أن يتحد المرسل والمسند، وهو مخالف للمستفيض من عمل أئمة الحديث في مقابلتهم بين المرسل والمسند، فيقولون: أسنده فلان وأرسله فلان¹⁵.

زاد ابن عبد البر: أن المسند لا يقع إلا على ما اتصل مرفوعا إلى النبي ﷺ ونسبه إلى قوم من أهل الحديث وبين ابن الصلاح ذلك بقوله: وبهذا قطع الحاكم ولم يذكر في كتابه غيره¹⁶.

وزاد السيوطي: وليس ليعين من كلام الخطيب¹⁷، إلا أنيما لم يذكر نوع الاتصال وفي ذلك فرق سبق بيانه.

رابعا-مناقشته ابن الصلاح فيما ذهب إليه:

اعتبر النووي¹⁸ وابن كثير¹⁹ والعراقي²⁰ أن قول ابن الصلاح: «وأكثر ما يستعمل ذلك فيما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم-يون ما جاء عن الصحابة وغيرهم جملة تخصه هو إلا أن المتعمد في نص الخطيب في الكفاية ومقارنا بينه وبين النص السابق لأين الصلاح يستتج أن هناك خطيا ما، ولهذا اعتراض ابن حجر على فعل ابن الصلاح فقال: «مقتضاه أن يكون في السياق إرجاء وعند التأمل يتبين أن الأمر بخلاف ذلك، لأن ابن الصلاح لم ينقل عبارة الخطيب بلقطها»²¹.

فتصرف ابن الصلاح في النص وأتى بمعناه فقط

كما أجاب العراقي على من اعتراض على ابن الصلاح في الجملة «دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم»، بأنه ليس في كلام ابن الصلاح التصريح بتقله عنه، وإنما حكى كلام الخطيب ثم قال: «وأكثر ما يستعمل ذلك إلى آخر كلامه»²².

و الرد على العراقي بأن ابن الصلاح أتى بالنص بالمعنى ثم فسر كلمة «خاصة» التي ذكرها الخطيب بقوله «دون ما جاء عن الصحابة وغيرهم». ولم يكتف ابن الصلاح بعرض تعريف الخطيب بل أتبعه بنص ابن عبد البر والحاكم دون ترجيح بينهم فقال: فيذه أقوال ثلاثة مختلفة²³، وتبعه في ذلك العراقي²⁴ والسخاوي²⁵.

والخلاصة مما تقدم أن معنى المسند عند المحققين هو ما أضاف من سمع النبي ﷺ إليه بسند ظاهره الاتصال²⁶.

وعليه فالمسند ينظر فيه إلى الحالين معا أي السند والتمن فيجتمع شرطاً للاتصال والرفع فيكون بينه وبين كل من الرفع والاتصال عموم وخصوص مطلق فكل مسند مرفوع وكل مسند متصل، ولا عكس فيهما.

الهوامش:

- 1- معرفة علوم الحديث.
- 2- الكفاية في علم الرواية. ص 21.
- 3- التمهيد. 1/ 21.
- 4- علوم الحديث. ص 42-43.
- 5- التقييد والإيضاح. ص 55-56.
- 6- فتح المغيبي. ص 52-53.
- 7- فتح المغيبي. 1/ 117-118.
- 8- التكت على ابن الصلاح. ص 177.
- 9- المصدر نفسه.
- 10- فتح المغيبي. 1/ 119.
- 11- التكت على ابن الصلاح. ص 176.
- 12- علوم الحديث. ص 42-43.
- 13- الكفاية في علم الرواية. ص 21.
- 14- التكت على ابن الصلاح. ص 176.
- 15- المصدر نفسه. ص 176-177.

- 16- علوم الحديث، ص 43.
- 17- تزيين الراوي، ص 87.
- 18- تقريب النووي مع شرح تزيين الراوي، ص 87.
- 19- باعث الحديث، ص 42.
- 20- فتح المعقب، ص 53.
- 21- التكت، ص 176.
- 22- التقييد والإيضاح، ص 57.
- 23- علوم الحديث، ص 43.
- 24- فتح المعقب، ص 52-53.
- 25- السخاوي، 1/117-119.
- 26- التكت، ص 177.

حقوق والتزامات غير المسلمين في الوثائق النبوية

د/ محمود بوترة

جامعة باتنة

مقدمة

صاحب عملية بناء الدولة الإسلامية في عهد الرسالة وضع قواعد عامة لتنظيمها سياسيا واقتصاديا وإداريا، فحدد الرسول المراكز القانونية لمواطني الدولة بمختلف فئاتهم ، كما بين الموارد المالية للدولة ونفقاتها، وفصل الحقوق والحريات العامة لمواطنيها وواجباتهم.

فقد بدأ الرسول ﷺ بيان المركز القانوني لمواطني الدولة الإسلامية منذ العهد المكي، إذ قرر في بيعة العقبة الثانية حق المسلمين في اختيار ممثلهم لديه، وطلب منهم اختيار اثني عشر شخصا ، سماهم "النقياء" و"الكفلاء"¹.

وبعد هجرته إلى المدينة وضع وثيقة "دستور المدينة" نص فيها على بعض الحقوق والالتزامات العامة لمواطني الدولة².

وعندما اكتمل بناء الدولة في السنة التاسعة من الهجرة استقبل الرسول ﷺ وفود مختلف القبائل والدويلات العربية التي كانت خاضعة للحكمين البيزنطي والفارسي من قبل، وكتب لها كتباً بين فيها حقوق والتزامات مختلف الفئات السكانية، سواء أكانوا مسلمين أم غيرهم .

