الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

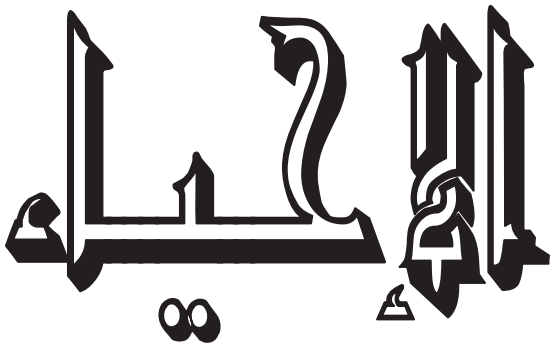
تصدر عن كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1 - الجزائر

ردمد: 1112-4350

ردمدإ: 2406-2588

العدد: 21

جوان 2018



مجلة علمية دورية محكمة

تصدرهـا كليـة العلوم الإسلاميـة

جامعة باتنة (1) - الجزائر

العدد: **21**

جوان 2018م / رمضان 1439هـ

عنوان المراســلات

مجلة الإحيــاء

كلية العلوم الإسلامية

جامعة باتنة (1)، الجزائر

الهاتف: 96 33 25 33 00213

الفاكس: 95 33 25 33 00213

رابط صفحة المجلة على البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92

الرابط المخصص لإرسال المقالات إلى المجلة هو:

http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92

قواعد وشروط النشر في مجلة "الإحياء"

1- تنشر المجلة الأبحاث العلمية الأكاديمية المحققة لشروط وقواعد البحث العلمي المتعارفة.
2- أن لا يكون المقال قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى للنشر، وأن يتناول قضية من القضايا التي تدخل ضمن اهتمامات المجلة وتخصصاتها العلمية.
3- أن لا يكون البحث مستلا من رسالة أكاديمية (ماستر أو ماجستير أو دكتوراه).
4- ينبغي أن لا يزيد البحث على ثلاثين صفحة وأن لا يقل عن عشر صفحات حجم (A4).
5- ترسل البحوث والمقالات العلمية – حصريا - على موقع المجلة في منصة المجلات العلمية الجزائرية، ضمن قالب الملف النموذجي للمجلة المتوفر في الموقع، وفق برنامج Word بخط Times New Roman حجم 14 بالنسبة للمتن و12 بالنسبة للهوامش.
6- أن يتضمن البحث ملخصاً بالعربية وآخر بالإنجليزية، مع الكلمات المفتاحية باللغتين كذلك.
7- أن يتضمن ملخص السيرة الذاتية للمؤلف: الاسم واللقب، الرتبة العلمية، مؤسسة العمل أو الدراسة، المنشورات العلمية، رقم الهاتف.
8- تخضع البحوث المرسلة إلى المجلة للتحكيم قبل نشرها، وتعلم إدارة المجلة أصحاب الأبحاث بنتيجة الخبرة.
9- لهيئة التحرير حق الفحص الأولي للبحوث وتقرير أهليتها للتحكيم أو رفضها، كما تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض العبارات التي لا تتناسب مع أسلوب النشر.
10- ترتب البحوث في كل عدد، وفق اعتبارات فنية، لا علاقة لها باسم الباحث أو رتبته العلمية.
11- ترسل البحوث والمقالات - حصريا - على رابط المجلة في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية:

http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92

وللاتصال بالمجلة رقم الهاتف: **(+213) 33 25 33 96**

رقم الفاكس: **(+213) 33 25 33 95**

الإحياء

المدير الشرفي للمجلة:
الأستاذ الدكتور عبد السلام ضيف
مدير جامعة باتنة1

هيئة التحرير

مدير المجلة مسؤول النشر:
الأستاذ الدكتور عبد القادر بن حرزالله
عميد كلية العلوم الإسلامية

رئيس التحرير:
الأستاذ الدكتور مسعود فلوسي

السكرتارية:
لينـدة محلبي

المحررون المساعدون

أ.د/ عبد القادر بن حرزالله (جامعة باتنة1)

أ.د/ صحراوي مقلاتي (جامعة باتنة1)

أ.د/ عبد الكريم حامدي (جامعة باتنة1)

أ.د/ أحمد عيساوي (جامعة باتنة1)

أ.د/ عائشة غرابلي (جامعة باتنة1)

د/ عمر حيدوسي (جامعة باتنة1 – الجزائر)

أ.د/ عبد المجيد بيرم (جامعة أم القرى – مكة المكرمة)

أ.د/ المكي اقلاينة (كلية الشريعة – جامعة قطر)

أ.د/ عبد الحق حميش (جامعة حمد بن خليفة - قطر)

أ.د/ عبد القادر بخوش (جامعة الأمير عبد القادر – قسنطينة)

د/ بدران بن لحسن (جامعة حمد بن خليفة – قطر)

د/ عبد الحليم قابة (جامعة أم القرى – مكة المكرمة)

د/ رحيمة عيساني (جامعة العين – الإمارات العربية)

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس العدد

الموضوع	الصفحة
- افتتاحية العدد رئيس التحرير	7
- من صور الإعجاز العلمي للسواك في السنة النبوية **د. عبد الله بن محمد بن منصور آل الشيخ** – جامعة بيشة - السعودية	9
- دور السنة النبوية في مكافحة فساد المال والأعمال **د. زينة مومني** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	43
- نقد المحدثين بين المدرسة العقلية الحديثة والمدرسة الحداثية **د/ عبد المجيد مباركية - زكرياء قادي** – جامعة الوادي	59
- تعارض الجرح والتعديل - دراسة تطبيقية على ما قيل في ابن المنذر **محسن أعراب** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	89
- وسائل القرآن الكريم في تثبيت العقيدة الإسلامية **فريدة زعبوب** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	113
- ظاهرة الإلحاد المعاصر بين المسلمين وأسبابها العلمية والفلسفية **د/ نور الدين بولحية** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	129
- ظاهرة الحذف في القرآن الكريم - دراسة تطبيقية في سورة النساء **رحيمة أوسيف** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	143
- معية الله لعباده المتقين – دراسة موضوعية **مريم بوطواطو** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	161
- آليات صياغة المادة القانونية الفقهية **د. محمد مهدي لخضر بن ناصر** – جامعة بوبكر بلقايد - تلمسان	177
- معالم منهج البحث الأصولي عند الفقيه محمد يحيى الولاتي المالكي **الطاهر براخلية** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	195
- توظيف العلوم الاجتماعية في الاجتهاد التنزيلي **د/ سميرة خزار - ليلى قالة** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	221
- أثر الاستحسان في إيجاد البديل الفقهي المعاصر **أمال بوخالفي** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	237

الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

- **التبويب الفقهي عند المالكية** 257
عمار بعزيز – جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
- **دفع تعارض روايات الموطأ في قنوت الصبح عند الإمام مالك** 273
أحمد علي زواري - معهد العلوم الإسلامية – جامعة الوادي
- **ثبوت الشخصية الحكمية والذمة المالية للشركة في أحكام الفقه الإسلامي** 287
أ/ **جميلة مدور** – كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة بسكرة
- **عمل المرأة في القرآن الكريم - دراسة في مشروعية عملها** 297
حدة عاشوري - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **الخطاب الصوفي ودوره في مكافحة التطرف وصناعة السلام العالمي** 309
رشا روابح - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **عقلنة النصوص الشرعية في الفكر الحداثي العربي** 327
عمر محمودي - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **الأسرة المسلمة في ظل التحولات المعاصرة** 345
سهيلة مقيدش - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **ظاهرة الإسلاموفوبيا في الفضائيات الإخبارية** 357
بشرى برش – د/ محمد قارش - جامعة باتنة1
- **أزمة الحضارة الغربية في منظور أبي الحسن الندوي** 373
أحمد جاب الخير - جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
- **قواعد وضوابط فقهية محكمة في فقه الفرائض والمواريث** 391
بخاري بوهرة – جامعة بوبكر بلقايد - تلمسان
- **التشاركية كمبدأ من المسؤولية الاجتماعية للكفاءات** 413
د/ نادية هيمة – د/ مسعود طحطوح - جامعة باتنة1
- **أثر حقوق الملكية الفكرية على تنافسية صناعة الأدوية الجنيسة** 427
أ.د/ سامية لحول – د/ آيات الله مولحسان - جامعة باتنة1
- **واقع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية** 455
نوال بوتة - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
- **جودة الخدمات الصحية ورضا المرضى في المؤسسة الاستشفائية** 471
زينب حدمر - د/ مريم يحياوي – جامعة باتنة1
- **مساهمة الاستثمار البشري في تحقيق التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي** 485
د/ عبد الكامل خالدي - د/ جمال الدين يخلف – جامعة باتنة1

افتتاحية العدد

بقلم: رئيس التحرير

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبع هداه، وبعد..

فعلى بركة الله عز وجل، وبتوفيقه ورعايته سبحانه وتعالى، نصدر هذا العدد الأول من المجلد الحادي والعشرين لمجلة "الإحياء" التي تتولى نشرها كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة1 الحاج لخضر. وهو عدد حافل بالمقالات العلمية التي أعدها عدد من الأساتذة والباحثين من الجامعات الجزائرية والعربية.

ويأتي إصدار هذا العدد بعد سنة كاملة من التحضير، حيث تلقينا عددا كبيرا جدا من البحوث والمقالات التي أرسلها أصحابها للنشر في مجلة الإحياء، وهذه الإسهامات منها ما اعتذرنا عن نشره من أول الأمر لأنه إما لا يتوفر على شروط النشر أو لأنه لا يندرج ضمن اهتمامات المجلة. ومنها ما قبلنا تمريره للتحكيم بالنظر لتحقيقه للشروط الأساسية للنشر واندراج موضوعه ضمن اهتمامات المجلة.

وقد وجدنا صعوبة كبيرة في التعامل مع الخبراء المراجعين، الذين لم يستجب بعضهم نهائيا، وبعضهم استجاب ولكن بتباطؤ كبير، وقليلون هم أولئك الذين أَبْدَوْا تعاونهم مع المجلة بسهولة ويسر وانسجموا مع الإجراءات الجديدة من أول يوم. ونحن نعتبر هذا أمرا طبيعيا بالنظر إلى حداثة تجربة النشر عبر البوابة الجزائرية للمجلات العلمية، حيث وجد الكثير من الأساتذة والباحثين صعوبة في التأقلم مع إجراءاتها.

يضم هذا العدد الجديد بحوثا ومقالات في موضوعات مختلفة مما يندرج ضمن اهتمامات المجلة؛ فمنها ما هو متعلق بالقرآن الكريم وعلومه، ومنها ما هو متعلق بالحديث النبوي الشريف وعلومه، ومنها ما يندرج ضمن القضايا الفقهية والأصولية وقضايا الاقتصاد الإسلامي، كما أن منها ما يتعلق بالعقيدة والدعوة الإسلامية وصورة الإسلام والمسلمين في الإعلام، إضافة إلى مقالات أخرى متعلقة بقضايا تربوية واجتماعية وحضارية.

الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

وكما حرصنا على تنوع موضوعات المقالات، حرصنا كذلك على تعدد المؤسسات التي ينتمي إليها أصحاب هذه المقالات، فهناك مقالات لباحثين من جامعات عربية، كما أن هناك مقالات لباحثين من جامعات جزائرية مختلفة.

ثم إن هذه المقالات منها ما هو مكتوب باللغة العربية، ومنها ما تم إعداده باللغة الإنجليزية، وهذا ما يجعل قارئ هذا العدد يقف على مادة علمية دسمة ومتنوعة تثري ثقافته العلمية، وتطلعه على نظرات وإسهامات في شتى فنون المعرفة الإسلامية.

ونذكر هنا أن هيئة التحرير ترحب بكل الأبحاث والمقالات التي يرسلها الأساتذة والباحثون لنشرها في المجلة، إلا أن قبول هذه الأبحاث وتمريرها إلى التحكيم يتطلب توفرها على جملة من الشروط الضرورية، وهي:

أولا: صَبُّ البحث أو المقال في القالب النموذجي للمجلة، والمتوفر على موقعها في البوابة الجزائرية للمجلات العلمية.

ثانيا: توفُّرُ البحث أو المقال على ملخص وكلمات مفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية.

ثالثا: أن يتناول البحث قضية من القضايا التي تندرج ضمن اهتمامات الكلية، والمُبَيَّنَة في "مجالات المجلة".

رابعا: سلامة لغة البحث، وجودة مضمونه، وجمال شكله وإخراجه.

خامسا: إيراد تهميشات البحث في آخره، وليس في أسفل كل صفحة.

سادسا: إرسال تعهد بالتنازل عن حقوق النشر في حالة نشر البحث في المجلة، ونموذج التعهد مدرج ضمن "دليل المؤلف" الخاص بمجلة الإحياء والمتوفر على موقعها في البوابة.

في الختام لا يسعنا إلا أن نشكر كل الباحثين الذين وثقوا في مجلة "الإحياء" وحرصوا على نشر مقالاتهم فيها، ونرجو أن نكون عند حسن ظنهم دائما. كما نعتذر لمن لم نتمكن من إدراج مقالاتهم في هذا العدد، ونعدهم بنشرها في أعداد قادمة إن شاء الله إذا حظيت بموافقة مراجعي المجلة على نشرها.

والله ولي التوفيق والسداد.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 9 – 42
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

من صور الإعجاز العلمي للسواك في السنة النبوية

From the scientific miracles of Siwaq in the prophet's Sunnah

د. عبد الله بن محمد بن منصور آل الشيخ
جامعة بيشة - المملكة العربية السعودية
ashik@ub.edu.sa

تاريخ الإرسال: 21 /2018/02 تاريخ القبول: 2018/04/01

الملخص:

فإن من العلوم المهمة المستجدة علم (الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة النبوية)، ويهدف هذا النوع من العلم، لإظهار العديد من الاكتشافات العلمية من خلال الإشارات لذلك في الكتاب والسنة، اذ يؤمن المسلمون أن القرآن معجزة النبي محمد للعالمين، وأن آياته تتحدى العالمين بأن يأتوا بمثله وان الإعجاز العلمي هو إخبار القرآن أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية.

كما أن هذا النوع من العلم يُظهر عظم هذه الشريعة؛ وصدق ما أخبر به رسولنا محمدٌ ﷺ لاسيما لغير المسلمين الذين ليس لديهم معرفة بهذا الدين، ﴿لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ المدثر (آية/31)، ويقوى يقين من ضعف إيمانه، كل ذلك مصداق قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ فصلت (آية/53)، ولأهمية هذا النوع في بيان حكمة التشريع وإظهار أوجه وصور الإعجاز في نصوص الوحيين، ولما له من نفعٍ عظيم في جانب الدعوة إلى الله لاسيما لغير المسلمين، مع ما يقترن به من متعة وفائدة، جاء هذا البحث المتواضع حول السواك في السنة، وصور الإعجاز فيه من خلال البحث العلمي وفيما لم يتطرَّق من سبقونا لمسألة مهمة من مسائل إعجازه العلمي، من العلماء في وجودها واكتشافها.

الكلمات المفتاحية:
الإعجاز العلمي، الاكتشافات العلمية، السواك، السنة النبوية، أسنان صحية.

Abstract:

The title of this research is "The Instructions and Miraculous Pictures of Siwak in the Prophetic Sunnah". This research is composed of two chapters, an introduction, and a conclusion. The introduction contains many concepts such as the significance of the topic, the rationale behind choosing this topic, the research plan, and the research methodology. The first chapter deals with different concepts like defining the miracle in Sunnah, the definition of siwak (a plant used for cleaning the teeth) and its role from the scholars' point of view, and the sayings of the prophet (Hadiths) that mentioned its importance. The first chapter includes four sections: The first section defines the scientific miracle in the prophetic Sunnah. The second one discusses the control of the scientific miracle in the prophetic Sunnah. The third section defines siwak and its regulation based on the scholars' opinions. The last section mentions the prophetic Hadiths that explain the importance of siwak in the prophetic Sunnah. The second chapter deals with the miracle in prophetic Sunnah, connecting it with the scientific research. It includes three sections: The first one is about the miraculous instructions for siwak in the prophetic Sunnah. The second section mentions the medical benefits of siwak that were mentioned by the scholars, and some of these benefits were confirmed by the modern science. The third section discusses siwak in Sunnah and its miraculous pictures through the scientific research. This section includes four subsections: The first miraculous picture is

about the preference of the Arak tree (Salvadora persica) for siwak. The second picture is about arguing and confirmation on using siwak many times a day. The third picture is about our prophet's concern of cleaning the tongue. The fourth picture is about the tradition of washing siwak or wetting it with saliva. The conclusion and recommendations section includes many results and suggestions among them that the research of scientific miracle is rich and attractive for researchers; it has rich benefits for medical science as well as for ordinary people. It is an instrument for calling Muslims as well as Non-Muslims. The spread of this Sunnah is a protective solution for healthy teeth.
Key words: Scientific miracle, Siwak, prophetic Sunnah, healthy teeth.

مقدمة:

الحمد لله الذي لم يزل بعباده خبيراً بصيراً، الذي له ملك السماوات والأرض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدر تقديراً، أحمده على إحسانه وأشكره اعترافاً بفضله وتعظيماً لشأنه، فما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها، أحصى كل شيء عدداً، ووسع كل شيء رحمة وعلماً، خلق فسوى وقدر فهدى وهو الحكيم الخبير.

وأشهد أن محمدً عبده ورسوله، صاحب المقام المحمود والحوض المورود، الهادي البشير والسراج المنير، ﷺ ما تهاطلت الأمطار، وما تعاقب الليل والنهار، وعلى آله وأصحابه الأطهار ومن سار على نهجهم واهتدى بهديهم إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن من العلوم المهمة المستجدة علم (الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة النبوية)، ويهدف هذا النوع من العلم، لإظهار العديد من الاكتشافات العلمية من

خلال الإشارات لذلك في الكتاب والسنة، كما أن هذا النوع من العلم يُظهر عظم هذه الشريعة؛ وصدق ما أخبر به رسولنا محمدٌ صلى الله عليه وسلم لا سيما لغير المسلمين الذين ليس لديهم معرفة بهذا الدين، ﴿لِيَسْتَيْقِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾ (المدثر:31)، ويقوى يقين من ضعف إيمانه، كل ذلك مصداق قوله تعالى:﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: 53)، ولأهمية هذا النوع في بيان حكمة التشريع وإظهار أوجه وصور الإعجاز في نصوص الوحيين، ولما له من نفعٍ عظيم في جانب الدعوة إلى الله لاسيما لغير المسلمين، مع ما يقترن به من متعة وفائدة، كان من اللازم أن يعمل على خدمته المتخصصون في أقسام الكتاب والسنة، وذلك لأسباب منها:

1- أن أكثر من يكتب في هذا العلم هم من المتخصصين في العلوم الطبية والكونية والعلمية التطبيقية، ولديهم ثقافة دينية ليست بمستوى معرفة المتخصص في علوم القرآن والسنة، ولذلك يحصل لدى بعضٍ منهم الخطأ والخلط عند إثبات صورة من صور الإعجاز بناء على دلالة أو إشارة إليها في الكتاب والسنة، فكانت الحاجة داعية لأن يتناول أهل الاختصاص الشرعي هذا النوع من البحوث، ويضعون الأشياء في ميزانها الصحيح، فالمادة العلمية العملية التي تصلح لخدمة علم الإعجاز العلمي في الغالب متوافرة في سائر الجوانب العلمية التطبيقية تقريباً، ويبقى على المتخصص النظر في صحة الإلحاق، ومراعاة ضوابط ذلك، بعيداً عن الحدس والظنون، والتكلف المذموم، ولوي الآيات والأحاديث لتوافق ما توصل له العلم الحديث، قولاً على الله بغير علم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (هود: آية 18).

2- هناك دلائل وإشارات في الكتاب والسنة دقيقة، تعتمد أحياناً على اللفظ الظاهر، وفي أحيان أخرى ترجع للمعنى الذي يفهمه المتخصص من تفسير الآية، يمكن استنباطها واستخراجها، وتقديمها للباحثين والمتخصصين في العلوم المتنوعة لعمل الدراسة عليها والوصول لاكتشافات علمية نافعة، وهذا يحتاج لباحث شرعي متذوق له اطلاع على

البحوث العلمية في الإعجاز، ولديه قدرة شرعية على الاستنباط والتتبع لهذي الإشارات الإعجازية في الكتاب والسنة.

وقد وقع اختياري على موضوع مهم في نظري، وهو: "صور الإعجاز العلمي للسوك في السنة النبوية"، دعاني لخوض غماره أنني قرأت في أحد الكتب مقالاً نقله أحد الكتاب الفضلاء عن أحد المؤتمرات الطبية العالمية لطب الأسنان، والتي عقدت في دولة السويد وقرر المؤتمرون في نهايته أن الحل الأمثل لتنظيف الأسنان والذي ليس له أي نوع من المضاعفات ولا يتسبب في نقل المكروبات هو استعمال المسواك الطبيعي، وأنه يتفوق على الفرشاة التي لا تسلم من سلبيات ومضاعفات أخرى، تأثر على اللثة أو الأسنان.

وحكيت ذلك لأحد أطباء الأسنان فقلل من أهمية ما قلت بكثير وقام بسرد الميزات التي تختص بها الفرشاة والمعجون على السواك وقال لي: ما دعاك لهذا الكلام إلا لتعظيمك لشأن السواك لأنه جاء في السنة، أما من ناحية أفضليته علمياً فلا يستقيم لك ذلك، ومضت الأيام وأصبحت كل ما مررت على أحاديث السواك أتعجب لكثرتها حتى عدها بعض العلماء من المتواتر المعنوي، وكيف أن علماء الحديث عقدوا للسواك باباً مستقلاً في كتبهم، وكيف أن النبي ﷺ كاد أن يوجبه خمس مرات في اليوم والليلة لولا خشية المشقة على أمته[1]، ثم إنه ﷺ قال: (أكثرت عليكم في السواك)[2]، ثم بدأت أتأمل الصور الإعجازية في هذه الأحاديث الكثيرة، فأردت أن أشفي غليلي بالنظر في ذلك، وأطلع على ما قرره الطب الحديث في شأن السواك، وما الذي توصلت إليه الأبحاث العلمية في ذلك، وبعد النظر في تلك الأبحاث لأطباء مسلمين ولكفرة ملحدين، أدت في منتهاها إلى تفضيلهم للسواك على غيره، رأيت ما يثير العجب!! وتذكرت قوله الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: 53)، وأيقنت أن إحكام ذلك كله من لدن حكيم خبير؛ لذا اخترت هذا الموضوع، وأحببت دراسته، لاسيما وأنه يرغّب الناس ويدعوهم للمحافظة والاهتمام بهذه السنة، التي في العمل بها أجرٌ إذا قصد العبد بفعلها متابعة النبي ﷺ، ولما يترتب على المحافظة عليها من حفظ الأسنان الذي يدخل تحت نوع الطب الوقائي.

الدراسات السابقة:

لا يوجد حسب تفتيشي وتتبعي بحث مستقل يتناول -وفق الطريقة التي سنتناولها- قضايا السواك في السنة والإعجاز العلمي، حتى موقع الهيئة العالمية للأعجاز العلمي لم يذكر في بحوثه ومطبوعاته بحثاً يتعلق بالسواك، بل هناك بحوث تتناول جزئيات حول السواك، أو نتائج أبحاث حول السواك من الناحية العلمية، وهذا يشجع الباحث أن يمضي قدماً في البحث في هذا الموضوع الثري.

وقد ارتأيت أن أتطرق في هذا المقال الى اهم صور الاعجاز في مسالة السواك وعلى النحو التالي:

المبحث الاول: الصورة الأولى من صور الإعجاز، في خصوصية شجرة الأراك في السواك على غيرها.

المبحث الثاني: الصورة الثانية من صور الإعجاز، في الحث والتأكيد على تكرار السواك معظم اليوم.

المبحث الثالث: الصورة الثالثة من صور الإعجاز، في اهتمامه صلى الله عليه وسلم بتسويك اللسان

المبحث الربع: الصورة الرابعة من صور الإعجاز، في سنية غسل السواك، أو تطييبه باللعاب.

الخاتمة والتوصيات: وتحوي أهم النتائج، والمقترحات.

منهج البحث:

1- اعتمدت في كتابة البحث على الطريقة المسلوكة التي ينبغي مراعاتها في أغلب البحوث الأكاديمية، فيما يتعلق بالكتابة والحواشي وعلامات الترقيم ونحوها.

2- حاولت جاهداً في هذا الباب الاكتفاء بالأحاديث الصحيحة التي تخدم الموضوع، دون الضعيفة، إلا في النادر مع تبين وجه الضعف.

3- إذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما فإني أكتفي بذلك في العزو ولا أتوسع، لاسيما عند عدم الحاجة.

4- إذا كان الحديث في خارجهما، فإني أخرجه بالقدر الذي يكفي لبيان ضعفه أو صحته، وأذكر قول من صححه أو ضعفه من الأئمة، وأذكر رأيي إذا احتاج الأمر.
5- أبدأ عند الكلام على صور الإعجاز بذكر الأحاديث التي تدل على الإعجاز، وذلك بعد الاطلاع على كلام شراح الحديث عليها.
6- ثم أذكر صور الإعجاز من خلال الكشوف العلمية الحديثة في السواك.
7- حاولت ضبط العبارة عند تقرير أي صورة من صور الإعجاز وإثبات دخول هذه الصورة في المعنى الذي دل عليه الحديث بما يناسب، من غير شطط إن شاء الله، حتى لا نحمل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لا يحتمله.
8- حاولت لفت نظر المتخصصين في البحث العلمي التطبيقي على إشارات نبوية لمسائل إعجازية، ربما تفتح باب الاكتشاف العلمي، ومزيد من البحث الذي قد يوصل إلى نتائج بحثية سديدة، تصب في رصيد الإعجاز العلمي للسنة النبوية.

ووفي الختام أسأل الله تعالى أن أكون قد وفقّت إلى ما أصبو إليه من هذا البحث وصلى الله وسلم على محمد.

المبحث الأول: الصورة الأولى من صور الإعجاز في خصوصية شجرة الأراك في السواك على غيرها

جاء في السنة تحديد الشجرة التي يفضل الاستياك بها، إلا وهي شجرة الأراك[3]، ونص الفقهاء على أن أفضل ما يُستاك به شجرة الأراك، ثم بقية الأشجار التي لا ضرر فيها، ولنذكر بعض الأحاديث التي تدل على أفضلية الأراك وأنه الشجرة التي يفضل الاستياك بها:

فعن ابن مسعود رضي الله عنه: ((أنه كان يجتني سواكا من الأراك، وكان دقيق الساقين، فجعلت الريح تكفؤوه، فضحك القوم منه، فقال رسول الله ﷺ: مم تضحكون؟ قالوا: يا نبي الله من دقة ساقيه، فقال: والذي نفسي بيده لهما أثقل في الميزان من أحد)) [4].

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه ((أن رسول الله ﷺ مر بهم وهم يجتنون أراكاً، فأعطاه رجل جني أراك، فقال: لو كنت متوضأً أكلته))[5].

وعن أبي خيرة الصُّبَاحي قال: ((كنت في الوفد الذي أتى رسول الله ﷺ من عبد القيس فزودنا الأراك نستاك به، فقلنا يا رسول الله: عندنا الجريد ولكنا نقبل كرامتك وعطيتك، فقال رسول الله ﷺ: اللهم اغفر لعبد القيس إذ أسلموا طائعين غير مكرهين، إذ بعض قوم لم يسلموا إلا خزايا موتورين))[6].

ومن الأحاديث الصريحة في مكانة عود الأراك في السواك، ما رواه أبو أُمَامَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ «مَنِ اقْتَطَعَ حَقَّ امْرِئٍ مُسْلِمٍ بِيَمِينِهِ فَقَدْ أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُ النَّارَ وَحَرَّمَ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ». فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَإِنْ كَانَ شَيْئًا يَسِيرًا يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَإِنْ قَضِيبًا مِنْ أَرَاكٍ»[7].

وقد ذهب الفقهاء إلى استحباب الاستياك بالأراك وتفضيله لهذه الأحاديث[8]، وهو قول الجمهور[9].

قال ابن القيم: "وأصلح ما اتخذ السواك من خشب الأراك ونحوه..."[10].

مكانة نبتة سواك الأراك بين غيرها من نبات السواك:

لقد أثبتت الأبحاث وجود ما لا يقل عن 182 نبتة أو شجرة مختلفة الفصائل والتي تستخدم أعوادها لتحضير السواك، من هذه الأشجار يوجد ما لا يقل عن 158 نبتة في قارة أفريقيا وحدها، وأشهر هذه الأشجار على الإطلاق وأكثرها شيوعاً واستخداماً هي شجرة الأراك[11].

واسمها العلمي هو السلفادور برسيكا، وهي تنمو في مناطق عديدة حول مكة وفي المدينة المنورة وفي اليمن وفي أفريقيا، وهي شجرة قصيرة، لا يزيد قطر جذعها عن قدم، أطرافها مغزلية، أوراقها لامعة، جذوعها مجعدة، ولونها بني فاتح، والجزء المستعمل هو لب الجذور، ولاستعماله تجفف ثم يحفظ في مكان بعيد عن الرطوبة، وقبل استعماله يدق بواسطة آلة حادة ثم يبدأ في استعماله، وإذا كان جافاً يغمس في الماء ثم تسوك به الأسنان، ويظل استعماله هكذا حتى إذا ضعفت وتآكلت يوقف استعماله ثم يقطع هذا الجزء ويستعمل جزء آخر وهكذا[12].

وإلى القارئ الكريم التعرف على التركيبة الكيماوية الخاصة بالأراك، الذي دلت السنة على الاستياك به، والتي قررها العلم الحديث:

فقد جاء في أحد البحوث وصف التركيبة الخاصة بالسواك كالتالي:

- مادة شبه قلويدية يمكن أن تكون سلفارورين.
- تراي مثيل أمين (ثلاثي المثيل أمين).
- نسبة عالية من الكلوريد والفلوريد والسيليكا.
- كبريت.
- فتامين جي.
- كمية قليلة من مادة الصابونين، والتانين والفلافويند.
- كمية وفيرة من مادة السيتوستيرول.

وبنظرة بسيطة على المكونات الكيماية للسواك يمكن معرفة الآتي:

أ- ثبت أن لها تأثيراً على وقف نمو البكتريا بالفم، وذلك يمكن أن يكون بسبب مادة تحتوي على الكبريت.

ب- مادة الترميثيل، تخفض من الأس الهيردروجيني للفم (وهو أحد العوامل الهامة لنمو الجراثيم) وبالتالي فإن نمو هذه الجراثيم قليل.

ت- أنها تحتوي على مادة فتامين ج ومادة السيستوستيرول، والمادتان تساعدان على تقوية الشعيرات الدموية المغذية للثة، وبذلك يتوفر وصول الدم إليها بالكمية الكافية، ويعمل فيتامين ج أيضاً على حماية اللثة من الاتهابات.

ث- تحتوي على مادة راتنجية تقوي اللثة.

ج- تحتوي على مادة اللكلوريد والسليكات وهي مواد تزيد بياض الأسنان[13].

أيضاً جاء في بحث آخر في تركيبة السواك الكيمائية وجود المواد التالية:

1- أملاح معدنية: وهذه إما تكون موجودة في النباتات أو تكون موجودة بشكل أملاح عضوية بالترميد، (أي تحويلها إلى رماد) أو التكليس (أي بإضافة مادة الكالسيوم) إلى أملاح ثابتة، ويتم الترميد بتسخين مسحوق العقار في فرن حرارته عالية، فتتخرب المواد العضوية فيه، ثم تتفحم، وأخيراً تتحول إلى مواد معدنية لا تتأثر بالحرارة، فوجد أن فيها مواد الكبريت والكبريتور، والكلور والكالسيوم، والفحمات والفوسفات والصوديم والحديد وبلورات السليكات بنسبة 4 % من وزن العيدان الجافة.

2- مواد عطرية زيتية ذات رائحة زكية تنحل في الغول (الكحول الأثيلي) والأثير: وكانت نسبة المواد العطرية 1% من الوزن الجاف.

3- مواد سكرية مثل النشأ الذي يظهر بوضوح عند إضافة محلول اليود، فيظهر اللون الأزرق المتميز للنشأ، ومواد صمغية، ومواد سكرية بسيطة، مثل سكاكير خلونية، وسساكر خمّاسية وجالكتوز.

4- النشادر (الأمونيا).

5- أحماض غلوية: وهي أحماض هيدروكسيلية، وقد أشارت بعض الكتب إلى أن تفاعل المسواك قلوي خفيف، كما قال الدكتور زكي كرام في رسالة باللغة الألمانية ألفها في هذا الشأن، ولهذا التفاعل تأثير دوائي هام، فكثير من أمراض الفم الأوساط القلوية أكثر من الحامضية [14].

وجاء أيضاً في مجموع أبحاث أخرى ما ملخصه: ((أن مسواك الأراك المستخدم في السعودية وغيرها يحتوي على مواد مطهرة وقاتلة للميكروبات

أهما: الكبريت، ومادة سيستوستيرول (ب) كما يحتوي المسواك على مادة منظفة للأسنان هي بيكربونات الصودا ويحتوي عود الأراك على مواد مضادة للالتهاب ومضادة للتسوس كما ذكر ذلك براون وجاكوب (يعقوب) في بحثهما عن المسواك، وقد أكدا وجود مواد قاتلة للميكروبات.

وأوضح الدكتور عبدالرحيم محمد والدكتور جميس ترنر أن لحاء، وخشب عود الأراك المقطوع حديثاً لا يوجد فيه مواد ضارة بالخلايا، ولكن إذا ترك الجزء المستعمل لأربعة وعشرين ساعة فإنه يحتوي على مواد ضارة للخلايا، ولذا فإن الباحثين ينصحان بقطع الجزء المستعمل كل أربع وعشرين ساعة على الأكثر))[15].

ولعظيم نفع هذا المادة التي أبهرت الأطباء بكثرة فوائدها التي لا يعادلها شيء من المعاجين المصنعة، هرعت الكثير من الشركات الأوربية والآسيوية إلى تصنيع معاجين مستحضرة من مادة السواك[16].

وبما تقدم ذكره من أبحاث تثبت فوائد هذه المادة التي دلت عليها سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم يتبين لنا وجه الإعجاز في حث النبي ﷺ على السواك.

وقد قارن أساتذة الطب في دراسات عجيبة بين السواك المأخوذ من شجرة الأراك وفرشاة الأسنان الحديثة، بل وصل الحال في أحد المؤتمرات العالمية الطبية والذي عقد في السويد أن يقرر الأطباء العيوب التي تحصل من جراء استعمال الفرشاة وأن الحل الأمثل الذي لا عيب فيه من الناحية الطبية استعمال السواك فقط دون غيره!.

وقد انتهت مجمل دراسات العديد من الباحثين في ذلك إلى أن المسواك يفوق جميع الوسائل والطرق المستعملة لتنظيف الأسنان، فهو منظف آلي يقوم مقام معجون الأسنان، أو المسحوق المنظف، بل أفضل منه، لما يحتويه من مواد مطهرة... ومواد زالقة منظفة، فتدعك وتدلك الأسنان وتجعلها بيضاء لامعة، ولا تخدش أنسجة السن، وهي خير من المواد الرغوية التجارية التي توجد بالمعاجين، فقد أعلنت مجلة أطباء الأسنان الأمريكية، أن أغلبية المعاجين

المستعملة هناك غير صحية أو طبية... وأوجز الدكتور السعيد ما ذكره الأطباء في مزايا السواك على الفرشاة في النقاط التالية:

1- حقوة ألياف السواك وليونتها ومتانتها، مما لا يتوفر في فرشاة الأسنان.

2- احتواءه على مواد كيميائية ذات فائدة عظيمة للأسنان، مما لا يوجد منه بتاتاً في جميع المعاجين والمحاليل.

3- دقة أليافه ورقتها بالنسبة للفرشاة الحديثة.

4- تجديد رأسه باستمرار وبله.

5- أليافه غير قابلة للتلوث، لوجود المواد الكيميائية المطهرة.

6- التحكم في صلابة أو طراوة أليافه.

7- وصول أليافه إلى أماكن ضيقة بين الأسنان.

8- إمكانية جعل أليافه ثخينة، أو رفيعة، أو طويلة، أو قصيرة.

9- أصالة وطبيعة المواد المكونة له، بخلاف إمكانية غش المحاليل ونحوها.

مما تقدم نرى أن المسواك يحتوي على مواد عديدة مفيدة لا توجد بأي معجون أو منظف أسنان[17].

بل صرح الدكتور فارس علوان بأفضلية السواك على الفرشاة فقال: ((وللمسواك فوائد عديدة، وميزات كثيرة تجعله يفضل الفرشاة والمعجون ويتفوق عليهما، وذلك للأسباب التالية...)) ثم ذكر اثنا عشر سببا[18].

وقد قام نخبة من أكبر علماء طب الأسنان في العالم بإجراء بحوث وتجارب كلفت أموالاً طائلة -ولا تزال- حينما حاولوا استخلاص تلك المواد الفعالة الموجودة في السواك ووضعوها في معجون أسنان يسمى Qualimeswaks أنتجته الشركة العالمية السويسرية (فارما بازل ليمتد) وطرح في الأسواق ولكن وجدوا أنه لا يقوم بنفس ما يقوم به عود الأراك!! ويرجع السبب في ذلك إلى عدة أمور، فإلى جانب ثراء عود الأراك بالمكونات الكيميائية فهو يحتوي على عناصر أخرى لا تظهر إلا بعد التفاعل مع لعاب الفم، وكانت المفاجأة حين عثروا في اللعاب على مركبات جديدة لم يسبق التعرف عليها في خلاصة الأراك المعملية، وبعد تجارب تحليلية دقيقة توصلوا إلى أن هذه المركبات الجديدة هي في الأصل من مكونات الأراك الطبيعية ولكنها مقيدة بمركبات

أخرى، فلا يظهر تأثيرها إلا بفعل إنزيمات اللعاب حتى تصول وتجول بين جحافل البكتريا الفموية الضارة فيمكنها القضاء على 97% من أفراد الميكروبات في زمن محدود. علاوة على الدور العكسي الذي تحدثه إنزيمات اللعاب صوناً للمادة الفعالة الزائدة من الضياع، فإذا زادت عن حاجة الفم وما أن تغيرت حموضة الفم بفعل نشاط الميكروبات حتى ينقلب الحال فتنشط إنزيمات اللعاب ويتحرر جزء من المادة الفعالة التي سرعان ما تبيد البكتريا الضارة بحكمة واقتدار[19].

ومن أشهر وأحدث البحوث العلمية حول مادة الأراك:

ما أجراه الدكتور مشاري بن فرج العتيبي، وبعد مقارنة تأثير سواك أعواد الأراك مع فرشاة الأسنان فيما يخص صحة اللثة والقدرة على إزالة طبقات اللويحة السنية المتواجدة في الشق اللثوي وعلى أسطح الأسنان فقد ظهرت النتائج التالية:

1- وجد أن انخفاض معدلات ومستويات تواجد اللويحة السنية (Dentalplaque)، والتي كانت في مرحلة استخدام السواك (عود الأراك) كانت أعلى مما وجد خلال مرحلة فرشاة الأسنان.

2- كذلك فقد وجد أن انخفاض معدلات ومستويات المقاييس الخاصة بصحة اللثة (Gingivalinflamations)، والتي كانت في مرحلة استعمال السواك كانت تفوق ما وجد خلال مرحلة استعمال فرشاة الأسنان، ولقد كان ذلك الانخفاض واضحاً وبفارق كبير لصالح السواك.

وفي هذا البحث قام الدكتور مشاري أيضاً بدراسة مقارنة حول تأثير استخدام السواك (عود الأراك) وفرشاة الأسنان على عدد من أنواع البكتيريا الفموية المتواجدة ضمن اللويحة اللثوية بالشق اللثوي، وباستخدام تقنية الحامض النووي الوراثي تمت دراسة مدى تأثير استخدام السواك (عود الأراك) على مستويات البكتيريا الفموية وللمرة الأولى على مستوى العالم.

ولقد لوحظ أنه بعد نهاية مرحلة استخدام السواك كان المشاركون يحملون عدداً أقل من البكتيريا المسماة (Actinomycetemcomitan Actinobacillus) واختصارها (A.a) إذا ما قورن بالعدد قبل بداية هذه

المرحلة، ووجد أن الفارق هنا يعتبر فارقاً إحصائياً حقيقياً ($P<0.05$). وهذه النتيجة تؤكد أن استخدام أعواد السواك تقلل من تواجد هذا النوع من البكتيريا الفموية (A.a) والتي تعتبر من أشرس أنواع الميكروبات، والسبب الرئيسي لعدد كبير من أمراض اللثة والعظم المحيط بها.

ولقد أثبتت النتائج أن لخلاصة السواك (عود الأراك) تأثيراً قاتلاً على البكتيريا الفموية المسماة Actinobacillus (Actinomycetemcomitan) واختصارها (A.a)، ويقول الدكتور مشاري بن فرج: "وهذه المعلومة تسجل للمرة الأولى على مستوى المعرفة الطبية، وهذا يعتبر حقاً نطالب بحفظه في المحافل العالمية، ففي الصحن المحتوي على تلك البكتيريا نجد أن نمو هذه البكتيريا يتوقف كلياً إذا أصبح على بعد 10ملم من قطعة عود الأراك المغروسة في منتصف الوسط الحاوي للبكتيريا النامية، وهذا يعني أن نمو هذه البكتيريا قد تأثر بوجود عود الأراك الذي أبطل نموها، أو استطاع أن يعطل عملية النمو التي تقوم بها هذه البكتيريا في الظروف الملائمة لذلك"[20].

وجه الإعجاز: كما أن من المعلوم أن الأراك ينمو في الأماكن الحارة والاستوائية ويكثر عادة في أودية الصحاري وكذا في تهامة[21] فلا يستغرب أن يكون هو المتوافر غالباً والمقدم في العصر الأول، لدى الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة، وقد ذهب الجمهور من الفقهاء على تفضيل الاستياك به كما تقدم، ولا يزال سواك الأراك هو الأكثر استعمالاً في أنحاء الجزيرة العربية، لاسيما في المملكة العربية السعودية، حتى في الأماكن التي لا ينبت فيها لسهولة نقله إليها، والشاهد مما تقدم، أن هذه الشجرة المفضلة للسواك كما دلت عليه السنة، لها خصائص لا توجد في غيرها كما تقدم، وهذا يؤكد وجه الإعجاز فيما حثنا عليه النبي صلى الله عليه وسلم من التأكيد على استعمال السواك، وكذا نوع السواك الذي يناسب ويتميز عن غيره في التنظيف ودفع الضرر عن الأسنان والفم.

المبحث الثاني: الصورة الثانية من صور الإعجاز الحث والتأكيد على تكرار السواك معظم اليوم

جاء في قوله ﷺ: ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة، أو عند كل وضوء))[22]، وفي هديه في تكرار السواك عدة مرات في اليوم عند كل صلاة[23]، وحين دخول البيت، فقد قالت عَائِشَة رضي الله عنها: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كَانَ إِذَا دَخَلَ بَيْتَهُ بَدَأَ بِالسِّوَاكِ»[24]، وعند القيام من الليل فعَنْ حُذَيْفَةَ، قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَشُوصُ فَاهُ»[25] بل حتى عند الموت[26].

فقد أثبت الطب الحديث ضرورة تنظيف الأسنان في اليوم عدة مرات، لإزالة الميكروبات المتتابعة التي سرعان ما تغطي الأسنان.

قال الإمام الحافظ ابن رجب وفي الحديث: "دليلٌ على أن الاستياك سنةٌ في جميع الأوقات، عند إرادة الصلاة وغيرها، فإن استياك النبي ﷺ بهذا السواك كان في مرض موته عند خروج نفسه، ولم يكن قاصداً حينئذ لصلاةٍ ولا تلاوة"[27].

ما قرره الطب الحديث في سرعة تكون الميكروبات:

فقد تحدث الطب الحديث عن دور اللويحة السنّية (الطلاوة) والبكتريا التي تغطي السن أو عنقه في نخر الأسنان... وذكروا أنه "عندما تستوطن الميكروبات هذه اللويحة وتكوّن مستعمرات فيها تبدأ عملها على بقايا الطعام وخاصة المواد السكرية فتحولها إلى أحماض مثل حامض اللبنيك وحامض الفورميك (النمليك)... وإذا لم يتم إزالة هذه اللويحة السنية بتنظيف الأسنان واللثة فإنها تزداد تكثفاً ولذا ينصح بإزالتها كل أربع ساعات تقريباً، وهذا ما توفره تعاليم الإسلام في السواك عند كل وضوء وصلاة وعند القيام من النوم وعند قراءة القرآن وعن دخول المنزل...إلخ"[28].

ويقول أحد الأطباء: ((مبدأ حفظ صحة الأسنان هو التأكيد على تنظيفها تنظيفاً مستمراً وبخاصة الثلم اللثوي كل أربع ساعات))[29].

وقد أجرى أحد الأطباء عدة تجارب فوجد أن الجراثيم تعود إلى مستواها الطبيعي في الفم بعد عشرين دقيقة فقط من استعمال معجون الأسنان، وبعد أربع وعشرين ساعة من تكون اللويحة السنّية تظهر أعناق الأسنان ترسّبات رخوة مرئية بالعين المجردة، إذا لم يتم تنظيف الأسنان وتسويكها[30].

وفي أحد البحوث والدراسات الطبية تم فحص أربعمائة وثمانين شخصاً بالغاً (من سن 35 إلى سن45) ومجموعة أخرى من سن خمس وستين فما فوق من مدينتي جدة ومكة، وقد وجد الباحثون أن من يستخدمون السواك بانتظام لا يعانون من التهاب محيط السن إلا بنسبة ضئيلة، وهم أقل بكثير ممن لا يستعملون المسواك، وبمقارنتهم بالدول الأخرى فإن استعمال المسواك يوضح مدى الوقاية في صحة الأسنان وصحة الفم نتيجة استخدام المسواك[31].

وفي بحث آخر جاء فيه ((أن استخدام السواك يقلل من الإصابة بالتهاب اللثة، والتهاب محيط السن، ووجود جيوب صديدية، وكانت المجموعة التي لا تستخدم المسواك ولا الفرشاة والمعجون أكثرها تعرضاً للإصابة، ويبدوا أن استخدام المسواك ربما كان أفضل من الفرشاة في إزالة اللويحة السنّية والمحافظة على صحة الأسنان والفم))[32].

وقد ثبت تكون لويحة جرثومية (Bacterialplaque) تلتصق بالأسنان في غلالة رقيقة من اللعاب التي تسبح فيه، وهذه اللويحة أو الطبقة تتكون سريعاً حتى بعد تلميع الأسنان في أقل من ساعة، ويزداد سمكها ويحدث فيها ترسبات رخوة كلما تركت من غير إزالة.

وقد ثبت أن هذه اللويحة الجرثومية التي تتكون على الأسنان هي المسئولة عن أمراض اللثة ونخر الأسنان، لما تحويه من عدد هائل من الجراثيم؛ إذ يصل عددها داخل هذه اللويحة إلى حوالي مائة بليون جرثومة في الجرام الواحد، وهذا يوضح لنا حكمة حث النبي ﷺ أمته على دوام استعمال السواك.

وكان رسول الله ﷺ كما ثبت في الصحيح فيما تقدم إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك؛ لأن ركود اللعاب أثناء النوم، أحد العوامل التي تشجع تكاثر الجراثيم وازدياد ترسباتها في هذه اللويحة، كما أن هذه اللويحة ليس لها علاقة بالأكل وفضلات الطعام فهي دائمة التكوين، لذا نفهم الحكمة من ترغيب النبي ﷺ وحضّه على السواك وملازمته له حتى أثناء الصيام[33].

وهذه اللويحة الجرثومية (طبقة البلاك) في أفواهنا تشتمل على أعداد ميكروبية هائلة تقدر بنحو 300 مليون خلية في كل مليجرام، وبالتالي فإنها تعتبر خطراً حقيقياً يزحف على الأسنان، فثمة سلالات بكتيرية من أمثال الاستربتوكوكس واللاكتوباسلس ونحوها لا تزال تطلق أنزيماتها المحللة للبقايا السكرية حتى تحولها إلى سكريات أبسط كالجلوكوز ثم تمضي عاملة عليها بغية تحويلها إلى أحماض عضوية كاللاكتيك والبيروفيك والخليك والبروبيونيك. ولا يخفى ما لهذه الأحماض من قدرة على إذابة الجزء الصلب الملاصق لمينا الأسنان محدثة فجوة تسويس الحامض، وعندها يبدأ سطح السن في التآكل ممهداً لدخول موجات جديدة من البكتريا المحللة إلى أعماق أبدع حتى يصل الهدم إلى منتهاه.

إذاً فميكانيكية التسوس تكمن في تكون البلاك، وبدون البلاك لا يحدث تسوس وعند الرغبة في القضاء على التسوس يجب القضاء على البلاك.