وهذه الحقوق والالتزامات يمكن تصنيفها إلى ثلاث مجموعات هي: الحقوق والحريات السياسية، والحقوق والحريات الشخصية، والحقوق والحريات الاقتصادية.

وفي هذا البحث أحاول عرض الحقوق والحريات والالتزامات العامة لغير المسلمين كما حددتها الوثائق النبوية، ونخصص لكل نوع من هذه الحقوق فرعاً مستقلاً .

الفرع الأول: الحقوق السياسية

تتمحور الحقوق السياسية لغير المسلمين حول ثلاثة أمور هي:

تحديد مركزهم في الدولة، وإقرار حقهم في تنظيم شؤونهم الداخلية، والزامهم بالمساهمة في التكاليف المالية للدولة الإسلامية.

1. تحديد مركزهم في الدولة الإسلامية.

نص دستور المدينة على اعتبار اليهود المقيمين في إقليم الدولة الإسلامية جزءاً من شعبها، فقد جاء في البند الخامس والعشرين منه أن اليهود أمة مع المؤمنين³، ولهم النصر والأسوة⁴.

وتوسع هذا الحكم لينطبق على سكان الدولة الإسلامية من النصارى، فقد نصت العهود التي أبرمها الرسول ﷺ معهم فيما بعد على تحديد مركزهم القانوني؛ فقد جاء في العهد المبرم مع نصارى نجران أن (نجران وحاشيتها جوار الله وخدمة محمد النبي... على أموالهم... وكل ما تحت أيديهم لهم)، ومنحهم حماية الرسول ﷺ ودمته يتضمن الإقرار بأنهم من مواطني الدولة؛ وهذا ما جعل الإمام الأوزاعي يكتب إلى والي الشام " صالح بن علي " عنتما أجلي بعض سكان جبل لبنان عن النصارى بنياد عن ذلك التصرف، ومما جاء في كتابه (... فأحق الوصايا أن تحفظ وصية رسول الله)، وقوله: (... من ظلم معاهداً أو كلفه فوق طاقته فأنا حبيبه ... من كانت له حرمة في دمه فله في ماله والعنل عليه مثلها، فإنهم ليسوا بعبيد فتكونوا من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة، ولكنهم أحرار أهل دمة...)⁵.

وقد نحدد مركز غير المسلمين في الدولة الإسلامية بوضوح أكثر في الكتاب الذي أرسله النبي ﷺ إلى ولاته على اليمن، فقد جاء فيه أن (من ثبت على دينه من أهل الأديان فإنه لا يضيق عليه، وعلى كل حال من الجزية على قدر طاقته... فمن أدى ذلك فله الذمة والمنعة)⁶.

حقوق والتزامات غير المسلمين في الوثائق النبوية

فنص الكتاب على عدم التضييق عليهم وإعطائهم الحماية والأمان من الدولة الإسلامية متى أدوا الجزية يعني إعطاءهم حق التوطن فيها كأى مواطن مسلم. كما نص كتاب الرسول ﷺ لأهل أيلة على منحهم الأمان والحماية وحرم على المسلمين كل ماء يردونه أو طريقًا يرينونه ومما جاء فيه أن (سقتهم وسيارتهم في البر والبحر لهم ذمة الله وذمة محمد النبي... وأنه لا يحل ماء يردونه، أو طريقًا يرينونه من بر أو بحر)⁷.

فهذا الكتاب يمنح أهل أيلة الأمان الكامل في العيش داخل الدولة وحق التنقل في أي مكان أرادوا دون أن يترتب عليهم أي التزام ما عدا خضوعهم للنظام العام للدولة (فمن أحدث منهم حدثًا فإنه لا يحول ماله دون نفسه...)⁸ والامتناع عن أكل الربا⁹.

لذلك فإن الرسول ﷺ لم يأمر بإجلاء كل الفئات غير المسلمة من جزيرة العرب وإنما أمر بإخراج من خالف الأحكام السابقة. لذلك قال أبو عبيد: (نراد — إشارة إلى الرسول — قال ذلك لنكت كان منهم)¹⁰.

وهذا ما تأكد عملياً فقد قام الرسول ﷺ بإجلاء بني النضير وأهل خيبر، وأباد بني قينقاع، ولم يجلب بقية القبائل اليهودية الأخرى التي لم تخالف قواعد النظام العام للدولة الإسلامية.

وقد بلغ عدد القبائل التي ذكرت في دستور المدينة تسعاً¹¹، ولم يجلب أيا منها.

2. إقرار حقهم في تنظيم شؤونهم الداخلية.

تضمنت الاتفاقيات الموقعة بين الرسول ﷺ ومواطني الدولة من غير المسلمين إقرار حقهم في تنظيم شؤونهم الداخلية؛ فقد نصت الاتفاقية الموقعة مع يهود في السنة التاسعة للهجرة على حقهم في تعيين الأمير من قبيلتهم بقولها: (ليس عليهم أمير إلا من أنفسهم، أو من أهل رسول الله)¹².

كما نصت الاتفاقية الموقعة مع نصارى نجران على أن يتولوا الفصل في النزاعات التي تحدث بينهم بشرط مراعاة العدل في القضاء، وذلك بقولها: (من سأل منهم حقاً فيبنيهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين¹³، وفي رواية أبي عبيد من سأل منهم حقاً فالنصف بينهم بنجران)¹⁴؛ ولم يمنع عليهم سوى "أكل الربا"، قال أبو عبيد: (غلظ عليهم أكل الربا خاصة من بين المعاصي كلها ولم يجعله مباحاً وهو يعلم أنهم يرتكبون من المعاصي ما هو أعظم من ذلك ... إلا دفعاً عن المسلمين)¹⁵.

ومن هنا يتضح أن المعاهدات التي أبرمها الرسول ﷺ مع أهل الكتاب قد اعترفت لهم ببعض الاستقلال في تنظيم شؤونهم الخاصة، وهذا الأمر قد فهمه الخلفاء الراشدون من بعد النبي ﷺ لذلك فإن أبا بكر قد جدد المعاهدة التي وقعتها الرسول ﷺ مع نصارى نجران¹⁶، ولم يأمر بإجلائهم إلا بعد مخالفتهم للشرط الوارد في الاتفاقية والمتمثل في "التزامهم بعدم أكل الربا"¹⁷، وورود الحديث عن الرسول ﷺ فيهم خاصة¹⁸.

إن إقرار حق غير المسلمين في تنظيم شؤونهم الداخلية منذ قيام الدولة الإسلامية في عهد الرسالة، قد فتح مبدأ ثنائية التنظيم القانوني في الدولة الإسلامية، وهو ما ذهب إليه أبو عبيد القاسم بقوله: إن (الأمصار التي مصرها المسلمون هي التي لا سبيل لأهل الذمة فيها إلى إظهار شيء من شرائعهم وأما البلاد التي لهم إليها السبيل إلى ذلك فما كان منها صلحاً صولحوا عليه فلن ينتزع منهم)¹⁹، ثم ذكر أبو عبيد الأمصار التي كانت قائمة ويحق لأهلها إظهار شرائعهم*، لذلك فإن (المخاوف ... المتعلقة بإرغام الأقليات غير المسلمة على اتباع أحكام الشريعة الإسلامية تابعة من إسقاط النموذج الغربي على المحتوى المعرفي الإسلامي، ذلك أن النموذج الغربي ... لا يفاضل بين دائرة التشريع السياسي ودائرة التشريع القانوني لذلك فإنه يعتبر قيام جماعات سكانية خاضعة لسلطته السياسية ولمنظومات

حقوق والتزامات غير المسلمين في الوثائق النبوية

قانونية مغايرة للمنظومة التي تتبناها الدولة عملا غير شرعي وشكلا من أشكال العصيان والتمرد، في حين يمكن تمييز دائرة الفعل الشرعي السياسي من الفعل الشرعي القانوني في النموذج الإسلامي، فيمكن للجماعات العقدية المتغايرة من اتباع قواعد سلوكية خاصة بها، طالما لم تتعارض هذه القواعد مع المبادئ القانونية (الكلية)²⁰.

إن حق غير المسلمين في تنظيم شؤونهم الداخلية بشقيها القانوني، والسياسي قد قرره بكل وضوح كتاب الرسول لتقيف في السنة التاسعة للهجرة²¹، وهذا الحق يجعل غير المسلمين متمتعين بما يصطاح عليه في العصر الحديث بالحكم الذاتي.

3. إلزامهم بالمساهمة في التكاليف المالية للدولة الإسلامية.

ألزمت الاتفاقيات الثلاث الموقعة مع نصارى نجران وأيلة ويهود مقنا المواطنين المنتمين إلى تلك القبائل بأعباء مالية للمساهمة في المجهود الحربي للدولة الإسلامية.

فقد نصت الاتفاقية الموقعة مع نصارى نجران على التزامهم بالتكاليف المالية للدولة الإسلامية وذلك لأن يؤدوا الفي حطة تنفع على مرحلتين من كل رجب وصفرة، كضريبة على أشخاصهم وأراضيهم، وعلى كل بالغ منهم المساهمة في ذاتها²²، كما نصت على توفير مؤونة رسل الرسول ﷺ لمدة تتراوح بين العشرين يوما وشهرا، وإعادة المسلمين ثلاثين درعا وثلاثين فرسا وثلاثين بعيرا على أن يضمن المسلمون ما هلك من الرعايا²³.

كما نصت الاتفاقية الموقعة مع أهل عفا على عدة أحكام مالية بقولها: (فإن لرسول الله بركم ، وكل رفيق فيكم، والكراع، والحلقة، إلا ما عفا عنه رسول الله أو رسول رسول الله وإن عليكم... ربيع ما أخرجت نخلكم وربيع ما صادت عروكم وربيع ما اغتزل نساؤكم)²⁴.

ونفس الأمر نصت عليه الاتفاقية الموقعة مع أهل إيالة بقولها: (.. فأسلم وأعط الحزبية، وأضع الله ورسوله ورسله رسول.. وأعط حرمة ثلاثة أوسق شعير...)²⁵.

وهذا الحق لم يتقرر في هذه المعاهدات فقط بل أن قد تقرر في دستور المدينة منذ السنة الثانية للهجرة وهو ما نص عليه البند 26 من الدستور بقوله: (وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما دلموا محاربين) .

فالأعباء المالية بهذا النص ترتبط وجودا وعندما بالحرب لذلك فإن المعاهدة الموقعة مع نصارى نجران نصت على التزام هؤلاء النصارى بتنفيذ ما في المعاهدة ولهم (جوار الله وذمة محمد النبي... حتى يأتي الله بأمره)²⁶، فقوله: (حتى يأتي الله بأمره) دليل على تأقيت حكم الالتزامات المالية بأجل معين أو بظروف محددة.

وهذا ما جعل الاتفاقيات لا تتضمن أعباء موحدة ولكنها تختلف باختلاف القبائل²⁷.