إن اللويحة الجرثومية (طبقة البلاك) هي التي تحتضن ملايين الميكروبات -إن هي أهملت ولم تطرح عاجلاً- فإن ميكروباتها تقتنص الفرصة ولا تزال تتآزر بل تتآمر مع فضلات الطعام التي تنتشر هنا وهناك على سطوح الأسنان حتى تفرخ المؤامرة التهاباً في اللثة، وهذه المواد السامة الناتجة عن الالتهابات لا تلبث أن تقوم بتفتيت الأنسجة الليفية الضامة في اللثة حول الأسنان مكونة بؤراً صديدية عفنة تحت اللثة وفيما بين العظام وجذور الأسنان. وهنا تحدث الكارثة فلا تزال

تلك البؤر الصديدية تمتلئ بخليط من صديد ممزوج بخلايا ميتة وميكروبات وفضلات طعام حتى تصاب اللثة باليوريا وتغدو الأسنان عرضة للسقوط.

وإن بكتريا البؤرة الصديدية وسمومها كثيراً ما تتسرب -عبر الدماء- إلى أجهزة الجسم والأعضاء فتصيبها في الصميم. وهناك تقارير علمية حديثة تفيد أن أنواعاً من الجراثيم الفموية مثل بكتريا (بورفيروموناز جينجيا فالس) تستطيع التسرب إلى الشرايين القلبية وإحداث عطب بجدرانها على نحو يوفر الفرصة لانسدادها ولو بعد حين. وتفيد تقارير أخرى أن معظم المصابين بقرح المعدات يوجد بأفواههم عدد هائل من بكتريا (هليوكوباكتربيلوري) وهي نوع مشاغب يستطيع التسرب إلى المعدة والتشبث بجدرانها وإحداث ثقوب دقيقة فيها تتسع شيئاً فشيئاً حتى تتقرح المعدات.

بالإضافة إلى تقارير أخرى تفيد أن خطر البكتريا الفموية يمكن أن يبلغ الدماغ حيث تنتج إنزيمات تزيد من تراكم الدهنيات بشرايين الرقبة السباتية حتى يقل الإرواء الدموي للخلايا المخية مما يهدد بكارثة في المخ توشك على الوقوع. ليس هذا فحسب فخطر البكتريا الفموية يمكن أن يمتد إلى العيون والرئتين والى المرارة والجلد والكليتين وإلى مفاصل البدن أيضاً، وتظل آثار البؤرة الصديدية تمتد إلى أجزاء الجسم المختلفة، على أن هذا كله يمكن حظره إذا أزيلت طبقة البلاك التي هي السبب الرئيسي لكل ذلك وبالتالي منع لائحة الأمراض السابق ذكرها من الحدوث[34].

وجه الأعجاز: المبالغة في التأكيد على تكرار السواك، والحث عليه، واستحبابه في كل وقت حتى في وقت الصيام ووقت التوقف عن أكل الطعام، والنبي صلى الله عليه وسلم، خشية المشقة على الأمة كاد أن يلزمها بتكرار السواك عند كل صلاة، ومع كل وضوء، ولا يأتي هذا التأكيد والحث المبالغ فيه إلا لحكمة عظيمة، وللسلامة من خطر كبير والله أعلم، وهذا ما أكده العلم

الحديث من سرعة تكونك طبقات للجراثيم ولو بدون أكل للطعام، وهذا من الأعجاز الذي دلت عليه سنة المصطفى صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثالث: الصورة الثالثة من صور الإعجاز اهتمامه ﷺ بتسويك اللسان

جاء في الأحاديث اهتمامه ﷺ بتسويك اللسان ودلكه، فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: ((أتيت النبي ﷺ فوجدته يستن بسواك بيده يقول: أُعْ أُعْ، والسواك في فيه كأنه يتهوع))[35].

وفي رواية مسلم: ((وطرف السواك على لسانه))[36].

قال الحافظ ابن حجر في شرح قوله (أع أع): ((... ترجع إلى حكاية صوته إذ جعل السواك على طرف لسانه، كما عند مسلم، والمراد: طرفه الداخل كما عند أحمد يستن إلى فوق، ولهذا قال هنا: كأنه يتهوع، والتهوع: التقيؤ، أي له صوت كصوت المقيئ على سبيل المبالغة، ويستفاد منه: مشروعية السواك على اللسان طولاً، أما الأسنان فالأحب فيها أن تكون عرضاً، وفيه حديث مرسل عند أبي داود وله شاهد موصول عند العقيلي في الضعفاء، وفيه تأكيد السواك وأنه لا يختص بالأسنان...))[37].

ما قرره الطب الحديث في أهمية تنظيف اللسان:

وقد ((اهتم الأطباء في الآونة الأخيرة بتنظيف اللسان؛ لما يتراكم عليها من الإفرازات وبقايا الطعام مما يؤدي إلى تجمع الميكروبات، ولذا فإن أهمية تنظيف اللسان تكاد تعدل أهمية تنظيف الأسنان))[38].

يلاحظ بالعين المجردة أن اللسان بكامل سطحه العلوي به شقوق واضحة غائرة ولا شك أن هذه الشقوق يلتصق بها الكثير من بقايا فتات الطعام والشراب الدقيقة مما ينتج عنه بعد ذلك تعفنها وخروج رائحة كريهة. وقد ثبت علمياً أن اللسان أخصب مكان في الفم لنمو شتى أنواع البكتريا الضارة من جراء هذا التعفن لاسيما المنطقة الخلفية (قاعدة اللسان) لأن المنطقة الأمامية من اللسان تحتكّ دائماً بالأسنان وسقف الفم مما يعمل على تنظيفها من هذه البكتريا بصفة دائمة. كما أن الحليمات الذوقية التي تغلفها شقوقها أقل غوراً

وأقل تجعداً بعكس المنطقة الخلفية (قاعدة اللسان) التي تفتقد لهذا وشقوقها أكثر غوراً وتجعداً ولا شك أن هذه البكتريا الضارة تندفع إلى داخل جسم الإنسان مع أي وجبة قادمة وقد تسبب هذه البكتريا بعض التقرحات للسان.

أما كيفية تنظيف اللسان:

فقد ورد في موقع .animated-teeth.com وهو أحد المواقع العلمية المتخصصة في أمراض الفم والأسنان قولهم حول أفضل الطرق لتنظيف وصيانة الفم والأسنان: "هناك طرق متعددة يمكن من خلالها تنظيف المنطقة الخلفية للسان لكن كل منها لها نفس الهدف، هو قشط البكتيريا والأوساخ التي تجمعت على سطح اللسان. عندما تنظف لسانك، ليست المشكلة في الطريقة التي اخترت استعمالها ولكن يجب عليك أن تحاول تنظيف المنطقة الخلفية البعيدة في لسانك. لا تتفاجأ إذا وجدت شعوراً بالغثيان (رغبة في التقيؤ)، إن شعورك بالغثيان هو رد فعل طبيعي سوف يزول مع الوقت"[39].

وجه الإعجاز: لم يعرف الطب قديماً أهميةً لتنظيف اللسان، أو أن لترك تنظيفه خطورة تذكر، وكان التركيز على تنظيف الأسنان ذاتها، ثم جاء الطب الحديث ليبين أهمية تنظيف اللسان وأنه يحتوي على عدد كبير من الجراثيم والتي بدورها تنتقل أيضاً للأسنان، وتتابعت البحوث العلمية الحديثة في عمل دراسات تجريبية للتعمق في ذلك، وما توصلت إليه هذه البحوث من أهمية تنظيف اللسان وخطر التهاون في ذلك، سبق إليه رسولنا الكريم ﷺ الذي حث على السواك، وكاد أن يفرضه على أمته، وكان ينظف لسانه بالسواك، وينظف المنطقة المتأخرة من اللسان، والتي تتركز فيها الميكروبات وتسبب الرائحة للفم، وكل ذلك من الإعجاز العلمي النبوي للسواك.

المبحث الرابع: الصورة الرابعة من صور الإعجاز في سنية غسل السواك أو تطييبه باللعاب

جاء في السنة استحباب غسل السواك قبل استعماله، وكذا جعله عند كل وضوء؛ ليحصل كمال التنظّف، من ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها:

((دخل عبد الرحمن بن أبي بكر على النبي ﷺ وأنا مسندته إلى صدري ومع عبد الرحمن سواك رطب يستن به، فأبدّه رسول الله ﷺ بصره، فأخذت السواك فقضمته ونفضته وطيبته ثم دفعته إلى النبي -صلى الله عليه وسلم-، فاستن به، فما رأيت رسول الله ﷺ استن استناناً قط أحسن منه، فما عدا أن فرغ رسول الله ﷺ رفع يده أو إصبعه ثم قال: في الرفيق الأعلى ثلاثاً ثم قضى، وكانت تقول مات بين حاقنتي وذاقنتي))[40].

وفي لفظ آخر للبخاري: ((فَقَصَمْتُهُ، ثُمَّ مَضَغْتُهُ فَأَعْطَيْتُهُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَاسْتَنَّ بِهِ وَهُوَ مستند إِلَى صَدْرِي))[41].

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: ((كان نبي الله صلى الله عليه وسلم يستاك فيعطيني السواك لأغسله، فأبدأ به فاستاك، ثم أغسله وأدفعه إليه))[42].

وأيضاً حديث: ((لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء))[43].

وحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه ((أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بهم وهم يجتنون أراكاً، فأعطاه رجل جني أراك، فقال: لو كنت متوضأً أكلته))[44].

قال النووي في شرحه لحديث عائشة في سنن أبي داود: "فيه استحباب غسله"[45].

قال الحافظ ابن حجر: "قَوْلُهُ ثُمَّ لَيَّنْتُهُ ثُمَّ طَيَّبْتُهُ أَيْ بِالْمَاءِ وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ طَيَّبْتُهُ تَأْكِيدًا لِلَيَّنْتُهُ، وَسَيَأْتِي مِنْ رِوَايَةِ ذَكْوَانَ عَنْ عَائِشَةَ فَقُلْتُ: آخُذُهُ لَكَ؟ فَأَوْمَأَ بِرَأْسِهِ أَنْ نَعَمْ فَتَنَاوَلْتُهُ فَأَدْخَلْتُهُ فِي فِيهِ فَاشْتَدَّ فَتَنَاوَلْتُهُ فَقُلْتُ: أُلَيِّنُهُ لَكَ فَأَوْمَأَ بِرَأْسِهِ أَنْ نَعَمْ"[46].

ما يقوله الطب الحديث في بلّ السواك:

لبلّ السواك وغسله بالماء حكمة عجيبة وهي: حل المادة المركبة والمقاومة للجراثيم، وفي استعماله جافاً يؤدي إلى تآكل أنسجة الأسنان الصلبة[47].

واستمـع إلى ما قاله أحد علماء الطب ومدير معهد الجراثيم والأوبئة في أحد الجامعات الألمانية في مقال له في بعض المجلات حول بلّ المسواك قبل استعماله وقطعه بعد فترة يقول: "إن هناك حكمة كبيرة في استعمال العرب للمسواك بعد بله بالماء؛ لأن استعماله جافاً لا ينجع؛ لما يحويه من مادة مضادة للجراثيم، أما الحكمة الأخرى فهي في تغيير المسواك من حين لآخر؛ لأنه يفقد مادته الهامة، المقاومة للجراثيم بطول الاستعمال"[48].

وقد حاولت بعض الشركات العالمية استخلاص تلك المواد الفعالة الموجودة في السواك ووضعوها في معجون الأسنان، لكن وجدوا أنه لا يقوم بنفس ما يقوم به عود الأراك!! ويرجع السبب في ذلك إلى عدة أمور، فإلى جانب ثراء عود الأراك بالمكونات الكيميائية فهو يحتوي على عناصر أخرى لا تظهر إلا بعد التفاعل مع لعاب الفم، وكانت المفاجأة حين عثروا في اللعاب على مركبات جديدة لم يسبق التعرف عليها في خلاصة الأراك المعملية، وبعد تجارب تحليلية دقيقة توصلوا إلى أن هذه المركبات الجديدة هي في الأصل من مكونات الأراك الطبيعية ولكنها مقيدة بمركبات أخرى، فلا يظهر تأثيرها إلا بفعل إنزيمات اللعاب حتى تصول وتجول بين جحافل البكتريا الفموية الضارة فيمكنها القضاء على 97% من أفراد الميكروبات في زمن محدود. علاوة على الدور العكسي الذي تحدثه إنزيمات اللعاب صوناً للمادة الفعالة الزائدة من الضياع، فإذا زادت عن حاجة الفم وما أن تغيرت حموضة الفم بفعل نشاط الميكروبات حتى ينقلب الحال فتنشط إنزيمات اللعاب ويتحرر جزء من المادة الفعالة التي سرعان ما تبيد البكتريا الضارة بحكمة واقتدار[49].

وجه الإعجاز: أن من السنة تطيب السواك بالماء، أو تطييبه باللعاب قبل دفعه خاصة مع من لا يعافه كما بين الزوج والزوجة، أو تناوله مع الوضوء. وخلط السواك بالماء، وكذا اختلاطه باللعاب يكسبه نوعاً من التفاعل

لمقاومة الميكروبات بشكل لا يتصوره الإنسان، وهذا ما اكتشفه العلم الحديث مؤخراً، وأشارت له السنة النبوية في العصر الأول، وهو من إشارات الإعجازي النبوي للسواك.

الخاتمة

في ختام هذا البحث نخلص إلى هذه النتائج:

1- حاولت جاهداً تحرير ما يتعلق بالتعريف المناسب للإعجاز، بما يناسب التعريف الجاري عليه للمعجزة ودلائل النبوة عند أهل السنة والجماعة، والجواب عن خطأ بعض محترزات التعاريف التي وردت في بعض كتب الإعجاز في السنة النبوية.

2- عرفت السواك في اللغة والاصطلاح، وذكرت حكمه لدى الفقهاء، وأنه سنة مؤكدة لا واجب، وتشكيك العلماء في صحة ما نسب لبعض العلماء من القول بوجوبه.

3- ذكرت أشهر الأحاديث الصحيحة في فضل السواك والترغيب فيه.

4- حاولت استخراج بعض الإشارات الإعجازية التي تظهر للمتأمل في أحاديث السواك، والتي قد نستفيد بعضها، من كلام بعض الشراح.

5- يعد السواك والحث عليه من السنن المؤكدة، التي كادت أن يوجبها الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد ورد في فضائل السواك أكثر من مائة حديث كما ذكر العلماء، وما ذلك إلا لأهميته في الشريعة.

6- عناية الشرع الحنيف بصحة أعضاء الإنسان، لا سيما الأسنان هنا، والإرشاد لطرق الوقاية من تضررها.

7- أن وراء هذا الحث وإثارة الأهمية نحو السواك أسرار صحية عجيبة، تبين حكمة ما يشرعه الله للناس، وما يسنه نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم لأمته.

8- ذكرت أربع صور من صور الإعجاز من خلال أحاديث السواك، وربطتها بما ثبت في الطب الحديث من بحوث وتجارب، وأسهبت في

الصورة الأولى لأهميتها، وهي ما يتعلق بسواك الأراك وما توصل له العلم الحديث في فوائد وعجائب هذه المادة.

9- نقلت ما يدل من البحوث على تفوق السواك ومادته على الفرشاة والمعجون من نواحي عديدة، وأن الفرشاة والمعجون لها سلبيات طبية، والسواك هو الوحيد الذي ليس فيه سلبيات طبية.

التوصيات:

1- اقترح عمل توعية وقائية من قبل وزارة الصحة بالتعاون مع وزارة التربية والتعليم والجامعات والوزرات للتوعية بأهمية السواك وفضله، وأثره من في علاج مشاكل التسوس التي تعاني منها المملكة بشدة، وذلك عبر جولات لفريق طبي توعوي يقوم بالمهمة بشكل مهني وراق.

2- تشجيع وتطوير بيع السواك وتصنيعه وتسهيل توزيعه بكثرة، في أمكان العمل وعند المساجد وفي المدارس والجامعات، وتخصيص كشكات لذلك.

3- تشجيع زراعة شجر المسواك وتسهيل جنيه للمستثمرين لنشر هذه السنة العلاجية الوقائية.

4- إن كثيراً من المسلمين الآن وللأسف اتجهوا نحو الماديات بشكل كبير ومخيف، لاسيما مع انفتاح العالم إعلامياً وتقنياً، كما حصل هنالك شعور بضعف اليقين لدى بعض الشباب بدينهم وعقيدتهم وحضارتهم الإسلامية، ومثل هذا النوع من البحوث يجمع بين أمرين، فيزيد الشاب والمسلم يقيناً بدينه ونبيه صلى الله عليه وسلم، ويوفر له شعور بالاعتزاز والفخر لما توصل له دينه من الحث على قضايا طبية وقائية أثبت العلم الحديث فعاليتها الخارقة، ويكون لديه مادة للنقاش والمحاجة بل ودعوة غير المسلمين للإسلام.

5- إن تناول مثل هذه المادة العلمية الغنية يعيش في نوع من الانفصام، حيث يقوم المتخصصون الشرعيون والمحدثون بتناول فضائل السواك في السنة والشريعة على حدة، بينما يتناول الباحثون من الصيادلة والأطباء السواك

من الناحية العلمية والمخبرية وعجائب هذه المادة، مع إشارتهم إلى فضل السواك في السنة، **بينما الأمر يتعدى ذلك إلى ضرورة الجمع** بين تفاصيل الإشارات النبوية للسواك وفضله والحث والتأكيد على استعماله، مع تحديد أوقات وأماكن وطريقة استعماله، **وهذه تحتاج لمتخصص شرعي**، لديه اطلاع ونفس طويل في النظر في الأبحاث العلمية القديمة والحديثة، وربط الجانبين ربطاً متيناً وهادفاً.

6- إن أكثر من يخوض في الإعجاز العلمي هم من غير المتخصصين شرعياً، ولذا يقعون في أخطاء فادحة أحياناً في الفهم وتفسير النصوص ولي أعناقها؛ لتحقيق إعجازاً بناء على بعض الاكتشافات العلمية، وهذا يتطلب انبراء أكاديميين مختصين للعناية بهذا الجانب لوضع الأشياء في مسارها الصحيح، ومساعدة الباحثين العلميين والأطباء في بحوثهم الثرية في هذا الجانب.

7- مشكلة تسوس الأسنان في المملكة تمثل مشكلة كبيرة للغاية! حيث لم تف ولم تغط المراكز الحكومية الحاجة الكبيرة لعلاج حالات التسوس، مما أدى إلى انتشار مراكز الأسنان وزراعتها الأهلية التجارية مع ضعف الجودة، واستنزاف أموال الناس في معالجة أسرهم مع استمرار مشكلة التسوس، على حد قولهم: مصائب قوم عند قوم فوائد!! كل ذلك يعود لإهمال الجانب الوقائي والتوعوي الذي جاءت به السنة، بأقل تكلفة وإيجاد البدائل الناجعة، ومن ذلك نشر سنة السواك، حيث أثبتت الدراسات العلمية وصُرح بذلك في مؤتمرات كبرى أن السواك بعود الأراك هو الوحيد الذي ليس له أي مضاعفات جانبية مقارنة بفرشاة الأسنان!! بل إن فترت مقاومات مادة الأراك للميكروبات تفوق المعاجين الخاصة بتنظيف الأسنان! وقد تبقى لساعات أطول.

8- أقترح فتح مراكز علمية بحثية طبية تعتمد على دراسة ما ورد في الكتاب والسنة من أشفية وأطعمة ذات نفع وشفاء، وتخرج بأبحاث نافعة للمسلمين، وللعالم أجمع تدل على إعجاز المصدرين التشريعين لدى المسلمين.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يتقبل منا صالح أعمالنا، وأن يوفقنا للعلم النافع والعمل الصالح وبالله التوفيق، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

المراجع

1- أحمد بن علي أبو يعلى الموصلي- تحقيق حسين سليم أسد- دار التراث - دمشق- ط أولى- 1414.
2- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد - الدكتور صالح الفوزان- دار ابن خزيمة - ط ثانية- 1417.
3- إرواء الغليل – المحدث محمد ناصر الدين الألباني- المكتب الإسلامي - بيروت- ط ثالثة- 1405.
4- الإعجاز العلمي في السنة النبوية، الدكتور صالح الرضا، مكتبة العبيكان - ط أولى، 1421.
5- الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوبطه، الدكتور عبدالله المصلح، هيئة الإعجاز العلمي، دار جياد، ط ثالثة، 1432هـ.
6- الإيجاز في شرح سنن أبي داود السجستاني، لأبي زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، علق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن، الدار الأثرية، عمان – الأردن، ط الأولى، 1428 هـ - 2007 م.
7- استعمال السواك لنظافة الفم وصحته- الدكتور محمد رجائي المصطيهي - أعمال المؤتمر الأول للطب الإسلامي- الكويت- 1401.
8- بغية النساك في أحكام السواك- محمد بن أحمد السفاريني- تحقيق عبدالعزيز ابن إبراهيم الدخيل- دار الصميعي- ط أولى- 1420.
9- تأصيل الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، الشيخ عبدالمجيد الزنداني وزملاؤه، رابطة العالم الإسلامي، ط ثانية، 1421هـ.
10- تقريب التهذيب- الحافظ أحمد بن علي بن حجر- تحقيق محمد عوامة - دار ابن حزم- بيروت- ط أولى- 1420.
11- التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير- ابن حجر العسقلاني -

تحقيق عبدالله هاشم اليماني- دار المعرفة- بيروت.
12- تهذيب التهذيب- للحافظ أحمد بن علي بن حجر- باعتناء إبراهيم الزيبق - وعادل مرشد- مؤسسة الرسالة- ط أولى – 1416.
13- جامع العلوم والحكم- للحافظ ابن رجب عبدالرحمن بن شهاب الدين– تحقيق شعيب الأرناؤوط وإبراهيم برجس- مؤسسة الرسالة- بيروت - ط الثالثة- 1412.
14- حاشية الروض المربع- عبدالرحمن بن قاسم- بدون ذكر للدار- ط رابعة - 1410.
15- دراسات طبية في بعض الأحاديث النبوية- الدكتور البورفسور محمود محمد الشريف-جده- دار الشريف- 1419.
16- زاد المعاد- محمد بن أبي بكر الزرعي ابن قيم الجوزية- تحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبدالقادر الأرنؤوط- مؤسسة الرسالة- ط ثالثة- 1409.
17- سبل السلام شرح بلوغ المرام- محمد بن إسماعيل الصنعاني- تحقيق محمد محرز سلامة وزملاؤه- مطبعة جامعة الإمام- ط الرابعة- 1408.
18- سنن البيهقي الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي - دار الفكر - بيروت.
19- السواك- الدكتور محمد على البار- دار المنارة – جده- ط أولى، 1414.
20- السواك والعناية بالإسنان- الدار السعودية- جده- ط أولى- 1402.
21- الشرح الممتع على زاد المستقنع- الشيخ محمد صالح العثيمين- مؤسسة آسام- ط أولى- 1414.
22- صحة الفم والأسنان، الدكتور عبدالله عبدالرزاق السعيد- مكتبة المنار الزرقاء- الأردن- 1402.
23- صحيح البخاري (الجامع الصحيح)، لأبي عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري - تحقيق الدكتور مصطفى ديب البُغا - دار ابن كثير - ط الخامسة - 1414هـ.
24- صحيح ابن خزيمة، تحقيق الدكتور محمد مصطفى الأعظمي - المكتب الإسلامي - بيروت - ط ثانية - 1412هـ.

25- صحيح مسلم بشرح الإمام النووي - مؤسسة الكتب الثقافية - ودار الكتب العلمية - بيروت.
26- الطب من الكتاب والسنة- موفق الدين عبداللطيف البغدادي- تحقيق الدكتور عبدالمعطي أمين قلعجي- دار المعرفة- بيروت- ط ثالثة- 1414.
27- الطبقات الكبرى، لأبي عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري - تقديم إحسان عباس - دار صادر - بيروت - 1380هـ.
28- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن رجب الحنبلي، تحقيق محمود شعبان وزملاؤه، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، مكتب تحقيق دار الحرمين – القاهرة، ط الأولى، 1417 هـ.
29- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - لأحمد ابن علي بن حجر العسقلاني – تصحيح الشيخ عبدالعزيز بن باز ومحب الدين الخطيب - دار الريان - القاهرة - ط الثانية - 1409.
30- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي - تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة - مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ثانية – 1407هـ.
31- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور - دار صادر- بيروت - ط أولى.
32- مجمع الزوائد- نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي- دار الكتاب- بيروت- ط ثالثة- 1402.
33- المجموع شرح المهذب- لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي- دار الفكر- بيروت.
34- مسند الإمام أحمد بن حنبل - تحقيق جماعة بإشراف الدكتور سمير طه المجذوب - المكتب الإسلامي - بيروت - ط أولى - 1413هـ.
35- مسند الطيالسي- سليمان بن داود الطيالسي- دار المعرفة- بيروت.
36- المعجم الكبير، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني - تحقيق حمدي السلفي - الدار العربية، ومطبعة الأمة - بغداد - 1978م.
37- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا - تحقيق

عبدالسلام هارون - دار الجيل - بيروت - ط الأولى - 1411هـ.
38- معرفة النساك في معرفة السواك- ملا علي قاري- تحقيق نظر محمد الفريابي- دار الراية- الرياض- ط أولى- 1410.
39- نيل الأوطار- محمد بن علي الشوكاني- تعليق عصام الدين الصبابطي، دار الحديث- ط أولى-1413.
40- الوجيز في علم أمراض اللثة وطرائق معالجتها: أطلس

الإحالات:

(1) سيأتي تخريجها في ص15.

(2) رواه البخاري في صحيحه (303/1، رقم848) في الجمعة باب: السواك يوم الجمعة، وانظر معرفة النساك في أحكام السواك وحاشيته (ص62)، تحقيق الدكتور مصطفى ديب البُغا - دار ابن كثير - ط الخامسة - 1414هـ.

(3) انظر الإعجاز العلمي في السنة النبوية (514/1-515).

(4) راوه أحمد في مسنده (420/1-421)، وأبو داود الطيالسي في مسنده (ص47 رقم355) لسليمان بن داود الطيالسي- دار المعرفة- بيروت، وأبو يعلى في مسنده (209/9، رقم5310)لأحمد بن علي أبو يعلى الموصلي- تحقيق حسين سليم أسد- دار التراث - دمشق- ط أولى- 1414هـ، من طريق حماد بن سلمة عن عاصم عن زر بن حبيش عن ابن مسعود به، ورواه بنحوه الطبراني في المعجم الكبير(78/9، رقم8452)، وغيره بألفاظ متقاربة، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (289/9)لنور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي- دار الكتاب- بيروت- ط ثالثة- 1402هـ بعدما أورده بطرقه: ((وأمثلها فيه عاصم بن أبي النجود، وهو حسن الحديث على ضعفه، وبقية رجال أحمد وأبو يعلى رجال الصحيح))، وقال الألباني: **سنده حسن**، وانظر إراوء الغليل (104/1، رقم56) للمحدث محمد ناصر الدين الألباني- المكتب الإسلامي- بيروت- ط ثالثة- 1405هـ.

(5) رواه أحمد في مسنده 386/3، عن حسن (وهو بن أعين) عن ابن لهيعة عن بكر بن سوادة أن مولى لجابر بن عبد الله أخبره فذكره...، **وسنده ضعيف**، لضعف ابن لهيعة وجهالة مولى جابر، قال في التقريب: "عبدالله بن لهيعة...صدوق..خلط بعد احتراق كتبه ورواية ابن المبارك وابن وهب عنه أعدل من غيرهما.."رقم3564، للحافظ

أحمد بن علي بن حجر- تحقيق محمد عوامة - دار ابن حزم- بيروت- ط أولى- 1420هـ، **لكن يشهد له ماقبله.**

([6]) رواه ابن سعد في الطبقات (78/7-88)لأبي عبدالله محمد بن سعد بن منيع الزهري - تقديم إحسان عباس - دار صادر - بيروت - 1380هـ، عن خليفة خياط قال: حدثنا عون بن كهمس قال: حدثنا داود بن المساور عن مقاتل بن همام عن أبي خيرة الصُّبَاحي به، وأورده البخاري في التاريخ الكبير في كتاب الكنى (28/8)،لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار الكتب العلمية - بيروت -1407هـ، عن خليفة خياط أيضاً بنفس السند، ورواه الطبراني في الكبير (368/22 رقم923، و924) من نفس الطريق، قال في المجمـــــع: (65/5): (**وفيه جماعة لم أعرفهم**)، أي مجاهيل وهو كما قال، وانظر الإصابة في تمييز الصحابة (111/7)، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني - دار الكتب العلمية - بيروت - مصورة عن النسخة المطبوعة 1853م.

([7]) ما رواه مسلم في صحيحه برقم370(1/ 85) دار الجيل، وهذا دليل على أهمية وشهرة عود الأراك، ولم يكن يستخدم إلا في السواك.

([8]) قال النووي في المجموع (336/1)لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي- دار الفكر- بيروت،: ((واستدلوا للأراك بحديث أبي خيرة الصباحي رضي الله عنه...))، ونقل ابن حجر في التلخيص (71/1) عن ابن الصلاح قوله: ((وهذا الحديث مستند قول صاحب الإيضاح والحاوي والتنبيه حيث استحبوه)).

([9]) انظر بحثاً للشيخ الدبيان بعنوان "التسوك بالعود وأي السواك به أفضل"، http://www.alukah.net/sharia/0/47584/.

([10]) زاد المعاد، (الطب النبوي منه) (322/4-324)، وبغية النساك في أحكام الســـــواك (ص109-110)، وانظر كتاب الطب من الكتاب والسنة لموفق الدين البغدادي وحاشيته للدكتور القلعجي (ص26-63)، و حاشية الروض المربع (153/1)، فقد ذكر عن العلماء مجموعة من فوائد السواك.

([11]) الإعجاز العلمي للسنة النبوية في أسرار مسواك عود الأراك وتأثيره على صحة الفم ومناعة الخلايا البشرية، د. مشاري بن فرج العتيبي، نقلاً عن موقع: http://www.nooran.org/con8/Research/46.htm.

([12]) نفس المصدر السابق.

([13]) بحث بعنوان استعمال السواك لنظافة الفم وصحته (407/1-411)، للدكتور محمد رجاء المصطيهي وزملاؤه، داراسة سريرية وكيميائية، أبحاث المؤتمر العالمي الأول عن الطب الإسلامي،الكويت- 1401، وعنه كتاب السواك (ص151-153)،

وهناك نتائج مقاربة عن الدكتور عبدالغني حمزة، نقلها عنه الدكتور عبدالله السعيد في كتابه السواك والعناية بالأسنان (ص45-46)مكتبة المنار الزرقاء- الأردن- 1402، وانظر كتاب السواك للدكتور محمد على البار (ص153-154) وانظر استعمال السواك لنظافة الفم وصحته، دراسة سريرية وكيميائية د.محمود رجائي وزملاؤه، نقلاً عن موقع:

.http://www.islamset.com/arabic/ahip/practice/ragay.html

([14]) السواك والعناية بالأسنان (ص51)، وهو منقول من بحث للصيدلي صلاح الدين الحنفي في رسالته للتخرج من كلية الصيدلة بجامعة دمشق، وانظر كتاب السواك للدكتور محمد على البار (ص154-155)، وانظر تنبيهه في الحاشية على خطأ علمي في الفقرة الأخيرة من كلام الدكتور الحنفي، وانظر الإعجاز في السنة النبوية (509/1-511) للدكتور صالح الرضا، ومقدمة تحقيق كتاب معرفة النساك في معرفة السواك(ص22-23)، وانظر دراسات طبية في بعض الأحاديث النبوية للبرفسور محمد محمد الشريف (ص26-27) جده- دار الشريف- 1419ه.

([15]) السواك للدكتور محمد على البار (ص156-157) بتصرفٍ يسير، نقلاً عن أبحاث باللغات الأجنبية، منها بحث للأستاذ الدكتور عبدالرحيم محمد(كلية طب الأسنان جامعة الملك سعود بالرياض)، والأستاذ الدكتور جيمس ترنر(كلية الطب بجامعة تينيسي بالولايات المتحدة) والمنشور في مجلة طب الفم والأسنان الاستوائية، وانظر مقدمة تحقيق كتاب معرفة النساك في معرفة السواك، حيث نقل المحقق بحث الدكتور عبدالرحيم محمد عن صحيفة الجزيرة السعودية: (الأحد 6/رجب1401، الموافق 10مايو سنة 1981م عدد2190) بعنوان: بحث علمي في كلية الأسنان يؤكد أن السواك مضر إذا استخدم أكثر من 24 ساعة. وانظر موسعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة،

http://www.quran-m.com/firas/arabicold/print_details.php?page=show_det&id=287

([16]) انظر السواك للدكتور البار (ص159-160)، وفيه ذكر بعض هذه الشركات.

([17]) انظر السواك والعناية بالأسنان (ص11-13) و (207-215) والسواك فوئده في طب الفم والأسنان للدكتور عزت أبو الشعر (ص47-64)، ومقدمة التحقيق لكتاب بغية النساك في أحكام السواك (ص22-24)، ومقدمة التحقيق لكتاب معرفة النساك في معرفة السواك (ص24-26)، وانظر في نفس الموضوع الأعجاز العلمي في

السنة النبوية للدكتور صالح الرضا، (512/1-513)، وحاشية الدكتور القلعجي على كتاب الطب من الكتاب والسنة (ص63)، وانظر السواك بين الطب والإسلام، http://draldaker.wordpress.com.

([18]) انظر الإعجاز العلمي في السنة النبوية (512/1-513)، وانظر الأسباب مفصلة فيه.

([19]) انظر السواك بين السنة والطب، أحمد حسين خليل حسن، نقلاً عن موقع: http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=999، وانظر السواك بين الطب والشرع: http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1649.

([20]) الإعجاز العلمي للسنة النبوية في أسرار مسواك عود الأراك وتأثيره على صحة الفم ومناعة الخلايا البشرية، د. مشاري بن فرج العتيبي، نقلاً عن موقع: http://www.nooran.org/con8/Research/46.htm

والسواك بين الشريعة والطب: http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1649.

([21]) انظر السواك للدكتور محمد البار (ص147).

([22]) تقدم تخريجه ص15.

([23]) تقدم تخريجه ص15.

([24]) صحيح مسلم1/ 220، رقم253.

([25]) صحيح البخاري303/1، رقم 889.

([26]) يأتي ذكر الحديث وتخريجه في ص38.

([27]) فتح الباري شرح البخاري لابن رجب8/ 129، تحقيق محمود شعبان وزملاؤه، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة النبوية، مكتب تحقيق دار الحرمين – القاهرة، ط الأولى، 1417هـ.

([28]) كتاب السواك للبار(ص86-87)، وانظر موسعة الإعجاز في الكتاب والسنة، http://www.ylomonya.com/vb/showthread.php?t=25964

([29]) الوجيز في علم أمراض اللثة وطرق معالجتها (ص9)ط، الأولى سنة 1402 ه، للأستاذ الدكتور عبدالغني ماجد السروجي، وانظر السواك (ص87).

([30]) انظر صحة الفم والأسنان للدكتور السعيد (ص99)، نقلاً عن بحث للدكتور فوزي زريق من جامعة القاهرة، والسواك (ص87).

([31]) بحث للدكتور الخطيب وزملائه نشرته مجلة صحة طب المجتمع للأسنان عام 1991، باللغة الإنجليزية، انظر كتاب السواك (ص146) بتصرف يسير، وانظر فوائد متتمة لبحوث السواك: http://www.alukah.net/sharia/0/53389/.

([32]) بحث نشرته مجلة الطبية للدكاترة عيد والشمري وسليم عام 1990، باللغة الإنجليزية، انظر السواك للدكتور البار (ص146).

([33]) انظر: من إعجاز القرآن الكريم والسنة المطهر في الطب الوقائي والكائنات الدقيقة، للدكتور عبد الجواد الصاوي، نقلاً عن موقع:
http://www.nooran.org/O/3/3O9.htm.

([34]) السواك بين السنة والطب، أحمد حسين خليل حسن، نقلاً عن موقع:
http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=999.وانظر السواك بين الشريعة والطب:
http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1649.

([35]) رواه البخاري في صحيحه (96/1، رقم241) في الوضوء باب: السواك.

([36]) مسلم بشرح النووي (144/3).

([37]) فتح الباري (424/1)لأحمد ابن علي بن حجر العسقلاني – تصحيح الشيخ عبدالعزيز بن باز ومحب الدين الخطيب - دار الريان - القاهرة - ط الثانية - 1409.

([38]) انظر السواك للدكتور محمد على البار (ص33-34).

([39]) الهدي النبوي في تسويك اللسان، لطارق عبده أسماعيل:
http://quran-m.com/container2.php?fun=artview&id=1119.
وانظر السواك بين الطب والشرع:
http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1649.

([40]) أخرجه البخاري في صحيحه 4/ 1613، برقم: 4174.

([41]) أخرجه البخاري في صحيحه5/2، رقم890.

([42]) رواه أبو داود في سننه (14/1، رقم52)، من طريق عنبسة عن كثير عن عائشة به، ورواه من طريق أبي داود البيهقي في الكبرى (39/1، رقم168)، ورجال إسناده ثقات إلا كثير بن عبيد التيمي مولى أبي بكر الصديق ورضيع عائشة رضي الله عنها، روى عنها وعن أبي هريرة وزيد وأسماء بن ابي بكر، وعنه ابنه عنبسة وغيره، ليس فيه جرح ولا تعديل، وقال عنه ابن حجر في التقريب: (مقبول)، وذكره

ابن حبان في الثقات، فهو أحد التابعين المستورين وعندي أن **هذا الحديث حسن الإسناد**. انظر التقريب (رقم5619) والتهذيب(463/3).

([43]) تقدم تخريجه ص15.

([44]) تقدم تخريجه ص23.

([45]) الإيجاز في شرح سنن أبي داود للنووي ص227، الدار الأثرية، عمان.

([46]) فتح الباري لابن حجر8/ 139.

([47]) انظر مقدمة تحقيق كتاب بغية النساك في أحكام السواك (ص14)، وانظر الإعجاز العلمي في السنة (513/1) الفقرة (12)، فيما نقله عن بحث الدكتور فارس علوان.

([48]) السواك والعناية بالأسنان للدكتور السعيد (ص85)، وانظر الإعجاز العلمي في السنة (513/1)، ومقدمة بغية النساك (ص13).

([49]) انظر السواك بين السنة والطب، أحمد حسين خليل حسن، نقلاً عن موقع:
http://www.55a.net/firas/arabic/?page=show_det&id=999
وانظر السواك بين الشريعة والطب:
.http://www.jameataleman.org/main/articles.aspx?article_no=1649

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 43 – 58
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور السنة النبوية في مكافحة فساد المال والأعمال

The role of Sunnah in combating corruption of money and business

د. زينة مومني
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
hamimamn@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2017/10/19 تاريخ القبول: 2018/04/25

الملخص:
إن الوجود الحضاري لأمة مرهون بتقدمها وهيمنتها، أخلاقيا وسياسيا واقتصاديا.
ولا يمكن أن تتقدم أمة إلا إذا كان اقتصادها قوي يصمد أمام الهزات والأزمات.
إن النموذج الاقتصادي الإسلامي الذي يقدمه هذا المقال، يطرح حلولا مذهلة لكل ما تتخبط فيه البشرية من أزمات وانتكاسات، وذلك بآليات مدروسة ومحكمة، وعلى رأس تلك الآليات محاربة فساد المال والأعمال، ومكافحة الغش والرشوة، ونبذ روح الإتكالية، والتصدي لكل أشكال التعاملات المحرمة وعلى رأسها المعاملات الربوية، والتي أصبحت العامل الرئيس في انهيار اقتصاديات أكثر الدول.
فتأتي السنة النبوية وتطرح حلولا مذهلة تساهم في تنمية الاقتصاد المنتج من خلال تحفيز اليد العاملة واستثمار رؤوس الأموال وتحريك الاقتصاد وإحياء الموات واعتبار اعمار الأرض من العبادات، فيتحقق الإقلاع الاقتصادي، فتتحقق للأمة ريادتها.
الكلمات المفتاحية: السنة النبوية، مكافحة، فساد، المال، الأعمال، دور السنة النبوية.

Abstract:

The cultural existence of a nation depends on its progress and dominance, morally, politically and economically.

A nation can only advance if its economy is strong and resilient to shocks and crises.

The Islamic economic model offers amazing solutions to all the crises and setbacks experienced by mankind. These mechanisms are well-studied and well-known. The most important of these mechanisms is combating money and business corruption, combating fraud and bribery, rejecting the spirit of dependence, The forbidden transactions, led by interest transactions, which became the main factor in the collapse of the economies of most countries.

The Prophet's Sunnah comes and offers amazing solutions that contribute to the development of the productive economy by stimulating the labor force, investing capital, moving the economy, reviving the dead and considering the reconstruction of the land as worship.

مقدمة :

إن تحديات إدارة المال والأعمال في بلداننا العربية والإسلامية كثيرة ومتنوعة، ولعلّ أبرزها وأخطرها هو التحدي الأخلاقي، حيث أن تقصير الشركاء الاقتصاديين في أخلاقيات إدارة المال والأعمال يشكل انعكاسات سلبية على المسار الصحيح للتنمية الاقتصادية برمتها، وأي فساد يمكن أن يتسرب إلى العملية الاقتصادية مهما كان نوعه فسيربك النظام الاقتصادي.

وفي هذا السياق نجد المجتمعات العربية لا زالت لم تتقن قواعد النهضة الاقتصادية كما ينبغي، من حيث عدم استغلال الموارد المادية بشكل جيد كما أنها لا زالت لم تكون الإنسان المنتج ذو الثقافة الاقتصادية، الذي يسعى بوقته وجهده وكل وسائله لأن يساهم في تنمية بلده، ونجد أن أغلب إستراتيجيات الدول العربية في مجال الاقتصاد محدودة الوسائل والغايات، فضلا عن أنه يمكن أن يتورط في معاملات محرمة، كالتعاملات الربوية والغش والفساد، مما نتج عن ذلك اقتصاد هزيل لا تنهض به أمة.

ومن هنا تطرح نصوص السنة النبوية حلولا مذهلة للإقلاع الاقتصادي بإدارة عبقرية للمال والأعمال والتصدي الصارم لأي مظهر من مظاهر الفساد الذي قد يتسرب إلى المعاملات الاقتصادية.

ومن هنا تأتي هذه الورقة البحثية لإبراز مفهوم الإدارة النبوية وتطبيقاتها في المال والأعمال، من خلال مكافحة كل أشكال الفساد.

أولا: السلوك الاقتصادي للنبي أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ [1]:

مارس النبي ﷺ كافة أشكال العمل الاقتصادي، بدءا من رعي الغنم إلى ممارسة كل أشكال التجارة، كما مارس الأعمال اليدوية الذاتية البيتية.

1- **قيمة الاعتماد على النفس في رعي الغنم**: على الرغم من المشقة التي تتطلبها هذه الوظيفة وفي هذا المقام يروى أبو هريرة عن النبيﷺ قال: "ما بعث الله نبيا إلا رعى الغنم" فقال أصحابه وأنت؟ فقال "نعم كنت أرعاها على قراريط لأهل مكة"[2].

وكان النبي ﷺ يسعى لكي يحقق دخلا لنفسه يغنيه، فهو ﷺ يشعر بضيق الحال لدى عمه أبي طالب، كثير العيال ، فربما كان عمله لمساعدة عمه الذي آواه وكفله بعد وفاة جده، وقد قام ﷺ بكفالة ابن عمه علي بن أبي طالب لاحقا.

2- **قيم أخلاقية عالية في ممارسته ﷺ لفنون التجارة**: حقق النبي ﷺ نجاحات باهرة في ممارسته للتجارة منذ صغره في رحلاته المتتالية إلى الشام ومتاجرته بمال السيدة خديجة رضي الله عنها.

3- **إرساء معالم التنمية الاقتصادية** بعد تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة: من خلال بناء المسجد، والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار الأغنياء والفقراء وما يترتب عن ذلك من تقاسم الثروة.

4- **إقامة سوق للمسلمين**، يقام فيها اقتصاد الدولة، على أسس سليمة تضبط بها جميع التعاملات الاقتصادية، بعيدا عن كل أشكال الفساد.

5- **تحديد حدود الدولة** وعلاقتها مع الآخرين بعقد المعاهدات تربط بين المسلمين وغيرهم في مجالات عدة على رأسها المجال الاقتصادي.

ثانيا: أخلاقيات إدارة المال والأعمال في السنّة النبوية:

إن نصوص السنّة النبوية وما تضمنته من منظومة متكاملة من القيم: الأمانة، الصدق، الإتقان، ونبذ كل صور تعاطي الرشوة والغش، وما تضمنته نصوصها كذلك من نبذ لروح الإتكالية في العنصر البشري، الذي يعتبر أساس التنمية الاقتصادية، فهي بلا شك تضمن أعلى درجات الأداء والكفاءة في العملية الاقتصادية، وبذلك تتحقق المثالية في النتائج، جاء في الحديث: " إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملا أن يتقنه"[3].

إن ظاهرة الغش في المعاملات الاقتصادية وكذا تعاطي الرشوة أو السقوط في فخ المعاملات الربوية التي حاربتها نصوص السنة النبوية لما لها من انعكاسات

خطيرة على البنية الاقتصادية للدول تساهم وبشكل كبير في اختلال التوازن في النظام الاجتماعي، وبث روح الاستغلال وسلب الحقوق مما يربك المنظومة الاقتصادية فتتخلف الأمة عن التقدم والرقي الحضاري والهيمنة.

وفي هذا السياق نجد نصوص السنة النبوية تحرص كل الحرص على تطبيق أخلاقيات إدارة المال والأعمال، باعتبار أن ممارسة العملية الاقتصادية في المال والأعمال من أقرب القربات إلى الله عز وجل، إذ أن كل عمل يبتغي فيه صاحبه وجه الله تعالى ونفع أمته والمساهمة في تقدمها وريادتها يعتبر عبادة.

ثالثا: إدارة مشكلة الفقر في السنة النبوية:

عن أنس بن مالك-رضي الله عنه- "أن رجلا من الأنصار أتى إلى النبي ﷺ فسأله، فقال: أما في بيتك شيء، قال: بلى، حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه، وقعب نشرب فيه من الماء ، قال: (ائتني بهما) ، فأتاه بهم، فأخذهما رسول الله ﷺ بيده، وقال: من يشتري هذين ، قال رجل: أنا أخذهما بدرهم، قال رسول الله -ﷺ: من يزيد على درهم مرتين أو ثلاث، قال رجل: أنا آخدهما بدرهمين فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين وأعطاهما الأنصاري، وقال: اشتر بأحدهما طعاما فانبذه إلى أهلك، واشتر بالآخر قدوما فائتني، فأتاه به فشدَ فيه رسول الله ﷺ عودا بيده، ثم قال: "اذهب واحتطب وبع، ولا أرينك خمسة عشر يوما" ففعل، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم، فاشترى ببعضها ثوبا وببعضها طعاما، فقال رسول الله ﷺ: "هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاث: لذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفضع، أو لذي دم موجع"[4].

وللنهوض بالقطاع الزراعي تعطي نصوص السنة النبوية حلولا مذهلة:

في رسالة منه ﷺ لأهمية تحقيق التوازن الأيكولوجي وزرع ثقافة الاخضرار، بما يحقق الأمن الغذائي، يقول النبي ﷺ : "ما من عبد يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه إنسان أو طير أو بهيمة إلا كان له به صدقة"[5].

وفي حديث أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: "إن قامت الساعة وبيد أحدكم فسيلة فإن استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها فليفعل"[6].

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: "من أحيا أرضا مواتا فهي له..."[7]

يقول الإمام البخاري: ويروى عن عمرو بن عوف عن النبي ﷺ وقال: "في غير حق مسلم وليس لعرق ظالم فيه حق".

وجاء في حديث جابر بن عبد الله فيما رواه مسلم: قال: قال رسول الله -ﷺ: "من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليزرعها أخاه "[8]، وفي رواية عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من كانت له فضل أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه فإن أبى فليمسك أرضه"[9].

وعن جابر بن عبد الله يقول كنا في زمان رسول الله ﷺ نأخذ الأرض بالثلث أو الربع بالماذيانات[10]، فقام رسول الله ﷺ في ذلك فقال: "من كانت له أرض فليزرعها فإن لم يزرعها فليمنحها أخاه فإن لم يمنحها أخاه فليمسكها"[11].

"تدل هذه الروايات على أن رسول الله ﷺ لما وجدهم في المدينة يكرون الأرض بعقود مزارعة تشتمل على شروط فاسدة نهاهم عنها مآلها إلى التنازع والتقاتل... وأرشدهم إلى ما ينبغي أن يفعلوه في استغلال مزارعهم، فقال مرة في رواية سعد بن أبي وقاص: "اكروا بالذهب والفضة"، وهو جائز بالإجماع، لأن الكراء بهما وبما في معناهما لا مخاطرة فيه، ..."[12].

رابعا: إدارة المال والأعمال في السنة فيما يتعلق بالقطاع التجاري:

لا ننسى تلك الشهادة التي تعتبر وساما لكل تاجر تشبّع بقيم الصدق والأمانة، التي شهد بها النبي ﷺ بقوله: "التاجر الصدوق مع النبيئين والصدقين"[13].

وفي ذلك رسالة منه ﷺ لمن تقاعس عن مهمة التفاعل مع الأنشطة الاقتصادية لمجتمعه، وليصحح بذلك مفهوم العبادة ويوجهها إلى الضرب في الأرض والمشاركة في التنمية الاقتصادية.

وفي حديث المقدام: رضي الله عنه أن رسول ﷺ: "ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده، وإن نبي الله داود عليه كان يأكل من عمل يده"[14].

خامسا: أما في القطاع الخدماتي فتأتي السنة النبوية بميكانيزمات دقيقة في إدارة المال والأعمال:

و ذلك من خلال:

العبادة التعاملية في السنة النبوية وعلاقتها بإدارة المال والأعمال:

وتتجلى هذه العلاقة من خلال تأسيس النبي ﷺ لمنظومة الوقف، جاء في الحديث " إذا مات ابن آدم، انقطع عمله إلا من ثلاث، صدقة جارية، أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له"[15].

واستحق عثمان بن عفان - رضي الله عنه- بشارة الجنة، بسبب وقفه لبئر رومة، جاء في الحديث: "من يشتري بئر رومة، فيجعل منها دلوه مع دلاء المسلمين بخير له منها في الجنة، فاشتريتها من صلب مالي"[16].

وجاء في حديث عبد الله بن عمر قال: أصاب عمر أرضا بخيبر فقال يا رسول الله، أصبت مالا بخيبر لم أصب مالا قط أنفس عندي منه فما تأمرني؟ قال: إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها فتصدّق عمر، أنه لا يباع أصلها ولا يوهب ولا يورث، تصدق بها في الفقراء والقربى والرقاب وفي سبيل الله وابن السبيل والضيف، لا جناح على من وليها أن يأكل منها بالمعروف أو يطعم صديقا غير متمول فيه"[17]،

قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، لا نعلم بين المتقدمين منهم في ذلك اختلافا في إجازة وقف الأرضين وغير ذلك"[18]

ولا شك في أن الوقف "يلعب دورا في مكافحة الفقر ويساهم في إنشاء المدارس والمستشفيات ومد الطرقات

و الجسور والتزود بمصادر المياه الصالحة للشرب، وغيرها من مؤسسات التنمية الاجتماعية والحضارية"[19].

فظاهرة الفقر في نصوص السنة النبوية تعتبر من الظواهر السلبية التي لا تليق بعزة الإنسان المسلم والذي تلقى عليه مسؤولية الاستخلاف وإعمار الأرض وقيادة الأمم، وهنا يأتي حديث النبيﷺ "اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر وعذاب القبر"[20].

سادسا: مكافحة فساد المال والأعمال في السنة ودورها في الإقلاع الاقتصادي:

إن منظومة القيم التي تضمنتها نصوص السنة النبوية، المتعلقة بالاقتصاد وإدارة المال والأعمال، أحيطت بإجراءات ردعية لكل معوقات التنمية الإقتصادية، وذلك بالتصدي لكل أشكال الفساد من خلال:

1- تحريم المعاملات الربوية: جاء في الحديث عن جابر بن عبد الله قال: "لعن رسول الله ﷺ آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهديه وقال هم سواء"[21].

وفي هذا النص النبوي يتم سحب خمس فئات، وهم:

1- آكل الربا، 2- موكله، 3- كاتب عقد الربا، 4 – الشاهد الأول، 5- الشاهد الثاني.

يتم سحب هذه الفئات الخمس من منظومة اقتصادية لا أخلاقية، تنخر النظام الاقتصادي برمته، وبالمقابل يتم إدماجها في المنظومة الاقتصادية الأخلاقية، المتمثلة في صورها المختلفة والتي تحقق مصالح الناس، كالمرابحة والمشاركة والتورق والقراض وغيرها.

وتأتي نصوص أخرى في تحريم الربا، كما في حديث أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ قال: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلا بمثل، ولا تشّفوا بعضها على بعض، ولا تبيعوا الورق بالورق إلا مثلا بمثل، ولا تشفوا بعضها على بغضن ولا تبيعوا منها غائبا بناجز"[22].

وجاء في حديث عثمان بن عفان أن رسول الله ﷺ قال: "لا تبيعوا الدينار بالدينارين، و لا الدرهم بالدرهمين"[23].

وفي حديث أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: "الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبُرّ بالبُرّ والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء"[24].

2- تحريم تعاطي الرشوة: تصدت نصوص السنة النبوية لكل أشكال تعاطي الرشوة والتي تعد من الآفات الخطيرة التي تنخر في اقتصاد الأمم والشعوب، وذلك بسبب أنها تعيق التنمية الاقتصادية وتحيدها عن مسارها الصحيح، كما أن السنة النبوية تحارب الرشوة بكل صورها وأشكالها ومسمياتها التي يمكن أن تتستر تحتها كالهدية والإكرامية وغيرها.

وفي الحديث الذي رواه الإمام البخاري في باب احتيال العامل ليهدى له: "استعمل رسول الله ﷺ رجلا على صدقات بني سليم يُدعى ابن اللُتبية، فلما جاء حاسبه قال: هذا مالكم وهذا هدية، فقال رسول الله ﷺ فهلا جلست في بيت أبيك وأمك حتى تأتيك هديتك عن كنت صادقا"[25].

وجاء في رواية مسلم عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل رسول الله ﷺ رجلا من الأسد يقال له ابن اللُتبية - قال عمرو وابن أبي عمر على الصدقة- فلما قدم قال هذا لكم وهذا لي، أهدي لي، قال فقام رسول الله ﷺ على المنبر فحمد الله وأثنى عليه وقال: "ما بال عامل أبعثه فيقول هذا لكم وهذا أهدي لي. أفلا قعد في بيت أبيه أو في بيت أمه حتى ينظر أيُهدى إليه أم لا، والذي نفس محمد بيده لا ينال أحد منكم منها شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على عنقه بعير له رعاء أو بقرة لها خوار أو شاة تيعر" ثم رفع يديه حتى رأينا عُفرتي إبطيه ثم قال" اللهم هل بلّغت" مرّتين"[26].

جاء في حديث أبي هريرة "لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي في الحكم"[27].

وفي هذا النص النبوي يتم سحب ثلاث فئات من براثن الرشوة التي تزيد الغني غنا وتزيد الفقير فقرا، إلى الكسب الحلال الذي يدفع بعجلة التنمية بتحقيق انسيابية في التعاملات الاقتصادية، بدل عرقلتها.

3- **تحريم الغش في المعاملات التجارية:** باعتبار الغش في المعاملات التجارية بكل صوره وأشكاله، يعد من أكبر معوقات التنمية الاقتصادية، ومن أشنع صور الفساد التي حاربتها نصوص السنة النبوية، وذلك من خلال نصوص عامة تنهى عن الظاهرة عموما أو نصوص خاصة تقف عند معاملات بعينها ترفضها لما يكتنفها من غش وخداع يتنافى مع مقاصد الشريعة الإسلامية.

جاء في الحديث الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة "أن رسول الله ﷺ مرّ على صبرة طعام فأدخل يده فيها، فنالت أصبعه بللا، فقال ما هذا يا صاحب الطعام، قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس، من غشّ فليس مني"[28].

وفي الحديث: "من ولاه الله عز وجل شيئا من أمور المسلمين، فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم، احتجب الله دون حاجته وخلته وفقره يوم القيامة"[29].

جاء في الحديث الذي رواه الشيخان: "ثلاثة لا ينظر الله إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب" ومنهم: " رجل بايع رجلا بسلعته بعد العصر فحلف بالله أنه اشتراها بكذا وكذا فصدّقه فأخذها وهي على غير ذلك"[30]

وعن أبي ذر عن النبي ﷺ "ثلاثة لا يكلهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم ولا يزكّيهم ولهم عذاب أليم" قلت: من هم يا رسول الله؟ فقد خسروا وخابوا، قال: المنان والمسبل إزاره والمنفق سلعته بالحلف الكاذب"[31].

وفي الحديث الذي رواه الإمام مسلم عن حكيم بن حزام عن النبيﷺ قال: " البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، فإن صدقا وبيّنا، بورك لهما في بيعهما، وإن كذبا وكتما محقت بركة بيعهما"[32].

كما نجد نصوص السنة النبوية تحارب كل المعاملات التجارية التي يشوبها روح الاستغلال وتكتنفها شبهة الغرر، أو تتضمن روح الغش والخداع، واعتبرتها بذلك معاملات تجارية لا أخلاقية، فقد نهى النبي ﷺ عن النجش، والمصارة، والمحاقلة، والمنابذة وكل معاملة تدور في فلكها ، فقد جاء في الحديث: "كل لحم نبت من حرام فالنار أولى به"[33].

4- تحريم الإحتكار: جاء في حديث معمر بن عبد الله أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "من احتكر فهو خاطئ"[34]، "الجالب مرزوق والمحتكر ملعون"[35].

والنص النبوي صريح في النهي عن كل ما من شأنه إعاقة التنمية الاقتصادية باحتكار السلع للتأثير على أسعارها، من خلال ترتيب أغلظ عقوبة على من يمارس هذا النشاط غير الأخلاقي، وبالمقابل الدعاء بالبركة وزيادة الرزق لمن يساهم في جلب السلع للأسواق لتلافي الأزمات الاقتصادية.

5- رفض مبدأ التسول قصد التكسب بالعمل: ففي الحديث الذي رواه الإمام مسلم، عن عبد الله بن عمر أن النبيﷺ قال: "لا تزال المسألة بأحدكم حتى يلقى الله، وليس في وجهه مزعة لحم"[36].

و في رواية "ما يزال الرجل يسأل الناس حتى يأتي يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم".

يقول القاضي عياض في شرح هذا الحديث: "معناه يأتي يوم القيامة ذليلا ساقطا، لا وجه له عند الله، وقيل: هو على ظاهره، يحشر وجهه عظما دون لحم، عقوبة من الله، وتمييزا له وعلامة بذنبه لما طلب المسألة بالوجه"[37].

وحديث أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "لأن يغدو أحدكم فيحطب على ظهره، فيتصدق به ويستغني به من الناس، خير له من أن يسأل رجلا، أعطاه أو منعه ذلك، فإن اليد العليا أفضل من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول"[38].

وفي حديث أبي هريرة قال: قال: رسول الله ﷺ: "من سأل الناس أموالهم تكثرا، فإنما يسأل جمرا فليستقل أو يستكثر"[39].

يقول القاضي عياض: "كما جاء في الحديث الآخر: "من سأل تكثرا، فإنما هو جمر"، يعني معاقبته عليه بالنار، إذ غر من نفسه وأخذ باسم الفقر ما لا يحل له، أو يكون مجازا من ذل السؤال، وبذل الوجه لغير فاقة مضطرة، فاستعان لذلك احتراق الوجه بذلك، وأن الاحتطاب وتكلف صعب المعيشة ومشقة الكسب خير له وأصون لإراقة ماء وجهه، ورونق محياه، وقد يكون الجمر على وجهه، أي يرد ما يأخذ جمرا فيكوى به، كما جاء في مانع الزكاة"[40].

سابعا: محاربة الفقر والتسول في السنّة النبوية:

ولحل مشكلات الفقر والتسول والبطالة، يبعث النبي ﷺ برسالة فورية لمن جاءه يتسول، بتوجيهه إلى حل مشكلة فقره بالتفاعل مع الحياة الاقتصادية، فقال له: "لا أرينك إلا بعد خمسة عشر يوما... هذا خير لك من أن تسأل الناس أعطوك أو منعوك"[41]، وفي رواية "هذا خير لك من أن تجيئ المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة".

"فلم يعالج النبي ﷺ مشكلة السائل بالإعانة المادية المؤقتة، كما لم يعالج المشكلة بالوعظ والتنفير من المسألة، بل حمّله مسؤولية حل مشكلة فقره، بالاعتماد على نفسه.

فقد حلّ النبي ﷺ مشكلة الفقر في نطاق العمل الإنتاجي وليس في نطاق الصدقة.

وفي رواية الإمام مسلم عن أبي هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: "لأن يحتزم أحدُكم حزمة من حطب فيحملها على ظهره فيبيعها خير له من أن يسأل رجلا، يعطيه أو يمنعه"[42].

وفي حديث حكيم بن حزام قال: سألت النبي ﷺ فأعطاني ثم سألته فأعطاني ثم سألته فأعطاني، فقال: "إن هذا المال خضرة حلوة فمن أخذه بطيب نفس بورك له فيه، ومن أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذي يأكل ولا يشبع، واليد العليا خير من اليد السفلى"[43].

أ- النهي عن التبتل والانسحاب من الحياة الاجتماعية: والذي يؤدي بالضرورة إلى الانسحاب من الحياة الاقتصادية، وهذا مرفوض تماما لمصادمته لمقصد إعمار الأرض، ومبدأ الاستخلاف.

وفي الحديث الذي رواه الشيخان، عن أنس رضي الله عنه قال: "جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي ﷺ يسألون عن عبادة النبيﷺ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي ﷺ قد غُفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فقال أحدهم، أما أنا فإني أصاب الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال

آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله ﷺ فقال: أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر وأصاب وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"[44].

وحديث حنظلة رضي الله عنه قال: "لقيني أبو بكر، فقال: كيف أنت يا حنظلة؟ قال: قلت: نافق حنظلة، قال: سبحان الله ما تقول؟ قال: قلت: نكون عند رسول الله ﷺ يذكرنا بالنار والجنة حتى كأنا رأي عين، فإذا خرجنا من عند رسول الله ﷺ فعافسنا الأزواج والأولاد والضيعات فنسينا كثيرا، قال أبو بكر: فو الله إنا لنلقى مثل هذا، فانطلقت أنا وأبو بكر حتى دخلنا على رسول الله ﷺ، قلت: نافق حنظلة يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: وما ذاك، قلت : يا رسول الله نكون عندك، تذكرنا بالنار والجنة، حتى كأنا رأي العين، فإذا خرجنا من عندك عافسنا الأزواج والأولاد والضيعات، فنسينا كثيرا، فقال رسول الله ﷺ والذي نفسي بيده إنكم لو تدومون على ما تكونون عندي في الذكر، لصافحتكم الملائكة على فرشكم، وفي طرقكم، ولكن يا حنظلة ساعة وساعة، ثلاث مرات"[45].

ب- استثمار أموال الزكاة:

إن الاستثمار من أهم مقاصد الزكاة، كما لا يخفى مدى مساهمة الزكاة في إعادة توزيع الدخل، قال الدكتور شوقي إسماعيل شحاتة: "وزكاة المال بما تستقطعه من دخول وثروات، وبتخصيص إنفاق حصيلتها في مصارف اجتماعية معلومة ومحددة، تعمل على إعادة توزيع الدخول في المجتمع، فهي تؤخذ من الأغنياء لإغناء الفقراء".

كما نجد أن نصوص السنة النبوية تدعو إلى استثمار أموال اليتامى، جاء في الحديث الذي رواه الإمام الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: "احفظوا اليتامى في أموالهم، لا تأكلها الزكاة"[46].

ج- من خلال فلسفة الإنفاق:

جاء في حديث أبي أمامة أنه قال: قال رسول الله ﷺ: "يا ابن آدم إنّك أن تبذل الفضل خير لك، وأن تمسكه شر لك، ولا تلام على كفاف، وابدأ بمن تعول، واليد العليا خير من اليد السفلى"[47].

وجاء في حديث أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "مثل المنفق والمتصدق كمثل رجل عليه جبتان أو جنّتان من لدن ثديّهما إلى تراقيّهما، فإذا أراد المنفق – وفي رواية المتصدق- أن يتصدّق سبغت عليه أو مَدّت، وإذا أراد البخيل أن ينفق قلصت عليه وأخذت كل خلقة موضعها حتى تجنّ بنانه وتعفو أثره"، قال أبو هريرة: "يوسعها لا تتسع"[48].

ثامنا: إدارة المال والأعمال في السنة والعلاقات الاجتماعية:

1- مجتمع متكافل اقتصاديا مجتمع قوي وريادي:

إن السياسة الرشيدة لبناء مجتمع قوي ومتماسك والتي كرّستها نصوص السنة النبوية، وفي هذا المقام يقرّر النبي ﷺ مبدأ التكافل الاجتماعي بين أفراد المجتمع الواحد ويبث روح المسئولية الجماعية عن تحسين المستوى المعيشي للفئة المحتاجة، ورفع روح البذل والعطاء داخل المجتمع، وترتيب أجر عظيم على من يساهم في رفع الغبن عن أفراد المجتمع بقدر الوسع والطاقة.

جاء في حديث جرير بن عبد الله قال: كنا عند رسول الله ﷺ في صدر النهار قال: فجاءه قوم حفاة عراة مجتابي النّمار أو العَبَاء متقلدي السيوف عامتهم من مُضَر بل كلهم من مُضَر، فتمعَّر وجه النبي ﷺ لما رأى ما بهم من الفاقة، فدخل ثم خرج، فأمر بلالا فأذن، وأقام فصلى، ثم خطب فقال: "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة " إلى آخر الآية "إنّ الله كان عليكم رقيبا"، والآية التي في الحشر "اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد"، تصدّق رجل من دينار من درهمه من ثوبه من صاع بره من صاع تمره حتى قال: "ولو بشق تمرة. قال: فجاء رجل من الأنصار بصرّة حتى كادت كفّه تعجز عنها بل قد عجزت قال: ثم تتابع الناس حتى رأيت كومين من طعام وثياب، حتى رأيت وجه النبي ﷺ يتهلل كأنّه مذهبة، فقال رسول الله ﷺ: "من سنَّ في الإسلام سنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيئ، ومن سنّ في الإسلام سنّة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيئ"[49].

2- الإنفاق على الأهل والعيال أفضل من الإنفاق على الجهاد:

وفي حديث أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "دينار أنفقته في سبيل الله ودينار أنفقته في رقبة ودينار تصدقت به على مسكين ودينار أنفقته على أهلك، أعظمها أجرا الدينار الذي أنفقته على أهلك"[50].

فلا يتحقق الإنفاق إلا بتوفر مصدر الإنفاق وهو الكسب بالتفاعل مع الحياة الاقتصادية، فتتقوى عرى المجتمع بهذه الرسائل التي تساهم في تجسيد منظومة متكاملة من أسس وقواعد مذهلة تبني تنمية اقتصادية غاية في البراعة والتفوق لاقتصاد قوي ومتين، فيتحقق ما يسميه المفكر مالك بن نبي الإقلاع الاقتصادي، فتتحقق للأمة ريادتها وهيمنتها.

نتائج البحث وتوصياته:

من خلال ما عالجته الورقة البحثية نخلص إلى النتائج التالية:

- إن ما تتخبط فيه البشرية اليوم من أزمات اقتصادية واجتماعية لم يكن إلا نتيجة لتنكبها لصراط الله تعالى وإعراضها عن هدي النبي -ﷺ-، فتجرّعت ويلات التخلف والتشرذم.

يقول الله تعالى: ﴿أَفَمَن يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّن يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الملك: 22).

- إن إدارة المال والأعمال في السنة النبوية باعتبارها خادمة للتنمية البشرية، فهي تولي أهمية كبرى للقطاعات الحيوية، كالقطاع الزراعي والصناعي والخدماتي وغيرها.

- إن التفوق الاقتصادي الذي تطرحه نصوص السنة النبوية كفيل بأن يخرج البشرية من كل مظاهر التخلف إلى الريادة وقيادة الأمم بخطط إقتصادية غاية في الإحكام والتفوق.

- إن منظومة القيم التي تضمنتها نصوص السنة النبوية، المتعلقة بالاقتصاد وإدارة المال والأعمال، أحيطت بإجراءات ردعية لكل معوقات إدارة المال والأعمال، وذلك بالتصدي لكل أشكال الفساد من خلال ميكانيزمات دقيقة، بسطتها الورقة البحثية.

- إن إدارة المال والأعمال وتطبيقاتها في السنة النبوية تعتبر صمام أمان ضد ما يعصف بالدول من تبعية للغير اقتصاديا وسياسيا وثقافيا.

- إن نصوص السنة النبوية تحرص كل الحرص على تطبيق أخلاقيات إدارة المال والأعمال، باعتبار أن ممارسة العملية الاقتصادية في المال والأعمال من أقرب القربات إلى الله عز وجل، إذ أن كل عمل يبتغي فيه صاحبه وجه الله تعالى ونفع أمته والمساهمة في تقدمها وريادتها يعتبر عبادة.

- تصدت نصوص السنة النبوية لكل أشكال الفساد التي تعيق إدارة المال والأعمال، وضربت بيد من حديد على كل معاملة ربوية أو تعاطي الرشوة أو اختلاس مما يربك العملية الاقتصادية برمتها.

- تحارب نصوص السنة النبوية كل المعاملات التجارية التي يشوبها روح الاستغلال وتكتنفها شبهة الغرر، أو تتضمن روح الغش والخداع، واعتبرتها بذلك معاملات تجارية لا أخلاقية.

- إن نصوص السنّة النبوية وما تضمنته من منظومة متكاملة من القيم: الأمانة، الصدق، الإتقان، ونبذ كل صور تعاطي الرشوة والغش، وما تضمنته نصوصها كذلك من نبذ لروح الإتكالية في العنصر البشري، الذي يعتبر أساس إدارة المال والأعمال، فهي بلا شك تضمن أعلى درجات الأداء والكفاءة في العملية الاقتصادية، وبذلك تتحقق المثالية في النتائج.

- إن الاقتصاد الإسلامي المنشود المبني على قواعد وأسس قرآنية، والذي رسمت ملامحه الدقيقة نصوص السنة النبوية في مكافحة فساد المال والأعمال، كفيل بحل معضلات التخلف الاقتصادي، بمنظومة متكاملة تتظافر فيها جميع القطاعات الحيوية.

قائمة المصادر والمراجع:

مرتبة على حروف المعجم دون اعتبار "ال"

1- الأدب المفرد، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الثالثة 1409هـ-1989م.
2- الاستذكار، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر القرطبي النمري، تحقيق سالم محمد عطا، محمد علي عوض، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى 1421هـ-2000م.
3- إكمال المُعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق يحيى إسماعيل، دار الوفاء جمهورية مصر العربية، الطبعة الأولى 2005م.
4- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دار الحديث- القاهرة، 1425هـ-2004م.
5- سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني، دار الكتاب العربي-بيروت.
6- سنن ابن ماجة، لمحمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت.
7- سنن البيهقي الكبرى، لأحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تحقيق محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز- مكة المكرمة، 1414هـ-1994م.
8- سنن الدارقطني، لعلي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، تحقيق السيد عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة-بيروت، 1386هـ-1966م.
9- سنن الدارمي، لعبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي-بيروت ، الطبعة الأولى 1407هـ.
10- سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي –بيروت.
11- سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ-1991م.
12- شعب الإيمان، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق محمد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى 1410هـ
13- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الثانية 1414هـ-1993م.
14- صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل الجعفي أبي عبد الله البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة-بيروت، الطبعة الثالثة 1407هـ-1987م.

15- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري، ترقيم وترتيب محمد فؤاد عبد الباقي، دار الأصالة، الجزائر، 2010م.
16- الفقه الإسلامي وأدلته، الشامل للأدلة الشرعية والآراء المذهبية وأهم النظريات الفقهية وتحقيق الأحاديث النبوية وتخريجها، لوهبة الزحيلي، دار الفكر-دمشق سوريا، الطبعة الرابعة.
17- المستدرك على الصحيحين، لمحمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية –بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ-1990م.
18- المبسط في الفقه المالكي بالأدلة، التواتي بن التواتي، دار الوعي، الرويبة الجزائر، الطبعة الثانية 1431هـ-2010م.
19- مسند أبي يعلى، لأحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، تحقيق حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث-دمشق، الطبعة الأولى 1404هـ-1984م.
20- مسند الإمام أحمد، لأحمد بن حنبل أبو عبد الله الشيباني، تعليق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة قرطبة- القاهرة.
21- المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين القاهرة، طبعة 1415هـ.
22- المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم الموصل، الطبعة الثانية 1404هـ-1983م.
23- موطأ الإمام مالك، رواية محمد بن الحسن، لمالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي المدني، تحقيق محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان، الطبعة الأولى 1425هـ-2004م.
24- موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي، لمالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي المدني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، جمهورية مصر العربية.

هوامش البحث:

[1] - أنظر مقال للدكتور كمال توفيق حطاب، أستاذ ورئيس قسم الاقتصاد والمصارف، بجامعة اليرموك، بتصرف.
[2] - صحيح البخاري، حديث رقم 2143.
[3] - شعب الإيمان للبيهقي، حديث رقم 5313، والمعجم الكبير للطبراني، حديث رقم897، قال الطبراني: لم يرو هذا الحديث عن هشام إلا مصعب تفرد به بشر.
[4] - سنن أبي داود، حديث رقم 1643. سنن ابن ماجة، حديث رقم 2198.
[5] - صحيح البخاري حديث رقم 2320
[6] - مسند أحمد، حديث رقم13004، وعلّق عليه شعيب الأرنؤوط بأن: إسناده صحيح على شرط مسلم.
[7] - صحيح البخاري، باب من أحيا أرضا مواتا، 106/3

[8] - صحيح مسلم، حديث رقم 3998، وأحمد
[9] - صحيح مسلم حديث رقم 3999.
[10] - الماذيانات: جمع ماذيان وهو ما ينبت على حافتي مسيل الماء.
[11] - صحيح مسلم، حديث رقم 4006.
[12] -المبسط في الفقه المالكي بالأدلة، التواتي بن التواتي، 161/5.
[13] - أخرجه ابن ماجة في السنن رقم 2139، بلفظ: "التاجر الأمين الصدوق المسلم مع الشهداء يوم القيامة".
[14] - رواه البخاري، رقم 1966، والإمام أحمد في المسند، رقم 17229، البيهقي في شعب الإيمان، رقم 1224
[15] - سنن الترمذي، حديث رقم 1376، عن أبي هريرة. قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.، وسنن الدارمي، حديث رقم 559، ج148/1.
[16] - رواه البخاري معلقا على عثمان، والترمذي حديث رقم 3703، قال الألباني: حسن.
[17] -سنن الترمذي، باب في الوقف، حديث رقم 1375، ج659/3.
[18] - المصدر نفسه ج659/3.
[19] - أنظر مقال للدكتور بدر بن ناصر البدر، مجلة رسالة المسجد، العدد السادس، جوان 2008 ص 40 بتصرف.
[20] - المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري، حديث رقم 927، ج383/1، قال الذهبي: في التلخيص على شرط مسلم.
[21] - صحيح البخاري، حديث رقم 14302، صحيح مسلم، حديث رقم 1598، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا
و مؤكله.
[22] - صحيح البخاري، حديث رقم 2176، وصحيح مسلم، ، كتاب المساقاة، باب الربا، حديث رقم 1584.
[23] - صحيح مسلم، حديث رقم 1585.
[24] - صحيح البخاري، حديث رقم 2176، وصحيح مسلم، حديث رقم 1584.
[25] - صحيح البخاري، حديث رقم 6578.
[26] - صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال، حديث رقم 1832، وصحيح البخاري، حديث رقم 6979.
[27] - سنن الترمذي، حديث رقم 1336، قال الإمام الترمذي: "حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح" سنن الترمذي 622/3.
[28] - صحيح مسلم حديث رقم 295، وسنن الترمذي، باب ما جاء في كراهية الغش في البيوع، حديث رقم 1315، قال أبو عيسى الترمذي: "حديث أبي هريرة حديث حسن صحيح" سنن الترمذي606/3.
[29] - سنن أبي داود، باب فيما يلزم الإمام من أمر الرعية والحجبة عنه، حديث رقم2950، ج 3/ 96. وعلق الألباني عليه بقوله: صحيح، والمستدرك على الصحيحين للحاكم، حديث رقم 7027، ج105/4، قال الذهبي معلقا عليه: صحيح.
[30] - سنن ابن ماجة، باب كراهية الأيمان في الشراء والبيع، حديث رقم 2207، قال الألباني: صحيح.
[31] - سنن النسائي الكبرى، باب المنفق سلعته بالكذب، حديث رقم 6051، ج4/ 5، وسنن ابن ماجة، باب كراهية الأيمان في الشراء والبيع، حديث رقم 2208، ج744/2، قال الألباني: صحيح.

[32] - رواه مسلم ، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، ص362.
[33] - شعب الإيمان للبيهقي، حديث رقم 5760.
[34] - المصدر نفسه، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، حديث رقم 1605، سنن البيهقي الكبرى، باب ما جاء في الإحتكار، حديث رقم 10930، المعجم الكبير للكبراني، حديث رقم 1087.
[35] - سنن البيهقي الكبرى، حديث رقم 10934، "تفرد به علي بن سالم عن علي بن زيد، قال البخاري: لا يتابع في حديثه" سنن البيهقي الكبرى، 30/6.
[36] - صحيح البخاري، حديث رقم 1474و 1475، ورواه مسلم في كتاب الزكاة، باب كراهة المسألة للناس، حديث رقم 1040.
[3737] - إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض، 574/2.
[38] - المصدر نفسه، 575/2.
[39] - صحيح مسلم، حديث رقم 1041.
[40] - المصدر نفسه، 574/2-575.
[41] - سنن أبي داود، حديث رقم 1643. سنن ابن ماجة، حديث رقم 2198.
[42] - إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض 576/2.
[43] - صحيح البخاري، باب الاستعفاف عن المسألة، حديث رقم 1403، صحيح مسلم حديث رقم 1035، واللفظ لمسلم.
[44] - صحيح البخاري، باب الترغيب في النكاح لقوله تعالى " فانكحوا ما طاب لكم من النساء"، حديث رقم 4776، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب استحباب النكاح ...، حديث رقم 1401.
[45] - صحيح مسلم، حديث رقم 2750.
[46] - سنن الدارقطني، باب وجوب الزكاة في مال الصبي واليتيم، حديث رقم 2، ج110/2.
[47] - صحيح مسلم، حديث رقم 1036.
[48] - صحيح البخاري، حديث رقم 1443، وصحيح مسلم، حديث رقم 1021.
[49] - صحيح مسلم، حديث رقم 1017.
[50] - المصدر نفسه، باب فضل النفقة على العيال والمملوك وإثم من ضيّعهم، أو حبس نفقته عنهم، حديث رقم 2358.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 59 – 88
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

نقد المحدثين بين المدرسة العقلية الحديثة والمدرسة الحداثية

Criticism of Hadith' narrators between the modern mental school and the modernist school

د/ عبد المجيد مباركية[1]- طالب الدكتوراه: زكرياء قادي
قسم أصول الدين - جامعة الشهيد حمة لخضر - الوادي
abdou_zaki92@yahoo.com - aboumoncef2@outlook.fr

تاريخ الإرسال: 2018/05/06 تاريخ القبول: 2018/05/10

الملخص:
أعداء الإسلام يكيدون له المكائد بشتى الأساليب، وقد تناولنا من خلال هذه الورقة فئتين من الفئات المعاصرة التي تطعن في مصادر الوحي الرباني، من كتاب وسنة، فئة تستمد جذورها من فرقة المعتزلة القديمة، فأخذوا من أفكارهم ومناهجهم كل ما من شأنه أن يطمس الهوية الإسلامية المتمثلة في مصادر الوحي، وجعلوا العقل هو أساس كل تشريع، وتمثلها المدرسة العقلانية الحديثة، وأخرى مزجت بين ما خلفه العقلانيون والمستشرقون دون تخلٍّ تام عن مصادر الوحي، فتناولوه بالطرق العلمانية الحديثة لمواكبة العالم المتقدم في جميع الميادين، وتمثلها المدرسة الحداثية.

الكلمات المفتاحية:
المحدثون والمدرسة العقلية؛ المحدثون والحداثيون؛ نقد المحدثين والحداثيين.

Abstract:
The enemies of Islam still lied to him in all manner of intrigues. This paper dealt with two categories of contemporary groups that contest the sources of the divine revelation, from the book and the Sunna, a group that derives its roots from the old

[1] – المؤلف المرسل.

Mu'tazili sect. They took from their ideas and methods everything that would obliterate the Islamic identity of In the sources of revelation, and made the mind is the basis of all legislation, represented by the school of modern rationality, and the other combined the lefts of rationalists and orientalists without a complete disavowal of the sources of revelation, they dealt with modern secular methods to keep pace with the developed world in all fields.

key words:

Hadiths scholars and the mental school؛ Hadiths scholars and modernists؛ Critics of Hadiths scholars and modernists.

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

اصطفى الله عز وجل لحفظ كتابه وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم رجالاً أفنوا أعمارهم في الدفاع عن مصادر الوحي الرباني، فجعلوا يحفظونهما في الصدور ويصنفون المصنفات لحفظ السنة النبوية، فقعّدوا لذلك قواعد ومناهج لنقد كل الأحاديث الواردة من الرواة، حتى يميزوا بها الصحيح من السقيم، وهذا كله غاية الوصول إلى مشكاة الوحي، فيُنسب الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو يُنفى عنه، فقد انصبت جهودهم بالنقد الخارجي للأحاديث كما يسميه البعض، وهو ما يعبر عنه بنقد السند عند المحدثين، وكذلك النقد الداخلي للحديث، وهو نقد متون الأحاديث، وقد استقى علماء الفنون الأخرى من المحققين للتاريخ، ودارسي الآثار وفلسفة التاريخ من هذه المناهج، وجعلوها قواعد في أبحاثهم، وغير بعيد وبالرغم من هذا كله فقد وُجد من أراد أن يطعن في هذه المناهج سواء بنفيها بالكلية، فما وافق منها عقلهم القاصر فهو مقبول وما نافاه فهو رد، أو بإحداث تغييرات على التراث الديني، وذلك من خلال إسقاطه على الواقع المعاصر، وهذا لتحقيق التقدم ومواكبة النهضة والتنمية التي حققتها التجربة الأوربية في بناء حداثتها، وأن واقع العرب والمسلمين ودفعهم إلى التقدم والحضارة لا يتحصل إلا عبر ذلك السبيل

الذي سلكه الأوربيون، وذلك لأن الحداثيين العرب لا ينظرون إلى التجسيد الأوربي لمبادئ الحداثة في سياقه التاريخي، والمكاني والخصوصي، وإنما ينظرون إليه في سياق التجاوز والتعالي فوق المكان والتاريخ، وبالتالي إضفاء الصبغة الإنسانية والعالمية على تلك التجربة، وعليه فإن أول خطوة في هذا الطريق تبدأ من الإصلاح الديني، فهو المفتاح لبقية الإصلاحات السياسية والاقتصادية والثقافية والعلمية، وحين يبدأ الإصلاح من الدين فهذا يعني أن التراث الديني سيكون هو ساحة التحرير لدى الطاعنين[1]، إما بالطعن في ثبوت النصوص، أو بمناهج النقد التي غربلت النص الديني الذي وصل إلينا، وبالتالي استبداله بتشريع محدث يتلاءم والعصر ، وإماّ إعادة قراءة وصياغة النص بصورة تسمح للذات المسلمة بالاندماج في فضاءات الحداثة الغربية دون تردد أو حرج.

ومن خلال هذه الورقة نستطيع أن نجيب عن الإشكالات الرئيسة لهذا المقال وهي:

- ما منهج الحداثيين والعقلانيين في نقدهم للأحاديث؟ وما هي آراؤهم تجاه السنة عموما، ومنهج النقد عند المحدثين على وجه الخصوص؟
- تتجلى أهمية الموضوع في إبراز المنهج الذي اعتمده النقاد في سبرهم للأحاديث، وأن كل ما ورد عليه من طعون لا ترقى لأن تمس بهذا المنهج الذي اعترف بدقته حتى أصحاب العلوم الأخرى.
- أما الهدف من هذه الورقة البحثية فهو إبراز منهج أهل الحديث في النقد وفي الجرح والتعديل ذلكم المنهج العظيم المستمد من كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ استمده أئمة عباقرة بلغوا النهاية في الذكاء والوعي وذلك من فضل الله عليهم وتوفيقه وتسديده لهم، والرد وبقوة على من تسوّل له نفسه أن يشكك في الأحاديث التي اعتمدها المحدثون في مصنفاتهم بعد تمحيصها في ميزان نقد المحدثين، وإبراز مناهج الطاعنين في تصفيتهم للأخبار وأنها لا ترقى لأن تمحّص حتى الضعيف من الحديث.

للإجابة عن التساؤلات السابقة قسمنا بحثنا إلى تمهيد ومبحثين وخاتمة، فجعلنا المبحث الأول للعقلانيين والحداثيين ونقد الحديث عند المحدثين وقمنا بتعريف حدود البحث ومصطلحاته، والمبحث الثاني للنقد الحديثي عند المحدثين والحداثيين والعقلانيين، فقمنا بعرض لعلم نقد الحديث بين مناهج المحدثين

الحداثيين، وبعض أقوال الحداثيين والعقلانيين في مناهج النقد الحديثية والرد عليها، ثم ختمنا البحث بخاتمة أجبنا فيها عن التساؤلات المطروحة.

المبحث الأول: الحداثيون والعقلانيون والنقد عند المحدثين

نتطرق من خلال هذا المبحث إلى التعريف بمصطلحات البحث، حتى تتبين حدود البحث:

المطلب الأول: تعريف النقد:

وفيه نذكر التعريف اللغوي للنقد وكذا عند اصطلاح المحدثين.

الفرع الأول: النقد لغة:

هو تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، وكذا تمييز غيرها، ونَقَد الدراهم وانْتَقَدَها؛ أخرج الزيف منها، وناقده؛ ناقشه الأمر[2].

الفرع الثاني: النقد في اصطلاح المحدثين:

النقد هو البحث عن أحوال الراوي والمروي معاً، للوصول إلى تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة[3].

_ وهو تمييز الأحاديث المقبولة من غيرها مع بيان علة ذلك[4].

والتعريف الثاني أخصر مع دلالته على المطلوب؛ لأن قوله: "تمييز الأحاديث المقبولة" يدخل فيها ما كان في أعلى درجات القبول ومقاربه كالصحيح والحسن، وما كان أدناه كالحسن لغيره، والضعيف المنجبر، وقوله: "مع بيان علة ذلك": أي علة القبول أو الرد، وهو يغني عن الجملة الواردة في التعريف الأول، وهو قوله: : وبيان عللها، والحكم على رواتها جرحا وتعديلاً..." فإن بيان علة القبول والرد يقتضي دراسة الحديث سنداً ومتناً، وتتبع أسباب القبول وموانعه[5].

المطلب الثاني: تعريف الحديث:

سنتناول في هذا المطلب تعريف الحديث في اللغة والاصطلاح.

الفرع الأول: الحديث لغة:

الحديث ضد القديم، ويستعمل في اللغة أيضاً حقيقة الخبر، الحديث: الجديد والخبر، نقول ثوب حديث، وكتاب صدر حديثاً، سمعت من صحابي حديثاً سرّني، قال أبو هريرة: "أتريدون أن أمتعكم بحديث من أحاديثكم"[6]. الحديث في لسان

العرب: الجديد من الأشياء، نقيض القديم؛ ويُطلَق على الكلام، قليله وكثيرة؛ لأنه يحدث ويتجدَّد شيئًا فشيئًا، وجمعه أحاديث[7].

الفرع الثاني: الحديث اصطلاحا:

الحَدِيث فِي اصطلاح جُمْهُور الْمُحدثين يُطلق على قَول النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وَفعله وَتَقْرِيره، وَمعنى التَّقْرِير أَنه فعل أحد أَو قَالَ شَيْئا فِي حَضرته صلى الله عَلَيْهِ وَسلم وَلم يُنكره وَلم يَنْهَهُ عَن ذَلِك بل سكت وَقرر، وكذلك يطلق الحديث على قول الصحابي وفعله وتقريره، وعلى قول التابعي وتقريره[8].

المطلب الثالث: تعريف المحدثين:

سنتطرق من خلال هذا المطلب إلى معنى المحدث لغة واصطلاحا.

الفرع الأول: المحدثون لغة:

جمع محدِّث، ورجل محدّث، وحَدُثَ، بفتح فضم، وحِدْثٌ، بكسر فسكون، وحَدِث، بفتح فكسر، وحدِّيث، كسكِّين، كل ذلك بمعنى واحد: أي كثير الحديث، حسَن السياق له. وهو اسمُ فاعلٍ مِن "حَدَّثَ يُحَدِّثُ تَحْدِيْثاً"، بمَعْنَى: الْمُخبِر، أو الْمُتَكَلِّم[9].

الفرع الثاني: المحدثون اصطلاحا:

والمقصود بالمحدث في اصطلاح العلماء: من له عناية بحديث رسول الله ﷺ رواية ودراية ودراسة وتعليماً وتصنيفاً وتدويناً وتأليفاً.

قال تاج الدين السبكي في كتابه "معيد النعم": "المحدِّث: مَنْ عَرَف الأسانيدَ والعللَ، وأسماءَ الرجال، والعالي والنازلَ، وحفظ مع ذلك جملةً مستكثرةً من المتون وسمع الكتب الستة ومسند أحمد بن حنبل وسنن البيهقي ومعجم الطبراني، وضم إلى هذا القدر ألف جزء من الأجزاء الحديثية، هذا أقل درجاته، فإذا سمع ما ذكرناه، وكتب الطباق، ودار على الشيوخ، وتكلم في العلل والوفيات والمسانيد، كان في أول درجات المحدِّثين، ثم يزيد الله من يشاء ما يشاء"[10].

وقال الشيخ فتح الدين بن سيد الناس: "وأما المحدث في عصرنا فهو: من اشتغل بالحديث روايةً ودرايةً، وجمعَ رواةٍ، واطلع على كثير من الرواة والروايات في عصره، وتميز في ذلك، حتى عُرِف فيه خطه، واشتهر فيه ضبطه، فإن توسع في ذلك حتى عرف شيوخه وشيوخَ شيوخه، طبقةً بعد طبقة، بحيث يكون ما يعرفه من كل طبقه أكثر مما يجهله منها، فهذاَ هو الحافظ"[11].

المطلب الرابع: العقلانية ونشأتها:

نذكر في هذا المطلب معنى العقلانية في اللغة والاصطلاح ونشأة هذا الفكر في بلاد الإسلام.

الفرع الأول: العقلانية لغة:

العقلانية أصلها في اللغة من العقل، فقد جاء في التعريفات للجرجاني؛ أن العقل ما يعقل به حقائق الأشياء، قيل: محله الرأس، وقيل: محله القلب، وهو مأخوذ من عِقال البعير، يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل، والصحيح أنه جوهر مجرّد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة[12].

الفرع الثاني: العقلانية اصطلاحا:

عرّف الشيخ سلمان العودة المدرسة العقلية فقال: «هو اسم يطلق على ذلك التوجه الفكري الذي يسعى إلى التوفيق بين نصوص الشرع وبين الحضارة الغربية والفكر الغربي المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلاً جديداً يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، ومع انفجار المعلومات والاكتشافات الصناعية الهائلة في هذا العصر، وتتفاوت رموز تلك المدرسة تفاوتاً كبيراً في موقفها من النصوص، سواء كانت نصوص العقيدة، أو نصوص الأحكام، أو الأخبار المحضة وفي رد ما يستعصي من تلك النصوص على التأويل»[13].

الفرع الثالث: نشأة الفكر العقلاني:

تفوّق الغرب على العالم الإسلامي بمفاوز، وبدأ باستعمار بلاد المسلمين طمعاً في خيراتها، فعمل على بث أفكاره وقيمه لتشويه الإسلام ومفاهيمه، ولم يتصالح معه قط، أو حاول فهمه بنزاهة، بل تعامل معه من خلال ما اختزنه عقله وتجربته مع دينه وكنيسته، فكانت الكنيسة سدّا بين أوربا والتقدم فهدموا الكنيسة وهدموا الدين، وذلك بفصل الدين عن الدولة، فظن البعض أن الإسلام والمسجد عند المسلمين كالنصرانية والكنيسة، وبذلك فقد تبعهم ضعاف القلوب ومتدني العقول، فأصبح المسلمون ألعوبةً بأيديهم، فحاربوا الدين بأبناء جلدتهم، فهم بذلك أضعف حال، لا حول لهم ولا قوة، فراح الأجانب يفتحون البلدان، ويقتلوا بعضهم ببعض مستفيدين من قتل الاثنين، فهال الأمر علماء المسلمين، وذهبوا يردّون على تلك الأفكار، وحاول آخرون التوفيق بين الدين والعلم، وبيّنوا للناس أن الدين الإسلامي الحق لا يحارب العلم ولا ينافي العقل، وأنه دين العقل والحرية والفكر،

وذهبوا يبّنوا للناس أن الدين الإسلامي قائم على العقل، وأن ليس فيه مالا يقرّه العقل، وفسّروا القرآن على هذا المنهج والأساس، وبيّنوا بأن هذا لا يتم إلا بفهم جديد للحديث النبوي أيضاً وفق المنهج المذكور[14].

المطلب الخامس: الحداثة ونشأتها:

ونبيّن فيه معنى الحداثة في اللغة والاصطلاح، ونشأتها في العالم الإسلامي.

الفرع الأول: الحداثة لغة:

يتحدد معنى الحداثة لغةً في قولهم: حدث الشيء يحدث حدثاً وحداثة وأحدثه فهو محدث وحديث. وكذلك استحدثه.. فالحديث هو إيجاد شيء لم يكن وابتدعه، والمحدث هو الأمر المبتدع، واستحدثتُ خبراً أي وجدت خبراً جديداً، والحديث الجديد من الأشياء. والحدث هو الشباب أو الأمر المنكر الذي ليس معتاداً ولا معروفاً، العالم محدث أي له صانع وليس بأزلي، فالحداثة هي الجدة، وأول الأمر وابتداؤه[15].

وجاء لفظ الحداثة في السنة في حديث هشام عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام، فإن قريشاً استقصرت بناءه وجعلت له خلفاً"[16]، والحداثة هنا، بمعنى جديد عهد.

الفرع الثاني: الحداثة اصطلاحا:

لم يستقر الدارسون على تحديد واضح لمفهوم الحداثة، فقد عرفها الدكتور حارث فخري عيسى، بعد أن جمع بين تعاريفها عند عدد من العلماء في علومهم المختلفة، فقال: "الحداثة هي محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده (ثوابته)، ليحقق تقدم الإنسان ورقيّه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدِراته للخدمة"[17].

الفرع الثالث: نشأة الفكر الحداثي في بلاد الإسلام:

وفدت الحداثة إلى العالم الإسلامي بوساطة البعثات التي عادت من أوربا أو الذين انطلقوا من أنفسهم يطلبون العلم هناك أو يهاجرون إلى طلب الرزق في

أوربا وأمريكا، أو الرجال الزاحفين علينا من بلاد الغرب زحفاً عسكرياً أو نصرانياً، أو عن طريق مؤسسات الفساد وأنديته كالماسونية والروتاري وغيرهما، قوى هائلة عملت على نقل الفكر الحداثي للعالم الإسلامي. قوى خارجة عنا وقوى منّا[18]، بدءاً من سلامة موسى[19] الذي خطا في التبعية خطوة بعيدة تدعو إلى قطع الصلة مع ماضينا وأرضنا وديننا، والارتماء كلية في تبعية وعبودية للغرب إذ يقول في كتابه (اليوم والغد): "كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراضي في الأدب كما أزاوله. فهي تتلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا وأن نلتحق بأوربا، فإني كلما ازددت معرفة بأوربا زاد حبي لها وتعلقي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها"[20]، ويهاجم سلامة موسى الثقافة العربية والإسلامية ويهاجم رجالها وأدباءها وشعراءها وتاريخها هجوما وقحاً. وعاد طه حسين من فرنسا حاملا معه فكر التحرر للمصريين، فبدأ ينشر الدعوة إلى تحطيم التاريخ والدين والأدب والالتحاق بأوربا وزخارفها وحضارتها، فنشر كتاباً بعنوان: "مستقبل الثقافة بمصر" نهج فيه نهج سلامة لكن بأسلوبه الخاص، مدعياً أن مصر يونانية ولابد من العودة إلى أصلها، وهكذا استمرت الحداثة تتفشى في المجتمع العربي المسلم، فاستطاع أصحابها بمساعدة الأجانب والمغفلين من أمتنا والمنافقين أن يخدعوا الرأي العام ويسوقوه للمساهمة في الجريمة وهي فتح الباب للجيوش الغازية المحتلة في فرحة النصر البلهاء، ومضت الحداثة تشق الطريق ويمضي رجالها يحتلون كل يوم موقعا جديداً في أرض الإسلام، فتجرد بذلك المرأة من ثيابها وحجابها وخلقها وحيائها في بلاد الإسلام وترميها في لهيب الفتنة تحرق وتحترق، فتصبح المرأة عاملا مشاركا في نمو الفكر الحداثي وتنفيذ الجريمة بين تصفيق المجرمين والمغفلين الذين استعملهم الغرب لتجسيدهم مخططاتهم الداعية إلى هدم المجتمع الإسلامي، وهكذا كانت الحداثة جزءاً من فتنة كبرى دخلت العالم الإسلامي من أبواب الفكر والأدب والسياسة والإعلام[21].

المبحث الثاني: النقد الحديثي عند المحدثين والحداثيين والعقلانيين

سوف نتعرض من خلال هذا المبحث لنقد الحديث عند المحدثين والحداثيين، ومناهجهم في تقصي الأخبار، وأقوال بعض أعلام الحداثة في الحديث ونقده والرد على مزاعمهم.

المطلب الأول: النقد الحديثي عند المحدثين والحداثيين والعقلانيين:

ومن خلاله نعرّف بعلم نقد الحديث في اصطلاح المحدثين، والنقد في اصطلاح الحداثيين، وكذا في اصطلاح العقلانيين.