وقد تقرر هذا الالتزام مقابل حمايتهم من طرف الدولة الإسلامية، وهو ما أكدته الاتفاقية بقولها: (ونجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغائبهم، وشاهدهم، وعشيرتهم وبيعهم)²⁸، وهذا بعد أن بينت الاتفاقية الالتزامات المفروضة عليهم.

الفرع الثاني: الحقوق والحريات الشخصية.

لم يقتصر الرسول ﷺ على تشريع هذه الحقوق والحريات عن طريق ما يعرف في أصول الفقه بالسنة القولية، بل شرعها عن طريق الكتابة²⁹؛ ففي العهد المكتوبة من طرف الرسول ﷺ لمختلف جهات الدولة الإسلامية بيان صريح للحقوق والحريات الشخصية.

1. حرية التنقل

نص كتاب الرسول ﷺ لتقيف على حرية التنقل داخل إقليم الدولة دون أية قيود بقوله عن تقيف : (هم أمة من المسلمين يتولجون* من المسلمين حيث شاؤوا، ولين تولجوا ولجوا)³⁰.

فهذا النص على الرغم من كونه متعلقاً بتقيف فقط إلا أنه عندما نص على التنقل "التولج" قال أنهم "من المسلمين" وهذا يعني أن جميع المواطنين لهم الحق في التنقل داخل إقليم الدولة "حيث شاؤوا".

كما منح هذا الحق لأهل الكتاب بموجب العهود المكتوبة لهم؛ ففي العهد المكتوب لأهل أيلة النص على أن (هذه أمة من الله ومحمد النبي رسول الله ليوحنه بن روية³¹ وأهل أيلة: لسقنهم ولسيارتهم، ولبحرهم، ولبرهم ذمة وئمة محمد النبي، ولمن كان معه من كل عار الناس من أهل الشام واليمن والبحر، فمن أحدث حدثاً فإنه لا يحول ماله دون نفسه... ولا يحل أن يمنعوا ماء يؤدونه، ولا طريقاً يريدونها من بر أو بحر)³².

2. حرية الفكر والعقيدة

حظيت حرية الفكر والعقيدة لمواطني الدولة من غير المسلمين باهتمام الرسول ﷺ فقد نصت عليها كل الكتب الموجهة إلى أهل الكتاب في مختلف المناطق، كما نصت عليها الكتب الموجهة إلى المسلمين أنفسهم؛ ففي دستور المدينة - الذي هو أول تشريع نبوي مكتوب - نجد النص على تقرير حرية العقيدة، فقد جاء فيه أن: (لليهود دينهم وللمسلمين دينهم)³³.

فالدستور قد ترك لكل فريق حرية اختيار الدين الذي ينتمي إليه، بل وأعطى اليهود الحق في المعاملة بالمعروف للتأكيد على أن بقاءهم على دينهم لا يترتب عنه أي ضرر من الناحية السياسية فقال: (من تبعنا من اليهود فإن له المعروف والأسوة غير مظلومين ولا متناصرين عليهم)³⁴.

وإذا كان أول تشريع قد قرر حرية العقيدة فإن الكتب التي كتبها الرسول ﷺ عند اكتمال بناء الدولة قد أكدت هذه الحرية؛ فقد جاء في الكتابين المتعلقين بأهل أيلة و مقنا أن الرسول لم يفرض عليهم الإسلام وإنما خيرهم بينه وبين الجزية، وهذا ما صرح به كتابه لأهل أيلة المرسل إلى أسقفهم يوحنا بن رؤية، ومما جاء فيه : (... فأسلم أو أعط الجزية ... وأنكم إن أطعتم رسلي فإن الله جار لكم ومحمد ومن يكون معه)³⁵.

ونفس الحكم تضمنه الكتاب المرسل إلى أهل مقنا، فقد جاء فيه قوله: (إذا جاءكم كتابي هذا فباتم أمنون ... وإن عليكم ربع ما أخرجت نخلكم وربع ما صادت عروككم وربع ما اغتزل نساؤكم، وأنكم برئتم يعد من كل جزية أو سخرة)³⁶.

فهذا النص لم يأمرهم باتباع أية عقيدة أو دين ولم يشر حتى إلى ذلك مما يؤكد حرمتهم في اختيار العقيدة التي يريدون.

وتوسع الكتاب المرسل إلى أهل أيلة ليشمل كل الفئات السكانية غير المسلمة؛ فنص على أن أهل الكتاب (لهم ذمة الله وذمة محمد النبي... ومن كان معهم من أهل الشام، وأهل اليمن وأهل البحر)³⁷.

وإذا كانت الكتب السابقة متعلقة باليهود فإن النصارى كذلك قد تقررت لهم تلك الحرية بموجب الكتب التي أرسلها الرسول ﷺ إليهم، ففي الكتاب المرسل إلى أبي الحارث بن علقمة أسقف نجران نص على حقهم في (ما تحت أيديهم من بيعهم وصلواتهم، ورهبانيتهم.... لا يغير أسقف من أسقفته، ولا راهب من رهبانيته، ولا كاهن من كهانته، ولا يغير حق من حقوقهم، ولا سلطانهم، ولا شيء مما كانوا عليه... ما نصحوا وأصلحوا)³⁸.

حقوق والتزامات غير المسلمين في الوثائق النبوية

كما كتب عهدا مع وفد أهل نجران في السنة التاسعة للهجرة تضمن تأكيد هذه الحرية فقال: (... لنجران وحاشيتها جوار الله ونعمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم... وبيعهم)³⁹.

كما نص الرسول ﷺ على هذه الحرية في الكتب الموجهة إلى الولاة في أقاليم اليمن؛ فقد نص الكتاب الموجه إلى عامة الولاة في اليمن أن (من أجاب إلى الإسلام فله ما لنا وعليه ما علينا، ومن ثبت على دينه من أهل الأديان فإنه لا يضيق عليه وعلى كل حالم من الجزية على قدر طاقتة...)⁴⁰.

و نصت على هذا الحكم بقية الكتب الموجهة إلى مختلف الأقاليم والقبائل في الدولة الإسلامية، ففي الكتاب الذي أرسله الرسول ﷺ إلى اليمن مع عمرو بن حزم نص على (أنه من أسلم من يهودي أو نصراني إسلاما خالصا من نفسه ودان بدين الإسلام فإنه من المؤمنين... ومن كان على نصرانيته أو يهوديته فإنه لا يرد عنها...)⁴¹.

ولم يكتف الرسول ﷺ بالنص على حرية العقيدة في الكتب الموجهة إلى غير المسلمين بل نص عليها في الكتب الموجهة إلى الولاة ، وهذا من أجل إلزامهم باحترامها، وتنفيذ ما يتعلق بها من أحكام ، ولهذا نجد في نص في الكتاب الموجه إلى أهل اليمن بواسطة معاذ بن جبل على أنه أرسله (منفذا لأوامر... وأن يدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة... ومن أقام على دينه وأقر الجزية ترك دينه وله نعمة الله ونعمة رسوله ونعمة المؤمنين)⁴².

وفي هذا الكتاب ألزم الرسول ﷺ المؤمنين بإعطاء الذمة أو الحماية لمن بقي على دينه وأقر بالجزية، وهذا تشريع عام لجميع المؤمنين في جميع العصور.

3. الحق في الأمن

نصت مختلف العهود التي كتبها الرسول ﷺ لمواطني الدولة على تمتع كل مواطنها بحق الأمن، ففي عهدي أيلة⁴³ ومقنا⁴⁴، ولم يستثن من التمتع بهذا الحق

سوى ثلاث مجموعات يهودية هي: بنو النضير، وبنو قينقاع، ويهود خيبر؛ وهذا للأسباب التي سبق الحديث.

4. حرية المسكن.

كانت الهجرة والإقامة في المدينة واجبا شرعيا في بداية تكوين الدولة الإسلامية، وبلغ الاهتمام بها درجة جعلتها حدا فاصلا بين المؤمنين الصادقين والمنافقين؛ فقد قال الله تعالى عن الأشخاص الذين أعلنوا إسلامهم وتمسكوا بالإقامة في البادية: (الأعراب أشد كفارا ونفاقا)⁴⁵، ووصفهم بالنفاق بقوله: (ومن حولكم من الأعراب منافقون)⁴⁶.

كما وردت الكثير من الأحاديث التي تأمر بالهجرة وتتم الإقامة في البادية أو مع القرشيين في مكة .

وبلغ اهتمام المسلمين بالهجرة والإقامة في المدينة حدا اعتبارا من يعود إلى البادية مرتدا عن دينه، فقد روى البخاري ومسلم أن بريدة بن الحصيب قال لسلمة بن الأكوع الذي عاد إلى البادية بعد الهجرة : (ارتدنت على عقبيك، تعربت! فأجابه سلمة: معاذ الله إني في إبن من رسول الله ﷺ)⁴⁷.

كما اعتبروا ذلك من الأفعال الا لأخلاقية التي يعاب على الشخص فعلها؛ فقد روى الإمام أحمد أن أحد الصحابة عبر آخر بقوله: (يا ابن الذي تعرب بعد الهجرة)⁴⁸.

كما ورد أن التعرب بعد الهجرة من الكبائر⁴⁹.

ولم يكن الإلزام بالإقامة في المدينة قاعدة عامة لجميع المسلمين ، فقد سبقت الإشارة إلى أن الرسول ﷺ سمح لبعض القبائل بالإقامة في مواطنها وقال لهم: (هم مهاجرون حيث كانوا)⁵⁰، كما هو الشأن بالنسبة لبني عمرو من خزاعة⁵¹.

وبعد فتح مكة ألغى الرسول ﷺ حكم الهجرة وسمح للمواطنين المسلمين بالإقامة في أي مكان من إقليم الدولة، فقال : (لا هجرة بعد الفتح)⁵².

حقوق والتزامات غير المسلمين في الوثائق النبوية

قال أبو عبيد : إن الهجرة قد نسخت... وفي ذلك آثار كثيرة ، ذكر منها قوله

﴿ لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية، وإذا استنفرتم فانفروا ﴾⁵³.

وكان الغرض من الهجرة سياسياً محضاً، فالرسول ﷺ أراد إبعاد المسلمين عن الفتنة وحمايتهم منها، وهذا ما فهمه المسلمون الأوائل، فقد روى الأوزاعي عن عطاء قال: (زرت عائشة مع عبيد بن عمير فسألتها عن الهجرة ، فقالت: ولا هجرة اليوم، كان المؤمن يفر بدنيه مخافة أن يغتن عنه، أما اليوم فقد أظهر الله الإسلام، فالمؤمن اليوم يعبد الله حيث شاء)⁵⁴.

وقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة منها: قوله ﷺ (... يا فنيك أقم الصلاة وأت الزكاة، واهجر سوء، ولتسكن من أرض قومك حيث شئت)⁵⁵.

وإذا كانت حرية المسكن أو اختيار الموطن قد تقررت للمواطنين المسلمين منذ فتح مكة في السنة الثامنة للهجرة فإن المواطنين غير المسلمين قد تقررت لهم هذه الحرية قيل ذلك؛ ففي كتابه ﷺ إلى بني غاديا* أن رسول الله ﷺ (... أن لهم الزمة وعليهم الجزية ولا عدا ولا جلاء...)⁵⁶.