الفرع الأول: النقد الحديثي في اصطلاح المحدثين:

يعبِّر المحدثون عن السند والمتن بمصطلح "حديث"، فالنقد الحديثي هو عبارة مركب لفظي، يُقصد من ورائه نقد الرواي وهو السند ونقد المروي وهو المتن، ومن خلال هذا ولبيان معنى النقد الحديثي نبيّن ما يلي:

نقد الإسناد: "هو جرح الراوي باللسان،والتكلم فيه من ناحية عدالته ودينه ومن ناحية ضبطه وحفظه ويقظته"[22].

نقد المتن: المقصود بنقد المتن: "تمحيصه من حيث معناه وملاحظة مدى صحته وعدم وقوع الأخطاء فيه"، فهو بذلك العلم الذي يعتني بدراسة مضمون نص الحديث من حيث خلوه من العلل القادحة، ومدى موافقته للأصول الشرعية الصحيحة، والقواعد العقلية الصريحة، والحقائق العلمية، والتاريخية الثابتة[23].

فالنقد الحديثي؛ هو علم يبحث في تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة وبيان عللها والحكم على رواتها جرحا وتعديلا بألفاظ مخصوصة ذات دلائل معلومة عند أهل الفن[24].

الفرع الثاني: النقد الحديثي في اصطلاح الحداثيين:

يعتبر النقد عند الحداثيين في الغالب ترجيحاً لرأي على آخر، وعادة ما يستعملون العقل في تمييزهم للأحاديث، وينتصرون لبعض المحدثين القدامى أو يطعنون في آخرين دون اجتهاد شخصي يتجاوز الطريقة التقليدية التي كان يُتناول بها عند المحدثين النقاد[25].

الفرع الثالث: النقد الحديثي في اصطلاح العقلانيين:

يأتي الشيخ الدكتور أحمد أمين على رأس العقلانيين المعاصرين الذين نادوا بضرورة تدشين منهج آخر للحكم على الأحاديث، بدلا من الاعتماد الكلي على منهج جرح وتعديل الرواة، هذا المنهج هو النقدي التاريخي الذي يركز على إعادة زرع (مضامين) الأحاديث في البيئة أو البيئات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ليُرى إن كان ثمة توافق أو تنافر مع ثوابت ومتغيرات طبائع العمران البشري في البيئة أو البيئات التي قيل فيها الحديث أو عاش فيها الراوي[26].

المطلب الثاني: قواعد ومقاييس المحدثين في نقدهم للأحاديث.

اعتنى المحدثون بحديث رسول الله ﷺ عناية فائقة، فأخذوا ينتقون الأخبار ويميزون الصحيح منها والسقيم، وذلك بعدد من القواعد والمقاييس التي ساعدت هؤلاء في الكشف عن مدى صحة الحديث من خطأه، وما لم يكن ضمن ذلك فقد سخّر الله له رجالاً يذبون الكذب عن كلام رسول الله ﷺ، فاختلط الحديث بدمهم ولحمهم، فأصبح هذا العلم عندهم بمثابة إلهام، كما ثبت عن أبي زرعة الرازي في قصته المشهورة عندما سئل: ما الحجة في تعليلكم للأحاديث؟ فهناك من القواعد ما أسقطها النقاد على الحديث إجمالا، ومنها ما كان من جهة السند، ومنها ما كان من جهة المتن، وقد اعتمدوا في ذلك قواعد متعددة لا يسع المقام لذكرها[27]، أقتصر من ذلك على ما كان في علوم الإسناد والمتن.

الفرع الأول: قواعد ومقاييس المحدثين في نقدهم للأحاديث إجمالاً:

من الأساليب التي اعتمدها النقاد من المحدثين في تمحيصهم للأخبار سندا ومتناً نذكر[28]:

المقارنة: جمع طرق الحديث والمقارنة بينها من أميز أساليب المحدثين في نقد الرواية، قال الإمام مسلم: "فبجمع هذه الروايات ومقابلة بعضها ببعض يتميز صحيحها من سقيمها، ويتبين رواة ضعاف الأخبار من أضدادهم من الحفاظ"[29].

إتقان أسلوب المحدث واستخدامه في النقد: وهو أن يتمرس الناقد في كلام الرواة فيكون عالما لأسلوب كل واحد من الرواة فيميز كلامه من غيره، فهذا الحس الدقيق لم يتكون إلا عبر معايشة طويلة لألفاظ المحدث ومعرفة دقيقة بإتقان رواته لها، وتباينهم في هذا الإتقان، قال علي بن المديني لما سئل: "من أثبت الناس في محمد بن سيرين؟"، فقال:"أيوب ثم ابن عون ثم سلمة بن علقمة ثم حبيب بن الشهيد ثم يحي بن عتيق ثم هشام بن حسان"[30].

وقال ابن رجب رحمه الله: "حذاق النقاد من الحفاظ لكثرة ممارستهم للحديث ومعرفتهم بالرجال وأحاديث كل منهم لهم فهم خاص يفهمون به أن هذا الحديث يشبه حديث فلان"[31].

الاهتمام بشهود العيان وكثرتهم: فالعناية بالسند هدفه الوصول إلى شاهد العيان الصادق بواسطة سلسلة من الشهود الصادقين الضابطين، وكان من حد الصحيح: نقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه، وينتقد الخبر إذا سقط منه شاهد العيان وصار مرسلا يُحتاج إلى تعدد طرقه إذا أريد الأخذ به.

وضع شروط للراوي والمروي: اشترطوا في الرواي أن يكون مسلماً، بالغًا، عاقلاً، عدلاً، مميزاً وقت الأداء، ضابطاً، وأما المروي فقد اشترطوا أن يكون مسموعاً من العلماء وليس مأخوذا من الكتب والنسخ دون تملك حق روايتها.

الفرع الثاني: قواعد ومقاييس المحدثين في نقدهم للأسانيد:

إضافة إلى نقد الحديث إجمالا فقد اعتنى المحدثون بنقد السند على وجه الخصوص وخصوه بعلوم تتعلق به[32]:

أولا: علوم السند من حيث الاتصال:

- **المتصل:** ويقال له الموصول أيضاً، وعرّفوه بأنه: هو الذي سمعه كل واحد من رواته ممن فوقه حتى ينتهي إلى منتهاه، سواء كان مرفوعا، أو موقوفاً.

_ **المسند:** هو ما اتصل سنده مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

_ **المعنعن والمؤنن:** يدرس بعض الصيغ التي يستعملها الروة في النقل عمن فوقهم.

_ **المسلسل:** هو ما تتابع رجال إسناده على صفة أو حال واحدة للرواة والرواية.

_ **العالي:** وهو الذي قل عدد رجاله مع الاتصال.

_ **النازل:** ضد العالي، وهو الذي بعدت المسافة في إسناده.

_ **المزيد في متصل الأسانيد:** وهو أن يزيد راو في الإسناد المتصل رجلاً لم يذكره غيره.

ثانيا: علوم السند من حيث الانقطاع:

_ **المنقطع:** كل مالا يتصل، سواء كان يعزى إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو إلى غيره.

_ **المرسل:** هو ما يرفعه التابعي إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ويعبر به عن المنقطع أيضاً.

_ **مراسيل الصحابة:** هو ما يرويه الصحابي عن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يسمعه منه، لعارض معين.

_ **المعلّق:** هو ما حذف راوٍ أو أكثر من مبتدأ سنده.

_ **المعضل:** هو ما سقط من إسناده اثنان فأكثر في موضع واحد.

_ **المدلّس:** ويحوي عدة أنواع منها تدليس الإسناد، وتدليس الشيوخ.

_ **المرسل الخفي:** هو الحديث الذي يرويه الراوي عمن عاصره ولم يلقه، ولم يسمع منه.

الفرع الثالث: قواعد ومقاييس المحدثين في نقدهم للمتون:

أولاً: يمكن جمع القواعد التي احتكم إليها المحدثون في نقد متون الأحاديث فيما يأتي[33]:

1- مخالفة القرآن الكريم: كل حديث يخالف نصاً قرآنياً فهو مردود، ويستحيل أن يكون قد قاله النبي ﷺ، لأن هذين المصدرين ينبثقان من مشكاة واحدة ولا يمكن أن يكون بينهما تعارض ، ومثال ذلك من الأحاديث التي ردَّها المحدثون لمخالفتها لنصوص القرآن الكريم:

حديث: «الوائدة والموءودة في النار»[34]، ومثله حديث سلمة بن يزيد الجعفي قال: انطلقت أنا وأخي إلى رسول الله ﷺ فقلنا: يا رسول الله إن أمنا مليكة كانت تصل الرحم وتقري وتفعل، وتفعل، هلكت في الجاهلية، فهل ذلك نافعها شيئاً؟ قال: لا. قلنا: كانت وأدت أختاً لنا في الجاهلية، فهل ذلك نافعها شيئاً، قال: الوائدة والموءودة في النار إلا أن يدرك الوائدة الإسلام فيعفو الله عنها[35].

معنى الحديث يدل على أن كلاً من الوائدة والموءودة في النار، وهو ما يعارضه قوا الله تعالى في كتابه: ﴿وَإِذَا الموءودة سُئِلَت، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ (التكوير: 8-9).

حديث أبي هريرة مرفوعاً: «لا يدخل الجنة ولد الزنا ولا شيء من نسله إلى سبعة آباء»، ذكره ابن الجوزي في الموضوعات من ثلاثة طرق وبعد أن علل أسانيدها قال: هذه الأحاديث تخالف الأصول وأعظم ما في قوله تعالى: ﴿لاَ تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾.

2- مخالفة الثابت من السنة: الأصل في النصوص الشرعية عدم التعارض وإذا افترض وجود تعارض بين نصين وأمكن الجمع بينهما بعيدا عن

التكلف فلا نردُّ كِلَا الحديثين، أما إذا تعذر الجمع فلابد من طرح أحدهما على حساب الآخر، ومثال ذلك:

حديث: «أن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم لا بآبائهم»[36]، وهو حديث باطل لمخالفته للأحاديث الصحيحة فقد روى البخاري خلافه من حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إن الغادر ينصب له لواء يوم القيامة، فيقال هذه غدرة فلان ابن فلان»[37]، ففي هذا الحديث رد على من زعم أن الناس يوم القيامة لا يدعون إلا بأمهاتهم ستراً على آبائهم.

3- مخلفة الثابت من السيرة النبوية: ومما استعمله المحدثون في التثبت من الأخبار هو عرض الأحاديث على السيرة النبوية التي يحفظها معظم المتقدمين، وذكرت في بطون الكتب، فإن خالفتها كان ذلك مطية لأن يضعف الحديث، ومن أمثلة ذلك:

روى الترمذي في قصة خروج النبي ﷺ مع عمه أبي طالب إلى الشام، أن الراهب بحيرا لما نصح بعودة محمد وفي آخرها أن أبا طالب رده وبعث أبوبكر معه بلالاً[38].

ونصوص السيرة النبوية تنفي ذلك وهو أن النبي ﷺ لما سافر مع عمه إلى الشام كان في عمره أثنتا عشر سنة، وبلال لم يعتق إلا بعد بعثة النبي ﷺ[39].

4- مخالفة الوقائع التاريخية: إذا ورد حديث يشتمل على ذكر وقائع تاريخية مخالفة لأمر تاريخي ثابت، كان ذلك دليلاً على أن نرُدَّ الحديث ومثال ذلك:

حديث علي بن أبي طالب قال: «عبدت الله عز وجل مع رسول الله ﷺ سبع سنين قبل أن يعبده أحد من هذه الأمة»[40].

رد العلماء هذا الحديث، وهذا لما ورد فيه من مخالفة للثابت من التاريخ فقد حكم عليه ابن الجوزي بالبطلان وأورده في الموضوعات وضعف جميع طرقه، ثم أبطلها من حيث مخالفتها لتقدم إسلام خديجة وأبي بكر، ولأن عمر أسلم بعد البعثة بست سنين بعد أربعين، فكيف يصح أنه عبد الله قبل أن يعبده أحد بسبع سنين[41].

5- مخالفة الحديث للعقل: يرد العلماء الأحاديث الواردة مخالفة للعقل، فلا يمكن لحديث أن يخالف العقل المستنير بكتاب الله وسنته، وهو ما أجمع عليه

العقلاء لا عقل الفرد الواحد المجرد، فقد يصحح أحدهم الحديث بناءً على عقله واجتهاده، فيأتي العلماء بإجماعهم ويردون ذلك الحديث، ومن أمثلة ذلك:

كأحاديث التسمية بحمد: كحديث «من وُلد له مولود فسماه محمد – تبركاً به- كان هو والوالد في الجنة»[42].

وهذا الكلام مخالف للعقل، وإلا فكل واحد منا يسمي محمداً لهذا الغرض ولا يجهد نفسه في الدخول للجنة، بل أن هناك الكثير ممن يحمل اسم محمد لا يمت لخصال الإسلام بأي صلة، وإنما النجاة من النار تكون بالإيمان والتقوى والعمل الصالح.

6- مخالفة الحديث للحس: وردت عدة أحاديث ثابتة عن رسول الله ﷺ ولا تدركه الحواس فهذا لا إشكال فيه، بل نقصد من ذلك ورود أحاديث تدركها الحواس وتكون مخالفة لها، ومثالا:

حديث: «إذا عطس الرجل عند الحديث فهو دليل على صدقه»، رد ابن القيم رحمه الله الحديث حيث قال: وهذا إن صح عند بعض الناس سنده، فالحس يشهد بوضعه، لأنا نشاهد العطاس والكذب يعمل عمله ولو عطس مئة ألف رجل عند حديث رسول الله ﷺ[43].

7- سماجة الحديث وركاكة لفظه واشتماله على مجازفات: كل الأحاديث الواردة عن رسول الله ﷺ يستحيل أن تحمل ألفاظاً ركيكة في معناها أو مخالفة لقواعد اللغة العربية، فهي مصدر الوحي الرباني، سبحانه وتعالى عن ذلك، ومثالها:

حديث: «من صلى الضحى كذا وكذا ركعة أعطي ثواب سبعين نبياً»، وكأن هذا الوضّاع الذي اختلق هذا الحديث لم يعلم أن غير النبي لو صلى عمر نوح عليه السلام لم يعط ثواب نبي واحد[44].

وحديث: «الباذنجان لما أكل له»[45]، وحديث: «عليكم بالعدس فإنه مبارك يرقق القلب ويكثر الدمعة قدس فيه سبعون نبيا»[46].

ثانيا: علوم أخرى تتعلق بالمتن[47]: إضافة إلى المقاييس السالفة الذكر فقد جعل المحدثون علوما أخرى تتعلق بالمتن وعلومه يميزون بها الأحاديث الواردة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم [48].

1- علوم المتن المتعلقة بقائلها:

أ- الحديث القدسي. ب- الحديث المرفوع. ج- الحديث الموقوف. د- الحديث المقطوع.

2- علوم شارحة للمتن:

أ- غريب الحديث. ب- ناسخ الحديث ومنسوخه. ج- أسباب ورود الحديث. د- مختلف الحديث ومشكله. هـ- محكم الحديث.

3- مقابلة المتن المروي بالروايات الأخرى:

أ- من حيث التفرد فهناك الغريب والفرد.

ب- من حيث تعدد رواة الحديث مع اتفاقهم، هناك: المتواتر والمشهور، العزيز، المستفيض، التابع والشاهد.

ج- من حيث اختلاف روايات الحديث فهناك: الشاذ، المحفوظ، المعروف، المنكر، زيادات الثقات، المضطرب، المقلوب، المدرج، المصحّف، المعلل.

وهناك أحاديث وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم لم تمر على أي مقياس من هذه المقاييس التي وضعها العلماء لنقد المتن، وهذا لعدم ورود ما ذكر سابقا فيها، فلا تسقط عليها أحكام مخالفة القرآن، ولا أحكام مخالفة السنة أو الحس، أو العقل، إلا أن هؤلاء الجهابذة تصدوا بفضل الله لهذه الأحاديث بدراستهم لأسانيدها، فدراسة السند ودراسة المتن علمان متكاملان لا ينفصل أحدهما عن الآخر، فكلما صح إسناد معين بمتن منكر إلا ونبَّه العلماء على ذلك، وما ورد منهم من أحاديث صححوها إجمالاً، أو قالوا فيها بأن الحديث صحيح الإسناد إلا ويرون في ذلك صحة الحديث، أو أن المتن صحيح بإسناد آخر ولا يصح بهذا السند، فلو كان المتن منكراً لنبّهوا على ذلك، وهذا كله داخل في نقد الحديث إجمالا، سنداً ومتناً.

المطلب الثالث: قواعد ومقاييس العقلانيين في نقدهم للأحاديث:

استعمل العقلانيون مناهج عديدة لتمحيص الأخبار كلها تصب في واد واحد وهو ميزان العقل، وبذلك سُمُّوا، إلا أن العقل الذي يدعون إليه لا يمت بصلة إلى ما ارتضاه أهل العلم وأجمع عليه العقلاء وإلا فإن العقل الصريح الداعي إلى الحق لا يختلف أبدا عن النقل الصحيح من الوحي من كتاب وسنة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية كما في مجموعة الرسائل والمسائل (3 /64-65):

"كل ما يدل عليه الكتاب والسنة فإنه موافق لصريح المعقول، والعقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، ولكن كثيراً من الناس يغلطون إما في هذا وإما في هذا"[49].

هناك أصول اتفقت عليها المدرسة العقلية المعاصرة والمدرسة العقلية القديمة طبّقوها على جميع ما ورد من أخبار وهي فدحضوا بذلك الكثير من الأخبار الصحيحة، وما كان لهم من نصيب إلا الاستدلال بالأخبار الواهية:

- إكبار العقل وتقديمه على النص وإخضاع الثاني للأول وجعل العقل مصدرا للتلقي مقدما في الاستدلال مقدما على الكتاب والسنة.

- استباحة الخوض في سائر أمور الغيب التي لا يعلمها إلا الله وليس للعقل قدرة على تصورها فضلا عن الحكم عليها.

- الاستهانة بأحكام الله وشرعه والجرأة على الفتوى والقول على الله بغير علم في الحلال والحرام.

- الجرأة على إثارة الشبهات والآراء الشاذة في الدين عموما والعقيدة بخاصة.

- الدعوة إلى تفسير القرآن والسنة بالأهواء وتأويلها تأويلا عقلانيا جديدا.

- التجديد والتغيير في أصول العقيدة وأصول التشريع الثابتة ومناهج التلقي والاستدلال[50].

- أحاديث الآحاد: ردها الإصلاحيون، كما ردها سلفهم من أهل الاعتزال، وطعنوا فيها، لأنها تفيد ظناً، ولا مجال للظن في أمور العقائد[51].

- رد كثير من الأحاديث الصحيحة الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم، ردها الإصلاحيون بعقولهم وطعنوا فيها بحجة أنها أحادي آحاد، مفادها الظن، فلا تبنى على مثلها العقائد الثابتة، ومنها أحاديث سحر النبي ﷺ، ونزول عيسى عليه السلام.

- التشكيك في صحة الحديث النبوي الشريف، وبخاصة ما في الصحيحين: فقد جاء من أنكر كثيراً مما في الصحيحين من أتباع هذه المدرسة، كأحمد أمين ومحمود أبي رية.

- التشكيك في تدوين الحديث النبوي: زعم هؤلاء جرياً وراء ترهات المستشرقين أن الحديث لم يكتب في عهد الرسول ﷺ، مما يدعو على التلاعب

والفساد، ما قد حصل. ولذا طرأ على السنة من التبديل والزيادة، كما طرأ على أهل الكتاب، لعدم كتابتها في عهده.

- تقسيم السنة إلى عملية وغير عملية: لا يلتزم الإصلاحيون إلا بالسنة العملية دون القولية.

- القدح في عدالة الصحابة رضي الله عنهم: قد شكك بعض الإصلاحيين وتلامذتهم بعدالة الصحابة، رواة الحديث. قال محمود أبو رية: "إنهم – أي العلماء – قد جعلوا جرح الرواة وتعديلهم واجباً تطبيقه على كل راو مهما كان قدره، وإنهم قد وقفوا دون عتبة الصحابة، فلم يتجاوزوها، إذ اعتبروهم جميعاً عدولاً لا يجوز عليهم نقد، ولا يتجه إليهم تجريح ومن قولهم في ذلك "إن بساطهم قد طوي"، ومن العجب أنهم يقفون هذا الموقف، على حين أن الصحابة أنفسهم قد انتقد بعضهم بعضاً[52].

المطلب الرابع: قواعد ومقاييس الحداثيين في نقدهم للأحاديث:

كما سبق وذكرنا أن الفكر الحداثي لم ينبنِ على قواعد وأسس علمية ممنهجة فهم ينقسمون فيما بينهم تجاه السنة إلى ثلاث فئات؛ أولاها فئة ناكرة للسنة بالكلية، لا يعترفون بوجود الأحاديث ولا العلوم التي وضعت لأجلها، فيجعلون القرآن هو الدستور الوحيد للتشريع، ويسمون بدعاة التجديد المطلق، وأخرى ثانية تؤمن بوجود السنة وأنها صادرة عن رسول الله ﷺ، إلا أنها لم تصل إلينا كما وردت عنه ﷺ، وأن الرواة من بعده أدخلوا فيها ما ليس منها، فهم بذلك يطعنون في مناهج النقد الحديثي الذي اعتمده المحدثون في تمحيصهم للأحاديث، وطائفة من هذه الفئة كان همهم الطعن في مناهج المتأخرين والمعاصرين في نقدهم للحديث وعلومه، وفئة ثالثة يعمدون إلى شرح الأحاديث على بعض الأفكار الداعية إلى التحرر من التبعية القديمة للنص، بدليل أن زمنهم مختلف على هذا الزمان ومع التطور الذي عرفه الإنسان في الوقت المعاصر، فلابد من تسيير الأحاديث على وزان العصر، مع تحكيم العقل في كل ما هو صالح وغير صالح، يؤكد الحداثيون من خلال مناهجهم في نقد الحديث على التعامل مع النص بصفته نصاً لغويا صرفاً، أي يطبق عليه قواعد كل نص أدبي من شعر أو نثر؛ فهذا من شأنه إقصاء أي تقديس للنص ودراسته مجرداً من كل غاية تبجيلية، فهذا هو

الشرط الذي لابد منه لكي نتبع المسارات العميقة للوعي الإسلامي[53]. وهؤلاء هم دعاة الانعكاف على القديم، وكان لهم بعض المناهج الوهمية على خلاف العقلانيين، ومن مناهجهم في نقد الحديث أذكر على سبيل الاختصار:

الفرع الأول: القراءة البنيوية لنقد السنة والنص عموما:

تعامل الحداثيون مع القرآن والسنة بمثابة بنية واحدة فتجد كثيراً منهم عدّ القرآن والسنة بمثابة بنية واحدة تختلف من حيث قوة الطرح ووضوح الفكرة، وتتفاوت في درجة الانغماس في الجزئيات، وتثبت هذه المرحلة بثلاث خطوات:

الأولى، قوامها المعالجة البنيوية: وهي الانطلاق في دراسة النصوص كما وردت.

الثانية، هي التحليل التاريخي: ربط فكر صاحب النص المنظم في مجاله التاريخي.

الثالثة، الطرح الإيديولوجي: وهي الكشف عن الوظيفة الاجتماعية التي أداها الفكر[54].

الفرع الثاني: إعادة نقد السنة بالمنهج التاريخي:

وهو منهج ما بعد البنيوية، ذهب الحداثيون إلى القول بـ: عدم إمكان العودة إلى النموذج النبوي؛ لأننا أصبحنا نرى بوضوح تاريخيته واندماجه في الأنماط العابرة لإنتاج المعنى داخل التاريخ. فتقرأ النصوص وتقبل بموجب التاريخ الذي وردت فيه، أي بتحكيم التاريخ وواقعه في النص[55].

قال أبو زيد: "يجب أن نفهم أقوال الرسول الخاصة بوجوب اتباع سنته بأن المقصود بها أقواله وأفعاله الشارحة والمبينة لما ورد مجملاً من تعاليم القرآن، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يندرج في سياق الوجود الإجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلم في العصور التالية"[56].

الفرع الثالث: التأويل والهرمينيوطيقا للسنة والنص عموما:

أخذ الحداثيون مبدأ التأويل وأجروا عليه عملياتهم، ثم أعادوا تركيبه من جديد ليخرج من جديد بمناهج جديدة أخذت من التأويل الإسلامي اسمه وغيرت المضمون كلية، لينتقل من محاولة الفهم وإزالة اللبس إلى منهج لإقصاء النص ونفيه فيما بات يعرف ب (الهرمينيوطيقا)، وما أفرزته من أدوات نقدية استقاها

الحداثي العربي من مصدره الغربي دون إعمال فكر أو مساهمة في تكوين المنهج، وأخذ القيام بدوره بتطبيق هذه المناهج على ذاته وعلى تراثه الخاص[57]، وقد قرأ بعض الحداثيين التأويل الإسلامي بأنه عملية سياسية، أو قُل: ممارسة للسياسة بواسطة الدين، لغته وأحكامه، فإن التأويل للنصوص الدينية، كان هو الوسيلة الاجتماعية التي تمارس بها السياسة فكريا وإيديولوجيا[58].

بعد عرضنا لمناهج نقد الحديث بين المحدثين والحداثيين يتبّن أن هناك فرق كبير بين المنهجين،شتان بين الحقيقة والخيال، فئة تقودها رعاية ربانية، وأخرى يقودها الهوى والنكران.

المطلب الخامس: السنة ونقد المحدثين في ميزان العقلانيين والحداثيين.

نتناول من خلال هذا المطلب أقوال بعض العقلانيين والحداثيين وآرائهم تجاه مناهج النقد الحديثي التي استعملها المحدثون وآراؤهم في السنة إجمالاً ثم أقوم بتحليل مبسط ونقد مختصر، وهذا لأن المقام لا يسمح للإطناب.

الفرع الأول: أقوالهم في السنة ومناهج المحدثين في النقد:

إليك بعض أقوالهم في ذلك:

أولا: بعض أعلام المدرسة العقلية المعاصرة:

1- محمد رشيد رضا: تعرض إلى ما يرويه كعب ووهب عن كتب بني إسرائيل وبيّن أن شيوخ الحديث لم يكونوا يعرفون ما يصح وما لا يصح لعدم اطلاعهم على تلك الكتب وعدم ظهور دليل على كذب الرواة المتقنين للكذب فيما يعزونه إليها، وفصّل في المسألة كثيراً، وكانت خلاصة رأيه في هذه القضية هو ما قاله في مجلة المنار: "فالعمدة في الدين هو القرآن وسنن الرسول المتواترة وهي السنن العملية كصفة الصلاة والمناسك مثلا وبعض الأحاديث القولية التي أخذ بها جمهور السلف، وما عدا هذا من أحاديث الآحاد التي هي غير قطعية الرواية أو غير قطعية الدلالة فهي محل اجتهاد وإننا نرى بعض الأئمة المجتهدين قد تركوا الأخذ بكثير من الأحاديث الصحيحة الصريحة حتى ما رواه الشيخان منها ولا يزال يتبعهم الملايين من الناس في تركها ولا يعدّهم سائر المسلمين ضالين عن دينهم وقد أورد المحقق ابن القيم أكثر من مائة شاهد من هذه الأحاديث الصحيحة التي خالفها الحنفية وغيرهم وهم أكثر مسلمي هذا العصر"[59].

2- أحمد أمين: وقال بعد أن ذكر الأحاديث التي انتقدت على البخاري: "إن بعض الرجال الذي روى لهم غير ثقات، وقد ضعف الحفاظ من رجال البخاري نحو الثمانين، وفي الواقع هذه مشكلة المشاكل، فالوقوف على أسرار الرجال محال، ثم إن أحكام الناس على الرجال تختلف، والبواعث النفسية في ذلك لا حصر لها، ثم إن المحدثين أنفسهم يختلفون في قواعد التجريح والتعديل، فبعض المحدثين لا يروون عن صاحب البدعة مطلقاً، وآخرون يقبلونها إن لم يكن داعٍ لها".[60]

ثانيا: بعض أعلام المدرسة الحداثية:

1- حسن حنفي: قال في كتاب له: "لا يعتمد على صدق الخبر سنداً أو متناً، وكلاهما لا يثبتان إلاَّ بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر، فالخبر وحده ليس حجةً ولا يثبت شيئاً على عكس ما هو سائد في الحركة السلفية المعاصرة على اعتمادها المطلق على: "قال الله"، و"قال الرَّسُول" واستشهادها بالحجج النقلية وحدها دون إعمال الحس والعقل، وكأن الخبر حجة، وكأن النقل برهان، وأسقطت العقل والواقع من الحساب في حين أنَّ العقل أساس النقل"[61].

2- محمد أركون: توسع به الأمر إلى نقد علوم الحديث الكاشفة عن صحة الأحاديث وضعفها، وهو منهج نقد الحديث عند المحدثين، وكأنه وصيٌّ على ذلك، وشكّك في قدرات تلك العلوم على العمل بمقتضاها، واقترح إعادة النظر فيها والعمل على أساس تعديلها، على أساس الواقع المعاصر، فقال: "إن أئمة الحديث شعوراً منهم بالوضع، قد وضعوا علماً لنقد الحديث... ولم يكن هناك تناول كلي لمدونات الحديث، ويفترض مقابلة منهجية لجميع الإسنادات، وجميع النصوص المروية في المدونات الثلاث -ويقصد الصحيحين عن السنة وكافي الكليني عن الشيعة والجامع الصحيح للربيع بن حبيب عن الخوارج- لإعادة النظر في مسألة الصحة بوسائل البحث الحديثة (الحاسوب) وبالنقد التاريخي"[62].

3- محمد شحرور: "يقولون صحيح مسلم وصحيح البخاري، ويقولون أنهما أصح الكتب بعد كتاب الله. ونقول نحن: هذه إحدى أكبر المغالطات التي مازالت المؤسسات الدينية تُكْره الناس على التسليم بها، تحت طائلة التكفير والنفي، فالصحة في كتاب الله حقيقية، أما صحة الأحاديث فمجازية تواضع أهل المؤسسة الدينية على تسميتها، فالصحة نسبية إن ثبتت عند أحدهم نفاها الآخر"[63].

الفرع الثاني: تحليل الأقوال ونقدها

1- محمد رشيد رضا: من خلال تحليل كلامه يتبين أنه طعن في نقاد الحديث، وادعى بأنه تمر عليهم روايات الذين يأخذون عن كعب ووهب، لأنهم لا يعرفون الكتب المقدسة ليقارنوا بينها وبين الأحاديث المروية، وأن الرواة المتقنين للكذب عندهم لم يظهر أمرهم للنقاد، وأن الحجة عنده هي القرآن وما تواتر من السنة القولية التي قبلها سلف الأمة، وما عداها فهو محل اجتهاد، وقد رفض بعض الأئمة أحاديث ولم يعملوا بها وتبعهم في ذلك ملايين الناس ولم يصفهم أحد بأنهم ضالون.

الرد على كلامه: أولا: أن النقاد كانوا يميزون بين الأحاديث المرفوعة إلى رسول الله ﷺ، والموقوفة على كعب ووهب والدليل على ذلك نقد الإمام البخاري في التاريخ الكبير، وعلي بن المديني وابن تيمية في مجموع الفتاوى للحديث الذي أخرجه مسلم: "خلق الله التربة..." الحديث[64]، فقالا أنه عن كعب الأحبار وقد أخذه من الإسرائيليات. ثانياً: اشترط العلماء في الراوي الذي يروي الإسرائيليات شروطاً زائدة عن الراوي الذي لا يعرف عنه ذلك. ثالثاً: أما معرفة الكذابين فإن أمر الكذاب يظهر وذلك بـ: - البحث في عدالته الدينية، - أو أنه يروي ما يخالف الواقع الحديثي أو الواقع العملي[65]. رابعاً: وأحاديث الآحاد عند العلماء تفيد غلبة الظن الذي يعتمد عليه في الأحكام الشرعية بإجماع أهل العلم[66]، واحتجاجه بأن بعض الأئمة لم يأخذ بما صح عن النبي صلى الله عليه وسلم مردود؛ وهذا لأن الأئمة الكبار إذا ثبت عندهم الحديث لم يجرؤوا أن يخالفوه وحسبك قول الشافعي: (إذا صح الحديث فهو مذهبي)، وإنما لم يعملوا بالأحاديث لأنها لم تثبت صحتها عندهم.

2- أحمد أمين: ادّعى بأن الأئمة أخرجوا لغير الثقات، وأن الوقوف على أسرار الرجال محال،كما أن النقاد اختلفوا في الجرح والتعديل للرواة.

الرد على كلامه: أولاً: إخراجهم لغير الثقات، إنما كان ذلك انتقاءً، أو في المتابعات أو الشواهد، أو بجزء من الأحاديث التي ثبتت من طرق أخرى، أو لأغراض فنية حديثيه كالعلو والتسلسل. ثانياً: في الوقوف على أسرار الرجال، نحن مطالبون بغلبة الظن وليس باليقين فاليقين لا يعلمه إلا الله، ثم إن ما يرويه لا يخالف القرآن ولا الثابت من السنة ولا المقاصد الشرعية العامة. ثالثاً: وأما

اختلاف النقاد في الجرح والتعديل فلم يجمع أهل الحديث على توثيق رجل ضعيف، أو العكس، وإنما الخلاف ناتج عن حسب توفر المعلومات عند كل ناقد من قلتها، وتقارب الزمان وبعده، وبلوغه المرويات من عدمها، أو تشدد الناقد وتساهله، وحال تعديله وتجريحه سواء كان في إجابة عن سؤال أو كلام مطلق، أو مقارناً إياه بغيره.

3- حسن حنفي: دعى حنفي إلى تحكيم العقل، أو عرض النقل على العقل، وهذه إحدى الأسس الكبرى للحداثة، كما اشترط أن ينتهي المنقول بالملموس أو المحسوس.

الرد على كلامه: هذه نظرية مادية بحتة، ثم إن العقل الذي يدعوا إليه لابد أن توضع له شروط يتفق عليها العقلاء، أو تُراه يظن أن نقاد المحدثين لا يملكون عقولا يمحصون بها الراوي والمروي وقد ردّ النقاد أحاديث خالفت العقل الصريح كما سبق وذكرت في منهج نقد المتن عند المحدثين.

4- محمد أركون: دعا إلى تجديد علوم النقد عند المسلمين باستعمال الحواسيب لسهولة مقابلة النصوص من خلالها واستعمال النقد التاريخي للأحاديث.

الرد على كلامه: أولاً: يختلف الموروث السنّي على غيره بوجود أسانيد، وعليه فلا يمكن مقارنة مرويات موثقة بأسانيدها الكاملة بأخرى غير موثقة، ثانياً: إن من أسس النقد عند المحدثين المقابلة وجمع الروايات في مكان واحد وحتى يتسنى معرفة الموافق من المخالف، وكذلك جمع المرويات في الموضوع الواحد حتى يظهر الداخل في السياق العام عن الخارج عنه. ثالثاً: وأما النقد التاريخي فيقصَد به أنسنة النصوص المقدسة وقراءتها في الظروف التاريخية التي نتجت فيها، وهذا معيار يختلف عن عقيدة المسلمين لأن المسلمين يقولون بوحيية القرآن والسنة الصحيحة، وعليه فلا يتوارد اقتراحه على المسلمين.

5- محمد شحرور: الطعن في صحة الصحيحين، وأن هناك اختلاف في التصحيح والتضعيف.

الرد على كلامه: هذا من الناحية الواقعية خطأ، فقد اتفق المحدثون على تصحيح كم هائل من الأحاديث، وعلى تضعيف كم آخر، واختلفوا في جزء بين مصحح ومضعف، ثم جاء من بعدهم فعملوا على ترجيح أحد الطرفين حسب قوة الدليل وضعفه، وهذا عدم إنصاف منه فقد أعطى الجزئيات صبغة العموميات.

خاتمة:

في خاتمة هذا العمل، وبعد معرفة مسائل المحدثين وقواعدهم في الكشف عن صحة الحديث، وكذا مناهج العقلانيين والحداثيين في ذلك، وبعد سياق أقوالهم تجاه النص التاريخي (السنة) ومناهج نقد المحدثين نخلص لما يلي:

1- يعتبر النقد عند المحدثين عمدة العلوم في تقصي الأخبار وثبوتها، فلا مجال لمن يرى مثل هذه المقاييس أن يدخله ريب في كل ما تم تمحيصه من الأحاديث.

2- تعتبر المدرسة العقلانية الحديثة وليدة الاستشراقيين امتداد للمدرسة القديمة (الاعتزال)، فلا همَّ لهم إلا طمس ما ورد من نقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك بالطعن في مناهج المحدثين واستشهادهم بالأخبار الواهية، ونزع خبر الآحاد من ميزان النقد إجمالا.

3- يهدف علماء المدرسة العقلية إلى التخلص من الأخبار المنقولة عن رسول الله بشتى أنواعها وهمأعلم الناس بأن غالب السنة هي أخبار آحاد.

4- يعتبر الفكر الحداثي في العالم العربي مدرسة قائمة بذاتها واتجاها معاصرا يظم عدداً كبيراً من المفكرين الحداثيين العرب، إلا أن مناهجهم في نقد الحديث لا تعبر إلا عن طمسهم للنص التاريخي بصيغة خفية.

5- يعتمد مشروع الحداثيين على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، إلا أن هذه المناهج أدت بهم إلى تحريف النص عن مقصده المراد من الشارع.

6- يهدف مشروع الحداثيين إلى نفي ثبوت النص الديني التاريخي، بحجة أن الزمان والمكان الذيْن ورد فيهما قد تغيّرا بالكلية، وإلا فإعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية، وهذا بطعنهم في مناهج المحدثين، وأن الكثير من الأخبار الدينية قد وصلتنا على وجه محرّف.

وفي الأخير نوصي بما يلي:

- إقامة ملتقى على مستوى الجامعات الوطنية يحمل مثل هذه الأفكار، حتى لا يبث فكرها في أبناء المسلمين.

- التكثيف من توعية طلبة العلوم الإسلامية في التصدي لمثل هذه الموجات الطاعنة في السنة النبوية.
- كتابة المؤلفات والمقالات التي تدحض هذه الأفكار، خاصة وأنها نالت من أفكار بعض أبناء الأمة الإسلامية.
- إبراز فكر العقلانيين والحداثيين للفئة المثقفة من أصحاب العلوم الأخرى، وهذا لاصطدامنا بالبعض منهم، وبمناقشاتهم الرامية إلى أفكار هؤلاء، دون علمهم بأن هؤلاء لا يريدون من خلال محاضراتهم في المواقع والفضائيات إلا الطعن في مصادر الوحي، وتحريف الرسالة النبوية عن الطريق التي أراده الله لها، وهذا من خلال إقامة دروس في المساجد والجمعيات والمدارس، يتم من خلالها إبراز هذا الإشكال.

وصلِّ اللهم على سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم.

قائمة المصادر والمراجع:

- أدب الحديث النبوي، بكري شيخ أمين، دار الشروق، بيروت، لبنان.
- الإسلام والحداثة، عبد المجيد شرفي، الطبعة 02، 1991، الدار التونسية، تونس.
- أشهر وجوه نقد المتن عند شيخ الإسلام ابن تينية، بدر الدين بن محمد بن محسن العماش، مجلة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، عدد 33، 1426هـ.
- أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث، محمود أبو رية ط 06، لاس ن، دار المعارف، مصر.
- التاريخ، لابن معين، تحقيق: أحمد نوار سيف، ط 01، 1399هـ، 1979م، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية.
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، ت: أبو قتيبة الفريابي، ط 01، 1414هـ، مصر، ط 02، 1415هـ، بيروت، لبنان.
- التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ط 01، 1988م. دار التنوير، بيروت، لبنان.
- التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ط 01، 1991م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
- التعريفات للجرجاني، ت: جماعة من العلماء، ط 01، 1403هـ، 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت.

- تفسير القرآن الكريم، جزء عم، محمد عبده، ط 03، 1341هـ، الجمعية الخيرية الإسلامية، مطبعة مصر.
- تقدمة كتاب التمييز للإمام مسلم، ت: مصطفى الأعظمي، غ مفهرس، 1402هـ، 1982م، وزارة المعارف السعودية.
- الحداثة من منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، ط 033. 1410هـ، 1989م، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية.
- الحداثة وموقفها من السنة النبوية، د. الحارث فخري عيسى، أصلها: رسالة دكتوراه أشرف عليها: أ.د. شرف محمود القضاة، في الحديث الشريف وعلومه، جامعة الأردن.
- الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، عبد الكريم الخضير، ط 01، 1425هـ، مكتبة دار المنهاج، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- سلمان العودة في حوار هادئ مع الشيخ محمد الغزالي، ط 01، 1409هـ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية.
- ضحى الإسلام، أحمد أمين، مكتبة الأسرة 1998، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.
- قواميس: لسان العرب، لابن منظور، مرجع سابق، ج 02، ص 130-134. كتاب العين، الخليل بن احمد الفراهيدي، مادة حدث، د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان.
- كتاب التمييز، مسلم بن الحجاج، ت: د. محمد مصطفى الأعظمي، ط 03، 1410هـ، مكتبة الكوثر، المربع، السعودية.
- كنب السنة:صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن الترمذي، مسند الإمام أحمد، سنن أبي داود.
- المجروحين، لابن حبان.
- مجلة المنار، محمد رشيد رضا، العدد 27، 1926، القاهرة، مصر.
- مجموعة الرسائل والمسائل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.
- المعرفة والتاريخ، لأبي يوسف الفسوي، ت: أكرم ضياء العمري، ط 02، 1401هـ، 1981، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.

- معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين السبكي، ط 01، 1407هـ، 1986م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان.
- مقال بعنوان: الحداثة الأدبية في ميزان النقد الإسلامية، د. عبد الكريم أحمد المحمود.
- مقال بعنوان: منهج النقد عند المحدثين مقارناً بالميتودولوجيا الغربية، أ.د. أكرم العمري، أستاذ بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الثالث، 1408هـ، 1988. جامعة قطر.
- مقال للدكتور يوسف بن عبد العزيز أبا الخيل نشرته جريدة الرياض في عددها الصادر في (25 من شهر صفر عام 1435 هـ)، المملكة العربية السعودية.
- مقدمة في أصول الحديث، عبد الحق بن سعد الدهلوي، ت: سلمان الحسيني الندوي، ط 02، 1406هـ، 1986م، دار البشائر الإسلامية - بيروت – لبنان.
- المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن القيم الجوزية، ت: يحي بن عبد الله الثمالي، لاط. لاس ن، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية.
- منهج المحدثين في نقد متون الأحاديث النبوية، للدكتورة موزة أحمد محمد الكور، مدرس الحديث وعلومه بكلية الشريعة، جامعة قطر.
- منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، الطبعة 02، 1399هـ، 1989م، دار الفكر، دمشق.
- الموضوعات، لابن الجوزي، المجروحين، لابن حبان.
- موقف المدرسة العقلية من الحديث النبوي، شفيق بن عبد بن عبد الله شقير، ط 01، 1419هـ، 1998م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمّان.
- الميسر في علم الرجال، سيد عبد الماجد الغوري، طبعة دار الشاكر، ماليزيا.
- نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة صياح الجهيم، ط 01، 1996، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان.
- نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، دراسات إسلامية معاضرة، العدد 04، دار الأهالي للنشر. دمشق، سوريا.
- النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد، ط 01، 1995، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان.

- نقد متن الحديث عند الصحابة: السيدة عائشة رضي الله عنها أنموذجاً، بحوث ودراسات، أعمر فطان، أستاذ بقسم الدراسات العامة، كلية المعارف والعلوم الإنسانية، الجامعة العلمية الإسلامية بماليزيا.

الهوامش:

[1] - مقال بعنوان: منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، عبد الله بم محمد المالكي، إشراف عبد الله القرني، رسالة ماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1431هـ، ص03

[2]- لسان العرب، لابن منظور، د ت، ط 03، 1414هـ، دار صادر، بيروت، لبنان، ج 03، ص 425.

[3]- تقدمة كتاب التمييز للإمام مسلم، ت: مصطفى الأعظمي، غ مفهرس، 1402هـ، 1982م، وزارة المعارف السعودية، ص 08.

[4] - أشهر وجوه نقد المتن عند شيخ الإسلام ابن تينية، بدر الدين بن محمد بن محسن العماش، مجلة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، عدد 33، 1426هـ، ج 17، ص 75.

[5] - نقد متن الحديث عند الصحابة: السيدة عائشة رضي الله عنها أنموذجاً، بحوث ودراسات، أعمر فطان، أستاذ بقسم الدراسات العامة، كلية المعارف والعلوم الإنسانية، الجامعة العلمية الإسلامية بماليزيا، ص 05.

[6] - أدب الحديث النبوي، بكري محمد الأمين، دار الشروق، بيروت، لبنان، ص 09. نقلا عن: سعدية موسى عمر في مقال بعنوان تغيرات الدلالة ودورها في المعنى، دراسة في الحديث النبوي الشريف، مجلة العلوم والبحوث الإسلامية، العدد 05، أوت 2012، كلية اللغات، جامعة السودان.

[7] - لسان العرب، لابن منظور، مرجع سابق، ج 02، ص 133.

[8] - مقدمة في أصول الحديث، عبد الحق بن سعد الدهلوي، ت: سلمان الحسيني الندوي، ط 02، 1406هـ، 1986م، دار البشائر الإسلامية - بيروت – لبنان، ج 01، ص 33.

[9] - الميسر في علم الرجال، سيد عبد الماجد الغوري، طبعة دار الشاكر، ماليزيا، 1433هـ، 2012م، ص47.

[10] - معيد النعم ومبيد النقم، تاج الدين السبكي، ط 01، 1407هـ، 1986م، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ج 01، ص 67.

[11] - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي، ت: أبو قتيبة الفريابي، ط 01، 1414هـ، مصر، ط 02، 1415هـ، بيروت، لبنان، ج 01، ص 37.

[12] - التعريفات للجرجاني، ت: جماعة من العلماء، ط 01، 1403هـ، 1983م، دار الكتب العلمية، ج 01، ص 152.

[13] - سلمان العودة في حوار هادئ مع الشيخ محمد الغزالي، ط 01، 1409هـ، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص 09.

[14] - موقف المدرسة العقلية من الحديث النبوي، شفيق بن عبد بن عبد الله شقير، ط 01، 1419هـ، 1998م، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، عمّان، ص 16- 19، بتصرف.

[15] - لسان العرب، لابن منظور، مرجع سابق، ج 02، ص 130-134. كتاب العين، الخليل بن احمد الفراهيدي، مادة حدث، د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ج 03، ص 177.

[16] - صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: فضل مكة وبنائها، ج 02، ص 146.

[17] - الحداثة وموقفها من السنة النبوية، د. الحارث فخري عيسى، أصلها: رسالة دكتوراه أشرف عليها: أ.د. شرف محمود القضاة، في الحديث الشريف وعلومه، جامعة الأردن، ط 01، 2013م، ص 33.

[18] - الحداثة من منظور إيماني، عدنان علي رضا النحوي، ط 033. 1410هـ، 1989م، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ص 90.

[19] - مفكر مصري، ولد سلامة موسى عام 1887م بقرية بهنباي على بعد سبعة كيلو مترات من الزقازيق لأبوين قبطيين، التحق بالمدرسة الابتدائية في الزقازيق، ثم انتقل بعدها إلى القاهرة ليلحق بالمدرسة التوفيقية ثم المدرسة الخديوية، وحصل على شهادة البكالوريا عام 1903م . سافر عام 1906م إلى فرنسا ومكث فيها ثلاث سنوات قضاها في التعرف على الفلاسفة والمفكرين الغربيين، انتقل بعدها إلى إنجلترا مدة أربعة سنوات بغية إكمال دراسته في القانون، إلا أنه أهمل الدراسة وانصرف عنها إلى القراءة، فقرأ للكثير من عمالقة مفكري وأدباء الغرب أمثال: ماركس، وفولتير، وبرنارد شو، وتشارلز داروين، وقد تأثر موسى تأثرًا كبيرًا بنظرية التطور أو النشوء والارتقاء لتشارلز داروين، كما اطلع موسى خلال سفره على آخر ما توصلت إليه علوم المصريات.

[20] - الحداثة من منظور إيماني، المرجع السابق، ص 92.

[21] - مقال بعنوان: الحداثة الأدبية في ميزان النقد الإسلامية، د. عبد الكريم أحمد المحمود، ص 08.

[22] - الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، عبد الكريم الخضير، ط 01، 1425هـ، مكتبة دار المنهاج، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص 116.

[23] - نقد متن الحديث عند الصحابة، أعمر فطان، مرجع سابق، ص 07.

[24] - التاريخ، لابن معين، تحقيق: أحمد نوار سيف، ط 01، 1399هـ، 1979م، جامعة الملك عبد العزيز، السعودية، ج1، ص 05.

[25] - الإسلام والحداثة، عبد المجيد شرفي، الطبعة 02، 1991، الدار التونسية، تونس، ص 95.

[26] - مقال للدكتور يوسف بن عبد العزيز أبا الخيل نشرته جريدة الرياض في عددها الصادر في (25 من شهر صفر عام 1435 هـ)، المملكة العربية السعودية.

[27] - لزيادة تطلع في مناهج المحدثين في نقدهم للحديث ينظر: منهج النقد عند الحدثين، نور الدين عتر.

[28] - مقال بعنوان: منهج النقد عند المحدثين مقارناً بالميتودولوجيا الغربية، أ.د. أكرم العمري، أستاذ بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، السعودية، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، العدد الثالث، 1408هـ، 1988. جامعة قطر، ص 114- 121.

[29] - كتاب التمييز، مسلم بن الحجاج، ت: د. محمد مصطفى الأعظمي، ط 03، 1410هـ، مكتبة الكوثر، المربع، السعودية، ص 209.

[30] - المعرفة والتاريخ، لأبي يوسف الفسوي، ت: أكرم ضياء العمري، ط 02، 1401هـ، 1981، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ج 02، ص 59.
[31] - العلل في الحديث، همام سعيد، دار العدوي، ص 07، نقلا عن د. أكرم العمري في مقاله السابق.
[32] - منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، الطبعة 02، 1399هـ، 1989م، دار الفكر، دمشق. سوريا، ص 348-388.
[33] - منهج المحدثين في نقد متون الأحاديث النبوية، للدكتورة موزة أحمد محمد الكور، مدرس الحديث وعلومه بكلية الشريعة، جامعة قطر، ص 19.
[34] - سنن أبي داود، كتاب السنة، باب في ذراري المشركين، ج 04، ص 230.
[35] - مسند الإمام أحمد، ج 03، ص 478.
[36] - فتح الباري، لابن حجر، أورده في الكتاب وضعّف إسناده، ج 10، ص 563.
[37] - الجامع الصحيح، البخاري محمد بن إسماعيل، كتاب الأدب، باب: ما يدعى الناس بآبائهم، ج 10، ص 653.
[38] - سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، وتحفة الأحوذي ، ج 10، ص 91، 92.
[39] - تحفة الأحوذي، المباركفوري، ج 10، ص 93.
[40] - رواه الحاكم في المستدرك وسكت عنه، ج 03، ص 112. وحكم الذهبي ببطلانه، ثم قال: لعل السمع أخطأ فيكون أمير المؤمنين قال: عبدت الله ولي سبع سنين، ولم يضبط الراوي ما سمع.
[41] - الموضوعات، لابن الجوزي، ج 01، ص 342.
[42] - الموضوعات، لابن الجوزي، ج 01، ص 155، 156.
[43] - المنار المنيف في الصحيح والضعيف، لابن القيم الجوزية، ت: يحي بن عبد الله الثمالي، لاط. لاس ن، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ص 51
[44] - المنار المنيف، لابن القيم، المرجع نفسه، ص 50.
[45] - المنار المنيف، لابن القيم، المرجع نفسه، ص 37.
[46] - المجروحين، لابن حبان، ج 02، ص 120.
[47] - منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، الطبعة 02، 1399هـ، 1989م، دار الفكر، دمشق. سوريا، ص 321-328.
[48] - منهج المحدثين في نقد متون الأحاديث، موزة أحمد، مرجع سابق، ص 08، 09.
[49] - مجموعة الرسائل والمسائل، أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، ت: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، (3 /64-65)
[50] - موقف العقلانيين المعاصرين من القرآن الكريم -عرض ونقد، عبد الرحمن الرحيمي، أرشيف ملتقى أهل الحديث، ص 53.
رابط المقال: https://al-maktaba.org/book/31616/26253#p39
[51]- موقف المدرسة العقلية من الحديث النبوي، شفيق بن عبد بن عبد الله شقير، مرجع سابق، ص 638- 643.
[52] - أضواء على السنة المحمدية أو دفاع عن الحديث، محمود أبو رية ط 06، لاس ن، دار المعارف، مصر، ص 310.

[53] - الحداثة وموقفها من السنة النبوية، د. الحارث فخري عيسى، مرجع سابق، ص 301.
[54] - التراث والحداثة، محمد عابد الجابري، ط 01، 1991م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ص 31، 32.
[55] - الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى، مرجع سابق، ص 314.
[56] - النص السلطة الحقيقة، نصر أبو زيد، ط 01، 1995، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ص 17. ولزيادة توسع ينظر: الحداثة وموقفها من السنة، ص 315-350.
[57] - الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عيسى، مرجع سابق، ص 352.
[58] - مقدمة كتاب فصل المقال لابن رشد، محمد الجابري، ص 76، نقلاً عن الحداثة وموقفها من السنة، فخري عيسى، ص 353.
[59] - مجلة المنار، محمد رشيد رضا، العدد 27، 1926، القاهرة، مصر 1926، ص 610.
[60] - ضحى الإسلام، أحمد أمين، مكتبة الأسرة 1998، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ج 02، ص 117.
[61] - التُّراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، حسن حنفي، ط 01، 1988م. دار التنوير، بيروت، لبنان، ص318. نقلاً عن: موقع الرصد، مقال بعنوان: منطلقات الحداثيين للطعن في مصادر الإسلام، د. أنس سليمان المصري.
[62] - نافذة على الإسلام، محمد أركون، ترجمة صياح الجهيم، ط 01، 1996، دار عطية للنشر، بيروت، لبنان، ص 75.
[63] - نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، دراسات إسلامية معاصرة، العدد 04، دار الأهالي للنشر، ص 160.
[64] - صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، حديث رقم: 2789، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب ابتداء الخلق وخلق آدم عليه السلام، ج 04، ص 2149.
[65] - ينظر: مقال بعنوان: دعوى تباين منهجي المتقدمين والمتأخرين في النقد الحديثي، للميلباري.
[66] - يُنظر: تدريب الراوي للسيوطي، ج 01. ص 75.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 89 – 112
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

تعارض الجرح والتعديل - دراسة تطبيقية على ما قيل في ابن المنذر

Conflict of the wound and modification - an applied study of what was said in Ibn al-Mundhir

طالب الدكتوراه: **محسن أعراب**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
moh-ar2005@outlook.fr

تاريخ الإرسال: 28 /2018/05 تاريخ القبول: 2018/06/09

الملخص:
قام علم الجرح والتعديل على أساس حفظ الدين -رواية ودراية- فانتصب أئمة الحديث لنقد الرواة وتمييز مراتبهم من الصدق والكذب، والضبط والخطأ.
ولما كان الكلام في الجرح والتعديل ليس على نسق واحد في الجودة والضعف، ومناهج أصحابه تختلف في القبول والرد، ونفوسهم تتغير من حال لحال، وكان منه الخبر ومنه الاجتهاد وغير ذلك من العوارض التي تمنع أحكام الجرح والتعديل عن القبول مطلقا، احتاج أن يُعتبر الجرح والتعديل بشروط وضوابط لمنع الحيف فيه على حملة الشريعة بغير حق، فلا يكاد يسلم أحد من قدح الناس فلو أخذ بكل قدح لما سلم لنا من نقلة الشريعة -رِوَايَة ودراية- أحد إلا وقد طعن فيه.
وكان من هؤلاء الأئمة المشهود لهم بسابق علمهم وتقدم فضلهم محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري نزيل مكة المتوفى سنة 318هـ، صاحب التصانيف البديعة في التفسير والفقه والحديث والإجماع والاختلاف، من فقهاء أهل الحديث.. قدح فيه مسلمة بن القاسم، وحكى فيه جرح أبي جعفر العقيلي المكي.
فحاولت في هذا المقال أن أذكر بعض ضوابط الجرح، والموانع التي تعرض فتوجب التوقف عن قبوله، وأحكام تعارض الجرح والتعديل دراسة تطبيقية على ما قيل في ابن المنذر.

الكلمات المفتاحية:
نقد الرواة، ضوابط الجرح والتعديل، القبول والرد، ابن المنذر، مسلمة بن القاسم، العقيلي، تعارض الجرح والتعديل. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف.

Abstract:

The science of criticism and praise (*al-jarh wa al-ta'dil*) is a field of science of Hadith, that was established to determine authenticity and preserve the prophet heritage from alteration or fabrication; where Hadith scholars formulated numerous methods of evaluation by which narrators could be classified and ranked based on certain criteria like: the truthfulness and correctness.

Despite its usefulness, the methodologies of Hadith scholars differed from one another in matter of acceptance and rejection of narrators, to a degree they needed to re-establish rules and conditions aiming the standardization of this pivotal field of Hadith science, in a way objectivity and uniformity are laid down, otherwise all the narrators would have been theoretically rejected.

Abu Bakr Muhammed ibn Ibrahim al-Mundhir al-Naysaburi (d.318 A.H) resider of *Makkah*, was a prominent and well-renowned *Hadith* and *Fiqh* scholar, who reached the degree of independent *mujtahid*, a very high and notable rank reflecting his complete mastery of Islamic sciences. Authored many books in *Tafsir*, *Fiqh* and *Hadith* and many other Islamic arts, unfortunately, only a few of which have been found and printed. Criticized by other scholars like *Meslama ibn al-Kassim* and *Abu ja'far al-Ukayli al-Makki.*

This article is written with the intention to cite some of the criteria used to generate judgments in the science of criticism and praise (*al-jarh wa al-ta'dil*), and what might prevent the latter from being accepted or applied; furthermore, I have done a practical study in the disagreement on *ibn al-Mundhir*, doing my best to seek out objectivity in the course of my research.

key words:

Narrators criticism, criteria of criticism and praise, acceptance and rejection, ibn al-Mundhir, Meslama ibn al-Kassim, al-Ukayli, Disagreement between criticism and praise, al-Awsat fi al-Sunan wa-l-Ijma' wa-l-Ikhtilaf.

مقدمة:

إن علم الجرح والتعديل من أهم العلوم التي تقوم عليها الشريعة، التي ترجع في جملتها إلى أصلين: الأول: الرواية، والثاني: الدراية.

أولا/ الرواية: فتتمثل في نقل الكتاب، والسنة، وأقوال الصحابة، وفتاوى الأئمة.

فالقرآن نُقِل في الناس بطريق التواتر فأغنى العلم الضروري بثبوته عن البحث والنظر في صحته.

وأما السنة النبوية وأقوال الصحابة وفتاوى الأئمة، فخص الله تعالى هذه الأمة بنقد الإسناد لتمييز صحيح الرواية من ضعيفها، وأساس نقد الروايات يقوم على علم الجرح والتعديل وهو معرفة من يقبل خبره ومن يرد.

ثانيا/ الدراية: وتتمثل في فقه كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وأقوال الصحابة، وفتاوى الأئمة فهي أساس أدلة الفقيه التفصيلية.

فأما الكتاب والسنة فهما أصلا التشريع، وأما الإجماع فيقوم على ما انتهى إليه من أقوال الصحابة وفتاوى الأئمة لمعرفة اتفاقهم واختلافهم، وأما القياس فإلحاق فرع بأصل ثبت بالكتاب أو السنة أو الإجماع.

ومن هذه الأهمية الكبرى لعلم الجرح والتعديل تكمن خطورتُه، وما يترتب عليه من مضار لمن لم يلزم شروطه وضوابطه

خطورة القدح في حملة الشريعة رواية ودراية:

من قواعد الشريعة المجمع عليها بالكتاب والسنة، حفظ أعراض المسلمين عن الجرح، لما يجر عنه من إفلاس في الدين، وفساد في الدنيا، ويزداد حدق هذا الخطر أكثر، ويعظم فساده أكبر، إن كان هذا القدح في حملة العلم، ونقلة الشريعة -رواية ودراية-، فالقدح فيهم قدح في ورثة الأنبياء والمرسلين وأَعظِمْ به ذنباً، والطعن فيهم سبيل لتشكيك الناس في دينهم، وسلب لثقة العامة في أئمتهم,

قال عبد الرحمن بن يحيى المعلمي: والسعي في توثيق رجل واحد من أولئك بغير حق أو الطعن فيه بغير حق سعيٌ في إفساد الدين بإدخال الباطل فيه، أو إخراج الحق منه، فإن كان ذاك الرجل واسع الرواية أو كثير البيان لأحوال الرواة، أو جامعاً للأمرين كان الأمر أشد جداً كما يعلم بالتدبر"[1].

قال أبو زرعة: "كل من لم يتكلم في هذا الشأن على الديانة، فإنما يعطب نفسه"[2].

وإنما جاز الجرحُ -خروجا عن أصل التحريم- إذا كانت المصلحة-محققة-أكبر، والسكوت عنه مفسدة -محققة- أعظم، والشريعة جاءت بتحقيق المصالح، ودفع

المضار، فالغيبة حُرِمَت لمقصد حفظ العرض، وجرحُ الرواية شرعت لحفظ الدين، فيتقدم مقصد حفظ الدين عن مقصد حفظ العرض.

فتصدر العلماء لنقد الرواة وتمييز مراتبهم من الثقة والضعف، والصدق والكذب نصحا لدين الله تعالى عن تطرق التدبيل له بالزيادة والنقص.

وإنما تتحقق المصلحة بجرح الرواة، وتُتَحَمَّلُ المفسدة من القدح في الأعراض إذا توفرت فيه شروط قبوله وانتفت منه موانع رده.

شروط قبول الجرح:

وضع العلماء قواعد وشرطوا شروطا لقبول الجرح:

بعضها يعود إلى نفس الجارح، ما يجب أن يكون عليه الجارح من العلم والديانة.

وبعضها يعود إلى نفس الجَرْح، ما يكون جرحا يقدح في المجروح ويجب بيانه.

وبعضها يعود إلى نفس المجروح، بأن يثبت سببه على المجروح وينتفي احتماله وعذره، والحكم الذي يليق به. وتتلخص في:

1- أن يكون الجارح عدلا في نفسه، عالما بأسباب ما يجرح به الراوي.

2- مجيء الجرح عنه من طريق صحيح.

3- أن يكون الجرح عن سبب، إذا كشف عنه كان موجبا للجرح.

4- ثبوت سبب الجرح عن المجروح في وقت الجرح.

5- أن يكون حكم الجارح في المجروح يتناسب، وسببَه، لا شطط فيه

6- سلامة الجرح من المعارضة التي تدفع جرحه.

7- انتفاء القرائن التي تُوجب التوقف عن قبول جرحه**.**

سبب اختلاف الناس في الجرح والتعديل:

علم الجرح والتعديل شأنه شأن العلوم الأخرى التي يقع الاختلاف فيه بين الناس.

قال الترمذي: وقد اختلف الأئمة من أهل العلم في تضعيف الرجال كما اختلفوا في سوى ذلك من العلم[3].

ومنشأ هذا الاختلاف فيه يعود إلى سببين أساسيين، وتحت كل سبب صور وأشكال كثيرة تتضح في كتب هذا الشأن.

الأول/ علمي:

يقوم علم الجرح والتعديل على أصلين، وهما: الخبر، والاجتهاد.

- فأما الخبر: فأئمة النقد يتفاوتون فيما يبلغهم من أحوال الرواة في دينهم ورواياتهم، ولما كانوا ليسوا على حد سواء في معرفتهم بالرواة تباينت أحكامهم عليهم بحسب مبلغ كل واحد من العلم بالراوي وروايته.

- **وأما الاجتهاد:** فأحكام أئمة النقد تقوم على كثير من الاجتهاد سواء في تطبيقاتهم الجزئية أم تنظيراتهم المنهجية، ومن كان سبيل أحكامه اجتهاد الرأي فلا يعدم اختلافا.

قال المنذري: "اختلاف هؤلاء كاختلاف الفقهاء، كل ذلك يقتضيه الاجتهاد"[4].

الثاني: أخلاقي

لما كان الجرح والتعديل يصدر عن نفوس بشرية ليست معصومة، يجري عليها من الغضب، وهوى النفس، وشهوة التغلب، ورغبة الانتقام، وإرغام المخالف، والتنافس مع الأقران...ونحوها من عوارض النفوس التي لا يكاد ينجو منها كثير أحد إلا وأصابته لوثة من حيث شعر أو لم يشعر، فصدور جرح بعضهم عن عوارض شخصية، يؤدي إلى خروجه عن سَنَن من اِلتَزَم الانصاف في تعديله.

حكم تعارض الجرح - مبهما ومفسرا - مع التعديل:

فتعارض الجرح والتعديل له حالتان مفسر، ومبهم. فإن كان الجرح مفسرا والتعديل مبهما، فيحكم للجرح إن كان سببُ الجرح قادحا، وأما إن كان كلاهما مُفسَرا فينظر إلى من كان الخلل عن حُكمِه أبعدَ وحجته إلى الصواب أقرب فيقضى به.

أما إذا تعارض الجرح والتعديلَ؛ وكان كلاهما مبهما فقد اختلف العلماء في ترجيح أَيِّهِما، وأحسن من رأيته حقق فيها عبد الرحمن بن يحيى المعلمي.

قال عبد الرحمن بن يحيى المعلمي: "فالتحقيق أن الجرح المجمل يثبت به جرح من لم يعدل نصا ولا حكما، ويوجب التوقف فيمن قد عدل حتى يسفر البحث عما يقتضي قبوله أو رده"[5].

وقال أيضا: "وإنما يحتاج إلى التثبت والتأمل فيمن جاء فيه تعديل وجرح، ولا يسوغ ترجيح التعديل مطلقاً بأن الجارح كان ساخطاً على المجروح، ولا ترجيح الجرح مطلقاً بأن المعدل كان صديقاً له، وإنما يستدل بالسخط والصداقة على قوة احتمال الخطأ إذا كان محتملاً... لا يكفي فيه إثبات أنه كان ساخطاً أو محباً"[6].

قال عبد الرحمن المعلمي: فالتحقيق أن كلاً من التعديل والجرح الذي لم بُين سببه يحتمل وقوع الخلل فيه، والذي ينبغي أن يؤخذ به منها هو ما كان احتمال الخلل فيه أبعد من احتماله في الآخر وهذا يختلف ويتفاوت باختلاف الوقائع والناظر في زماننا لا يكاد يتبين له الفصل في ذلك إلا بالاستدلال بصنيع الأئمة كما إذا وجدنا البخاري ومسلما قد احتجا أو أحدهما براو سبق ممن قبلهما فيه جرح غير مفسر فأنه يظهر لنا رجحان التعديل غالبا وقس على ذلك[7].

قال ابن الصلاح: "ولقائلٍ أن يقولَ: إنما يَعتمدُ الناسُ في جرح الرُّواةِ وردِّ حديثِهم، على الكتب التي صَنَّفها أئمةُ الحديث في الجرح، أو في الجرح والتعديل. وقلما يتعرضون فيها لبيانِ السبب، بل يقتصرون على مجردِ قولهم: فلانٌ ضعيف، وفلانٌ ليس بشيء، ونحو ذلك، أو: هذا حديثٌ ضعيف، وهذا حديثٌ غيرُ ثابت، ونحو ذلك. فاشتراطُ بيانِ السببِ يُفضي إلى تعطيلِ ذلك، وسدِّ بابِ الجرح في الأغلبِ الأكثر"[8]. والجواب عنه:

أولا: إنّ الأئمة الذين انتصبوا للكلام في الرجال، جمعوا من الديانة، والورع، والعلم، والتحري غايته، فالغالب منهم الجرح يكون بما قام عندهم من الدين والعلم بحصوله.

وما ذُكر عنهم من شَطَطِ بعضِهم على بعض في القول فذلك نزر قليل في عامة أمرهم، فليس من الإنصاف، ولا من العلم أنْ يُسحب القليل الشاذ على الكثير الغالب، فإذا بانت بالقرائن عوارض تقدح في آحاد جرحهم وجب التَّوَقفُ عنه إلا ببينة، والأَخْذِ بجرحه في غيره.

قال ابن كثير: أما كلام هؤلاء الأئمة المنتصبين لهذا الشأن، فينبغي أن يؤخذ مسلماً من غير ذكر أسباب، وذلك للعلم بمعرفتهم، واطلاعهم واضطلاعهم في هذا الشأن، واتصافهم بالإنصاف والديانة والخبرة"[9].

ثانيا: نقد الحديثِ ورواتِه من ألطفِ العلوم، وأدقها معنى، ولا يضطلع به إلا من وفقه الله تعالى، وأدمن النظر في كلام نقاده، واتسع باعه بكثرة ممارسته، وأكبَّ على مذاكرته مع حسن الفهم، والمعرفة، والحفظ.

فلما كان سبيله وعرا ومسلكه خطرا أحجم الناس عنه، وتصدر لخوض معامِعِه نَزْرٌ في الأمة قليل يتقنه.

فبقي هذا العلم يَتداوله أهل الصناعة، يفهمونه بالإشارة عن التصريح، وبالإبهام عن التفسير، وبالاختصار عن التفصيل لمعرفتهم بمواقع كلام بعضهم بعضا.

قال عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي: سمعت أبي يقول: جرى بيني وبين أبي زرعة يوما تمييز الحديث ومعرفته فجعل يذكر أحاديث ويذكر عللها، وكذلك كنت أذكر أحاديث خطأ وعللها وخطأ الشيوخ، فقال لي: يا أبا حاتم قل من يفهم هذا، ما أعز هذا، إذا رَفعت هذا من واحد واثنين فما أقل من تجد من يحسن هذا، وربما أشك في شيء أو يتخالجني شيء في حديث فإلى أن ألتقي معك لا أجد من يشفيني منه، قال أبي: وكذلك كان أمري[10].

فلا غرو حينئذ أن يخفي كلامهم كثيرا عمن قلت حلته بهذا العلم ولا يكاد يبين سببه، والواجب على من هذا حاله أن يسلم فيه لأهله، ويلزم قوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾[النحل/43].

وأما من كان عارفا بالحديث، حسن الفهم لصنيع نقاده، فإنّه يقف على كثير من دلائل كلامهم وبراهين أحكامهم في جرحهم للحديث ورواته، ما يدله على صحته.

قلت: وكذلك مع توفر البرامج الالكترونية الشاملة لكتب الحديث والعلل والرجال، يستعين بها الباحث في جمع أحاديث الراوي لاسيما من كتب العلل فيقف على كثير من الأسباب التي لأجلها لحقه الجرح في الرواية.

ثالثا: أن منصب أئمة الجرح والتعديل منصب القضاة من الأمة يقضون على الناس ولا يُسْتَفْصَلون عن حكمهم.

قال عبد الرحمن المعلمي:"...الذين تكلموا في الرواة منصبهم منصب الحكام وقد قال الفقهاء: إن المنصوب لجرح الشهود يكتفي منه بالجرح المجمل"[11].

قال ابن تيمية: "هذا الباب... يفرق فيه بين الأئمة الذين هم في الحديث بمنزلة القضاة في الشهود"[12].

رابعا: كثير من أسباب الجرح التي اعتمدها أئمة النقد لا يتيسر وقوف من أتى بعدهم عليها، فسبر مرويات الراوي، والاطلاع على أصولهم... أسباب يتعذر تحقيقها فلما كان الأمر كذلك - مع ما تقدم - تَعَّين الأخذ بأحكامهم، والتسليم لها دون اشتراط تفسير الجرح إلا في حدود تضيقُ جدا، من ذلك ما ذكره المعلمي.

قال: "لكن إذا كان القادحون في الراوي قد نصوا على ما أنكروا من حديثه بحيث ظهر أن ما عدا ذلك من حديثه مستقيم فقد يتيسر لنا أن ننظر في تلك الأحاديث فإذا تبين أن لها مخارج قوية تدفع التهمة عن الراوي فقد ثبتت استقامة روايته...فأما ما عدا هذا فإننا نحتاج إلى الترجيح، فقد يترجح عندنا استقامة رواية الرجل باحتجاج البخاري به في صحيحه لظهور أن البخاري إنما احتج به أن تتبع أحاديثه وسبرها وتبين له استقامتها، وقد علمنا مكانة البخاري وسعة إطلاعه ونفوذ نظره وشدة احتياطه في صححه، وقس على ذلك"[13].

قواعد في تعارض الجرح والتعديل:

1- من ثبتت عدالته واشتهرت إمامته لم يقبل فيه الجرح إلا ببينة على طريق المشاهدة

وقال ابن عبد البر: "والصحيح في هذا الباب أن من صحت عدالته وثبتت في العلم إمامته وبانت ثقته وبالعلم عنايته لم يلتفت فيه إلى قول أحد إلا أن يأتي في

جرحته ببينة عادلة يصح بها جرحته على طريق الشهادات والعمل فيها من المشاهدة والمعاينة[14].

قال السخاوي: "وليس المراد إقامة بينة على جرحه، بل المعنى أنه يستند في جرحه لما يستند إليه الشاهد في شهادته، وهو المشاهدة ونحوها"[15]

قال محمد بن نصر المروزي: "وكل رجل ثبتت عدالته لم يقبل فيه تجريح أحد حتى يبين ذلك بأمر لا يحتمل أن يكون غير جرحه"[16].

2- التفريق بين ما خرج مخرج الغضب، أو الحب، أو التنافس، أو تعصب مذهبي، وبين ما خرج مخرج العلم والانصاف.

قال ابن حجر العسقلاني: وممن ينبغي أن يتوقف في قبول قوله في الجرح: من كان بينه وبين من جرحه عداوة سببها الاختلاف في الاعتقاد[17].

قال ابن السبكي: "الصواب عندنا أن من ثبتت إمامته وعدالته وكثر مادحوه ومزكوه وندر جارحوه وكانت هناك قرينة دالة على سبب جرحه من تعصب مذهبي أو غيره فإنا لا نلتفت إلى الجرح فيه ونعمل الاعتقاد[18].

3- معرفة مناهج الأئمة في نقد الرواة، واختلافها وأثره على تطبيقاتهم الجزئية، وفهم اصطلاحاتهم في الجرح والتعديل يساعد على دفع الاختلاف بين أحكامهم.

التعريف بابن المنذر وثناء العلماء عليه[19]:

هو محمد بن إبراهيم بن المنذر أبو بكر النيسابوري نزيل مكة المكرمة ولد نحو سنة 240هـ، بنيسابور، أخذ عن أهل بلده، ثم رحل إلى مصر فسمع من شيوخها، ثم نزل مكة ولزمها إلى أن توفي سنة 218هـ.

من شيوخه: أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وموسى بن هارون الحمال، والربيع بن سليمان المرادي، ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم، ويحيى بن محمد بن يحيى الذهلي، وأحمد بن هارون البرديجي، ومحمد بن نصر المروزي، وعبد الله بن زكريا بن أبي مسرة...وغيرهم

من تلاميذه: ابن عدي، ابن حبان، وابن المقرئ، الدمياطي.

ثناء العلماء عليه:

وقال مسلمة بن قاسم أول ما ذكره: "كان فقيها جليلا كثير التصنيف"[20].

وقال النووي: الإمام المشهور، أحد أئمة الإسلام...المُجمع على إمامته، وجلالته، ووفور علمه[21].

وقال الذهبي: الإمام، الحافظ، العلامة، شيخ الإسلام... من حملة الحجة، جار في مضمار ابن جرير، وابن سريج، وتلك الحلبة -رحمهم الله-... ولابن المنذر تفسير كبير في بضعة عشر مجلدا، يقضي له بالإمامة في علم التأويل أيضا[22].

وقال ابن كثير: أحد الأئمة الأعلام، وممن يقتدي بنقله في الحلال والحرام، صنف كتبا معتبرة عند أئمة الإسلام[23].

وقال ابن السبكي: أحد أعلام هذه الأمة وأحبارها، كان إماما مجتهدا حافظا ورعا[24].

التعريف بمسلمة بن القاسم، وكلام العلماء فيه:

هو مسلمة بن القاسم بن إبراهيم بن عبد الله بن حاتم أبو القاسم من أهل قرطبة.

قال الذهبي: المحدث الرحال...[25]، كانت له رحلة واسعة إلى الشرق طوف فيها بين الأمصار فسمع في تونس، ومصر، والشام، والعراق، والحجاز، واليمن، وما وراء النهر. ثم عاد إلى الأندلس، وعمي بها، واجتمع عليه الناس وأكثروا عنه.

قال أبو محمد بن حزم: يكنى أبا القاسم كان أحد المكثرين من الرواية والحديث سمع الكثير بقرطبة ثم رحل إلى المشرق...وجمع علما كثيرا ثم رجع إلى الأندلس فكف بصره. توفي سنة 353 هـ عن ستين سنة[26].

التعريف بأبي جعفر محمد بن عمرو العقيلي المكي:

قال الذهبي: "الإمام، الحافظ، الناقد، أبو جعفر محمد بن عمرو بن موسى بن حماد، العقيلي الحجازي، مصنف كتاب الضعفاء".

سمع من: يزيد بن محمد العقيلي، ومحمد بن إسماعيل الصائغ، وعبد الله بن أحمد بن أبي مسرة، وعبد الله بن أحمد بن حنبل، وأبي جعفر مطين، وعبيد بن غنام، وآدم بن موسى، وحاتم بن منصور الشاشي وخلق كثير.

حدث عنه: أبو الحسن بن نافع الخزاعي، وأبو بكر محمد بن إبراهيم بن المقرئ، ويوسف بن أحمد بن الدخيل، وطائفة[27].

قال مسلمة بن القاسم: كان العقيلي جليل القدر، عظيم الخطر، ما رأيت مثله، وكان كثير التصانيف، فكان من أتاه من المحدثين، قال: اقرأ من كتابك، ولا يخرج أصله، قال: فتكلمنا في ذلك، وقلنا: إما أن يكون من أحفظ الناس، وإما أن يكون من أكذب الناس، فاجتمعنا فاتفقنا على أن نكتب له أحاديث من روايته، ونزيد فيها وننقص، فأتيناه لنمتحنه، فقال لي: اقرأ، فقرأتها عليه، فلما أتيت بالزيادة والنقص، فطن لذلك، فأخذ مني الكتاب، وأخذ القلم، فأصلحها من حفظه، فانصرفنا من عنده، وقد طابت نفوسنا، وعلمنا أنه من أحفظ الناس[28].

وقال أبو الحسن بن القطان: ثقة، جليل القدر، عالم بالحديث، مقدم في الحفظ. توفي سنة 322هـ[29].

كلام مسلمة بن قاسم الأندلسي في ابن المنذر:

قال الذهبي: قال فيه مسلمة بن قاسم الأندلسي: "كان لا يحسن الحديث، ونسب- أي مسلمة-إلى العقيلي أنه كان يحمل عليه وينسبه إلى الكذب، وكان يروي عن الربيع بن سليمان عن الشافعي، ولم ير الربيع ولا سمع منه، وذكر غير ذلك"[30].

وقال ابن حجر العسقلاني: "وقال مسلمة بن قاسم أول ما ذكره: كان فقيها جليلا كثير التصنيف وكان يحتج في كتبه بالضعيف على الصحيح وبالمرسل على المسند ونسب في كتبه إلى مالك والشافعي، وَأبي حنيفة أشياء لم توجد في كتبهم.

وألف كتابا في تشريف الغني على الفقير فرد عليه أبو سعيد بن الأعرابي في ذلك ردا وسماه تشريف الفقير على الغني وكنت كتبت عنه فلما ضعفه العقيلي ضربت على حديثه ولم أحدث عنه بشيء"[31].

قلت: اشتمل جرح مسلمة بن القاسم لابن المنذر على ثلاثة أسباب:

1- لا يحسن الحديث، ويحتج في كتبه بالضعيف على الصحيح، والمرسل على المسند

2- نَسَبَ في كتبه إلى مالك، والشافعي، وأبي حنيفة أشياء لم توجد في كتبهم.

3- نَسَبَ للعقيلي الحملَ على ابن المنذر وتكذيبه، وانتحال الروايةِ عن الربيعِ بن سليمان وهو لم يره، ولا سمع منه.

الجواب عن أسباب جرح مسلمة بن القاسم:

1- الجواب عن قول مسلمة: نسب في كتبه إلى مالك والشافعي وأبي حنيفة وأشياء لم توجد في كتبهم، والجواب عنه في أوجه:

الوجه الأول: استفاض بين أهل المعرف بالفقه تقدم ابن المنذر في معرفة الخلاف، واتقانه في حكاية الأقوال، وشهد له بذلك جِلة من الفقهاء الذي صنفوا في مذاهب الناس، وجمعوا في اختلاف الأقوال واتفاقها.

واحتاجوا إليه، واعتمدوه، ولا يكاد يخلوا كتاب تخريج أو فقه أو مناظرة -على اختلاف مذاهبهم- من النقل عنه، ويَحْتجُّ بعضُهم على بعض بالخلاف والإجماع الذي ينقله ابن المنذر ولا يطعن أحد فيه مع قيام الداعي لذلك.

قال أبو إسحاق الشيرازي: وصنف في اختلاف العلماء كتباً لم يصنف أحد مثلها، واحتاج إلى كتبه الموافق والمخالف[32].

قال ابن حجر العسقلاني: قال ابن حجر العسقلاني: وقد اعتمد على ابن المنذر جماعة من الأئمة فيما صنفه في الخلافيات وكتابه الإشراف في الاختلاف من أحسن المصنفات في فنه[33].

قال النووي: واعتماد علماء الطوائف كلها في نقل المذاهب ومعرفتها على كتبه، وله من التحقيق في كتبه ما لا يقاربه أحد[34].

الوجه الثاني: حكايته لأقوال هؤلاء الأئمة من كتبهم المشهورة، وعن أصحابهم المعروفين.

فأما الشافعي:

قال ابن المنذر: "وقال الشافعي كذلك في كتاب سير الواقدي، وقال في كتاب الجمع بين الأختين"[35]، وقال أيضا: "وقال في كتاب الصلاة: ولا أحب التثويب في الصبح، ولا في غير هذا"[36] ، وقال: "قال - يعني الشافعي- في كتاب سير الأوزاعي: «فإن الذي قال الأوزاعي..."[37]، وقال أيضا: "قال - أي الشافعي- في كتاب أدب القاضي: وإنما أمرته بالمشورة..."[38]، وقال أيضا: (وفي المختصر المنسوب إلى البويطي..."[39]. ويحكي مذهب الشافعي عن الربيع، والبويطي، وأبي ثور وغيرهم.

وأما مالك بن أنس: فيحكي مذهبه عن ابن القاسم، وأشهب، وابن وهب، والوليد بن مسلم، ومعن، وابن أبي أويس وربما حكاه عن أبي ثور ولا يعتمد عليه إلا إذا عَدِم، أو وافق قياس مذهب مالك.

وأما أحمد بن حنبل: فيحكي مذهبه: عن أبي داود وابنه صالح، والأثرم، وإسحاق بن منصور.

الوجه الثالث: يقظته في حكاية الأقوال المتفقة في أصل الحكم، المختلفة في بعض فروعه، وطريقة استدلالها.

- قال ابن المنذر: "وكان الشافعي يقول يُتَوَضَّأُ في جُلود الميتة كلها إذا دبغت وجلود ما لا يُؤْكَلُ لحمه من السباع قياسا عليها إلا جلد الكلب والخنزير فإنه لا يطهر بالدباغ؛ لأن النجاسة فيهما وهما حيان قائمة، وإنما يطهر بالدباغ ما لم يكن نجسا حيا"[40].

- قال ابن المنذر: "ومِمَّن حُكِيَ عنه أنه قال: يكون المُوصَى له شريكا للورثة فيما أوصى له به إذا عجز الثلث عن احتماله. الأوزاعيُّ، والثوريُّ، والنعمانُ، ويعقوبُ، ومحمدٌ إلا في العبد يُوصَى بعِتاقَةٍ فيَعْجَزُ عن الثلث، فإنه يَسْعَى في الباقي مِنْ قيمته في قولِ الثوري، والنعمان، وأصحابِه"[41].

ووافق أصحابُ الرأيِ الشافعيَّ في جِلْدِ الخِنْزِير ... واِحتجوا أو مَن احتج منهم بخبر ابن وعلة"[42].

الوجه الرابع: استدراكه على حكاية بعضهم لأقوال الأئمة:

- قال ابن المنذر الأوسط: "افترق أهلُ العلم في بيع اللحوم بعضها ببعض ثلاث فرق، فقالت فرقة: اللحمان كلها صنف واحد... حُكيَ هذا القول عن الشافعي بعض أهل العراق، وبه قال أبو ثور، وأحسب أن هذا قول كان يقوله الشافعي ثم رجع عنه"[43].

- قال ابن المنذر: "وفيه قول ثالث: وهو أن البيع جائز والشرط باطل. هذا قول ابن أبي ليلى، وأبي ثور، قال أبو ثور: وهذا على مذهب الشافعي يشبه أن يكون ذلك قول كان يقوله الشافعي إذ هو بالعراق إذ المحفوظ عنه بمصر ما قد ذكرته"[44].

- قال ابن المنذر: "وحكى أبو ثور عن الشافعي أنه قال: لا يكون إيلاء إلا أن يحلف بالله، لعل هذا قول كان الشافعي يقوله إذ هو بالعراق، فأما قوله المعروف عنه بمصر..."[45].

- قال ابن المنذر: "وقد أجمع كل من حفظ عنه من أهل العلم على أن لا وضوء على الرجل إذا قبل أمه أو ابنته أو أخته إكراما... إلا ما ذكر من أحد قولي الشافعي فإن بعض المصريين من أصحابه حكى عنه في المسألة قولين: أحدهما إيجاب الوضوء منه، والآخر كقول سائر أهل العلم ولم أجد هذه المسألة في كتبه المصرية التي قرأناها على الربيع ولست أدري أيثبت ذلك عن الشافعي أم لا لأن الذي حكاه لم يذكر أنه سمعه منه ولو ثبت ذلك عنه لكان قوله الذي يوافق فيه المدني والكوفي وسائر أهل العلم أولى به"[46].

- قال ابن المنذر: "واختلفت الرواية فيه عن مالك فحكى ابن القاسم عنه أنه لا ينتقض الوضوء من مس شرج ولا رفغ إلا من مس الذكر وحده.

وهذا القول المشهور عند أصحابه عنه وحكى يونس عن أشهب عن مالك أنه سئل عمن صلى وقد مس ذكره قال: لا إعادة عليه"[47].

- قال ابن المنذر - بعد أن حكى عن الوليد بن مسلم مذهب الأوزاعي اشتراطَ النيةِ في التيمم دون الوضوء-: "وحكى الوليد مثلَه عن مالك والثوري.

أما حكايته عن الثوري فكما حكى لموافقته حكاية الأشجعي والعدني وعبد الرزاق والفريابي عنه.

وأما ما حكاه عن مالك، فما رواه أصحابُ مالك عنه، ابنُ وهب وابنُ القاسم أصحُّ"[48].

- قال ابن المنذر: "وقد حكى الوليد بن مسلم عن الأوزاعي ومالك أنهما قالا: يمسح المحرم على الخفين المقطوعين أسفل من الكعبين، قال: وقال أبو عمرو: ويمر الماء على ما بدا من كعبه.

وأصح من ذلك حكاية ابن القاسم لأنه كان لا يرى أن يمسح عليهما؛ لأنهما أسفل من الكعبين"[49].

- وقال ابن المنذر: "وقيل لابن القاسم: إن قال: استودعتني ألف درهم فضاعت مني، قال رب المال: بل قرض، قال: فالقول قول رب المال قياسا على قول مالك.

قد حكى ابن نافع عنه أنه قال: من أقر بمال وديعة فادعى أنه ذهب منه أو ادعى أنه رده على صاحبه فهو مأمون ولا ضمان عليه.

فجواب مالك هذا خلاف ما ذكره ابن القاسم من قياس قوله...

قال ابن وهب: وسألت مالكا وغيره من أهل العلم - يعني في ذلك فقالا: يحلف الذي يدعي أنها قبله قراض ثملا يكون إلا ذلك.

وحكاية ابن وهب هذه موافقة لحكاية ابن نافع عنه، حكى عن مالك أنه قال: إذا قال أودعته ألف درهم، فجحدني ذلك، ثم استودعني بعد ذلك ألف درهم، أو باعني بها بيعا فأردت أن أجحده مكان حقي الذي جحدني"[50].

- "وكان مالك لا يوقت في المسح على الخفين وقتا، لم يختلف قوله في ذلك، وإنما اختلفت الروايات عنه في المسح في الحضر، وقد أخبر ابن بكير بمذهبه الأول والآخر...وأكثر من بلغني عنه من أصحاب مالك يرون أن يمسح المقيم والمسافر كما شاء"[51].

- قال ابن المنذر: واختلفوا في الوقت الذي يجزي للمسافر أن يتيمم فيه، فقالت طائفة: لمن لا يجد الماء أن يتيمم في أول الوقت ويصلي هذا قول الشافعي وهو الصحيح من مذهبه وقد اختلف عنه فيها)[52].

الوجه الخامس: التخريج على مذاهب الأئمة، والقياس على أقوالها، كثيرا بما يدل على إتقانه لأصوله أقوالهم.

"والذي يشبه مذهب مالك"[53].

"وهذا يشبه مذاهب الشافعي"[54].

"قياس قول الشافعي"[55].

"وهذا قياس قول أحمد"[56].

"وهو يشه مذهب أصحاب الرأي"[57].

"وهو قياس قول المزني"[58].

الوجه السادس:

وقوع الوهم له في حكاية المذاهب - أيحانا - لا يقدح في ضبطه، وإتقانه، وصحة مخارج نقوله، فذا يقع له ولغيره، ولا يكاد ينتفي منه أحد، ولكن الانصاف أن تُعْتبر أوهامُه في جُملة ما نَقل عن الأئمة فلا يكدر البحر دلاء، فكتبه من أوسع الكتب التي جمعت مذاهب العلماء في جميع طبقاتهم، ومطابقة حكايته مع واقع مذاهبهم في الغالب الأعم، فإذا ند منه في جملة ما حكى قليل أوهام اُحتُمِل منه ولم يَقدح في نقله.

هذا، وقد وقفت على بعض النماذج التي تعقبها العلماء على ابن المنذر:

قال ابن عبد البر: وذكر ابن المنذر عن الشافعي في هذه المسألة من حلق قبل أن يرمي أن عليه دما وزعم أن ذلك حفظه عن الشافعي وهو خطأ على الشافعي والمشهور من مذهبه في كتبه وعند أصحابه أنه لا شيء على من قدم أو أخر من أعمال الحج كلها شيئا إذا كان ساهيا"[59].

وقال -أيضا-: "وهذه مسألة وَهِمَ فيها ابنُ المنذر وحكى فيها عن العلماء الخطأ وغلط وأكثر الغلط"[60].

وقال -أيضا-: "وذكر ابن المنذر أن مالكا والثوري والشافعي وأحمد بهذا يقولون ظن ذلك من أجل قولهم في القراءة في القضاء"[61].

وقال -أيضا-: "واختلف الفقهاء فيمن وقف من عرفة بعرنة فقال مالك فيما ذكر ابن المنذر عنه يهريق دما وحجه تام، وهذه رواية رواها خالد بن نزار عن مالك[62].

وقال -أيضا-: وزعم ابن المنذر أنه لا يعلم خلافا فيمن رماها قبل طلوع الشمس وبعد طلوع الفجر أنه يجزيه قال ولو علمت في ذلك خلافا لأوجبت على فاعل ذلك الإعادة ولم يعرف قول أبي ثور الذي حكيناه وقد ذكره الطحاوي عن الثوري وذكره ابن خواز منداد أيضا[63].

الجواب عن قوله: لا يحسن الحديث، ويحتج في كتبه بالضعيف على الصحيح وبالمرسل على المسند

الوجه الأول: قوله: "لا يحسن الحديث"، إن كان يعني فهم العلل، ومداخل الرواية، ونقد الرجال وما يتصل بالصناعة الحديثية التي يتميز بها نقاد الأخبار بالفهم والحفظ، فهذا أمر لا يعيبه إن كان يرجع فيه إلى أهله، ولا يستغني عن سؤالهم، إذ تشاغل بالفقه عن صناعة الحديث، كما لا يستغني المحدث عن الحاجة إلى الفقيه في المعاني.

والشافعي كان يقول: لا يثبته أهل العلم بالحديث.

عن زيد بن ثابت، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "نضر الله امرأ سمع مقالتي فبلغها، فرب حامل فقه ليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه"[64].

وقد اكتفى ابن المنذر من الحديث بما يحتاجه لتثبيت الحديث، فإن احتاج إلى زيادة اختصاص بالنقد سأل أهل الحديث، وقد كثر نقله عنهم في كتابه الأوسط في نقد الأحاديث.

قال ابن المنذر: "وقد سألت عن هذا الحديث غير واحد من أئمة أهل الحديث فكل يقول لي: أخطأ فيه عبد الرزاق، إنما هو البئر"[65]

ثم حفظه للأسانيد ومجيؤه بها على الوجه الذي عنده، ومعرفة قواعد الرواية والدراية، ونقد الأخبار، وحكاية كلام النقاد، وصدوره عن الحديث في الأحكام يشهد له بحظ وافر من معرفة الحديث.

الوجه الثاني: وإن كان قولُه: "لا يُحْسِن الحديث" يُفَسِرُه قوله -بعد-: "يَحْتجُّ بالضعيف على الصحيح، وبالمرسل على المسند" فقد ارتقى ابن القاسم بهذا الكلام مرتقا وعرا، وولج به مسلكا ضيقا.

يجيب عنه:

الوجه الثالث: شهادة العلماء لابن المنذر بتقدمه في تمييز المقبول عن المردود، والاحتجاج على الأحكام بالصحيح.

- وقال الذهبي: وكان على نهاية من معرفة الحديث والاختلاف، وكان مجتهدا لا يقلد أحدا"[66].

- قال النووي: المُجمع على إمامته، وجلالته، ووفور علمه، وجمعه بين التمكن في علمي الحديث والفقه... وهو في نهاية من التمكن في معرفة صحيح الحديث وضعيفه، وله عادات جميلة في كتابه الإشراف، أنه إن كان في المسألة حديث صحيح، قال: ثبت عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كذا، أو صح عنه كذا، وإن كان فيها حديث ضعيف قال: روينا، أو يروى عن النبي -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كذا، وهذا الأدب الذى سلكه هو طريق حذاق المحدثين، وقد أهمله أكثر الفقهاء وغيرهم من أصحاب باقي العلوم[67].

- قال ابن تيمية: "وهذا بخلاف أئمة الحديث الذين يَحْتجُّون به ويَبْنون عليه دينَهم مثل ...وذكر جِلة من أئمة الحديث والفقه كمالك، وأحمد، والشافعي، وابن المديني، والبخاري، والرازيين... فقرن إليهم ابن المنذر ثم قال: فإن هؤلاء الذين

يبنون الأحكام على الأحاديث يحتاجون أن يجتهدوا في معرفة صحيحها وضعيفها وتمييز رجالها"[68].

الوجه الرابع: اعتماد العلماء لأحكامه في الحديث والعناية بنقلها في تصانيفهم.

- ذكره الذهبي في رسالته من يتعمد قوله في الجرح والتعديل[69]

- وقال ابن تيمية: " لكن ضعفه أئمة الحديث، كالإمام أحمد بن حنبل؛ وابن خزيمة؛ وابن المنذر، والبيهقي، وغيرهم"[70]

- قال ابن حجر العسقلاني: "وقد احتج بهذا الحديث أحمد وابن المنذر وفي جزمهما بذلك دليل على صحته عندهما"[71].

- وأكثر من حكاية أقواله ابن عبد الهادي في تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق[72]، والزيلعي في نصب الراية[73]، وابن الملقن في البدر المنير[74].

الوجه الرابع: جودة أحاديث كتابه الأوسط مع وفرة الأحاديث التي أخرجها، ومدار جُلها على الحديث الصحيح.

مراتب أحاديث الأوسط من حيث القبولُ والردُ:

1- أحاديث أخرجها الشيخان أو أحدُهما .
2- أحاديث صححها أئمة النقد، واحتجوا بها.
3- أحاديث مختلف فيها.
4- أحاديث الشواهد.
5- أحاديث ضعيفة.

أما المرتبة الأولى والثانية فعليها مدار جُل الكتاب.

أما المرتبة الثالثة، والرابعة فيستشهد بها ابن المنذر لعواضد في الباب كظواهر النصوص، أو إجماع، أو قول صحابي، أو قياس.

أما المرتبة الخامسة وهي الأحاديث المطرحة فلا تكاد توجد في كتابه الأوسط، فإن وجد نزر فيسوقها في الفضائل.

وينبغي التفريق في هذا المقام بين الاحتجاج على الأحكام اللازمة كالوجوب، والتحريم، والصحة والفساد فهذه يشترط لها ابن المنذر الأحاديث الصحيحة، وبين الاحتجاج على أحكام الفضائل، والترغيب والترهيب، والآداب، فقد جرى فيها ابن المنذر على طريقة كثير من أهل الحديث والفقه من التوسع فيها.

الوجه الخامس: يقظته، وتمييز الألفاظ عند الجمع بين الروايات:

- قال ابن المنذر: حدثنا علي بن الحسن، قال: حدثنا عبد الله بن الوليد، عن سفيان (ح) وحدثنا محمد بن عبد الوهاب...ساق الحديث ثم قال: لفظ ابن عبد الوهاب[75].

- قال ابن المنذر: حدثنا علي بن الحسن، قال: حدثنا عبد الله، عن سفيان (ح) أو حدثنا إسحاق، عن عبد الرزاق، عن الثوري...ساق الحديث ثم قال: لفظ عبد الرزاق[76].

الجواب عن حكاية مسلمة بن القاسم عن أبي جعفر العقيلي تكذيب ابن المنذر، وانتحاله السماع من الربيع بن سليمان ولم يلقه ولا سمع منه.

الوجه الأول: صنيع ابن المنذر في كتاب الأوسط يشهد بغاية ورعه، وعظيم أمانته، وشدة احتياطه، يدل عليه:

1- عدم التصرف في الأوهام التي تقع في نسخه، ويكتفي بالتنبيه عليها:

أخرج ابن المنذر: حدثنا محمد بن علي، حدثنا سعيد، حدثنا هشيم، قال: أخبرنا يونس بن عبيد، عن حميد بن هلال، عن حكيم بن عقال، أن عمر، كتب إليه أن يبتاع له مائة من أهل بيت، ثم يبعث بهم إليه، وكتب إليه أن لا تشتري منهم أحدا تفرق بينه وبين والدته أو والده[77].