كما نص على نفس الحكم في العهد المكتوب لنصارى نجران، فقد جاء فيه: (... ولنجران وحاشيتها جوار الله وزمة محمد النبي رسول الله على أموالهم، وأنفسهم، وملتهم، وغانيمهم، وشاهدهم ، وعشيرتهم... ولا يطأ أرضهم جيش)⁵⁷.

وتنص هذه الحرية أكثر في كتاب الرسول ﷺ لتقيف بالطائف فقد جاء فيه (.. لا يعبر طائفهم ولا يدخله عليهم أحد من المسلمين يغلبهم عليه، وما شأوا أحثوا في طائفهم من بنيان، أو سواه)⁵⁸.

الفرع الثالث: حق الملكية

لا يختلف حق الملكية عن بقية الحقوق والحريات العامة من حيث اهتمام الإسلام به، فقد تقرر هذا الحق في جميع الوثائق التي كتبها رسول الله ﷺ لمختلف الفئات السكانية في الدولة ولم يفرق في هذا بين المسلمين وغيرهم.

ففي كتابه ﷺ لنصارى نجران نص على أن (تَقِيفَ أَحَقَّ النَّاسِ بَوَجٍ ...⁵⁹ ما سَأَوْا أَحَدُهُمْ فِي طَائِفِهِمْ مِنْ بَنِيانٍ أَوْ سِوَاهُ ... وَلَا يَسْتَكْرَهُونَ بِمَالٍ وَلَا نَفْسٍ ... وما كان لتَقِيفٍ مِنْ نَفْسٍ غَانِيَةٍ أَوْ مَالٍ فَإِنَّ لَهُ مِنَ الْأَمْنِ مَا لِنَسَاهِدِهِمْ، وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ مَالٍ بَلِيَّةٍ⁶⁰ فَإِنَّ لَهُ مِنَ الْأَمْنِ مَا لَهُمْ بَوَجٍ...)⁶¹.

فهذا الكتاب يبين أن الرسول ﷺ قد قرر حق الملكية لتَقِيفٍ وأعطى أموالهم الحاضرة والغائبة الأمن الذي أعطاه وجا.

وقد حدد نوع الأمن الذي أعطاه وجا في كتاب آخر بعثه إلى المسلمين في تَقِيفٍ وقد جاء فيه (هذا كتاب من محمد النبي رسول الله إلى المؤمنين: أن عضاده* وج وصيده لا يعضد ولا يقتل صيده، فمن وجد يفعل شيئاً من ذلك فإنه يجلد وتترع ثيابه، وأن من تعدى ذلك فإنه يؤخذ فيبلغ محمداً رسول الله)⁶².

وتقرر هذا الحق كذلك في الكتب النبوية الأخرى؛ ففي كتاب النبي ﷺ لأهل نجران التزام بحماية أموالهم، وهذا ما يدل عليه قوله: (نجران وحاشيتيها ذمة الله وذمة رسوله على ... أموالهم... وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير... ولا يظأ أرضهم جيش...)⁶³.

فقد منح الرسول ﷺ الذمة لأموالهم ولو كانت قليلة أي غير ذات أهمية بشرط عدم أكلهم الربا*.

وفي كتابه ﷺ المرسل إلى أهل اليمن مع معاذ بن جبل واليه عليها أن (من أقام على دينه وأقر بالجزية ترك ودينه... ولا يكلف إلا طاقته).

وحدد ما يشارك به في ميزانية الدولة بمبلغ دينار أو قيمة ذلك من المعافير، أو غيره⁶⁴، ونفس الحكم قد تضمنه كتابه لعمر بن حزم⁶⁵، وكتابه لعامة ولانته⁶⁶، وكتبه إلى أهل أيلة⁶⁷، ومقنا⁶⁸.

د. محمود بوترة
وإذا كان هذه الحماية مقررة لملكية أهل الكتاب فإنها بالنسبة لملكية المسلمين لا تختلف الأمن حيث نوعية وقيمة الأموال التي يلزمون بالمساهمة بها في سبيل تحمل جزء من أعباء الدولة⁶⁹.

الخاتمة

نخلص من هذا البحث إلى عدة نتائج نلخصها في النقاط التالية :

- 1 - إن الإسلام قد أقر مختلف الحقوق لغير المسلمين منذ قيام الدولة الإسلامية الأولى في المدينة المنورة .
 - 2 - إن الرسول ﷺ نص على منع المسلمين من كتابة أي شيء عنه ما عدا القرآن، غير أن ما تعلق بحقوق غير المسلمين قد أمر بكتابه، وكان علي بن أبي طالب يكتب ما يمليه عليه الرسول ﷺ شخصياً، وهذا يفيد أهمية حقوق غير المسلمين في الدولة الإسلامية .
 - 3 - إن هذه الحقوق قد تفررت من طرف الرسول ﷺ بوصفه رسولا من عند الله، ورئيس الدولة الجديدة ، وهذا ما نلاحظه في مختلف الكتب التي كتبها للقبائل غير الإسلامية ، إذ أن كل الكتب تبدأ بقوله : من محمد النبي ، أو محمد رسول الله. وهذه الصيغة تفيد أن الحقوق المنصوص عليها في تلك الكتب ليست منحاً من الدولة الإسلامية ، بل هي منح من الله .
- ويترتب عن ذلك عدم أحقية أية سلطة تعيينها أو حرمان أحد منها .