ثم قال: "وأحسب أن الحديث هو عن عثمان، ولكن الذي حدثني، قال: عن عمر"[78].

- أخرج ابن المنذر من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قوله: (إذا رفع الإمام رأسه من الركوع فقال: سمع الله لمن حمده، [فقل]: ربنا لك الحمد) قال ابن المنذر: "سقط من كتابي "فقل"[79].
- أخرج ابن المنذر: حديث خزيمة بن ثابت رضي الله عنه .. وفيه: "فقال رسول ﷺ: "من شهد له خزيمة أو شهد [له] فحسبه".

فعقَّب عليه: "إنما هو "من شهد له خزيمة أو شهد عليه" ووجدته في كتابي غلطاً لا أدري مِنِّي أو من الذي حدثني"[80].

2- اجتنابه للتدليس مع قيام الداعي له: فيروي عن شيوخ -سمع منهم في الجملة- ما لم يسمع منهم بذكر الواسطة دون تدليس.

- قال: "حدثونا عن عباس الدوري"[81] مع أنه من شيوخه

- قال: "حدثنا موسى بن هارون، قال: ثنا محمد بن عبد الحكم..."[82] ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم من شيوخه وحدث عنه كثيرا في الأوسط

- قال: حدثنا موسى بن هارون، قال: ثنا سعيد بن عبد الحكم، قال: ثنا أبي، قال أخبرنا الليث...الحديث[83]، وسعد بن عبد الله بن عبد الحكم من شيوخه.

الوجه الثالث: أن تكون رواية ابن المنذر عن الربيع بن سليمان إجازة فتجوز فيها بقوله (حدثنا)، و(أخبرنا)

وقد وقع لعدد من أهل الحديث -تجوزا- التدليس في صيغ توهم السماع كـ (أخبرنا) و(حدثنا) لأحاديث لست من مسموعاتهم.

قال السخاوي: "ووصف غير واحد بالتدليس من روى عمن رآه ولم يجالسه، بالصيغة الموهمة، بل وصف به من صرح بالإخبار في الإجازة كأبي نعيم، أو بالتحديث في الوجادة كإسحاق بن راشد الجزري، وكذا فيما لم يسمعه كفطر بن خليفة أحد من روى له البخاري مقرونا.

ولذا قال علي بن المديني: قلت ليحيى بن سعيد القطان: يعتمد على قول فطر ثنا، ويكون موصولا؟ فقال: لا، فقلت: أكان ذلك منه سجية؟ قال: نعم.

وكذا قال الفلاس: إن القطان قال له: وما ينتفع بقول فطر " ثنا " عطاء، ولم يسمع منه. وقال ابن عمار عن القطان: كان فطر صاحب ذي سمعت سمعت، يعني أنه يدلس فيما عداها، ولعله تجوز في صيغة الجمع فأوهم دخوله"[84].

قال الخطيب البغدادي: "وليس يكاد أحد يقول: سمعت في أحاديث الإجازة والمكاتبة، ولا في تدليس ما لم يسمعه، فلذلك كانت هذه العبارة أرفع مما سواها، ثم يَتْلوها قَوْلُ حدثنا، وحدثني...وإنَّما كان قول: حدثنا أَخْفَضَ في الرُّتْبَة من قَولِ سمعت؛ لأنَّ بعضَ أهل العلم كان يقول فيما أجيز له: حدثنا"[85]

وقال الذهبي - ترجمة أبي زكريا يحيى بن عبد الحميد الحماني، واتهم بسرقة الحديث-: "لا ريب أنه كان مبرزا في الحفظ، كما كان سُلَيْمان الشاذكوني، ولكنه أُصَونُ من الشاذكوني، ولم يقل أحد قط إنه وضع حديثًا، بل ربما كان يَتَلَقَّطُ أحاديثَ، ويَدَّعِي روايتها، فيرويها على وجه التدليس، ويوهم أنه سمعها، وهذا قد دخل فيه طائفة، وهو أخف من افتراء المتون"[86].

وقد اختار ابن حجر العسقلاني هذا التخريج لابن المنذر.

قال ابن حجر العسقلاني: وروايته عن الربيع عن الشافعي يحتمل أن تكون بطريق الإجازة وغاية ما فيه أنه تساهل في ذلك بإطلاق (أخبرنا)[87].

قلت: ولكنه يشكل على ابن حجر أنه قد صرح بالسماع والقراءة على الربيع بن سليمان.

- قال ابن المنذر: "وسمعت الربيع يقول: نزل الشافعي فرأى جماعة يتكلمون في الكلام فقال: إما أن تجالسونا بخير، وإما أن تنصرفوا عنا، أو كلاما هذا معناه"[88].

- وقال ابن المنذر: "ولم أجد هذه المسألة في كتبه المصرية التي قرأناها على الربيع"[89].

الوجه الرابع:

ابن المنذر من حملة العلم المشهورين، وكان بمكة حيث تجتمع الخلائق من جميع الأمصار باختلاف أحوالهم، وله مصنفات ضربت في الآفاق، فمثله تحيل العادة أن يرمى بالكذب، وانتحال السماع من الربيع بن سليمان صاحب الشافعي، ولا يشتهر ذلك إلا من طريق مسلمة بن القاسم يتفرد به عن العقيلي، لا سيما ولم يذكره العقيلي - نفسه - في الضعفاء، ولا ذكره ابن عدي في الكامل وهو شيخه، ولا ذكره ابن حبان في المجروحين، وقد حدث عنه في صحيحه، فهذا يبعث ريبة قوية في هذا الجرح.

فلما كان الخلل يحيط بهذا الجرح تعين رده حتى يثبت بدليل سبيله المشاهدة، وهذا في معنى قول ابن عبد البر -فيما تقدم نقله-: "من صحت عدالته وثبتت في العلم إمامته وبانت ثقته وبالعلم عنايته لم يلتفت فيه إلى قول أحد إلا أن يأتي في جرحته ببينة عادلة يصح بها جرحته على طريق الشهادات"

الوجه الخامس:

رد العلماء - بعدهم - لكلام العقيلي، وحكاية مسلمة بن القاسم، وإهمالهم عن الأخذ به.

قال الذهبي: "ولا عبرة بقول مسلمة، وأما العقيلي فكلامه من قبيل كلام الأقران بعضهم في بعض، مع أنه لم يذكر في كتاب الضعفاء.

وقال أبو الحسن القطان: لا يلتفت إلى كلام العقيلي فيه"[90].

وكذلك لم يقبله ابن حجر العسقلاني في جرح ابن المنذر وتأوله بما تقدم ذكره.

الوجه السادس:

نفسه مسلمة بن القاسم الذي طعن في ابن المنذر وحكى عن العقيلي تكذيبه، قد تكلم فيه أهل بلده ونسبوه إلى الكذب، وقلة العقل.

قال ابن الفرضي: وانصرف إلى الأندلس وقد جمع حديثا كثيرا، وكف بصره بعد قدومه من المشرق وسمع الناس منه كثيرا، وسمعت من ينسبه إلى الكذب.

وسألت محمد بن أحمد بن يحيى القاضي-يعني بن المفرج-عنه فقال لي: "لم يكن كذابا، ولكن كان ضعيف العقل"[91].

وقال-أيضا-: "حُفِظَ عليه كلامُ سوءٍ في التشبيهات"[92].

قال أبو جعفر المالقي في تاريخه: "فيه نظر"[93].

قال ابن حزم: "وكان قوم بالأندلس يتحاملون عليه وربما كذبوه"[94].

وقال الذهبي:"لم يكن بثقة"[95].

وأهمل الذهبي ذكر مسلمة بن القاسم في جزئه: من يعتمد قول في الجرح والتعديل، أضرب صفحا عن كلامه في كتبه

قال ابن حجر العسقلاني: هذا رجل كبير القدر... وله تصانيف في الفن وكانت له رحلة لقي فيها الأكابر[96]. أما تكذيبه فلا يثبت من وجه يلزم الأخذ به، وقد دفعه أحمد بن يحيى بن المفرج.

قلت: أما اتهامه بالتشبيه فليس بشيء حتى يُفَسّر، فقد شاع فيمن ينزع إلى التعطيل كليا أو جزئيا عَيْبَ مَنْ يُخَالفهم من المثبتة بالتشبيه، وهذا جرح مدفوع، وقال ابن حجر: "ما نسَبَه إلى التشبيه إلا مَنْ عاداه".

وأما رميه بضعف العقل، فقدح مبهم يحتمل أن يكون ضعف العقل يعود على روايته، وكلامه في الرجال، ويحتمل أن يكون ضعف العقل يعود إلى كلامه في مسائل العقائد التي نسب بها إلى التشبيه، وقد اعتاد المتكلمون نبز أهلِ الحديث بذلك، ويَحْتمل أن يكون ضعف العقل في معاملاته مع الناس في غير العلم من أحوال الدنيا.

قلت: وقد سبق من مسلمة بن القاسم حكايات غريبة يتفرد بها في الطعن على أئمة الحديث

- في ترجمة نعيم بن حماد، قال مسلمة بن القاسم: كان صدوقا، وهو كثير الخطأ، وله أحاديث منكرة في الملاحم انفرد بها، وله مذهب سوء في القرآن، كان يجعل القرآن قرآنين، فالذي في اللوح المحفوظ كلام الله تعالى، والذي بأيدي الناس مخلوق[97].

- في ترجمة أبي حاتم الرازي، قال مسلمة بن القاسم: كان ثقة، وكان شيعيا مفرطا، وحديثه مستقيم.

فعقب ابن حجر العسقلاني، قال: ولم أر من نسبه إلى التشيع غير هذا الرجل، نعم ذكر السليماني ابنه عبد الرحمن من الشيعة الذين كانوا يقدمون عليا علي عثمان كالأعمش وعبد الرزاق، فلعله تلقف ذلك من أبيه، وكان ابن خزيمة يرى ذلك أيضا مع جلالته[98].

- في ترجمة محمد بن إسماعيل البخاري: قال مسلمة في الصلة: كان ثقة جليل القدر عالما بالحديث، وكان يقول بخلق القرآن، فأنكر ذلك عليه علماء خراسان، فهرب ومات وهو مستخف...

قال مسلمة بن القاسم: وألف علي ابن المديني كتاب العلل وكان ضنينا به، فغاب يوما في بعض ضياعه، فجاء البخاري إلى بعض بنيه وراغبه بالمال على أن يرى الكتاب يوما واحدا، فأعطاه له فدفعه إلى النساخ فكتبوه له، ورده إليه، فلما حضر على تكلم بشيء، فأجابه البخاري بنص كلامه مرارا، ففهم القضية، واغتم لذلك، فلم يزل مغموما حتى مات بعد يسير، واستغنى البخاري عنه بذلك الكتاب، وخرج إلى خراسان ووضع كتابه الصحيح، فعظم شأنه وعلا ذكره، وهو أول من وضع في الإسلام كتابا صحيحا، فصار الناس له تبعا بعد ذلك.

قال ابن حجر العسقلاني: إنما أوردت كلام مسلمة هذا لأبين فساده، فمن ذلك إطلاقه بأن البخاري كان يقول بخلق القرآن، وهو شيء لم يسبقه إليه أحد، وقد قدمنا ما يدل على بطلان ذلك، وأما القصة التي حكاها فيما يتعلق بالعلل لابن المديني فإنها غنية عن الرد لظهور فسادها، وحسبك أنها بلا إسناد وأن البخاري لما مات على كان مقيما ببلاده، وأن العلل لابن المديني قد سمعها منه غير واحد غير البخاري، فلو كان ضنينا بها لم يخرجها، إلى غير ذلك من وجوه البطلان لهذه الأخلوقة"[99].

- في ترجمة محمد بن بدر القاضي بمصر.

قال مسلمة بن قاسم: كان حنفي الفقه وليس هناك في الرواية وكان صاحب رشوة في قضائه ولم يكن عندهم بالمحمود.

قال ابن حجر العسقلاني: وهذا تحامل من مسلمة، فقد ذكره ابن يونس في تاريخه وقال: كان ثقة في الحديث[100].

وقد تتبعت بعض كلام مسلمة بن القاسم في الجرح والتعديل وقارنته بكلام غيره من أئمة النقد فرأيته يجري على سننهم، وليس الخطأ -أحيانا- في بعض الرجال يسقطه، وقد اعتمده وأكثر عنه في تهذيب التهذيب واللسان، ولكن الذي يعاب عليه التفرد بحكايات لا يتابع عليها، وظني أنه يتلقفها من غيره فيرسلها دون إسناد.

قال عبد الرحمن بن يحيى المعلمي: وأما مسلمة بن القاسم - وقد جعل الله لكل شيئا. قدرا- حَدُّهُ أن يُقْبَل منه توثيقُ مَنْ لم يُجَرِّحه منْ هو أجلُّ منه ونحو ذلك، فأما آن يُعارَض بقولِه نصوصَ جمهور الأئمة فهذا لا يقوله عاقل[101].

الخاتمة:

بعد عرض هذا المقال الموجز لمشكلة تعارض الجرح والتعديل، وتطبيقها على ما قيل في محمد بن إبراهيم بن المنذر، خلصت الدراسة إلى هذه النتائج:

1- أهمية الجرح والتعديل، وخطورة الحيف فيه على التشريع.

2- علم الجرح والتعديل قام على ضوابط وشروط يجب التزامها

3- أحكام الجرح والتعديل تقوم على الخبر والنظر.
4- الأصل هو التسليم لأئمة الجرح والتعديل فيما قضوا به على الرواة، إلا أن أحكامهم غير مطلقة لاحتمال تطرق الخلل إليها
5- ليس لتعارض الجرح والتعديل قاعدة مطردة يحكم بها لأحدهما، ولكن الباحث يجهد النظر لترجيح أبعد الحكمين عن الخلل
6- ليس في أسباب جرح مسلمة بن القاسم لابن منذر مقنع يؤخذ، والخلل يحيط به، ويتنافى مع واقع ابن المنذر، وكلام العلماء.

الهوامش:

[1] المعلمي، التنكيل بما في التأنيب، دار المعارف-الرياض، ط2، سنة 1406هـ (45/1).
[2] الرازي، سؤالات البرذعي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة، السعودية، ط1 سنة1982م (329/2).
[3] ابن رجب الحنبلي، شرح علل الترمذي، مكتبة المنار-الزرقاء ط1سنة1987م، (558/1).
[4] المذري، جواب المنذري، دار البشائر-بيروت ط7سنة2007 (ص83).
[5] التنكيل (ص61).
[6] التنكيل (57/1).
[7] التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الاباطيل (73/1).
[8] ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث، دار الفكر- سوريا، سنة 1986م، (ص 108).
[9] ابن كثير، اختصار علوم الحديث، دار الكتب العلمية-بيروت، ط2 (ص95).
[10] ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، مجلس دائرة المعارف - بحيدر آباد، ط1سنة 1952م، (356/1)
[11] التنكيل (60/1).
[12] آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، دار الكتاب العربي (ص271).
[13] التنكيل (76/1-77)
[14] ابن عبد البر، جامع بيان العلم، دار ابن الجوزي-السعودية، ط1، سنة1994م، (1092/2-194).
[15] السخاوي فتح المغيث، مكتبة السنة - مصر ط1سنة2003م، (32/2).
[16] فتح المغيث (32/2).
[17] ابن حجر، لسان الميزان، الناشر دار البشائر- بيروت، ط1، سنة 2002، (212/1).
[18] ابن السبكي، قاعدة في الجرح والتعديل، دار البشائر - بيروت، ط5سنة1990م (صـ19)
[19] انظر لترجمته طبقات الفقهاء (صـ108)، سير أعلام النبلاء (490/14)، ميزان الاعتدال (450/3)، لسان الميزان (486/6)، طبقات الشافعية الكبرى (102/3).
[20] لسان الميزان (481/6).
[21] النووي، تهذيب الأسماء، شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية (196/2).
[22] الذهبي، سير اعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة،ط3سنة1985/ (490/14 وما بعدها).
[23] ابن كثير، طبقات الشافعيين، الناشر دار الثقافة الدينية، ط1سنة1993/ (ص216).
[24] ابن السبكي، طبقات الشافعي الكبرى، هجر للطباعة، ط1سنة 1413هـ (102/3).
[25] سير أعلام النبلاء (110/16).
[26] لسان الميزان (61/8).
[27] سير أعلام النبلاء (236/15-237).
[28] سير أعلام النبلاء (237/15).

[29] سير أعلام النبلاء (237/15).
قلت: ولم يترجم له ابن حبان في الثقات ولا في مشاهير علماء الأمصار، ولا الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، ولا ابن عساكر في تاريخ دمشق، ولا ابن يونس في تاريخ مصر.
[30] الذهبي، ميزان الاعتدال، دار المعرفة للطباعة، ط1، سنة1963م (450/3-451).
[31] لسان الميزان (482/6).
[32] طبقات الفقهاء ص 108.
[33] لسان الميزان (482/6).
[34] تهذيب الأسماء واللغات (196/2-197).
[35] ابن المنذر، الأوسط، دار الفلاح، ط1، سنة 2009م، (234/2).
[36] الأوسط (155/3).
[37] الأوسط (77/6).
[38] الأوسط (542/6).
[39] الأوسط (111/2).
[40] الأوسط (440/2).
[41] الأوسط (89/8).
[42] الأوسط (440/2).
[43] الأوسط (215/10).
[44] الأوسط (324/10-325).
[45] الأوسط (353/9).
[46] الأوسط (236/1).
[47] الأوسط (302/1).
[48] الأوسط (12/2).
[49] الأوسط (100/2).
[50] الأوسط (334/11-335).
[51] الأوسط (86/2).
[52] الأوسط (180/2).
[53] الأوسط (475/11).
[54] الأوسط (401/1)
[55] الأوسط (203/6).
[56] الأوسط (87/8).
[57] الأوسط (37/2).
[58] الأوسط (182/4).
[59] التمهيد (278/7).
[60] التمهيد (143/20).
[61] ابن عبد البر، التمهيد، وزارة عموم الأوقاف – المغرب، سنة 1387 هـ (235/20-236).
[62] التمهيد (420/24).
[63] التمهيد (270/7).
[64] أخرجه أبو داود (501/5 رقم:3660)، والترمذي (330/4 رقم:2656)، والنسائي في الكبرى (363/5 رقم:5816)، وابن ماجه (156/1 رقم: 230).

[65] الأوسط (132/13).
[66] الذهبي، تاريخ الإسلام، دار الغرب الإسلامي، ط1، سنة 2003م، (344/7).
[67] تهذيب الأسماء واللغات (2-196-197).
[68] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، المدينة ، السعودية سنة1995م، (260/1).
[69] الذهبي، من يعتمد قوله في الجرح والتعديل، دار البشائر، ط4، سنة 1990م، (203 رقم:423).
[70] مجموع الفتاوى (10/33).
[71] ابن حجر، التلخيص الحبير، دار أضواء السلف ،ط1سنة2007م (1269/3).
[72] (129/3) (173/4) (327/4) (561/4).
[73] (282/2)(9/3)(157/4).
[74] (294/3)(418/4).
[75] الأوسط (رقم/9512).
[76] الأوسط (رقم/9524).
[77] الأوسط (261/6 رقم:6650).
[78] الأوسط (264/6).
[79] الأوسط (321/3 رقم:1416).
[80] الأوسط (364/6 رقم:6752).
[81] الأوسط (165/7).
[82] الأوسط (385/3 رقم/1348).
[83] الأوسط (196/4 رقم:1960).
[84] فتح المغيث (225/1-226).
[85] الخطيب البغدادي، الكفاية، المكتبة العلمية، المدينة المنورة (ص 284-285).
[86] سير أعلام النبلاء (536/10-537).
[87] لسان الميزان (482/6).
[88] الأوسط (519/13).
[89] الأوسط (236/1).
[90] ميزان الاعتدال (451/3).
[91] ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، مكتبة الخانجي، ط2سنة1988م (129/2-130).
[92] لسان الميزان (61/8).
[93] لسان الميزان (61/8).
[94] لسان الميزان (61/8).
[95] سير أعلام النبلاء (110/16).
[96] لسان الميزان (61/8).
[97] لسان الميزان (462/10).
[98] ابن حجر، تهذيب التهذيب، دائرة المعارف النظامية، ط1سنة 1326م (33/9-34).
[99] تهذيب التهذيب (54/3-55).
[100] لسان الميزان (8/7 رقم:6533).
[101] التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل (444/1).

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 113 – 128
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

وسائل القرآن الكريم في تثبيت العقيدة الإسلامية

Means of the Holy Quran in the consolidation of Islamic faith

طالبة الدكتوراه: **فريدة زعبوب**
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
zaaboubfarida@outlook.com

تاريخ الإرسال: 2018/05/10 تاريخ القبول: 2018/05/29

ملخص:
تبحث هذه الوريقات في مدى فعالية القرآن الكريم في تثبيت العقيدة الصحيحة للإنسان وغرسها في النفوس، لأنها هي أساس الدين وقاعدته الأولى التي يبنى عليها ولا يتم هذا الأمر إلا من خلال مجموعة من الوسائل التي استخدمها القرآن الكريم والتي تحقيق السعادة المادية والمعنوية المنشودة.
الكلمات المفتاحية: العقيدة الإسلامية؛ الوسائل؛ القرآن؛ تثبيت العقيدة.

Abstract:
These documents examine the extent if the effectuveness if the holy Quran in estabiliching the correct doctrine and installing it in the souls, because it is the basis of religion and the basis on which it is built and this stability can be achieved only through a variety of means used by the holy Quran and which achieve the desired physical and moral happiness.

مقدمة:

إن الإسلام مبناه لا يقوم إلا على العقيدة الصحيحة التي تكون القاعدة الأساسية في بناء الدين، وعليها يضبط المؤمن كل تصرفاته، وحركاته، وتمكنه من فهم سر وجوده ومصيره ومآله، وعلى ضوئها ينطلق لممارسة حياته فيعرف بواسطتها صلته بربه وبالكون، ومن حوله من المخلوقات وعليها تبنى أحكام الشريعة والنظام والأخلاق في كل جوانب الحياة.

ونظرا لأهميتها اعتنى العلماء قديماً وحديثاً بدراستها، فأفردوا لها العلوم والمناهج الخاصة لتوضيحها، وبما أن القرآن الكريم هو مصدرها الأول ومرجعها الأساس، فلا شك أنه أشتمل على الكثير من الآيات التي تثبت عقيدة الإنسان لتعيده إلى سبيل خالقه، ومن المحال أن الله خلق الإنسان ليتركه دون عناية ربانية يتعهده بها حتى لا يضل ولا يشقى في هذه الحياة الدنيا، ومادام القرآن أنزل للناس كافة قال

تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ (يونس: 57)، فمن البديهي والمنطقي أن يشتمل القرآن الكريم على وسائل متنوعة لتثبيت هذه العقيدة وغرسها في النفوس، وتحبيبها في القلوب، ليكون لها الأثر الايجابي في السلوك.

المطلب الأول: مفهوم العقيدة وبيان أهميتها في حياة الإنسان

الفرع الأول: العقيدة لغة

عقد العسلُ والرُّبُ ونحوهما يَعقدُ: غلط، وكلام مُعقد: مغمض. وأعتقد الشيءُ: صلب، وأشتد. وتعقد الإخاء: استحكم. وجَمَلٌ عقِدُ: قويٌّ. والعقدة من الشجر: ما اجتمع وثبت أصله. وأعتقد كذا بقلبه: أي عقد رأي. وعقدة النكاح والبيع: وجُوبُهُما[1].

جاء في تاج العروس: عقد الحبل والبيع والعهد يعقده عقداً فاعتقد: شدَّهُ.

واستعمل في التصميم والاعتقاد الجازم، والعقد: الضمان والعهد، وعقد فلان عنقه إلى فلان: إذا لجأ إليه[2]. أما صاحب الصحاح فقال: عقد، عقدت الحبل والبيع والعهد فانعقد... والعقيدة الصيغة والعقدة المكان الكثير[3]. وبتتبع الدلالات اللغوية لمشتقات الجذر (عقد)، تبين أن له عدة معاني: الربط، الشدة والصلابة، الوثوق، التثبيت، القوة، الإحكام.

ونجد أن هذه المعاني تدور كلها حول الربط بإحكام وقوة وتثبيت الشيء بالقوة حتى لا ينفلت، وبعد عرض المعنى الإصلاحي للعقيدة سوف نلاحظ الترابط بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية، وهذا ما سنعرضه في الفرع الثاني.

الفرع الثاني: العقيدة اصطلاحا

قد دل كتاب الله المبين وسنة رسوله الأمين عليه من ربه أفضل الصلاة والتسليم، على أن العقيدة الصحيحة هي تتلخص في الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره هذه الأمور الستة هي أصول العقيدة الصحيحة[4].

عرفها صاحب العقيدة الوسطية شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمة الله عليه) هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره، ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه العزيز وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل[5] ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (الشورى: 11).

- العقيدة هي الإدراك الجازم المطابق للواقع[6].
- هي إدراك جازم ثابت مطابق للواقع عن دليل وبرهان[7].

- العقيدة هي التصديق الجازم بالقلب المحرك للعواطف والموجه للسلوك[8].

والتعريف الإجرائي للعقيدة هو: التصديق الجازم المطابق للواقع بالدليل والموجه للسلوك. وبما أن العقيدة تعدُ العنصر الجوهري في حياة الإنسان فلابد من بيان أهميتها في دنيا الناس.

الفرع الثالث: بيان أهمية العقيدة في حياة الإنسان

1- **العقيدة أساس الدين وسبب لقبول الأعمال:** معلوم بالأدلة الشرعية من القرآن والسنة أن الأعمال والأقوال إنما تصح وتقبل إذا صدرت عن عقيدة صحيحة، فإذا كانت العقيدة غير صحيحة باطلة وفاسدة بطل ما يتفرع عنها من أعمال وأقوال قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (المائدة: 5)، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الزمر: 65).

إذا فالعقيدة أساس الدين، والدين الإسلامي يناء متكامل يشمل جميع حياة الإنسان منذ ولادته وحتى مماته وحتى مصيره الذي يصير إليه بعد الموت، وهذا البناء الضخم يقوم على العقيدة الإسلامية المقررة لحقيقة عظيمة وهي وحدانية الله الخالق، وهو المنطلق السليم والمتين لكل إنسان، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162) لَا شَرِيكَ لَهُ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (الأنعام: 162- 163).

فأول أهمية للعقيدة في نظري هي العقيدة أساس الدين وسبب لقبول الأعمال، ولذا نجد أن غير الموحد (المشرك بالله) أعماله غير مقبولة ولو كانت صالحة ونافعة للمجتمع كالأعمال الخيرية التطوعية التي تقوم بها الجمعيات والمنظمات غير الحكومية العالمية (أطباء بلا حدود، الصليب الأحمر) وغيرها لأنها صادرة عن عقيدة محرفة مشركة قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (النور: 39).

ولذلك يعتز المسلم بانتمائه إلى الدين الحنيف الصحيح المقبول عند الله ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران: 85)، حتى أن الأعمال البسيطة بالإخلاص وبالعقيدة الصحيحة تنقلب إلى طاعات وحسنات.

2- **تحقق الأمن والاستقرار النفسي:** ولما جعل الله سبحانه وتعالى الدين هو الفطرة الإنسانية قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم: 30)، فالإنسان في حاجة ماسة إلى العقيدة والإيمان بالله تعالى

ورحمته، والإيمان باليوم الآخر، والجزاء العادل وسؤال الثواب في دار الخلود، ليكتمل استقراره واتزانه النفسي، فيستقبل مشاكل الحياة بنظرة متفائلة وصبر جميل[9]. وهذه أهمية أخرى للعقيدة بالنسبة لحياة الإنسان حيث تحقق له الأمن والاستقرار النفسي ليعيش التوازن النفسي بعيداً عن التمزقات الداخلية التي يعاني منها المجتمع الغربي الكافر.

يقول العالم الأمريكي الفسيولوجي "أندروكونواي إيفي": "إن أحداً لا يستطيع أن يثبت خطأ الفكرة التي تقول أن الله موجود كما لا يستطيع أحداً أن يثبت صحة الفكرة التي تقول إن الله غير موجود، وقد ينكر منكر وجود الله تعالى ولكنه لا يستطيع أن يؤيد إنكاره بدليل، وأحيانا يشك الإنسان في وجود شيء من الأشياء ولابد في هذه الحالة أن يستند شكه إلى أساس فكري، ولكني لم أقرأ ولم أسمع في حياتي دليلا عقليا واحداً على عدم وجود الله، وقد قرأت وسمعت في الوقت ذاته أدلة كثيرة على وجوده، كما لمست بنفسي بعض ما يتركه الإيمان من حلاوة في نفوس المؤمنين، وما يخلفه الإلحاد من مرارة في نفوس الملحدين"[10].

3- **العقيدة الإسلامية نعمة إلهية:** العقيدة الإسلامية الصحيحة أعظم نعمة على الإطلاق بنعم الله لها على المؤمن: "إن أعظم نعمة على الإطلاق بنعم بها الله على المؤمن عقيدته الصحيحة، ذلك أن أية عقيدة لابد أن تنعكس على السلوك، ولو أن العقيدة كانت في منأى عن السلوك فاعتقد ما شئت، ولكن ما من عقيدة إلا ولها منعكس سلوكي، ولأن السلوك أساس تقييم الإنسان عند الله، وأساس سعادته وشقائه في الدنيا والآخرة لذلك تنطلق الأخطاء من عقيدة فاسدة"[11].

4- **العقيدة تقوم السلوك وتهذب الأخلاق:** ونستنبط من كلام راتب النابلسي أهميتين للعقيدة ذات الأثر العظيم في حياة الإنسان وهي: العقيدة تُقَومُ السلوك وتهذب الأخلاق من خلال استشعار مراقبة الله، والثانية تحقق للإنسان الفوز والفلاح في الدارين الدنيا والآخرة.

5- **سبب للفوز في الدنيا والآخرة:** ولا يفوز هذا الإنسان ولا يفلح ولا يعيش السعادة المنشودة إلا أن غذى شقة الروحي بما أنه خُلق من مادة وروح حيث نفخ الله فيه من روحه الكريمة، فهو في حاجة إلى تلبية الشقين المادي والروحي، فنجد من السهل تلبية حاجاته المادية من أكل وشرب وشهوة ومتاع وغيرها من متطلبات المادة (الطين) والمتوفرة بشكل واسع، ولكن شقه الروحي يبقى في فراغ رهيب لا يملئه إلا بتقوية صلته بخالقه وهي الأهمية الموالية للعقيدة الصحيحة تقوية الصلة بين الخالق والمخلوق.

6- **العقيدة من ضروريات الإنسان:** وعندما يشبع الإنسان شقه الروحي بتقوية صلته بربه ومنه يستطيع أن يفهم سر هذا العوز النفسي الضروري الذي كان يصارعه ومن هنا تتجلى أهمية العقيدة في كونها (تعد من ضروريات الإنسان التي لا غنى له عنها ذلك أن الإنسان بحسب فطرته يميل إلى اللجوء إلى قوة عليا يعتقد فيها القوة الخارقة والسيطرة الكاملة عليه وعلى المخلوقات من حوله، وهذا الاعتقاد يحقق له الميل الفطري التدين)[12].

7- **العقيدة الأساس الذي تقوم عليها الشريعة، وتمكن الإنسان من معرفة حقيقة وجوده ومصيره:** يتحقق الميل الفطري للتدين يبحث الإنسان عن شرائع يطبقها في تدينه هذا ولأن (العقيدة هي الأساس الذي يقوم عليه الشريعة فلا يتأتى وجود الشريعة بدون العقيدة لأنه لا قيمة لأي عمل بدون العقيدة كما لا يتأتى وجود العقيدة بدون شريعة فهما أمران متلازمان لا يجوز الفصل بينهما، فمن أمن بالعقيدة لابد أن يؤمن بالشريعة، ومن عمل بالشريعة فلابد أن يربطهما بالعقيدة... وعليه فمن أخذ بالعقيدة ولم يعمل بالشريعة، أو عمل بالشريعة دون ربطها بالعقيدة لا يكون مسلماً)[13].

وما دامت العقيدة أساس تقوم عليه الشريعة، فبتطبيق شرائع الله التي شرعها لعباده ينطلق الإنسان في هذه الحياة سعياً وراء الطاعات مواظبا على العبادات عارفاً لسر وجوده على هذه المعمورة مدركاً لوظيفته الأساسية وهي عبادة الله وتعمير الأرض، مصدقا بأركان عقيدته مؤمن باليوم الآخر، وهو جزء لا يتجزأ من العقيدة الصحيحة، وهنا تتداخل الأهميات فيما بينهما لتحقق وحدة متلاحمة لا نستطيع الاستغناء عن واحدة دون الأخرى، فتبرر أهمية تمكين الإنسان من معرفة حقيقة وجوده ومصيره.

8- **تدفع الإنسان إلى الجد والاجتهاد وتحرره من عبودية غير الله:** وإذا تحققت له هذه المعرفة، حاول العمل مجداً مجتهداً متقناً لأعماله الدنيوية مخلصا في أداء رسالته – الاستخلاف في الأرض – متحرراً من عبودية الأشخاص والأموال والأهواء راغباً في تحقيق معنى العبودية الحقة وهذه من بين أهميات العقيدة في حياة الإنسان التي لا تعد ولا تحصى تدفع الإنسان إلى الجد والاجتهاد تحرر الإنسان من عبودية غير الله، هذه بعض ما يتعلق بأهمية العقيدة وغيرها كثير.

إن من أهداف القرآن الكريم هو بناء العقيدة الصحيحة التي يعيش بها الإنسان حياته المطلقة التي تمتد إلى الحياة الأخرى فينعم في حياته الدنيوية بنشوة الإيمان الذي يحقق له الاستقرار والفوز والفلاح والتمكن والتأييد فتتحول حياة في الدنيا إلى

جنة فوق الأرض، مهما واجهته المنغصات، ويسعد بعد ذلك في الآخرة بالنعيم الأبدي المقيم. ولهذا اعتمد القرآن على وسائل متعددة مختلفة باختلاف الطبائع البشرية، خادمة لأهداف القرآن في الرجوع بهذا الإنسان وإعادته إلى سبيل الجادة وطريق ربه.

ويتسع الخطاب القرآني بوسائله ليشمل جميع البشر كافرهم ومسلمهم، أبيضهم وأسودهم، الأعجمي قبل العربي مادام التفاضل بالتقوى فقط، تسقط الاختلافات أمام منهج القرآن الفذ في عرض هذه الوسائل المؤثرة في الإنسان منذ فجر الإسلام الأول إلى يوم الناس هذا، والسؤال المطروح هنا: ما هي الوسائل التي نستطيع الاعتماد عليها الآن لمحاولة إصلاح أو ترميم على الأقل الفساد الأخلاقي الذي ضرب شباب الأمة الإسلامية فأسقطهم في وحل الرذائل وبراثين المعصية ضاربين بعرض الحائط كل القيم والمبادئ الإسلامية مجاهرين بالخطيئة غير مبالين بالحلال والحرام، شبه منكرين ومنكرين للحساب والعقاب، جاحدين لنعم الله عليهم، غير مدركين لحتمية الموت، رغم استفحال هذا الأخير في أوساطهم بشكل رهيب، بموت المفاجئة حيناً وبجرعة زائدة للمخدرات، ناهيك عن كوارث حوادث المرور المروعة لماذا هذا الإعراض عن قيم الإسلام؟ والأخلاق الفاضلة؟ وبسبب هذا الواقع المخزي، سوف نحاول عرض بعض الوسائل التي استخدمها القرآن لتثبيت عقيدة المسلم.

المطلب الثاني: وسائل القرآن الكريم في تثبيت العقيدة الإسلامية وأنواعها

الفرع الأول: تعريف الوسائل

1- لغة: الوسائل جمع وسيلة على جمع فعيلة، وقد تجيء الفعيلة بمعنى الآلة.

قال ابن فارس: "وَسَلَ" الواو، والسين، واللام، كلمتان متباينتان جدا.

الأولى: الرغبة والطلب، يقال وسل، إذا رغب، والواسل الراغب إلى الله عز وجل، وهو قول لبيد: بلى كل ذي دين إلى الله واسل. ومن ذلك القياس الوسيلة[14].

وقال الراغب الأصفهاني: الوسيلة التوصل إلى الشيء برغبة، وهي أخص من الوصيلة لتضمنها لمعنى الرغبة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ (المائدة: 35).

وقال الجوهري: الوسيلة ما يتقرب به إلى الغير، والجمع الوسيل والوسائل والتوسيل والتوسل واحد.

يقال: وَسَلَ فلا إلى ربه وسيلة، وتوسل إليه بوسيلة أي تقرب إليه بعمل[15].

2- **اصطلاحا**: معنى الوسائل في اصطلاح الأصوليين: اصطلاحان عام وخاص. الوسائل في الاصطلاح العام هي الطرق المفضية إلى المصالح والمفاسد

وبعبارة أخرى هي الطرق المؤدية إلى المقاصد. أما الوسائل في الاصطلاح الخاص: فهي الطرق المفضية إلى تحقيق مصلحة شرعية[16].

فكانت الوسائل بذلك مناسبة لكل زمان ومكان خادمة لموضوع العقيدة، مادام الإنسان هو دائم نفس الإنسان الذي عبد الأصنام، وكذب الأنبياء، وقتلهم. نريد اليوم أن يعود بهذا الإنسان، وبهذه الوسائل إلى عقيدة صحيحة ثابتة ثبات هذا الدين.

تعريف وسائل القرآن الكريم: هي أدوات تستنبط من القرآن الكريم للتثبيت العقيدة وترسيخها في النفي. من بين الوسائل التي أحسبها الأولى من حيث التأثير والنفع وإمكانية الإصلاح والتثبيت - إثارة العقل -.

الفرع الأول: وسائل تخاطب العقل والوجدان

1- **إثارة العقل:** ينوه القرآن الكريم بالعقل تنويها كبيراً، ويبرز أهميته، وترفع من قيمته، ويعلي من مكانته، ويخصص له مساحة واسعة في آياته المسطورة، حيث ذكر بألفاظه ومشتقاته زهاء خمسين مرة، وهذا نظراً لأهميته في حياة الإنسان فهو سر التكريم والتفضيل والتمييز، جعله مناط للتكليف ومنشأ الفكر وأداة للتفريق فيه الضار والنافع، به أستنبط العلماء الأحكام في القضايا المستجدة فكان باب الاجتهاد، والإبداع، ولهذا يجعله القرآن وسيلة عظيمة لتثبيت عقيدة صاحبه الإنسان، بتقديم الأدلة والبراهين على وجود الخالق، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله عليه): "فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية، دل عليها القرآن، وهدى الناس إليها، فإن نفس كون الإنسان حادثاً بعد أن لم يكن ومخلوقاً من نطفة ثم علقة... فإن هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، فهو إذن عقلي، لأنه بالعقل تعلم صحته، وهو شرعي أيضا"[17].

والقرآن يخاطب العقل بأسلوب الإقناع المؤيد بالأدلة العقلية القطعية التي لا تحتمل الشك، والظن، وبالمنطق السهل الممتع الموافق للواقع، بعرض آيات الله المنظورة بآيات الله المسطورة فيحفز العقل إلى النظر والتفكر والتدبر فيها، وفي كيفية تشكلها.

"إن المتتبع لمجموعة النصوص المتعلقة بالنشاط العقلي، نجد أن القرآن الكريم يدفع بالعقل إلى النشاط والحركة الفكرية باستعمال جميع ملكاته الذهنية، ويحيط نشاطه بجملة من الإشارات والتنبهات والضوابط التي ينبغي على الإنسان العاقل أن يراعيها وينضبط بها أثناء إعماله للعقل في قضايا الكون والحياة والإنسان، وهذه الضوابط هي عبارة عن مبادئ أو قوانين يسير وفقها العقل مثل مبدأ الهوية ومبدأ السلبية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الغائية"[18].

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (البقرة: 164).

ويقول ابن عاشور في قوله تعالى: "﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾، المقصود من هاته الآية إثبات دلائل وجود الله تعالى ووحدانيته ولذلك ذكرت أثر ذكر الوحدانية لأنها إذا أثبتت بها الوحدانية ثبت الوجود بالضرورة... وقد قرر الله في هاته الآية دلائل كلها واضحة من أصناف المخلوقات وهي مع وضوحها تشتمل على أسرار يتفاوت الناس في دركها حتى يتناول كل صنف من العقلاء مقدار الأدلة منها على قدر قرائحهم وعلومهم"[19]. وهنا يبين القرآن أن القدرات العقلية تتفاوت بين الناس رغم وضوح الأدلة على وجود الخالق.

"... تذكير بآية أخرى عظيمة لا تخفى على أحد من العقلاء وهي اختلاف الليل والنهار، اعني اختلاف حالتي الأرض في ضياء، وظلمة، وما في الضياء من الفوائد للناس وما في الظلمة من الفوائد لهم لحصول سكونهم واسترجاع قواهم المنهكة بالعمل. وفي ذلك آية لخاصة العقلاء إذ يعلمون أسباب اختلاف الليل والنهار وانه من آثار دوران الأرض حول الشمس في كل يوم ولهذا جعلت الآية في اختلافهما وذلك يقتضي ان كلا منهما آية"[20].

وقال أيضا: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ۚ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ ۚ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (يونس: 5).

قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الروم: 21).

يقول الرازي في تفسير هذه الآية "يحتمل أن يقال المراد في خلق الأزواج لآيات، ويحتمل أن يقال في جعل المودة بينهم آيات، أما الأول فلابد له من فكر لأن خلق الإنسان من الوالدين يدل على كمال القدرة ونفوذ الإرادة وشمول العلم لمن يتفكر"[21].

حتى في جعل المودة والرحمة بين الزوجين مدعاة إلى إعمال العقل والتفكر لأن ذلك فيه من دلائل قدرة الله في الخلق ما يدعو إلى إعمال العقل.

فنجد في هذه الآيات التصريح بضرورة إعمال العقل والتفكر للوصول إلى إيجاد الخالق، فيحث العقول على البحث لاكتشاف الحقائق المبثوثة في الأرض والنفس والأفاق.

وبتتبع الألفاظ الصريحة من الآيات الكريمة الدالة على هذه الوسيلة "إثارة العقل" نجدها لها علاقة بالعقل من بعيد أو قريب (يعقلون، يتفكرون، يتدبرون، يفقهون، يذّكرون، العالمون، أولى الألباب، أولوا الأبصار، يعقلها، ....) وغيرها كثر.

وإذا تدبرنا الكلام القيم لشيخ الإسلام ابن تيمية – رحمة الله عليه -: "إن الاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحُسْن والاستقامة..." نجد نحن مأمورون بالتدبر. إنه ربط بين وسيلتين من وسائل القرآن "إثارة العقل" و"إثارة الوجدان" وهي الوسيلة الموالية.

2- **إثارة الوجدان**: مادام الإنسان عقل ومشاعر وأحاسيس، فهناك من يحكم عقله في قضايا الكون والحياة، وهناك من تغلب عليه العاطفة فيحكم المشاعر والأحاسيس وهذا ما سلكه القرآن بأساليبه الرائعة المتسقة المتكاملة ليحرك حسّ الإنسان للعودة بها إلى عقيدة صحيحة، فيذكر بنعم الله عليه التي لا تعد ولا تُحصى لتستيقظ فطرته المنتكسة وتكون الإذابة والعودة إلى الله، وهذا هو ما أراده شيخ الإسلام بكلامه عن خلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، ومن أعظم النعم إطلاقا قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (7) فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ (الانفطار: 6-8)، وقال تعالى في سياق التذكير بالنعم: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: 78)، فما أعظم نعمة السمع والبصر والعقل في حياة الإنسان ولكنه جاحدٌ لها بعدم الشكر.

وهنا أيضا نلحظ التكامل بين إثارة العقل والوجدان في أن الله جعل هذه النعم العظيمة (السمع والبصر والعقل) هي أدوات التعلم الذي لا يكون إلا بالعقل.

ولا يستطيع الإنسان العيش لو لم يَسخر له الكون لخدمته وهنا أيضا إشارات صريحة من القرآن على ذلك، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ (النحل: 65)، ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (الرعد: 4)، ﴿وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ﴾ (البقرة: 164)، ﴿وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا ۗ لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾(النحل: 5)، ﴿يَخْرُجُ مِن بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ

فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ﴾ (النحل: 69). وحتى أسلوب القرآن في عرض الفرائض والعبادات كعبادة الصوم ينتهج الأسلوب الوجداني ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة: 185).

وبعد تحريك حس الإنسان بتذكيره بنعم الله عليه وألائه ليجد في العودة إلى الله لذة ومتعة، يسعى القرآن لتعميم وتثبيت عقيدته بإشعاره بعظمة هذا المنعم وقدرته الباهرة المتجلية في مظاهر الكون وهي وسيلة "التذكير بقدرة الله".

الفرع الثاني: وسائل تنبه إلى قدرة الله

1- **التذكير بقدرة الله**: والتي لها الأثر الملحوظ في تثبيت العقيدة الصحيحة وغرسها في النفوس، وتتجلى هذه الأخيرة في كل أمور الخلق والتدبير والتصريف والإحياء والإماتة والظواهر الكونية العظيمة التي لا يستطيع أحدا إنكارها أو تكذيب وجودها، قال تعالى: ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ وَأَلْقَىٰ فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَابَّةٍ ۚ وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ﴾ (لقمان: 10).

فانظر أيها الإنسان إلى السماء فهل رفعت بركائز وأسس وأبحث عن حكمة خلق الجبال ستجدها لتثبت الأرض لنعيش فيها الاستقرار، وأقّر بحقيقة أن الماء أساس الإنبات على الأرض، وأعترف بأن الزوجية موجودة في جميع المخلوقات، وليس بعد هذه القدرة مجال للظن أو الشك في وجود صاحبها (القادر المقتدر) سبحانه وتعالى، يقول صاحب التحرير والتنويل في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ (القمر: 49).

والمراد "أن في خلق الله الأشياء مصاحب لقوانين جارية على الحكمة"[22]، والتذكير بقدرة الله هي الوسيلة الكبرى للتذكير الدائم بعظمة الله وآيات قدرته في الآفاق وفي الأنفس حتى يخشع القلب ويستسلم لربه، ويتوب إليه، وربما تكون هي الوسيلة الثابتة التي نجدها حاضرة في الخطاب القرآني سواء بالعقل، أو بالوجدان، حيث "يثير القرآن الوجدان بطريقته الجميلة المعجزة، ويزيل الغشاوة التي ترين على القلب وتجعل الحسَّ يتبلَّد، ويَعْرِض آيات الله في الكون في صورة حيَّة ينفعل بها الوجدان كأنه يراه لأول مرة كأنها جديدة، وحين ينفعل بها الوجدان ويتأثَّر، ويتحرك الخيال لتتبع المشهد المعروض وتتحرك المشاعر بشتى الانفعالات، عندئذٍ يوجِّهه القرآن إلى أنَّ وراء هذه المشاهد كلِّها قدرة الله المعجزة، وأن صانعها وبارئها هو الله سبحانه وتعالى فينبغي إذن عبادة ذلك الإله القادر، والتوجُّه إليه وحدَه بالعبادة دون سواه، والتلقِّي عنه في كل أمر من الأمور"[23].

وهنا يجدر بنا أن نشير ونذكر بأن إثارة الوجدان وسيلة يسلكها القرآن لغرس وتثبيت العقيدة في النفوس لا تقتصر على جانب واحد من جوانبها، وإنما لها علاقة تكامل مع جوانب متعددة، وهذا هو منهج القرآن المتكامل الفذ الفريد المبرأ من الانقطاع والتمزق الملحوظين في الدراسات الفلسفية التأملية، التي تضعها أساليب الأداء البشرية. فهو يعرض الوسائل الواحدة تلو الآخرة في سياق موصول ممتع، يتميز بالحيوية الدافعة الموحية مع الدقة والتحديد الحاسم.

2- **التذكير بمراقبة الله**: يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله): "إن الدين قول وعمل، قول والقلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح وإن الايمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية".

مادام الدين قولاً وعملاً فإن القرآن يذكر الإنسان بأن الله معه يراقب أعماله ويحصي تحركاته بدقة عظيمة وقدرة باهرة فلا يعزب عند سبحانه وتعالى الذرة في السماوات والأرض ولا أصغر منها مصداقا لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِن قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ ۚ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (يونس: 61).

والإنسان إن شعر بمراقبة الله له وشهادة الملائكة على أعماله يخشى عقاب ربه فلا يعصيه وهو المطلوب حيث نجد في الخطاب القرآني أن وراء التحذير من مراقبة الله التامة وعلمه الشامل يتبعه دائما العقاب والعذاب الشديد والأليم ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (البقرة: 196)، ﴿فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (فصلت: 50)، فبذكر الأعمال يتبع الحساب والعقاب.

3- **مناقشة الانحرافات**: يقع الإنسان في الانحرافات لا محالة سواء أكانت عقدية أم سلوكية، بسبب الجهل والعناد والإعراض تارة وبسبب المكابرة والتقليد والإتباع والغفلة تارة أخرى، وهذا الأمر كان له الأثر الواسع في شيوع ظاهرة التحريف للكتب السماوية السابقة فضلت الأمم وأتبعت معتقدات وتصورات باطلة، فوقعوا في الشبهات والأفكار وردوا ظلماً دعوات الأنبياء والرسل، فكان لزاماً دحض ورد الانحرافات بإقامة الحجج والبراهين والدعوة إلى الجدل والمناقشات بأساليب صحيحة يقبلها العقل، فناقش القرآن منكري الألوهية والربوبية والبعث والنبوة وانحراف اليهود والنصارى، وشركهم وتصورهم للإله أو إدعاء النبوة لله وغيرها ويعرض القرآن هذه الوسيلة مستعملا ألفاظا مثل (قيل، سيقولون) (قل، قالوا) (قالوا، قالوا) وغيرها، قال تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (86)

سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ (87) قُلْ مَن بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ (88) سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ (89) بَلْ أَتَيْنَاهُم بِالْحَقِّ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (90) مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (المؤمنون: 86-91).

يقول صاحب الضلال في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن رَّبُّ السَّمَاوَاتِ....﴾ "وهذا الجدل يكشف عن مدى الاضطراب الذي لا يفيء إلا منطق، ولا يرتكز إلى عقل؛ ويكشف عن مدى الفساد الذي كانت عقائد المشركين قد وصلت إليه في الجزيرة العربية عند مولد الإسلام...، فهو سؤال عن الربوبية المدبرة، المصرفة للسماوات السبع والعرض العظيم...، والعرش رمز للاستعلاء والهيمنة على الوجود...، ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾ ولكنهم مع ذلك لا يخافون صاحب العرش ولا يتقون رب السماوات، وهم يشركون معه أصناما مهينة"[24].

وهذه الآية الكريمة صالحة للجدال ومناقشة الكفار في عقائدهم المنحرفة في كل حين وعصر، لأن السؤال منطقي: من خلق السماوات؟ من ربها؟ لا يستطيع منكرا أو ملحدا ان ينسبها إلى بشر أيا كان عالماً، أو ملكاً، فكان النقاش في زاوية ضيقة لا يستطيع معها الكافر أن يرد إلا بالرد المنطقي ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾.

فقدم الأدلة التي لا تحتمل الظن ولا يستطيع الخصم الصمود أمامها أو نفيها، كما جادل من يتبع ويقلد الآباء والأجداد دون علم أو دراية، قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (البقرة: 170)، وبين لهم القرآن أن سبب الضلال والكفر هو عدم إكمال العقل لأن العقل سبيل الهداية.

وجادل اليهود والنصارى في ادعائهم وزعمهم أنهم أبناء الله وأحباؤه بالمنطق الرشيد والأسلوب السهل البسيط، كيف يعذبكم إذن فلو كنتم أبناءه ما عذبكم "فأسلوب القرآن سهل يبين أن هذا القرآن ليبن من مقدور البشر وأنه يصدق ما قبله وأن فيه خبر ما لا يعلمه أحد في الأرض ولا في السماء إلا الله"[25]. ودلهم وأرشدهم إلى اعتماد العلم والحجة في الحوار ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾ (الحج: 08)، وما أكثر ما يرد في القرآن ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (البقرة: 111، الأنبياء: 24، النمل: 64، القصص: 57)، ﴿هَا أَنتُمْ هَٰؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُم بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُم بِهِ عِلْمٌ ۚ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران: 66)، ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ ۙ إِن فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرٌ مَّا هُم بِبَالِغِيهِ ۚ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ ۖ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ (غافر: 56).

بعد النقاش والحوار والجدار وبيان تفاهة وبطلان عقائد وتصورات الكفار، تخرج على وسيلة أخرى من وسائل تثبيت العقيدة وهي:

الفرع الثالث: وسائل ترسم صفات الكفار وصفات المؤمنين

1- **رسم الصور المنفرة للكفار**: يرسم القرآن وكأنه بصدد عرض صورة فنية ولوحة تجسد صفات الكفار الخبيثة الذميمة حتى ينفر منها القلب ويجتنب الإنسان إتباعها لبشاعتها ويبين ما ينتظر هؤلاء المجرمين من حريق وجهنم مصيراً يحذر من إتباعها والوقوع فيها لتجنب السعير والمقام المخزي في الدنيا والآخرة وهذه بعض الكلمات المفتاحية للدلالة عليها (البغى يغير الحق، الفساد في الأرض، نقض عهد الله، يأخذون الربا، يصدون عن سبيل الله، أكل أموال الناس بالباطل، القنوط، إتباع سبل الشيطان، .... وغيرها كثير).

﴿لَّا يَسْأَمُ الْإِنسَانُ مِن دُعَاءِ الْخَيْرِ وَإِن مَّسَّهُ الشَّرُّ فَيَئُوسٌ قَنُوطٌ (49) وَلَئِنْ أَذَقْنَاهُ رَحْمَةً مِّنَّا مِن بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ هَٰذَا لِي وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِندَهُ لَلْحُسْنَىٰ فَلَنُنَبِّئَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ﴾ (فصلت: 49-50). ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا (160) وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (النساء: 160-161). الحمد لله الذي بين لنا صفات الكفار للحذر والنفور من أعمالهم لأن الله وعدهم بالعذاب السرمدي في النار والعياذ بالله.

بعد التحذير من صفات الكفار القبيحة وبيان مصيرهم المخزي وأنهم شر البريئة، وأن الكافر يتمنى يوم القيامة ﴿يَا لَيْتَنِي كُنتُ تُرَابًا﴾ (النبأ: 40)، وقبل ذلك يتمنى أنه لم يكفر ويطالب برّده وإعادته إلى الدنيا ليعمل صالحا ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام: 27).

إذن مادام الكافر يتمنى أن يكون مؤمنا لما يرى الحق، فكان لزاما بيان صفات المؤمنين وأسلوب القرآن في عرضها ورسم صورتها ولوحتها الفنية الجميلة الملونة المزخرفة حتى تُرغب فيها ويحبب القلوب إليها ويتنافس الإنسان في التحلي بها لما لها أثر على النفس لأن النفس آلفت حب الجمال.

2- **رسم الصور المحببة للمؤمنين**: حرص القرآن على تبين صفات المؤمنين لما لها من عظيم الأثر والتأثير في السلوك بالتهذيب والأخلاق بالتقويم لأن البشرية اليوم في حاجة ماسة إلى التحلي بالفضائل والتخلي عن الرذائل، لما وصلت إليه من فساد وانحلال أخلاقي وسفور، فمدح القرآن أصحاب الأخلاق الحميدة مما لا يخفى

على أحد ما للمدح والتزكية من نتائج باهرة تكسب المحبة والمودة التي يحتاج إليها الإنسان لاستقراره النفسي، فبشعوره بحب الآخرين له وتزكيتهم لأخلاقه يعيش الهناء والسعادة والتوازن النفسي، وهذا الأمر يسعى اليه الجميع، وهذا المدح والتزكية ليس فقط للترغيب في الاقتداء، والإتباع لهم وإنما لعظم الأجر والثواب الذي ينتظرهم وهو الفوز بالنعيم الأبدي والمقام المحمود في الجنة التي وعدهم الرحمان ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: 133).

ومدح القرآن لهم متنوع بتنوع صفاتهم فنجده يمدحهم بأنهم الأبرار ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا﴾ (الإنسان: 5)، وتارة أخرى بأنهم سينالون رحمة الله ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (التوبة: 71)، وتارة يمدحهم بأنهم هم أولوا الألباب ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: 269).

يقول الشيخ محمد رشيد رضا: "﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ﴾ فيبين لنا بعد ذكر ما يعد هو جل شأنه به وما يعد به الشيطان ما نحن في أشد الحاجة إليه للتمييز بين ما يقع في النفس مع الإلهام الإلهي والوسواس الشيطاني، وتلك هي الحكمة.

فسر الأستاذ الحكمة هنا بالعلم الصحيح يكون صفة محكمة في النفس حاكمة على الإرادة توجهها إلى العمل، ومتى كان العمل صادرا عن العلم الصحيح كان هو العمل الصالح النافع المؤدي إلى السعادة... والمراد بإتيانه الحكمة من يشاء اعطائه آلتها العقل كاملة مع توفيقه لحسن استعمال هذه الآلة في تحصيل العلوم الصحيحة... إن الله جعل الخير الكثير مع الحكمة في قرن، فهما لا يفترقان، فكل حكيم عليم عامل مصدر للخير الكثير، ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ أي لا يتعظ بالعلم ويتأثر به تأثرا يبعث على العمل إلا أصحاب العقول الخالصة من الشوائب والقلوب السليمة من المعايب"[26].

وهنا تداخل وتكامل وترابط واضح بين وسيلة إثارة العقل ورسم الصور المحببة للمؤمنين، وتارة أخرى يمدحهم بأنهم هم (المؤمنون، الخائفون، القانتون المقربون الخاشعون السائحون، التائبون، العابدون، المقسطون، الصادقون، الصابرون، الذاكرون، المعتدون، وأنهم عباد الله)[27].

وفي طريقة القرآن في الجمع بين الوسائل يقول السيد قطب (رحمة الله عليه) في تفسير لقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ﴾ (الأنعام: 55)،

"فهو شأن عجيب!.. إنه يكشف عن خطة المنهج القرآني في العقيدة والحركة بهذه العقيدة! إن هذا المنهج لا يعنى بيان الحق وإظهاره حتى يستبين سبيل المؤمنين الصالحين فحسب، إنما يعنى كذلك ببيان الباطل وكشفه حتى يستبين سبيل الضالين المجرمين أيضا" وبهذا توضح صفات المجرمين الكفار وصفات المؤمنين الأبرار، "إن استبانة سبيل المجرمين ضرورية لاستبانة سبيل المؤمنين، وذلك كالخط الفاصل يرسم عند مفرق الطريق! إن هذا المنهج هو المنهج الذي قرره الله سبحانه وتعالى ليتعامل مع النفوس البشرية"[28]، نلحظ منهج القرآن الفذ في الفصل بين الفريقين.

الخاتمة: في ختام هذا البحث يمكن إجمال نتائجه في النقاط التالية:

1- إن القرآن الكريم يتضمن مجموعة من الوسائل لبناء العقيدة.

2- تتنوع وسائل وأساليب القرآن الكريم لتثبيت العقيدة الصحيحة وغرسها في النفوس.

3- توافق وسائل القرآن الطبيعة البشرية بختلافها وتتماشى مع الكينونة البشرية.

4- تنفرد وسائل القرآن في عناصرها وطريقة تناوله للكون والإنسان عن سائر الأساليب البشرية الكلامية والفلسفية والجدلية العقيمة.

5- وسائل القرآن الكريم صالحة للعرض في كل زمان ومكان لا تتعلق بمرحلة معينة دون سابقتها.

6- وسائل القرآن الكريم متكاملة متسقة فيما بينها تجمع العقل والوجدان والفطرة وصالحة لإقامة الجدل والحوار والرد على الانحرافات تحدد سبيل المجرمين ومنهجهم وعلاماتهم وكذلك سبيل المؤمنين، حتى لا يختلط السبيلان.

7- إن تحقيق الإنسان لسعادته في الدنيا والآخرة متوقف على حصول اليقين بالعقيدة والاطمئنان النفسي إليها، وذلك لا يكون إلا بهذه الوسائل المبثوثة في القرآن الكريم.

الهوامش:

[1]- لسان العرب، ابن منظور لمحمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، دار صادر بيروت، 1414هـ ط 3، باب (العين)، مادة عقد.

[2]- تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فرج، مطبعة حكومة الكويت، 1965 هـ، باب (الدال) فصل (العين).

[3]- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1407هـ- 1987م.

[4]- العقيدة الصحيحة وما يضادها ونواقض الإسلام، سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، الكتاب منسوخ على موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات.

[5]- العقيدة الوسطية لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، تحقيق علوى بن عبد القادر السقاق، ج1، ص 1، مؤسسة الدرر السنية للنشر، 1433هـ، مكتبة الملك فهد الوطنية.

[6]- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، الميداني (عبد الرحمن حبنك)، دار القلم، دمشق، ط 2، 1981، ص 124.
[7]- بناء المفاهيم، دراسة معرفية ونماذج تطليقية، ط 1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1998، د. علي جمعة وآخرون، ج 1، ص 13.
[8]- العقيدة الإسلامية وأسسها، الميداني (عبد الرحمن حبنك)، دار القلم، دمشق، سوريا، 1988، ط 5، ص 32-33.
[9]- أهمية العقيدة في حياة المسلم، مقال منشور في موقع نور الله www.nourellah.com.
[10]- العقيدة، الباب الخالق يتجلى في عصر العلم، كتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون معلومات، ص 25، عدد صفحات الكتاب الورقي (33 ص).
[11]- أثر العقيدة في حياة الإنسان، موسوعة النابلسي، خطبة الجمعة لفضيلة الدكتور محمد راتب النابلسي، www.nabulsi.com.
[12]- أهمية العقيدة في حياة المسلم للشيخ الفاضل صالح بن فوزان الفوزان، موقع الإسلام .http://www.al-islam.com
[13]- أهمية العقيدة في حياة الإنسان، د. سعيد عبد الله عاشور، الأستاذ المشارك بقسم العقيدة كلية أصول الدين الجامعة الإسلامية غزة، ص 2.
[14]- معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين، المحقق: عبد السلام محمد هارون، 1399 – 1979، دار الفكر، الباب وسم، ج 6، ص 110.
[15]- الصحاح، مادة وسل، ج 5، ص 143.
[16]- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور التونسي، المحقق محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1425هـ- 2004م، ص148.
[17]- النبوات، العلامة شيخ الإسلام علم الأعلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية، تحقيق عبد العزيز بن صالح الطوبان، المدينة المنورة، الجزء الأول، ص 45.
[18]- المنهج القرآني في بناء العقيدة، بحث مقدم لنيل درجة الدكتوراه العلوم في العقيدة الإسلامية، الدكتور قاسمي السعيد، 1434هـ- 1435هـ/ 2013م-2014م، ص 32.
[19]- التحرير والتنوير، ابن عاشور محمد الطاهر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج 2، ص77.
[20]- المصدر السابق، ص 78.
[21]- مفاتيح الغيب، التفسير الكبير، تفسير الرازي، فخر الدين الرازي، دار الفكر، 1401-1981، ج32، ص 177.
[22]- التحرير والتنوير، ابن عاشور محمد الطاهر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ج27، ص217.
[23]- منهج القرآن في بيان العقيدة، مقال منشور في موقع الإسلام articles.islam.web.net.media
[24]- في ظلال القرآن لسيد قطب، دار طيبة الرياض، السعودية، ط 1، 1407هـ-1978م، ج 5، ص243.
[25]- منهج الحوار في القرآن الكريم، عبد الرحمن حللي، موقع المقالات articles.islam.web.net.media
[26]- تفسير القرآن الحكيم، تفسير المنار، الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، تأليف محمد رشيد رضا، ط 2، 1422هـ- 1947م، دار المنار، القاهرة، ج 5، ص 243.
[27]- موقع الطريقة الشاذلية الرقاوية www.shazly.com.
[28]- في ظلال القرآن، ج3، الباب 50، ص 51.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 129 – 142
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ظاهرة الإلحاد المعاصر بين المسلمين وأسبابها العلمية والفلسفية

The phenomenon of contemporary atheism among Muslims and its scientific and philosophical reasons

د/ نور الدين بولحية
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
bn77.tk@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/12/26 تاريخ القبول: 2018/04/25

الملخص:
يهدف هذا المقال إلى التنبيه إلى ظاهرة الإلحاد المعاصر، أو [الإلحاد الجديد] بين المسلمين، والتي تستخدم كل الوسائل التقنية الحديثة للانتشار بين الشباب والمثقفين مستعملة جميع الأساليب التي تنسجم مع طبيعتهم، ومع نوع الحياة الجديدة التي وفرتها لهم تقنيات العولمة.
وهو يدرس الظاهرة من ناحية المظاهر التي تتجلى فيها سواء كانت علمية جادة أو سوقية ساخرة.. كما يدرسها من زاوية أسبابها العلمية والفلسفية..

الكلمات المفتاحية:
الإلحاد الجديد؛ العولمة الثقافية؛ العقيدة؛ الحداثة؛ العلم؛ الفلسفة؛ الدين.

Abstract:
This article aims to draw attention to the phenomenon of contemporary atheism, or [new atheism] among Muslims, using all modern technical means for spreading among young people and intellectuals used all methods that harmonize with nature, and with a sort of new life by them globalization techniques

It examines the phenomenon in terms of appearances that reflect whether a serious scientific or satirical market. It also examined from the angle of scientific and philosophical reasons.

key words:

new atheism; cultural globalization; creed; modernity; science; philosophy; religion.

مقدمة:

من التحديات الكبرى التي يواجهها الواقع الإسلامي ما يطلق عليه ظاهرة الإلحاد المعاصر، أو [الإلحاد الجديد] [New Atheism]، والتي تستخدم كل الوسائل التقنية الحديثة للانتشار بين الشباب والمثقفين مستعملة جميع الأساليب التي تنسجم مع طبيعتهم، ومع نوع الحياة الجديدة التي وفرتها لهم تقنيات العولمة.

وللأسف فإن هذه الظاهرة - مع انتشارها السريع - لم تجد الاهتمام الكافي لمواجهتها والحد منها، بل وجدت بين المسلمين من يدعمها، ويوفر لها الغطاء الذي يسمح لها بالانتشار.

فكل ما نراه من تطرف وتخلف وعنف وفتاوى شاذة ليس سوى وقود لإشعال نار الإلحاد التي تريد أن تقضي على هذه الأمة، وعلى سر صمودها وقوتها، ذلك أن الذين يتربصون بالمسلمين، ويكيدون لهم المكايد، لا يهدفون فقط إلى تشويه الإسلام، ولا إلى نشر السلوكات المنحرفة التي تتناقض معه، وإنما يهدفون قبل ذلك وبعده إلى إخراجهم من الإسلام إخراجا كليا، وأجلى صورة لذلك الإخراج هو أن يجعلوهم أدوات لنشر الإلحاد وكل القيم اللاإنسانية الصادرة عنه.

وذلك لعلمهم أن سر قوة المسلمين تكمن في قوة إيمانهم وعقيدتهم، فهي التي حمت ظهرهم في كل القرون السالفة، وهي التي يمكنها وحدها أن تجعلهم قوة عظمى يحسب لها كل حساب.

وهذا يدعونا إلى التساؤل عن السبل التي نواجه بها هذه الظاهرة، وهل تكفي فيها الأساليب العتيقة التي مارسها المتكلمون في القرون السالفة، أم أننا نحتاج إلى أساليب جديدة أكثر تطورا، وأكثر انسجاما مع العقل الجديد، والتقنيات المتاحة له.

ومن البداهة أنه لا يمكن الجواب عن هذا السؤال إلا بعد معرفة الظاهرة نفسها، وتجلياتها في الواقع، والعوامل التي تمدها وتنشرها وتوفر لها المدد المادي والمعنوي.

ذلك أن المواجهة الحقيقية لأي ظاهرة تستدعي التعرف الدقيق عليها، وعلى أسبابها وعللها، فالتشخيص مقدمة العلاج، وكلما كان التشخيص أدق كان العلاج أكثر نجاعة.

بناء على هذا نحاول في هذا المقال – باختصار – التطرق للعناصر التالية:

1. مظاهر الإلحاد المعاصر بين المسلمين.
2. الأسباب العلمية للإلحاد المعاصر بين المسلمين.
3. الأسباب الفلسفية للإلحاد المعاصر بين المسلمين

أولا ـ مظاهر الإلحاد المعاصر بين المسلمين.

تختلف الإحصائيات المهتمة برصد هذه الظاهرة بين المسلمين اختلافا شديدا بين من يهون منها، فيجعلها في أفراد محدودين لا يكادون يعدون، ولا يكاد اعتبار وجودهم يشكل ظاهرة تحتاج إلى بحث ودراسة، وبين من يرى عكس ذلك.

فالأزهر ـ مثلا ـ وهو مؤسسة رسمية كبرى، يهون من هذه الظاهرة، ويعتبر أفرادها عددا شاذا ومحدودا في المجتمع، ففي يناير من العام 2014م أصدرت دار الإفتاء المصرية تقريرا حول أعداد الملحدين في الوطن العربي، حيث ذكرت أن عددهم في مصر هو 866 ملحدا، وفي المغرب 325، وفي تونس 320، وفي العراق 242، وفي السعودية 178، بينما كان عددهم 170 في الأردن، 70 في السودان، 56 في سوريا، 34 في ليبيا، و32 في اليمن.. وهو ما يساوي 2293 ملحدا بين سكان الوطن العربي البالغ عددهم وقتها قرابة 400 مليون نسمة[1].

في نفس الوقت الذي نجد فيه مؤسسة أخرى ترى عكس ذلك تماما، ففي تاريخ قريب من تاريخ إحصائية الأزهر، أي في عام 2012، أجرت مؤسسة [وين جالوب] استطلاعا للرأي أثبتت من خلاله أن خمسة بالمائة من المواطنين السعوديين – أي أكثر من مليون شخص وقتها بحسب تعدادهم – يعتبرون أنفسهم [ملحدين مقتنعين]، وهي نفس النسبة في الولايات المتحدة، بينما يعتبر 19 بالمائة من السعوديين – حوالي ستة ملايين نسمة – أنفسهم [غير متدينيين][2].

وهكذا نشرت صحيفة [العرب] اللندنية بتاريخ 29 مارس 2014 دراسة حول انتشار الإلحاد في السعودية، ذكرت فيها أن نسبة الملحدين في المملكة هي الأعلى بين الدول العربية والإسلامية حيث تصل إلى 6بالمائة من إجمالي السكان[3].

وربما يكون سبب هذا الاختلاف هو الطرق التي يحكم بها على شخص ما أنه ملحد، فبينما يرى الأزهر أنه منحصر فيمن يدعو إلى الإلحاد، أو يمارسه علانية، أو عبر منشورات تلقى جماهير من المتابعين، وبذلك تختص تلك الإحصائية وشبيهاتها برؤوس الإلحاد، أو قادته وزعمائه، بينما تشير الإحصائيات الأخرى إلى الجمهور الذي يهتم بطروحات الملاحدة، وقد يبدي إعجابه بها.

ومن الأمثلة على ذلك، والتي قد تدعم القائلين بخطورة الظاهرة وانتشارها ما قام به موقع BBC العربي عام 2015 حيث قارن بين بعض النسب الرسمية المعلنة لأعداد الملحدين، وما أحصاه التقرير من نسب مخالفة تماما على صفحات التواصل الاجتماعي فقط.. فهناك صفحة [الملحدين التونسيين]، التي تضم أكثر من 10 آلاف متابع، و[الملحدين السودانيين] التي تضم أكثر من 3000 متابع، و[شبكة الملحدين السوريين] التي تضم أكثر من 4000 متابع.

وهكذا يتراوح عدد متابعي الحسابات في تويتر، والتي يعلن أصحابها عن إلحادهم بين المئات والآلاف، فمثلا يتجاوز عدد متابعي حساب [أراب أثيست] 8000 متابع.

زيادة على هذا الاختلاف، فإن الإحصاء الدقيق لهذه الظاهرة يصعب باعتبار المظاهر التي من خلالها يحكم على شخص أو جهة ما بكونها ملحدة، وهل هي في مجرد التصريح بإنكار وجود الله، أم أن مجرد طرح تساؤلات حول أساسيات العقيدة والدين يعرض صاحبها لهذه التهمة.

بناء على هذا نجد مظهرين للإلحاد الصريح في واقعنا المعاصر، وعبر استخدام وسائل الإعلام المختلفة:

1 ـ المظهر الساخر للإلحاد المعاصر:

وهو المظهر الذي يستعمل السخرية وسيلة للدعوة إلى الإلحاد، ويدعو إليه مستعملا اللغة الساخرة، أو الرسوم الكاريكاتورية، أو المشاهد التمثيلية، أو الصور المختلفة مع التعليق الساخر عليها، والذي يطلق عليه بعضهم مصطلح [الإلحاد السوقي]

وللأسف فإن هذا المظهر يكتسب خطورة كبرى، للغته البسيطة، ولانسجامه مع عامة الناس، ولذلك نرى كثرة متابعيه مقارنة بالمظهر الآخر، والذي يكتسي ثوب الجد والفلسفة والعلمية.

وهذا المظهر يستغل الانحرافات الفكرية والسلوكية المرتبطة ببعض الجماعات الإسلامية ليجعل منها مادة دسمة للسخرية من الدين نفسه، ومن حقائقه

القطعية، ولذلك يحشد الكثير من المعجبين به ممن تؤذيهم سلوكات أولئك الأفراد أو تلك الجماعات.

وقد بدأ هذا المظهر من الإلحاد في صورة روايات وقصص ساخرة من الدين، ثم تحول بعد ذلك؛ وبعد ظهور التقينات الحديثة، إلى أساليب أخرى أكثر خطرا، وأكثر بساطة، وأكثر شعبية.

ومن الأمثلة على ذلك تلك المادة الساخرة التي ينشرها التونسي [محمد كريم العبيدي][4]، والذي يعرف نفسه بكونه [مسلم سابق ملحد]، والذي يشاركه في صفحته أكثر من 10000 مشارك، فقد نشر عدة فيديوهات بوجه مكشوف يسخر فيها من الله تعالى ومحمد صلى الله عليه وآله وسلم والإسلام تحت أمثال هذه العناوين: [هل هذا هو الله؟]، و[هل محمد حقيقة أم أسطورة؟]، و[هل كان نبي الإسلام عقيما؟]، و[عيد الذبح].. وهو يصدر كل فيديوهاته بقوله: (السلام على من اتبع العقل ونبذ النقل وفكَر)[5]

ونحب أن ننبه إلى أننا عندما نذكر هذه النماذج لا نذكرها باعتبارها تمثل واقعا إسلاميا حقيقيا، فقد يكون للأيدي المعادية يد فيها، مثلما لها اليد الطولى في التفريق بين المدارس الإسلامية.. ولكنا مع ذلك ننبه إلى خطورة توفير مثل هذه المادة لتلك الجماهير العريضة التي تنساق وراء أمثال هذه المادة، من باب الفضول أولا، ثم تجد نفسها، وقد لصقت بها آثارها من حيث لا تشعر.

ولهذا تحتاج المواجهة لهذا المظهر من مظاهر الإلحاد إلى وضع البدائل التي ترضي أذواق الجماهير، وذلك بتوفير مادة ساخرة من الإلحاد نفسه، كما قال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَأٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ﴾[6].

2 ـ المظهر الجاد للإلحاد المعاصر:

وهو المظهر الذي يستعمل اللغة العلمية والفلسفية للدعوة للإلحاد، سواء بكتب ينشرها، أو فيديوهات لأشرطة علمية تحمل في ظاهرها الطابع العلمي أو الفلسفي، وتناقش الأطروحات الدينية بطريقة تبدو مهذبة نوعا ما، وإن كانت لا تخلو من السخرية، فالاستهزاء بالدين والسخرية منه طابع غالب على الملحدين، لا فرق بينهم في ذلك إلا في درجة السخرية ومدى بذاءتها.

وعند زيارة المكتبات الخاصة بالملاحدة في المواقع الجادة المخصصة لهم أمثال موقع [قناة الملحدين بالعربي][7] أو [شبكة الملحدين العرب][8] نجد الكثير من

العناوين من أمثال رسالة [لماذا أنا ملحد؟][9]، وهي رسالة كتبها الأديب المصري إسماعيل أدهم سنة 1937، والذي يعتبر من العرب الأوائل الذين جاهروا بإلحادهم في العصر الحديث.

ثانيا ـ الأسباب العلمية للإلحاد المعاصر بين المسلمين:

من أهم الأساليب التي يستقطب بها لإلحاد المعاصر جماهيره استخدامه للغة العلم باعتبارها لغة موضوعية لا علاقة لها بأي دين أو أيديولوجيا، وهو يستخدم هذه اللغة لسبب ولغير سبب، مدعيا أنه ينطلق من الحقائق العلمية لإثبات مقتضيات الإلحاد.

ومن مغالطاته في هذا الباب حصره العلم في منتجات العلم التجريبي، مع احتقاره لكل المعارف التي يدل عليها العقل، مع أنه يستحيل أن يقوم المنهج التجريبي نفسه من دون العقل، ولهذا نراهم يعرفون الإلحاد بأنه (إن ما لم تثبته التجربة العلمية يكون خاطئًا وتافهًا ومنقوصًا من أساسه، ونحن لا نؤمن إلاَّ بالعلم وبالمنهج العلمي، فما تراه العين وتسمعه الأذن وتلمسه اليد، وما يمكن أن يُقاس بالمقياس والمكيال والمخبار وما إلى ذلك من أدوات هذا الحق. وأما ما عدا ذلك مما يخرج عن دائرة العلوم التجريبية ومنهجها فلا نصدقه)[10].

ولهذا نرى المواقع والمنتديات ووسائل الإعلام الجديد كلها تدعي أن أكثر العلماء ملاحدة، أو لاإدرائيين نتيجة كون العلم يدعم للإلحاد، أو أن الإلحاد نتيجة للحقائق العلمية، مع أن الحقيقة مغايرة تماما، فقد أثبتت التقارير أن 65 بالمائة من الحائزين على جوائز نوبل هم من أهل الأديان و24بالمائة ربوبيين والملحدين واللاادريين لا يتجاوزون 11 بالمائة فقط [11].

وبناء على هذا نرى الملاحدة يدعون المنافاة التامة بين العلم والدين، وأن من أراد الدين، فعليه بطرح العلم، وكأنهم يخيرون جماهيرهم بين قبول لغة العلم أو قبول لغة الدين، وأنه لا توجد لغة ثالثة تجمع بينهما، ومن أمثلة ذلك قول جلال العظم: (إن الدين بديل خيالي عن العلم)[12].

بل إنه لا يكتفي برؤيته وشهادته التي تمثل ذاته في هذا، وإنما يعتبر التناقض بين العلم والدين قضية مسلمة لدى رجال الدين أنفسهم، فيقول: (يعترف رجال الدين الإسلامي وكتابه بوجود تناقض ظاهري –على أقل تعديل- بين العلم الحديث وثقافته ومناهجه من ناحية، والدين الإسلامي)[13].

وقد وصف الشيخ عبد الرحمن الميداني صاحب هذه المقولات وغيرها بقوله عن جلال العظم - ومثله سائر دعاة الإلحاد -: (وهو في كل ذلك يتستر بعبارات التقدم

العلمي والصناعي والمناهج العلمية الحديثة، ولا يقدم من البينات إلا قوله مثلاً: إن العلم يرفض هذا، أو لا يُسلم بهذا، أو يثبت هذا، دون أن يطرح مناقشات علمية نقدية تتحرى الحقيقة)[14].

ومن خلال استقراء أنواع الطروحات العلمية التي يركز عليها الملاحدة في الدعوة للإلحاد نرى اهتمامهم بنوعين منها:

1 - علوم الحياة:

وهي العلوم التي تهتم بدراسة الحياة، وأشكالها المختلفة، ووظيفتها، وكيفية تفاعل الكائنات الحية مع بعضها، ومع البيئة المحيطة بها، وهي في أصلها لا علاقة له لا بالإيمان، ولا بالإلحاد، لكن التفكير والاعتبار والتفلسف هو الذي يحولها إلى مادة لأحدهما دون الآخر، ويستحيل الجمع بينهما جميعا، لاستحالة اجتماع المتناقضات.

ولهذا نجد نسبة كبيرة من أعلام البيولوجيا من المؤمنين، لا من الملاحدة، حتى داروين الذي يتشبث الملاحدة بنظريته لم يثبت قط إلحاده، بل ثبت إيمانه، يقول العقاد: (أما داروين فلم يزعم قط أن ثبوت التطور ينفي وجود الله، ولم يقل قط أن التطور يفسر خلق الحياة، وغاية ما ذهب إليه أن التطور يفسر تعدد الأنواع الحيوانية والنباتية، وفي ختام كتابه عن أصل الأنواع يقول أن الأنواع ترجع في أصولها إلى بضعة أنواع تفرعت على جرثومة الحياة التي أنشأها الخلاق)[15].

وهكذا نرى كبار أعلام نظرية التطور التي يدعي الملاحدة أنها سبب إلحادهم لا تتنافى في ذاتها مع وجود الله، ففي إستطلاع علمي هام أجري في العام 1997، واستهدف عيّنة مكوّنة من 1000 عالم كانوا على قائمة (رجال ونساء العلم الأمريكان – American Men and Women of Science)، تبيّن أنّ 40 بالمائة من العلماء يعتقدون أنّ الإنسان وغيره من الكائنات الحيّة تطوّروا عبر الزّمن، ولكنّهم يعتقدون أيضًا أنّ الخالق أرشد ووجّه عمليّة التطوّر.

وهذا يدل على عدم مصداقية ارتباط الإلحاد بنظرية التطور، وإلا لاتفق جميع من يقول بها على ذلك، لكن الإلحاد الجديد يعرض عن كل أولئك العلماء من المؤمنين، ويختار من بينهم بانتقائية عجيبة من ربطوا هذه النظرية بالإلحاد من أمثال العالم الألماني ارنست هايكل Ernst Haeckel الذي زاحمت كتبه التي ترجمت إلى الكثير من لغات العالم كتب دارون نفسها، وسبب ذلك ليس دقتها العلمية، وإنما بسبب

تصريح صاحبها بالإلحاد، ولهذا لاقت كتبه ضجة في أوساط معاصريه من المسيحيين.

ومن أهم الشخصيات التي ينتقيها الإلحاد الجديد على مثل هذه الأسس كاهن الإلحاد الأكبر في العصر الحديث [لينتون ريتشارد دوكينز] الذي راح يحول من نظرية دارون من مجرد كونها محاولة لفهم سر نشأة الحياة وتعدد أنواعها إلى نظرية فلسفية تحاول أن تزيح الله من إيجاد الحياة، بل من إيجاد كل شيء.

ولذلك نجد كتب دوكينز تحظى من الشهرة والانتشار بين الملاحدة ما لا تحظى به كتب أعلام نظرية التطور الكبار أنفسهم، ومن أمثلتها، والتي يتعلق بها الملاحدة العرب خصوصا، ولها انتشارها الواسع في المواقع المختلفة [الجين الأناني] الذي حاول فيه تصحيح ما وصفه بسوء الفهم للداروينية، ومنها [النمط الظاهري الموسع] (1982)، و[صانع الساعات الأعمى] (1986)، و[النهر الخارج من عدن] (1995)، و[الصعود إلى جبل اللااحتمال] (1996)، ونحسب أنه لولا امتطاؤه لهذه النظرية واستثمار لها في الدعوة للإلحاد ما كانت له هذه الشهرة، ولا المقروئية.

2 ـ علوم المادة:

وهي العلوم التي تدرس كل ما يتعلق بالمادة وحركتها والطاقة وأنواعها، وتحاول أن تفهم الظواهر الطبيعية والقوى المؤثرة في سيرها، وصياغة المعرفة في قوانين دقيقة مضبوطة.

وهي بهذا التعريف علم بحت لا علاقة له بالفلسفة، ولا بالدين، ولا بالإيمان، ولا بالإلحاد، ولكنها لا تكتفي بذلك، بل تضم إليه محاولة التعرف على حقيقة الكون ومصدره وصيروته وغيرها من المباحث التي تجعلها تميل إلى الفلسفة والدين.

ومن هنا كان للتوجه الديني أو الإلحادي للباحث الفيزيائي تأثيره في توجيه الاكتشافات الفيزيائية وجهة دينية أو إلحادية، ولهذا توزع أعلام الفيزياء الكلاسيكية أو الحديثة بين فيزيائيين مؤمنين، وفيزيائيين ملحدين.

وكمثال على ذلك نيوتن مؤسس الفيزياء الكلاسيكية، فقد كان من المؤمنين، كما نص على ذلك مؤلفا كتاب [العلم في منظوره الجديد] ، فقد تساءلا (.. هل لله مكان في مثل هذا الكون؟)، ثم أجابا عليه بقولهما: (لقد كان نيوتن يؤمن بذلك، فحاول أن يحتفظ بمكان للألوهية في نظامه الميكانيكي الخاص بالسماوات، ففي رسالة وجهها إلى الدكتور ريتشارد بنتلي (Richard Bentley) في عام 19692 أكد نيوتن على أن الله ضروري لإحداث حركة الكواكب وإرساء البنية الأصلية

للمجموعة الشمسية قائلا: (إن حركات الكواكب الراهنة لا يمكن أن تكون قد انبثقت من أي علة طبيعية فحسب، بل كانت مفروضة بفعل قوة عاقلة)[16].

في مقابل هذا نجد تعلق الإلحاد المعاصر، وخاصة النسخة العربية منه بالفيزيائي ستيفن هوكينج Stephen Hawking الذي يحاول الملاحدة أن يلغوا به كل الفيزيائيين التقليديين والمحدثين، كما عبر عن ذلك الملحد التطوري [ريتشارد دوكينز] بقوله: (لقد طرد دارون الإله من البيولوجيا، ولكن الوضع في الفيزياء بقي أقل وضوحاً، ويُسدد هوكينج الضربة القاضية الآن!!)[17].

وقد عبر [هوكينج] عن هذا الدور الذي وكل إليه في نشر الإلحاد باسم الفيزياء بقوله: (تماما مثلما فسر دارون ووالاس كيف أن التصاميم المعجزة المظهر في الكائنات الحية من الممكن أن تظهر بدون تدخل قوة عظمى، فمبدأ الأكوان المتعددة من الممكن أن يفسر دقة القوانين الفيزيائية بدون الحاجة لوجود خالق سخر لنا الكون، فبسبب قانون الجاذبية فالكون يستطيع ويمكنه أن يُنشيء نفسه من اللاشيء، فالخلق الذاتي هو سبب أن هناك شيء بدلا من لاشيء، ويفسر لنا لماذا الكون موجود، وكذلك نحن)[18].

والحيلة التي اعتمدها هوكينغ أو من يقف خلفه هي التعلق بما يطلق عليه الأكوان المتعددة Multiverse، وهي تشبه إلى حد كبير ما قام به أصحاب نظرية التطور في علم الأحياء من استبدال (الخلق) بالتطور الصدفي والعشوائي في الكائنات الحية.

ثالثا ـ الأسباب الفلسفية للإلحاد المعاصر بين المسلمين::

مع كون كبار الفلاسفة في التاريخ من المؤمنين، بل من الموحدين، إلا أننا نجد موجة الإلحاد المعاصر تحاول أن تصور أن الفلسفة تقتضي الإلحاد، ولا يصدق على هؤلاء إلا ما عبر عنه فرانسيس بيكون (1561 - 1626م) بقوله: (إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد، ولكن التعمق فيها ينتهي بالعقول إلى الإيمان)[19].

ومن خلال استقراءالطروحات الإلحادية التي تتمظهر بالمظهر الفلسفي يمكننا أن نجد الأطروحتين التاليتين:

1 ـ ادعاء التعارض بين الإيمان والعقل:

لا يهتم دعاة الإلحاد الجديد بكل أولئك الفلاسفة الذين لم يجدوا إلا أن يقروا بوجود الله، بل يتوصلوا من خلال البحث العقلي المجرد إلى الكثير من صفاته وكمالاته، وإنما راحوا يوهمون الجماهير أن البحث الفلسفي والتساؤلات المتفرعه عنه تقتضي خلو الذهن من الله، فالله يشكل ـ بحسب تصورهم ـ أكبر عقبة تحول بين العقل والبحث الفلسفي.

وقد عبر عن ذلك [كاي نيلسن Kai Nielsen] في كتابه الذي يهتم به الملاحدة الجدد كثيرا [الفلسفة والإلحاد] والذي نشره سنة 1985م، فقال: (العقيدة الدينية غير معقولة. ومن ثم ينبغي علينا رفضها)[20]، ويذكر أنه (أنه لا يشعر بأدنى حاجة إلى اعتناق أية عقيدة دينية)

وعلى هذا المنهج سار الملاحدة الجدد من العرب، فقد كتبت وفاء سلطان في كتابها المعنون بـ [نبيك هو أنت... لا تعش داخل جبته]، والذي أثار ضجة كبيرة عام 2007، والذي مجدت فيه الملاحدة باعتبارهم في رحلة بحث دائم عن الحقيقة، تقول معبرة عن ذلك: (عندما يرفض الملحدون وجود الله يعترفون بعجزهم عن إدراكه، ويعترفون أيضاً بعظمته غير القابلة للإدراك. الإلحاد أصدق من أي عقيدة تدعي أنها توصلت إلى الله، بل واحتكرته دون غيرها من العقائد)[21]

وهي تدعي في كتابها أن (الأديان تجرد الإنسان من قدرته على طرح السؤال، ما أدى إلى زيادة الشعوب الجائعة المريضة الجاهلة في المجتمعات الإسلامية، دون أن تحاول التغيير، لأنها تُقدس التعاليم التي أدت إلى ذلك الوضع)[22]

وهكذا نجد الحداثيين يسثمرون في هذه النظرية ليشككوا في الحقائق القرآنية القطعية، ومن أمثلة ذلك قول سيد القمني: (الطالب يدخل إلى حصة الفيزياء أو حصة البيولوجي فيدرس أن الخلية الأولى والسائل المنوي والنواة تكونت خلال ملايين السنين بكذا وتتفاعل كذا إلخ، يخرج من هذه الحصة يدخل إلى حصة التربية الإسلامية أو المسيحية ليقال له: إن الدنيا قد تكونت في ستة أيام ثم استوى الله على العرش كما في القرآن أو استراح في اليوم السابع، كما في العهد القديم أو في المسيحية واليهودية، هذه الشيزو فرينيا تجاوزها العالم)[23].

ب ـ عدم جدوى الطرح الإيماني:

ومن أحسن الأمثلة على هذا النوع من الأغلوطات الفلسفية [حسن حنفي] في مشروعه الكبير الذي أطلق عليه [من العقيدة إلى الثورة] والذي دعا فيه إلى تجاوز الإيمان التقليدي إلى الإيمان الثوري، وهو يقصد به تجاوز البحث عن الله والتعرف عليه إلى البحث عن الإنسان وتلبيه حاجاته النفسية والاجتماعية، فهو يعتبر (الله

والجنة والنار والآخرة والحساب والعقاب والصراط والميزان والحوض كلها ألفاظ يجب تجاوزها.. فألفاظ الجن والملائكة والشياطين، بل والخلق والبعث والقيامة كلها ألفاظ تُجاوز الحس والمشاهدة، ولا يمكن استعمالها لأنها لا تشير إلى واقع، ولا يقبلها كل الناس، ولا تؤدي دور الإيصال)[24].

وهكذا نجد الكثير من المشاريع الحداثية خاصة ذات التوجه اليساري تتسم بهذا الطابع، ومن أمثلتها صادق جلال العظم الذي قال في كتابه [نقد الفكر الديني]: (إن كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يُلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسميات حقيقية موجودة ولكنها غير مرئية)[25]

ومثله طيب تيزيني[26]، الذي سمى مشروعه البديل عن الدين [مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بدايته حتى المرحلة المعاصرة]، ثم جدده في [من التراث إلى الثورة]، ومنها مشروع حسين مروّة، صاحب [النزعات المادية في الفلسفة الإسلامي].. وغيرها من المشاريع التي تحاول أن تضع بدائل لله تتمثل في الاهتمام بالإنسان والمجتمع والحداثة.

الخاتمة

من خلال هذا العرض الموجز لظاهرة الإلحاد المعاصر وأسبابها يمكننا الخروج بالنتائج والتوصيات التالية:

1. من خلال استقراء المؤلفات والمواقع المنتسبة للملاحدة يمكننا أن نجد صنفين من مظاهر الإلحاد: الصنف الجاد الذي يتلبس بلباس العلم والفلسفة، والصنف الساخر أو السوقي الذي يطفح بألوان الحقد على الدين وعلى المنتسبين له من غير أي مضمون علمي يمكن مناقشته.
2. يستعمل الإلحاد الجديد آخر التطورات العلمية، وخاصة في الفيزياء الحديثة، أو في البيولوجيا ليضرب بها الحقائق الدينية، مستعملا المناهج الفلسفية القديمة بعد
3. لمواجهة ظاهرة الإلحاد المعاصر نحتاج إلى تأسيس علم كلام جديد، يراعي الشبهات المعاصرة، ويطلع على الأطروحات العلمية والفلسفية التي ينشرها، مع استعمال أساليب أكثر بساطة ووضوحا حتى تصل لعوام الناس، وتحميهم من الهجمة الإلحادية الشرسة التي تستهدفهم.

4. للمواجهة الجادة لظاهرة الإلحاد المعاصر نحتاج إلى مراجعة تراثنا لتطهيره من كل الخرافات والدجل الذي التصق به، ومكن للحداثيين والملاحدة والتغريبيين من استثماره لنشر شبهاتهم.

المصادر والمراجع:

1. الإلحاد بعض مدارسه والرد عليها، أ. رأفت شوقي، دط، دت، ج 2 ص 73، 74
2. الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض، مؤسسة الإنتشار العربي.
3. الإلحاد مشكلة نفسية، عمرو شريف، نيوبوك للنشر والتوزيع، ط2، 2016.
4. التراث والتجديد. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع الطبعة الخامسة 2002.
5. خرافة الإلحاد، دكتور عمرو شريف، ص 302، الطبعة الأولى 1435هـ2014م مكتبة الشروق الدولية، القاهرة.
6. رب الزمان، سيد القمني، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة.
7. صراع مع الملاحدة حتى العظم، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي، دار القلم، دمشق، الطبعة: الخامسة، 1412 هـ - 1992 م (ص12-13)
8. الصراع من أجل الإيمان: انطباعات أمريكي اعتنق الإسلام، جيفري لانج، دار الفكر، دمشق، الطبعة السادسة، 2009.
9. عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي،
10. العقيدة الإسلامية في مواجهة التيارات الإلحادية، فرج الله عبد الباري، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط1، 2004م
11. العلم في منظوره الجديد لروبرت م .أغروس و جورج ن. ستانسيو، ترجمة كمال خالايلي، طبع سلسلة عالم المعرفة، ورقمه في السلسلة (134)
12. قصة الحضارة، ويليام جيمس ديورَانت، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، دار الجيل، بيروت - لبنان، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1408 هـ - 1988 م.
13. قصة النزاع بين الدين والفلسفة: توفيق الطويل، دار النهضة العربية.
14. كتاب 100 سنة من جوائز نوبل، دار اطلنطيك، 2003، ص 57.
15. مختصر تاريخ الزمن، ستيفن هوكينج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة القراءة للجميع،

16. معالم تاريخ الإنسانية، هربرت جورج ويلز، ترجمة : عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة العامة المصرية للكتاب.
17. مُلحدون محدثون ومعاصرون، د. رمسيس عوض، مؤسسة الإنتشار العربي , 1998.
18. نبيك هو أنت... لا تعش داخل جبته، وفاء سلطان، دط، دت.
19. نقد الفكر الديني. دار الطليعة بيروت الطبعة العاشرة 2009، ص17.

المواقع الإلكترونية: وهي كثيرة منها:

1. الإلحاد والوطن العربي.. أرقام وتعليلات، إسلام فرحات، موقع إسلام أون لاين، بتاريخ 14 يناير 2016، على الرابط [https://islamonline.net/14795]
2. الإلحاد والعالم الموازي.. الإنترنت ساحة التقاء، إسلام فرحات، موقع إسلام أون لاين، بتاريخ 20 يناير 2016، على الرابط [14857https://islamonline.net/]
3. سلسلة [السخرية من الإلحاد] في منتدى التوحيد بقلم [دكتور باحث] على الرابط: http://www.eltwhed.com/

الهوامش:

(1) الإلحاد والوطن العربي.. أرقام وتعليلات، إسلام فرحات، موقع إسلام أون لاين، بتاريخ 14 يناير 2016، على الرابط [https://islamonline.net/14795]
(2) المرجع السابق.
(3) الإلحاد والعالم الموازي.. الإنترنت ساحة التقاء، إسلام فرحات، موقع إسلام أون لاين، بتاريخ 20 يناير 2016، على الرابط [14857https://islamonline.net/]
(4) عرف نفسه على قناته في اليوتيوب بأنه من مواليد 1966 في تونس، وأنه درس الابتدائية والإعدادية في فرنسا، والعلوم الدينية في الشرق الأوسط .درست التاريخ والمعتقد بشكل عصامي، سافرت إلى عديد الدول بحثا عن المعرفة الإنسانية. معتقدي الإيمان الإنساني الفردي وتوجهاتي السياسية تكنوقراطي.
https://www.youtube.com/watch?v=2F0vvEqxDdw
(5) هذه الفيديوهات وغيرها كثير موجودة على صفحته على اليوتيوب.
(6) سورة هود: 38.
(7) على الرابط التالي:
http://arabatheistbroadcasting.com/program/books
(8) https://www.il7ad.org/vb/forumdisplay.php?f=.50
(9) رد على هذه الرسالة العلامة محمد فريد وجدي في مقالة بعنوان [لماذا هو ملحد]
(10) الإلحاد بعض مدارسه والرد عليها، أ. رأفت شوقي، دط، دت، ج 2 ص 73، 74
(11) كتاب 100 سنة من جوائز نوبل، دار اطلنطيك، 2003، ص 57.
(12) نقد الفكر الديني. دار الطليعة بيروت الطبعة العاشرة 2009، ص17.