قائمة المصادر والمراجع

1. أبو عبيد القاسم بن سلام. كتاب الأموال. ط1. مؤسسة ناصر للطباعة. بيروت. عام 1981.
2. الإمام أحمد بن حنبل . مسند الإمام أحمد . دار الفكر . بيروت . 1991.
3. ابن سعد أبو عبد الله محمد. الطبقات الكبرى. دار صادر . بيروت . د.ت.
4. ابن سعد أبو عبد الله محمد. الطبقات الكبرى. دار صادر . بيروت . د.ت.

5. ابن هشام أبو محمد عبد الملك الحميري المعافري . السيرة النبوية . تحقيق مصطفى السقا وزميله. دار القلم . بيروت . د.ت.
6. البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي . صحيح البخاري. دار القلم . بيروت . 1987.
7. د . حميد الله محمد . مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة . دار النفائس . بيروت . ط6. عام 1987 .
8. د . عون الشريف قاسم . نشأة الدولة الإسلامية. دار الجيل . بيروت. ط 3 . عام 1991 .
9. د . لؤي صافي . العقيدة والسياسة . المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية. ط . عام 1996.
10. مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري . صحيح مسلم . دار إحياء الكتب العربية. بيروت. 1985 .

الهوامش:

- 1 - ابن هشام أبو محمد عبد الملك الحميري المعافري السيرة النبوية - تحقيق مصطفى السقا وزميله. دار القلم . بيروت . د.ت. ج2. ص 85 و 88.
- 2 - نظر وثيقة الدستور عند ابن هشام ح م س . ج2. ص 147 - 150.
- 3 - ابن هشام . ح م س . ج2. ص147.
- 4 - ح م . ص 148.
- 5 - أبو عبيد القاسم بن سلام. كتاب الأموال. ط1. مؤسسة ناصر للطباعة. بيروت. 1981. ص79.
- 6 - د. حميد الله محمد مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة . دار النفائس . بيروت ط 6. 1987. ص 199 - 201. الوثيقة رقم 104 (الف).
- 7 - أبو عبيد. ح م س . ص 19 حديث رقم 66 بهذا المعنى.
- 8 - حميد الله. ح م . ص 117-118. الوثيقة رقم 31.
- 9 - ح م وص . نفس الوثيقة .
- 10 - ح م وص . نفس الوثيقة.
- 11 - أبو عبيد. ح م س . ص 48.
- 12 - انظر أسماء القبائل اليهودية في دستور المدينة في الصفحات :
- 13 - انظر بتوفاها كاملة في : الوثائق السياسية لحميد الله . ص 119 - 120. الوثيقة رقم 33.
- 14 - ح م . ص 176 الوثيقة رقم 94.

- 14 - أبو عبيد م. س. ص 202.
- 15 - ن م - ص 203.204.
- 16 - حميد الله. م. س. ص 191-192 الوثيقة رقم 89.
- 17 - أبو عبيد. م. س. ص 248. حديث رقم 276.
- 18 - ن م - ص 248. حديث رقم 275.
- 19 - أبو عبيد. م. س. ص 48-49. حديث رقم 277.
- * انظر الأقاليم التي سمح لها بإظهار شرائعها في ن م و ص.
- 20 د. لؤي صافي. العقيدة والسياسة. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فرجينيا. الولايات المتحدة الأمريكية. ط 1 1996. ص 98.
- 21 - حميد الله. م. س. ص 284 - 285. الوثيقة رقم 181.
- 22 - د. عون الشريف قاسم. نشأة الدولة الإسلامية. دار الجيل بيروت. ط 3. عام 1991. ص 129.
- 23 - ابن سعد أبو عبد الله محمد. الطبقات الكبرى. دار صادر بيروت. د. ت. ج 1. ص 21.
- حميد الله. م. س. ص 175 الوثيقة رقم 94.
- 24 - حميد الله. م. س. ص 119 - 120. الوثيقة رقم 33.
- 25 - ابن سعد. م. س. ج 2. ص 28 - 29.
- حميد الله. م. س. ص 116. وثيقة رقم 30.
- 26 - حميد الله. الوثائق. نص المعاهدة. الوثيقة رقم 94.
- 27 - انظر المعاهدات الثلاث.
- 28 - الإثني عشر الموقعة مع أهل تجران. حميد الله. ن م. ص 175. الوثيقة رقم 94.
- 29 - لم يهتم علماء الأصول بالنسبة المكتوبة وبيان أهميتها في ميدان التشريع الإسلامي. ولكن بالرجوع إلى ما هو مكتوب من الأحكام الشرعية نجد أن الكتابة تضمنت الأحكام ذات الطابع السياسي وهذا ما يبينه العهد المرسل إلى اليمن ودومة الجندل وثقف.
- * يتولجون: انظره في قاموس المحيط.
- 30 - أبو عبيد: الأموال ص 87. حديث رقم 507.
- ابن هشام. م. س. ج 4. ص 178.
- 31 - يوحنا بن روية: هو أمير أيلة وعائلتها - محقق كتاب الأموال لأبي عبيد همامش 2. ص 90.
- 32 - أبو عبيد. الأموال. ص 90.
- 33 - أبو عبيد. الأموال ص 91 حديث 518.
- 34 - ن م و ص.
- 35 - حميد الله. م. س. ص 116. الوثيقة رقم 30.
- 36 - ن م - ص 120. الوثيقة 33.
- 37 - ابن هشام. م. س. ج 4. ص
- أبو عبيد. الأموال ص 201 - 202 حديث رقم 503.
- حميد الله. م. س. ص 118 - 119 الوثيقة رقم 31.
- 38 - ابن سعد. الطبقات الكبرى. دار صادر. بيروت د. ت. ج 1. ص 266.
- حميد الله. م. س. ص 179 الوثيقة رقم 95.
- 39 - ن م - ص 175. الوثيقة رقم 94.
- 40 - حميد الله. م. س. ص 199. 201 الوثيقة رقم 104 ألف.
- 41 - ابن هشام. م. س. ج 4. ص 242.
- حميد الله - م. س. ص 207 - 209. الوثيقة رقم 105.
- 42 - ن م. ص 213. 215. الوثيقة رقم 106 (دال).
- 43 - أبو عبيد. م. س. ص 90 حديث 514.
- 44 - حميد الله. م. س. ص 120 - الوثيقة رقم 33. - انظر تاريخ ابن كثير ج 5. ص 352.
- وقد ذكرها حميد الله في الوثائق تحت رقم 34. ص 121 - 124.

- 45 - سورة لتوية . الآية 91 .
 46 - سورة لتوية . الآية 100 .
 47 - أبو عبيد . م س . ص 98 . حديث رقم 540 .
 - رواد البخاري في صحيحه . باب الفتن .
 - ورواه مسلم في صحيحه . باب الإمارة .
 48 - الإمام أحمد . المسند . دار الفكر . دمشق . ج 2 . ص 522 .
 49 - " من جامع المشرك وسكن معه فبته منه " رواد أبو داود
 قال أبو عبيد " حدثنا عبد الرحمن عن سفيان . عن أبي إسحاق قال: سمعت عبيد بن عمير - وذكر الكبير وقرأ بها
 قرأنا - ثم نكر فيها و التعرب بعد الهجرة وقرأ " إن الذين ارتدوا على أذيالهم من بعد ما تبين لهم الهدى .. قال
 أبو عبيد الثابت للهجرة مرتد . الأموال ص 96 حديث رقم 531 .
 50 - د . حميد الله . الوثائق . ص 274 - 276 الوثيقة رقم 172 .
 51 - ن م و ص . الوثيقة رقم 172 .
 52 - أبو عبيد . الأموال ص 97 حديث رقم 532 .
 53 - ن م . ص 97 . حديث رقم 534 .
 54 - أبو عبيد . م س . ص 97 . حديث 536 .
 55 - ن م و ص . حديث 535 .
 * بنو غاديا هم قوم من اليهود . ذكر ذلك ابن سعد في الطبقات ج 1 قسم 2 ص 29-30 .
 56 - حميد الله . م س . ص 98 الوثيقة رقم 19 .
 57 - ن م . ص 175 - 176 الوثيقة رقم 94 .
 58 - د . عون الشريف قاسم . م س . ص 315 - 316 . الوثيقة رقم 32 .
 59 - و ج : هو اسم وادي نقيف . الأموال . هامش 2 . ص 87 .
 60 - لية : موضع بالطفف . ن م . هامش 5 . ص 87 .
 61 - أبو عبيد . م س . ص 86 - 87 . حديث رقم 507 .
 - حميد الله . م س . ص 284 . الوثيقة رقم 181 .
 * عضاه : قال أبو عبيد : العضاه : كل شجر ذي شوكة . م س . ص 87 .
 62 - أبو عبيد . ن م . ص 87 . 88 . حديث رقم 508 .
 63 - ن م . ص 85 - 86 . حديث رقم 503 .
 - د . حميد الله . م س . ص 174 - 179 . الوثائق بأرقام : 93 . 94 . 95 .
 * وقد تم تجديد هذا الكتاب في عهد أبي بكر . إلا أن عمر بن الخطاب قد أجلاهم في عهده بسبب أكلهم الربا . لأن
 الكتاب الذي كتب لهم نص " على ألا يأكلوا الربا " ومن أكل الربا فإن الذمة منه بريئة . أبو عبيد . م س . ص 86
 حديث 504 .
 64 - حميد الله . م س . ص 213 - 214 . الوثيقة رقم 106 (دال) .
 65 - ابن هشام . م س . ج 4 ص 242 - 243 .
 66 - حميد الله . م س . ص 201 . الوثيقة رقم 104 ألف .
 67 - ن م . ص 116 . الوثيقة رقم 30 .
 68 - ن م . ص 120 . الوثيقة رقم 33 .
 69 - انظر كتابي الرسول ﷺ إلى عمرو بن حزم ومعاذ المشار إليها في الهامشين رقم 4 .

مجلة أجيحة

وفي الأخير و ليس آخرا، أملنا أن نكون قد حققنا أهداف

المجلة فإن أصبنا فمن الله تعالى ثم من جهود أساتذتنا الكرام.

و الكمال لله تعالى، فإن وجدتم ملاحظات بانية راشدة فأملنا أن توافونا

بها لاستدراك ما يتبغى إستدراكه من أجل الأحسن و الأقوم.

رئيس التحرير

أ.د/ سعيد فكرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمِهِ تَرْتَدُّ الْأَرْضُ إِلَى الْبَحْرِ
وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمِهِ تَرْتَدُّ الْأَرْضُ إِلَى الْبَحْرِ

حديث شريف

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : ((يُقَالُ لِصَاحِبِ
الْقُرْآنِ اقْرَأْ وَارْقَ وَرَتِّلْ كَمَا كُنْتَ تُرْتِّلُ
فِي الدُّنْيَا فَإِنَّ مَنَزَلَتَكَ عِنْدَ آخِرِ آيَةٍ
تَقْرُؤُهَا)) .

(رواه الإمام أحمد، والترمذي، وأبو داود)



العدد الثاني عشر

1429 هـ - 2008 م

رمدد: ISSN 1112 - 4350