(13) المرجع السابق: (ص23)
(14) صراع مع الملاحدة حتى العظم، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي، دار القلم، دمشق، الطبعة: الخامسة، 1412 هـ - 1992 م (ص12-13)
(15) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، دار الكتاب العربي، ص54.
(16) العلم في منظوره الجديد، ص54.
(17) Another ungodly squabble. The Economist. 05-09-2010. Retrieved 06-09-2010.
(18) مختصر تاريخ الزمن، ستيفن هوكينج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة القراءة للجميع، ص 165.
(19) الإلحاد في الغرب، رمسيس عوض، مؤسسة الإنتشار العربي، ص 58.
(20) مُلحدون محدثون ومعاصرون، د. رمسيس عوض، مؤسسة الإنتشار العربي، 1998، ص 100.
(21) نبيك هو أنت... لا تعش داخل جبته، وفاء سلطان، دط، دت، ص37.
(22) المرجع السابق.
(23) رب الزمان، سيد القمني، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ص (21).
(24) التراث والتجديد. حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط5، 2002 ، ص121.
(25) نقد الفكر الديني، ص59..
(26) الدكتور طيب تيزيني (م 1934) مفكر سوري، من أنصار الفكر القومي الماركسي، يعتمد على الجدلية التاريخية في مشروعه الفلسفي لإعادة قراءة الفكر العربي منذ ما قبل الإسلام حتى الآن..

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 143 – 160
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ظاهرة الحذف في القرآن الكريم دراسة تطبيقية في سورة النساء

The Deletion Phenomenon in the Holy Quran - An applied Study in Surat al-Nisa

طالبة الدكتوراه: **رحيمة أوسيف**
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
oucifrahima@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/07 تاريخ القبول: 2018/05/17

ملخص البحث:

تناولت هذه الدراسة ظاهرة الحذف في القرآن الكريم من خلال دراسة تطبيقية في سورة النساء، وهي دراسة نحوية بحتة، فاستخلص من خلال الدراسة النظرية أنَّ الحذف من الظواهر اللغوية البارزة، وخاصة في اللغة العربية والقرآن الكريم، وهو عبارة عن إسقاط كلمة أو أكثر من الجملة، ومن أهم أسباب الحذف: علم السامع بالمحذوف؛ فإذا كان عالما ومدركا للمحذوف فلا داعي حينها إلى ذكره، بل الأولى حذفه اختصارا للكلام، وأيضا: كثرة الإستعمال؛ حيث أنَّه توجد بعض الكلمات الكثيرة الورود في الكلام؛ مما يضطر إلى حذفها بغية التخفيف، والمعروف وجود أدلة على وقوع الحذف، أولها: اللفظ؛ حيث أنَّ اللفظ اسما كان أم فعلا أم حرفا، له متعلقات معينة، نستطيع أن نستدل من خلالها على وجود الحذف، ثانيها: اللغة؛ فكل لغة لها أسس وأصول معينة، قد تقودنا أحيانا إلى الإستدلال على وجود حذف في الجملة، وأيضا فظاهرة الحذف لها شروط معينة، شأنها شأن الظواهر اللغوية الأخرى، أهمها: وجود الدليل الحالي أو المقالي على المحذوف، ألاَّ يكون المحذوف مؤكدا، ألاَّ يكون إختصارا للمختصر، ألاَّ يكون عوضا عن شيء، ألاَّ يؤدي حذفه إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه، وأن لا يؤدي حذفه إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكانية إعمال العامل القوي، ومن خلال الدراسة التطبيقية في سورة النساء تبين تنوع المحذوفات فيها، من حرف واسم وفعل، وتجدر الإشارة أيضا أنَّ علماء النحو مختلفون حول وقوع هذه الظاهرة، فمنهم من يجيز، ومنهم من يمنع، كل حسب حججه والمذهب الذي ينتسب إليه، لكن ذلك لا يخلو من مواضع اتفاق بينهم.

Abstract:

This study addresses the phenomenon of deletion in the Holy Qur'an through an applied study in Surah An-Nisa. It is a pure grammatical study. The theoretical study concluded that the deletion is a prominent linguistic phenomenon especially in the Arabic language and the Holy Qur'an. Deletion is the omission of one word or more in the sentence. The most important reasons for deletion: the hearer knows the deleted; if the deleted is known and understood, there is no need then to mention it, but it is more adequate to delete it to shorten the speech. Also: frequent use; some words are often mentioned in the speech, and they have to be deleted for concession. It is known that deletion needs the existence of evidence. First: the word; the word, whether a noun, a verb or a preposition, has its own subordinations through which we can infer the existence of deletion. Second: the language; each language has its foundations and origins that may sometimes lead us to infer the existence of deletion of the sentence. The phenomenon of deletion, like other linguistic phenomena, has certain conditions such as: the existence of the direct or circumstantial evidence on the deleted; the deleted should not lead to prepare the factor for work and interrupt it; it should not also lead to the realization of the weak factor with the possibility of the realization of the strong one.The applied study in the Surah An-Nisa shows that there are various deleted: preposition, noun and verb. Grammarians differ in opinions about the occurrence of this phenomenon between permissive and forbidder, each according to his arguments and doctrine, but there is some agreement between them.

المقدمة :

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن القرآن الكريم كلام الله تعالى المعجز، وليس هناك كلام أعظم من كلامه تعالى، سواء من ناحية الكلمات والجمل، والتراكيب، أو من ناحية المعنى، أو من ناحية المقاصد المرادة منه، كما أنه نزل بلغة أفصح العرب؛ فقد أجمع العلماء[1] على أن قريشا أفصح العرب ألسنة وأصفاهم لغة، والطريق لفهم معاني كلام الله تعالى لا يكون إلا بمعرفة قواعد العربية في مختلف علومها، من تصريف، ونحو، وعلمي البيان والبديع، وغيرها، والتي تظهر من خلال استعمالهم لها في أساليبهم، في خطب،

وأشعار، وغيرها، فبدونها –أي قواعد العربية وعلومها- يقع الخطأ، ويسوء الفهم، خاصة لمن لم يكن عربيا بالسليقة[2].

ويعتبر الحذف أسلوبا من الأساليب البارزة الموجودة في كلام العرب وفي القرآن الكريم، وقد ارتأيت أن تكون دراستي حوله، من ناحية الصناعة النحوية، ولكن لن يتسنى لي الإلمام بجميع المواضع في القرآن الكريم المتضمنة للحذف، فحصرت دراستي على إحدى سوره، وهي سورة النساء، وذلك باختيار نماذج منها تقوم حولها الدراسة، فما المقصود بالحذف عند اللغويين والنحويين؟، وما أهم أسباب وقوعه؟ وما هي الدلائل على وجوده في كلام العرب، والقرآن الكريم؟، وما شروطه؟، وما أهم المواضع التي وقع الحذف فيها في سورة النساء؟.

وتتجلى أهمية هذا الموضوع في كونه محط اهتمام كبير من قبل الدارسين النحويين والبلاغيين وغيرهم؛ على اعتبار أن الحذف ظاهرة لغوية تشترك فيها جميع اللغات الإنسانية، لكنه ظاهرة قد تتميز أكثر في اللغة العربية، وخصوصا إذا اقترنت بالقرآن الكريم، المنزه عن كل خطأ، والمعجز في كل عصر، فالهدف من هذه الدراسة ليس فقط بيان حقيقة الحذف، وإنما الكشف عن مذاهب العلماء فيه من خلال سورة النساء؛ ذلك أن مسألة الحذف من القضايا المختلف حولها بين علماء النحو؛ بمعنى أن اعتبار وجود الحذف من عدمه عائد إلى حجج كل مذهب، غير أن ذلك لا يخلو مما اتفق عليه العلماء، خاصة وأن الكثير من الدراسات في هذا الموضوع اكتفت بعرضه من نواحي عامة، أو اكتفت بدراسة جانب واحد منه فقط، وبناء على ذلك قمت بتقسيم هذا البحث إلى مطلبين؛ المطلب الأول يمثل الدراسة النظرية، حيث قمت بعرض تعريف للحذف من الناحية اللغوي والاصطلاحية، ثم بينت أسبابه، والأدلة على وجوده، ثم شروطه، أما المطلب الثاني فيتمثل في الدراسة التطبيقية التي ستكون من خلال النماذج المنتخبة من سورة النساء كما ذكرت سابقا.

المطلب الأول: الدراسة النظرية:

يتضمن هذا المطلب مجموعة من الفروع، سأبرز من خلالها ماهية الحذف، وأسبابه، والأدلة على وجوده، وشروطه، وذلك من أجل إعطاء صورة واضحة المعالم لموضوع الحذف.

الفرع الأول: تعريف الحذف

سأقوم هنا ببيان حقيقة الحذف، رغبة في التأصيل لهذه الظاهرة اللغوية، وذلك من خلال بيان دلالاتها اللغوية والاصطلاحية.

أولا- من الناحية اللغوية:

الحذف: قطف الشيء من الطرف كما يحذف طرف ذنب الشاة، والحذف: الرمي عن جانب والضرب عن جانب، وتقول: حذفني فلان بجائزة أي: وصلني[3]، وجاء في لسان العرب مادة "حذف": حذف الشيء يحذفه حذفا : قطعه من طرفه، والحذافة: ما حذف من شيء فطرح[4]. مما سبق يظهر أن معنى الحذف اللغوي منصب حول: القطف، والرمي، والقطع، والطرح، وكلها تعود لمعاني متقاربة.

ثانيا- من الناحية الاصطلاحية:

قد عنى قدماء النحاة بدراسة ظاهرة الحذف، غير أننا لا نكاد نجد في كتب النحويين تعريفا لمصطلح الحذف، بل منهم من يعرفه ببيان أقسامه، وذكر أحد شروطه، يقول ابن جني: «قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته»[5]، حتى أن بعضهم قد تداوله بمصطلح آخر وهو الإضمار، قال أبو حيان الأندلسي: «وهو موجود في اصطلاح النحويين ، أعني أن يسمى الحذف إضمارا»[6]، ولكن لكل من الحذف والإضمار مدلوله الخاص، يقول الفارسي: «وقد يحذف حرف الجر، فيصل الفعل إلى الاسم المحلوف به، وذلك نحو: الله -بفتح الهاء- لأفعلن، وربما أضمر حرف الجر ، فقيل: الله -بكسر الهاء- لأفعلن»[7].

وبعض علماء النحو حصر وقوع الإضمار في الفعل دون الحروف، منهم الوراق، يقول: « وجملة الأمر أن جميع الحروف لا يجوز إضمارها لضعفها، وإنما جاز إضمار الفعل لقوته.... واعلم أن إضمار الفعل يقع في كلام العرب على ثلاثة أوجه :أحدها : لا يجوز إظهاره، والآخر: يجوز أن يضمر ويظهر، والثالث: لا يجوز إضماره »[8].

وقد رسم ابن هشام حدودا لهذه الظاهرة النحوية، وفرق بين الحذف النحوي، والتفسيري البلاغي؛ حيث أنَّ ذكر أغراض الحذف إنما هو متعلق بفن البلاغة، لا النحو ، قال : «الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبرا بدون مبتدأ، أو بالعكس ، أو شرطا بدون جزاء، أو بالعكس، أو معطوفا بدون معطوف عليه، أو معمولا بدون عامل،... وأما قولهم في نحو: ﴿سرابيل تقيكم الحر﴾ (النحل:81)، التقدير: والبرد ... ففضول في فن النحو، وإنما ذلك للمفسر، وكذا قولهم يحذف الفاعل لعظمته، وحقارة المفعول أو بالعكس، أو للجهل به، أو للخوف عليه، أو منه، فإنه تطفل منهم على صناعة البيان....»[9].

الفرع الثاني: أسباب الحذف

فالحذف كأي ظاهرة لغوية لها أسبابها التي نشأت عنها، وإن كان الأصل أن لا حذف[10]، إلا أن يضطر إليه، وقد حاول النحويون بيان تلك الأسباب أو العلل كما يسميها بعضهم ، أذكر أهمها:

1- علم السامع أو المخاطب بالمحذوف: حيث أن الغالب في كلام العرب حذف الكلام اختصارا وتخفيفا إذا علم ، قال سيبويه: «هذا باب يحذف المستثنى فيه استخفافا: وذلك قولك: (ليس غير) و (ليس إلا)، كأنه قال: ليس إلا ذاك ، وليس غير ذاك، ولكنهم حذفوا ذلك تخفيفا واكتفاء بعلم المخاطب ما يعنى»[11].

2- كثرة الاستعمال: وهو من أكثر الأسباب التي يعلل بها النحاة ظاهرة الحذف، يقول ابن الشجري: «وكذلك حذفوا "الياء" في قولهم: (لا أدر) لكثرة استعماله»[12].

3- طول تركيب الجملة: حيث أن طول التركيب يؤدي إلى ثقل، مما يضطر إلى الحذف للتخفيف، كحذف حرف الجر بسبب طول حرفي "أنَّ"، و"أن" المخففة بالصلة ، يقول ابن عصفور:« لا يجوز حذف حرف الجر من مفعوله ووصول الفعل إليه بنفسه إلا مع "أنَّ" و"أن"، نحو: عجبت أنك قائم ، وعجبت أن قائم زيد، وذلك لطول "أنَّ" و "أن" بالصلة ، والطول يستدعي التخفيف»[13].

الفرع الثالث: الأدلة على وجود الحذف

ذكر العلماء أدلة[14]على وقوع الحذف في القرآن الكريم وكلام العرب، ومن جملة هذه الأدلة: العقل، والعادة الشرعية، دلالة اللفظ على المحذوف، اللغة، والسياق.

لكن، بما أن دراستنا هذه متعلقة بالصناعة النحوية، فإننا سنقتصر على ذكر الأدلة المتعلقة بذلك، وهي: دلالة اللفظ على وجود الحذف، واللغة.

أما الدليل الأول: وهو اللفظ، فمثاله البسملة "بسم الله الرحمن الرحيم"، فإن اللفظ يدل على أن فيه حذفا؛ لأنَّ حرف الجر "الباء" لابد له من متعلق، ودل الشروع في الفعل على تعيينه؛ وهو الفعل الذي جعلت التسمية في مبدئه؛ من قراءة أو أكل أو شرب ونحوه .

الدليل الثاني: اللغة؛ حيث أنه قد اطرد في اللغة أن لكل فعل متعدي مفعول به، ولكل مبتدأ خبر، وهكذا، فإن لم يوجد علم بأن هناك حذفا في الجملة، وقد نبه ابن هشام[15]، إلى أن أدلة الحذف نوعان: منها الصناعي، وغير الصناعي، وهذا الأخير متعلق بمعرفته البلاغيون، وأما الصناعي فهو ما يختص بمعرفته النحويون، وهو محل دراستنا هذه، وسمي دليلا صناعيا؛ لأنَّه عرف من جهة الصناعة النحوية، كما

جاء في قوله تعالى:﴿لا أقسم بيوم القيامة﴾ (القيامة:1)، تقديرها: لأنا أقسم؛ لأنَّ فعل الحال لا يقسم عليه، وقولهم: وقمت، تقديرها: وأنا قمت؛ لأنَّ "واو الحال" لا تدخل على المضارع المثبت الخالي من "قد"، ونحو هذه الأمثلة كثير جدا.

الفرع الرابع: شروط الحذف

ظاهرة الحذف كأي ظاهرة لغوية، لها شروط، ينبغي توفرها حتى لا يختل تركيب الجملة من جهة، ومعناها ودلالتها من جهة أخرى، فذكر النحويون[16] شروطا للحذف، أهمها:

1- وجود الدليل الحالي أو المقالي على المحذوف: بمعنى أنَّ وجود أحدهما كاف، ولا يشترط وجودهما معا لوقوع حذف في الجملة، فمثال الدليل الحالي قولهم لمن رفع سوطا: (زيدا)، والتقدير: اضرب زيدا، فأضمر الفعل، فحالة الشخص الخارجية دلت على الفعل الذي سيقوم به، فلذلك حذف، ومثال الدليل المقالي أو اللفظي،أن يقال: (من أضرب؟ زيدا)، والتقدير:أضرب زيدا.

وينبغي التنبيه إلى أن هذا الشرط متعلق بما إذا كان المحذوف الجملة بأسرها، كما الأمثلة السابقة، أو ركن من أركانها، كالمبتدأ أو الخبر، نحو قوله تعالى: ﴿قال سلام قوم منكرون﴾ (الذاريات:25)، تقديرها: قال سلام عليكم أنتم قوم منكرون، فحذف خبر الأولى وهو (عليكم)، ومبتدأ الثانية وهو (أنتم)، ومتعلق أيضا بما إذا كان اللفظ يفيد معنى في الجملة مبنية عليه في الأساس، نحو قوله تعالى: ﴿تالله تفتأ﴾ (يوسف:85)، تقديرها: لا تفتأ.

أما إذا كان المحذوف فضلة ، فلا يشترط وجود الدليل ، ولكن في المقابل يشترط ألا يؤدي حذف هذه الفضلة الى خلل في معنى الجملة ، أو تركيبتها النحوية ، نحو: زيد ضربته.

2- ألا يكون ما يحذف كالجزء: فلا يحذف الفاعل ولا نائبه ولا مشبهه، ويجوز حذف الفاعل مع فعله، نحو: زيدا ضربته، وقد وضح ابن جني هذا الشرط، قائلا: «حذف الفعل يكون على ضربين؛ أحدهما: أن تحذفه والفاعل فيه، فإذا وقع ذلك فهو حذف جملة، وذلك نحو: زيدا ضربته، لأنك أردت: ضربت زيدا، فلما أضمرت (ضربت) فسرته بقولك: ضربته، والآخر: أن تحذف الفعل وحده، وذلك أن يكون الفاعل مفصولا عنه مرفوعا به، وذلك نحو قولك: أزيد قام؟، فزيد مرفوع بفعل مضمر محذوف خال من الفاعل، لأنك تريد: أقام زيد؟، فلما أضمرته فسرته بقولك: قام ... الفعل فيه مضمر وحده»[17].

3- ألا يكون المحذوف مؤكدا: نحو قولهم: ضربت ضربا، ف "ضربا" هو المؤكد، فلا يجوز حذفه، لأن الغرض من الإتيان به تقوية العامل وتقرير المعنى، والحذف غير ذلك.

4- ألا يؤدي حذفه إلى اختصار المختصر: فمثلا لا يجوز حذف اسم الفعل دون معموله، لأنه –أي اسم الفعل- اختصار للفعل، ونائب عنه ، وتجدر الإشارة إلى أن مسألة إضمار اسم الفعل وإبقاء عمله[18]، مما اختلف حولها النحويون جوازا ومنعا.

5- ألا يكون عاملا ضعيفا: فلا يحذف الجار والجازم والناصب للفعل، إلا في مواضع قويت فيها الدلالة، وكثر فيها استعمال تلك العوامل، ولا يجوز القياس عليها.

6- ألا يكون المحذوف عوضا عن شيء: من ذلك "ما" وهي من الحروف التي تكون للعوض[19]، فقد ثبت جواز[20] حذف "كان" بعد "أن" المصدرية ، ويعوض عنها "ما"، ويبقى اسمها وخبرها، كما قال الشاعر: أبا خراشة أما أنت ذا نفر فإن قومي لم تأكلهم الضبع، وأصلها: أن كنت ذا نفر، فحذفت "كان"، فانفصل الضمير المتصل بها وهو "التاء" فصار "أن أنت ذا نفر"، ثم أتى بما عوض عن "كان" فصار "أن ما أنت ذا نفر"، ثم أدغمت النون في الميم فصار "أما أنت ذا نفر".

7- ألا يؤدي حذفه إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه: فلا يجوز حذف المفعول – وهو الهاء- من قولهم : ضربني وضربته زيد، لئلا يتسلط الفعل "ضربت" على (زيد) ثم يقطع عنه برفعه للفعل الأول .

8- ألا يؤدي حذفه إلى إعمال العامل الضعيف مع إمكان إعمال العامل القوي: فلا يجوز حذف الضمير في: زيد ضربته، لآن ذلك يؤدي إلى إعمال المبتدأ وإهمال الفعل، مع أن الفعل هو الأقوى.

المطلب الثاني: الدراسة التطبيقية

بعد بيان معنى الحذف، وأسبابه، والأدلة عليه، وشروطه، في الدراسة النظرية، بقي تناول نماذج تطبيقية من القرآن، وقد حاولت في هذا المطلب أن أبرز أهم المواضع التي وقع فيها الحذف في سورة النساء، فاستعنت في ذلك ببعض كتب اللغة، والتفسير، وذلك للوصول إلى الفهم الصحيح للظاهرة من خلال التطبيقات عليها، ومن أهم ما وقفت عليه من مواضع الحذف في سورة النساء ما يلي:

أولا/ حذف الاسم: من جملة الأسماء التي حذفت في سورة النساء: المبتدأ، الصفة، المفعول به، المضاف.

1- حذف المبتدأ: يجوز حذف المبتدأ إذا دلت عليه قرينة لفظية أو معنوية، وهو ما أشار إليه ابن مالك في ألفيته[21]، وقد جاء حذف المبتدأ في سورة النساء في

عدة مواضع، منها قوله تعالى: ﴿من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه﴾ (النساء:46)، حيث اختلفت أقوال المعربين في هذه الآية، نذكر أهمها[22]:

ذهب سيبويه، وأبو علي الفارسي إلى أن جملة ﴿ومن الذين﴾ خبر مقدم، والمبتدأ هو الموصوف المحذوف، و قوله ﴿يحرفون﴾ جملة فعلية في محل رفع صفة، والتقدير: (ومن الذين هادوا قوم يحرفون)، قال سيبويه: «وسمعنا بعض العرب الموثوق بهم يقول:(ما منهم مات حتى رأيته في حال كذا وكذا)، وإنما يريد: ما منهم واحد مات ...، ومثل ذلك من الشعر قول النابغة:

كأنك من جمال بني أقيشيقعقع خلف رجليه بشن

أي: كأنك جمل من جمال بني أقيش، ومثل ذلك أيضا قوله:

لو قلت ما في قومها لم تيثم يفضلها في حسب وميسم

يريد: ما في قومها أحد، فحذفوا هذا.....»[23].

وخرجها الفراء[24] على أن يكون ﴿من الذين﴾ خبر مقدم محذوف، والمبتدأ المحذوف هو "من" الموصولة، والتقدير:(من الذين هادوا من يحرفون)، وذهب بعضهم إلى أنَّ ﴿من الذين﴾ خبر لمبتدأ محذوف هو "هم"، والتقدير: (هم من الذين هادوا)، و ﴿يحرفون﴾ حال.

فالنحويون في هذه الآية متفقون على حذف المبتدأ، غير أنهم اختلفوا في تقديره، كل حسب مذهبه، لكن سيبويه احتج فيما قدره بما سمع من العرب ، فيكون تقديره –والله أعلم- هو الأقرب للصواب.

2- حذف الصفة: الأصل عدم حذف الصفة[25]، لأنَّ الغرض منها إزالة اشتراك في معرفة، أو تخصيص لنكرة، لكنها قد تحذف لفهم المعنى، ومن حذف الصفة في سورة النساء قوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم﴾ (النساء:160)، قد أشار أبو حيان الأندلسي إلى هذا الحذف في تفسيره، مستدلا عليه بما ورد في كلام العرب، وذلك في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿فبظلم من الذين هادوا﴾، قال: «المعنى: فبظلم عظيم، أو فبظلم أي: ظلم، وحذف الصفة لفهم المعنى جائز، كما قال: (لقد وقعت على لحم) أي: لحم متبع»[26].

3- حذف المفعول به: حذف المفعول به كثير، وهو في ذلك على نوعين: أحدهما: أن يحذف لفظا ويراد معنى وتقديرا، والثاني: أن يجعل بعد الحذف نسيا منسيا كأن فعله من جنس الأفعال غير المتعدية كما ينسى الفاعل عند بناء الفعل به، فمن الأول قوله عز وجل: ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر﴾ (الرعد:25)، لأنه لابد

لهذا الموصول من أن يرجع إليه من صلته، ومن الثاني: قولهم: (فلان يعطي ويمنع ويصل ويقطع)، وقوله تعالى: ﴿وأصلح لي في ذريتي﴾ (الأحقاف: 15)[27].

ومما جاء في سورة النساء قوله تعالى:﴿يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم﴾ (النساء:26)، فقد اتفق النحويون على أن قوله ﴿يريد الله ليبين﴾ يتضمن مفعولا محذوفا للفعل "يريد"، لكنهم اختلفوا في تقديره، فقدره سيبويه والبصريون[28]: «لأن يبين» ، والمفعول مضمر، تقديره: يريد الله هذا، والمعنى: يريد الله تكليف ما كلف به عباده مما ذكر لأجل التبيين لهم بهدايتهم .

وبيان مذهبهم[29] أنهم يرون أن متعلق الإرادة ليس هو التبيين؛ وإنما التشريع الذي يؤدي إلى التبيين، ولو فرضنا أن متعلق الإرادة هو التبيين لأدى ذلك إلى أمرين غير جائزين عند البصريين:

الأول: تعدي الفعل إلى مفعوله المتأخر بوساطة "اللام".

الثاني: إضمار "أن" بعد "لام" ليست "لام الجحود" ولا "لام كي"؛ لأنهما – أي لام الجحود و لام كي- لا يدخلان إلا على الأسماء.[30]

ومذهب الكوفيين أن متعلق الإرادة هو التبيين، و"اللام" هي الناصبة بنفسها، لا "أن" مضمرة بعدها[31]، فقوله ﴿ليبين﴾ تقديره: أن يبين ، فيكون مفعولا ل "يريد".

وحول آراء العلماء والمفسرين في هذين المذهبين، نجد الإمام ابن عطية يضعف ما ذهب إليه الكوفيون قائلا: «وقال الفراء والكوفيون : "اللام" نفسها بمنزلة "أن" وهو ضعيف»[32] ، فيتضح من كلامه ترجيحه لما ذهب إليه البصريون، وتابعه في ذلك أبو حيان الأندلسي.[33]

4- حذف المضاف: بيَّن النحاة أنه يجوز حذف المضاف إذا دل المعنى عليه، يقول سيبويه: « وتقول إذا نظرت في الكتاب: هذا عمرو، وإنما المعنى: هذا اسم عمرو، وهذا ذكر عمرو ، ونحو هذا ، إلا أنَّ هذا يجوز على سعة الكلام...»[34]، واشترطوا أيضا أمن الإلباس، قال صاحب المفصل: «وإذا أمنوا الإلباس حذفوا المضاف وأقاموا المضاف إليه مقامه وأعربوه بإعرابه، والعلم فيه قوله تعالى: ﴿واسأل القرية﴾ (يوسف:82)، لأنه لا يلبس أن المسؤول أهلها لا هي ...»[35]، وقد جاء حذف المضاف في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم﴾ (النساء:23)، قال أبو حيان في معرض تفسيره لهذه الآية: « بل هذا مما حذف منه المضاف لدلالة المعنى عليه، لأنه إذا قيل: حرم عليك الخمر، إنما يفهم منه شربها، وحرمت عليك الميتة، أي: أكلها، وهذا من هذا القبيل، فالمعنى: نكاح أمهاتكم؛

ولأنه قد تقدم ما يدل عليه، وهو قوله ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء﴾ (النساء:22)».[36]

وقوله تعالى: ﴿يبين الله لكم أن تضلوا﴾ (النساء:176)، فقد بين أئمة النحو أن المفعول له مصدر[37]، له ثلاثة أحوال، أحدها أن يكون مجردا عن الألف واللام والإضافة، والثاني أن يكون محلى بالألف واللام، والثالث أن يكون مضافا[38]، والمصدرية قد تأتي صريحة، أو مقدرة ب "أن"[39]، كما المثال الذي معنا، فالمفعول له هو ﴿أن تضلوا﴾ وهو مضاف إليه، وقد قدر البصريون وغيرهم[40]، المضاف المحذوف ب: (كراهة أن تضلوا).

ثانيا/ حذف الفعل:

يقع حذف الفعل إما في جملة الشرط والجزاء، ويكون ذلك إما بحذف فعل الشرط دون الأداة، أو هما معا، أو حذف جواب الشرط، إلى غير ذلك، وقد يحذف في غير جملة الشرط والجزاء، بأن يحذف الفعل وحده، أو مع فاعله، ومن مواضع حذف الفعل في غير جملة الشرط والجزاء في سورة النساء قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فئامنوا خيرا لكم﴾ (النساء:170)، فتضمنت هذه الآية حذفا للفعل وهو غير القول وحذف فاعله، وموضع الحذف هو قوله: ﴿خيرا لكم﴾، لكن اختلف النحاة في تقدير النصب في قوله: ﴿خيرا لكم﴾ إلى مذاهب، نذكر أبرزها:

ذهب الخليل وسيبويه والزمخشري[41] إلى أن "خيرا" منصوب بفعل محذوف واجب الإضمار تقديره: (أتوا خيرا لكم)[42]، يقول سيبويه: «هذا باب يحذف منه الفعل لكثرته في كلامهم حتى صار بمنزلة المثل، وذلك قولك: "هذا ولا زعماتك"، أي: "ولا أتوهم زعماتك"، ومن ذلك قول الشاعر، وهو ذو الرمة، وذكر الديار والمنازل : ديار مية إذ مي مساعفةولا يرى مثلها عجم ولا عرب

كأنه قال: أذكر ديار مية، ولكنه لا يذكر "أذكر" لكثرة ذلك في كلامهم، واستعمالهم إياه، ولما كان فيه من ذكر الديار قبل ذلك، ولم يذكر "ولا أتوهم زعماتك"، لكثرة استعمالهم إياه، ولاستدلاله مما يرى من حاله أنه ينهاه عن زعمه»[43]، وأما الفراء فلم يقدر المحذوف فعلا بل ذهب إلى أنه: نعت لمصدر محذوف أي: (فآمنوا إيمانا خيرا لكم)[44].

وقد ضعف السمين الحلبي[45]، ما ذهب إليه الفراء؛ لأنه يخل بمعنى الآية، حيث يفهم أن الإيمان منقسم إلى خير وغيره، وإلا لم يكن لتقييده بالصفة فائدة، وربما يكون الصواب ما قدره سيبويه وغيره، لعدم إخلاله بمعنى الآية ودلالتها.

وقد جاء حذف الفعل في جملة الشرط في سورة النساء، من ذلك قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين ءامنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر﴾ (النساء:59)، فقوله: ﴿إن كنتم﴾: شرط جوابه محذوف عند جمهور البصريين، أي: فردوه إلى الله، وهو متقدم عند غيرهم –أي عند الكوفيين-[46].

ووقوع حذف فعل جواب الشرط كثير في كلامهم، إذا كان في الكلام ما يدل على حذفه، كقولهم: أنت ظالم إن فعلت كذا، أي: إن فعلت كذا ظلمت؛ فحذف "ظلمت"؛ لدلالة قوله "ظالم" عليه، والشواهد على حذف جواب الشرط في كلامهم للدلالة عليه أكثر من أن يحصر[47]. وقال سيبويه: « وسألت الخليل عن قوله عز وجل: ﴿حتى إذا جاؤوها وفتحت﴾ (الزمر:73)، أين جوابها؟ .... فقال: (إن العرب قد تترك في مثل هذا الخبر الجواب في كلامهم، لعلم المخبر لأي شيء وضع هذا الكلام)»[48]، ومن الشواهد الشعرية الدالة عليه قول شاعر: فطلقها فلست لها بكفء وإلا يعل مفرقك الحسام أي: وإلا تطلقها يعل مفرقك الحسام [49].

غير أن القول بحذف جواب الشرط ليس مما اتفق عليه عند أهل النحو، فمذهب[50] الكوفيين، وأبي زيد، والأخفش، والمبرد عدم اعتباره محذوفا، بل متقدما في الكلام، وذلك مما لا يجوز عند البصريين، الذين ذهبوا إلى اعتباره محذوفا للعلم به، كما سبق بيانه، ومذهب المازني أنه إن كان ماضيا فلا يجوز تقديمه، نحو: قمت إن قام زيد، وقمت إن يقم زيد، وإن كان مضارعا جاز، نحو: أقوم إن قام زيد، وأقوم إن يقم زيد، ومذهب بعض البصريين أنه يجوز ّإن كان فعل الشرط ماضيا نحو: أقوم إن قمت، أو كان معا ماضيين نحو: قمت إن قمت .

ثالثا/ حذف الحرف:

ومن جملة الحروف المحذوفة في سورة النساء: حرف الجر، "أن" ،"قد"، "النون" من مضارع "كان".

1-حذف حرف الجر: يجوز[51] حذف حرف الجر في الجملة اتساعا وتخفيفا، نحو: ذهبت الشام، أصلها: ذهبت إلى الشام، فحذف حرف الجر "إلى"، وقد جاء حذف حرف الجر في سورة النساء في مواضع عديدة منها قوله تعالى:﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام﴾ (النساء:1)، قرأ حمزة[52]: «والأرحام» خفضا- بالجر-، وفيها قولان: أحدهما: أنه عطف على الضمير المجرور في "به" من غير إعادة الجار[53]، فيكون التقدير: (واتقوا الله الذي تساءلون به وبالأرحام)، بحذف حرف الجر .

وقد طعن بعض العلماء في هذه القراءة، أو بالأحرى هذا الوجه الإعرابي الذي يتضمن حذفا لحرف الجر، منهم الزجاج[54]، الذي يرى بأن العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار خطأ في العربية، حيث أجمع النحويون على قبح العطف باسم ظاهر على اسم مضمر في حال الجر إلا مع إظهار الخافض، واعتبر أنه خطأ في الدين أيضا، ذلك أن النبي ﷺ نهى عن الحلف بالآباء، لأنه إذا عطف الأرحام على لفظ الجلالة فيكون مقسما به، وهو أمر منهي عنه، ومن المانعين لهذا الوجه أيضا الفراء[55]، ومن المفسرين :ابن عطية[56]، والزمخشري[57].

هذا الطعن الموجه لهذه القراءة غير مأخوذ به، ولا التفات له، لأربعة أسباب:

الأول: كونها قراءة ثابتة منقولة عن النبي ﷺ.

الثاني: وجود ما يؤيد هذا الوجه الإعرابي، وهو قراءة عبد الله: ﴿وبالأرحام﴾.

الثالث : ثبوت ذلك في لسان العرب نثرا وشعرا: ففي النثر كقولهم: (ما فيها غيره وفرسه) بجر (فرسه) ، عطفا على الهاء في (غيره)، والتقدير: (ما فيها غيره وغير فرسه)[58]. وقد ورد من ذلك في أشعار العرب كثير يخرج عن أن يجعل ذلك ضرورة، فمنه قول الشاعر:

نعلق في مثل السواري سيوفنا فما بينها والأرض غوط نفانف.[59]

إلا أن أبا حيان الأندلسي[60] قد أشار إلى أن الأكثر أن يعاد الجار، كقوله تعالى: ﴿وعليها وعلى الفلك تحملون﴾ (المؤمنون:22).

الرابع: القياس؛ حيث أنه كما يجوز أن يبدل منه ويؤكد من غير إعادة جار، كذلك يجوز أن يعطف عليه من غير إعادة الجار[61].

من خلال ما سبق يتضح لنا صحة وقوع حذف حرف الجر في القرآن الكريم حتى مع عدم إظهاره كما ذهب إلى ذلك الكوفيون خلافا للبصريين ، لوجود قرائن تعضد ذلك، سبق بيانها.

2- حذف "أن" الناصبة للفعل المضارع: من سنن العرب إضمار الحروف، نحو: ألا أيهذا الزاجري أشهد الوغى، أي: أن أشهد[62]، والمعروف أن نواصب الفعل أربعة: لن، وإذن، وكي، وأن ظاهرة أو مقدرة[63]، ومن مواضع حذف "أن" في سورة النساء قوله تعالى: ﴿يا ليتني كنت معهم فأفوز فوزا عظيما﴾ (النساء:73)، فقد وقع خلاف بين الكوفيين والبصريين، حول مسألة: "أن" الخفيفة هل تحذف وتعمل من غير بدل؟، ذهب الكوفيون إلى أنّ "أن" الخفيفة تعمل في الفعل المضارع النصب مع الحذف من غير بدل، وذهب البصريون إلى أنها لا تعمل مع الحذف من غير بدل[64]، فالكوفيون يجيزون عمل "أن" في نصب المضارع حتى ولو كانت محذوفة، على

خلاف البصريين، وبما أن بحثنا يدور حول ظاهرة الحذف فلا داعي لذكر أدلة المانعين.

وأدلتهم[65] على جواز إعمالها مع الحذف قراءة[66] عبد الله ابن مسعود: ﴿وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدوا إلا الله﴾ (البقرة:83)، فنصب ﴿لا تعبدوا﴾ بـ"أن" مقدرة ؛ لأن التقدير فيه: أن لا تعبدوا إلا الله ، فحذف "أن" وأعملها مع الحذف، فدل على أنها تعمل مع الحذف، ومن الشعر مما يثبت ذلك، قال طرفة:

ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي .

فنصب "أحضر"، لأن التقدير فيه: أن أحضر، فحذفها وأعملها مع الحذف، والمحذوف في هذه الآية التي بين أيدينا هي "أن"، والتقدير: (فأن أفوز فوزا عظيما).

3- حذف "قد" قبل الفعل الماضي الواقع حالا: وقوع الفعل الماضي حالا مع حذف "قد" من المسائل التي اختلف حولها البصريون والكوفيون، فذهب البصري إلى جواز ذلك بشرط وجود "قد" ظاهرة أو مقدرة ، وذهب الكوفي إلى الجواز أيضا مع عدم اشتراط ذلك[67]، من ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم﴾ (النساء:90)، فقد استدل[68] الكوفيون فيما ذهبوا إليه بقوله: ﴿حصرت صدورهم﴾ (النساء:90) ، فحصرت : فعل ماض ، وهو في موضع الحال ، وتقديره: حصرة صدورهم ، والدليل على صحة هذا التقدير قراءة من قرأ : ﴿أو جاءوكم حصرة صدورهم﴾بالنصب على الحال من "الواو" في «جاؤوكم» ، وهي قراءة[69] الحسن البصري ويعقوب الحضرمي والمفضل بن عاصم، وقد بين الإمام الطبري[70] أن هذه القراءة لها وجه لغوي فصيح، غير أنه لا يجوز القراءة بها لشذوذها، ومن الشواهد الشعرية التي تدل على ذلك، قول شاعر:

وإني لتعروني لذكراك هزة كما انتفض العصفور بلله القطر.

ف "بلله" فعل ماض، وهو في موضع الحال.

واستدل[71] البصريون فيما ذهبوا إليه من اشتراط اقتران الفعل الماضي بـ"قد" ظاهرة أو مقدرة بأمرين: الأول: أن الفعل الماضي لا يدل على الحال، فينبغي أن لا يقوم مقامه. والثاني: أنه إنما يصلح أن يوضع موضع الحال ما يصلح أن يقال فيه "الآن" أو "الساعة"، نحو: مررت بزيد يضرب؛ لأنه يحسن أن يقترن به الآن أو الساعة، وهذا لا يصلح في الماضي، فينبغي أن لا يكون حالا.

وممن رجح مذهب الكوفيين أبو حيان الأندلسي، محتجا بكثرة وقوع ذلك في كلام العرب، فقد نقل عنه السيوطي قوله: «والصحيح جواز وقوع الماضي حالا

بدون "قد"، ولا يحتاج لتقديرها لكثرة ورود ذلك، وتأويل الكثير ضعيف جدا، لأنا إنما نبني المقاييس العربية على وجوه الكثرة »[72].

4- حذف "قد" قبل الفعل الماضي الواقع خبر"كان": اختلف النحاة[73] حول مسألة وقوع الفعل الماضي خبرا ل "كان" وأخواتها مع اقتران الفعل ب "قد" ظاهرة أو مقدرة، فمنهم من منع ومنهم من أجاز؛ فذهب البصريون إلى جواز ذلك مع عدم اعتبار حذف "قد"، وحجتهم في ذلك أن أخوات "كان" وهما "أمسى" و"أصبح" يعطيان معنى زائدا للجملة وهو المضي، فإذا قلت: "أصبح زيد قام"، و"أمسى زيد خرج" أعطى من المعنى ما لم يعط: "زيد قام وزيد خرج"، إلا أنّ "كان" لا تعطي معنى زائدا أكثر من التأكيد، بالإضافة إلى أن ذلك كثير في لسان العرب نثرا ونظما، قال شاعر: وكنا حسبناهم فوارس كهمس حيوا بعدما ماتوا من الدهر أعصرا.

فجعل حسبناهم في موضع خبر "كنا"، وحكى الكسائي عن بعض العرب: أصبحت نظرت إلى ذات التنانير، يعني : ناقته فجعل نظرت خبر "أصبحت". وقال تعالى: ﴿إن كان قميصه قد من قبل فصدقت وهو من الكاذبين﴾ (يوسف:26)

أما الكوفيون فقد اشترطوا لجواز ذلك اعتبار أن تكون "قد" محذوف من الجملة، وحجتهم في ذلك بأن الفعل الذي يقع خبرا إذا كان ماضيا لم يحتج معه إلى "كان" وأخواتها، لأنها إنما دخلت على الجملة لتدل على الزمان فإذا كان الخبر يعطي الزمان لم يحتج إليها ، وكان ذكرها فضلا ، ألا ترى أنك إذا قلت: زيد قام، كان المفهوم منه ومن: كان زيد قام واحدا، فإن جاء شيء من ذلك فهو على إضمار "قد"، لأنها تقرب الماضي من الحال ، فإذا قلت: كان زيد قد قام ، فكأنك قلت: كان زيد يقوم.

من ذلك ما جاء في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء﴾(النساء:43)، فقد رجح ابن عصفور[74] ما ذهب إليه البصريون من عدم اعتبار لحذف "قد"؛ ذلك لأن إضمار حروف المعاني قليل في كلام العرب، كما ذهب إلى ذلك من المفسرين النحويين أبو حيان الأندلسي[75]، واصفا ما ذهب إليه البصريون من اعتبار حذف "قد" بالمتكلف، قال:« وفي قوله ﴿أو جاء ﴿﴾ أو لامستم﴾ دليل على جواز وقوع الماضي خبرا لـ"كان" من غير "قد"، وادعاء إضمارها تكلف ...».

من خلال ما سبق يتضح لنا أن حجج المانعين لحذف "قد" مبنية على النقل، وحجج القائلين بوجوب اعتبار ها ظاهرة أو مقدرة مبنية على القياس، والسماع يترجح على القياس.

الخاتمة:

من خلال هذه الدراسة المعنونة بـ"ظاهرة الحذف في القرآن الكريم –دراسة تطبيقية في سورة النساء-" توصلت إلى بعض النتائج، أهمها: أن ظاهرة الحذف بمجملها عند النحويين متعلقة بإسقاط أحد عناصر الجملة سواء كان عمدة أو فضلة، بالشروط المذكورة آنفا، فالنحوي ينظر إلى هذه الظاهرة من بابها التركيبي، خلافا للبلاغي الذي ينظر من بابها الدلالي، كما عرفنا أسباب الحذف، فذكرنا أهمها وأكثرها تعليلا لظاهرة الحذف عند النحاة، وهي: علم المخاطب بالمحذوف، وكثرة الاستعمال، وطول تركيب الجملة.

كذلك، فإن الحذف كأي ظاهرة لغويه يحتاج للتدليل عليه، وبما أننا انطلقنا من المنطلق النحوي، فقد عرفنا أن ما يدل عليه: إما اللفظ وإما اللغة، أو كلاهما؛ فاللفظ في اللغة العربية سواء كان اسما أو فعلا أو حرفا، له متعلقاته الضرورية التي لا ينبغي تجاوزها، فمنشأ هذه الأدلة هو القوانين أو القواعد اللغوية المطردة الخاصة باللفظ نفسه أو المتعلقة باللغة عموما، وقد عرفنا أيضا أن للحذف شروطا وضعها النحويون، فهو لا يقع في الجملة عشوائيا دون قواعد، ولو لم تكن هذه الشروط لاختل المعنى؛ لأن الجملة في المقام الأول ليست تراكيب مجردة؛ وإنما معاني ودلالات واضحة، فاشترطوا للمحذوف: وجود الدليل اللفظي أو المقالي عليه، ألا يكون جزءا من شيء آخر، ألا يكون مؤكدا، ألا يكون في حذفه اختصار لما تم اختصاره، ألا يكون عاملا ضعيفا، ألا يكون عوضا، ألا يؤدي حذفه إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه، ألا يؤدي حذفه إلى إعمال العامل الضعيف دون القوي.

وقد تبين من خلال دراسة ظاهرة الحذف في سورة النساء، تنوع المحذوفات الواقعة فيها، وإن لم أذكر كل المواضع، مخافة التطويل، فجاء حذف الاسم سواء كان عمدة أو فضلة: من مبتدأ، مفعول به، صفة، مضاف، وغيرها، وكذا حذف الفعل، سواء في جملة الشرط أو غير جملة الشرط ، وأيضا حذف الحروف: كحرف الجر، قد، أن، كما تلمسنا كثرة الخلاف في قضايا الحذف، كمسألة وقوع الفعل الماضي حالا مع حذف "قد"، فالكوفيون أجازوه، ومنعه البصريون، فليس كل مسائل الحذف مما اتفق عليه بين علماء النحو، لكن ذلك لا يخلوا مما اتفقوا عليه كحذف المبتدأ.

وصلّ اللّهم وسلّم وبارك على سيدنا محمّد.

الهوامش:

[1]- أبو الحسين أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، علق عليه: أحمد بسج، دار الكتب العلمية (بيروت- لبنان)، ط1، 1997م ، ص28.

[2]- محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير،الدار التونسية للنشر، (د.ط) 1984 م، 18/1 (بتصرف).

[3] - الخليل بن أحمد الفارهيدي،تحقيق: مهدي المخزومي و إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (د ط ، د س)، 201/3.

[4]- أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، تحقيق: محمد بن مكرم ، دار صادر للطباعة والنشر ، ط4 ،سنة 2005، مادة "حذف".

[5]- أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد النجار، عالم الكتب، بيروت، (د ط، د س ن)، 2/ 360.

[6] - محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، ط1، 1993م، 643/1.

[7]- ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص54.

[8]- أبو الحسن محمد بن عبد الله الوراق، علل النحو، تحقيق: محمود الدرويش، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 1999م، 298/1 -299.

[9]- أبو محمد جمال الدين بن هشام،مغني اللبيب، تحقيق: مازن المبارك ومحمد حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط 6، 1985م، 853/1.

[10]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 507/1.

[11]- أبو بشر عمرو بن عثمان المعروف بسيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م ، 344/2- 345.

[12]- هبة الله بن علي أبو السعادات المعروف بابن الشجري، أمالي ابن الشجري، تحقيق: محمود الطناحي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، (د ط ، د س ن)، 290/2

[13]- ابن عصفور الإشبيلي، شرح جمل الزجاجي، تحقيق: صاحب أبو جناح، عالم الكتب للطباعة والنشر، ط1، 1999م، 310/1-311.

[14]- بدر الدين أبو عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث –القاهرة- ، (د ط ، د ت ن)، 108/3.

[15]- ابن هشام، مغني اللبيب، 230/1.

[16]- نفسه، 229/1 .

[17]- ابن جني، الخصائص، 3/ 379- 380.

[18]- رضا عزام، الاعتراضات النحوية في كتاب "منار الهدى في بيان الوقف والابتداء" لابن الانباري، إعداد: رضا عزام، رسالة ماجيستير، جامعة الأزهر، 2005م، 228/1.

[19]- إبراهيم بن محمد السفاقسي، التحفة الوفية بمعاني حروف العربية، (د ط، د س ن) ، ص 29.

[20]- عبد الرحمن الأهدل، المذكرات النحوية شرح الألفية، (د ط، د ت ن)، 229/1.

[21]- عبد العزيز الحربي، الشرح الميسر على ألفية ابن مالك، مكتبة ودار ابن حزم، ط1، 2003م، ص 72.

[22] - أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط: 273/3 (بتصرف)، أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي، تفسير الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، (د ط ، د س ن)، 694/3.

[23]- سيبويه، الكتاب، 345/2-346.
[24] - يحيى بن زياد بن عبد الله المعروف بالفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد نجاتي و محمد النجار، دار السرور، (دط، د س ن)، 271/1.
[25]- محمد بن يوسف المعروف بأبي حيان الأندلسي،ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، 1998م، 1934/4.
[26]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 410/3-411.
[27]- أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله، المفصل في صنعة الإعراب، تحقيق:علي بو ملحم، مكتبة الهلال، بيروت، ط1، 1993، ص 79.
[28]- عبد الحق بن غالب بن عطية، المحرر الوجيز، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001م ، 40/2، أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط: 234/3، السمين الحلبي، الدر المصون: 659/3.
[29]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 234/3.
[30]- ابن عطية، المحرر الوجيز، 40/2.
[31]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط: 234/3-235 ، السمين الحلبي، الدر المصون، 660/3.
[32]- ابن عطية، المحرر الوجيز، 40/2.
[33]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 235/3.
[34]- سيبويه، الكتاب، 269/3.
[35]- الزمخشري، المفصل في صنعة الإعراب، 134/1-135.
[36]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 218/3.
[37]- محمد عبد الحميد، شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، دار الفكر، ط 16، 1979م، 186/2.
[38]- نفسه، 187/2.
[39]- أبو حيان الأندلسي، إرتشاف الضرب، 1386.
[40]- أبو حيان الأندليسي، تفسير البحر المحيط، 424/3.
[41]- أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري جار الله، الكشاف، تحقيق:عادل عبد الموجود وعلي معوض، مكتبة العبيكان، ط1، 1998م، 181/2.
[42]- سيبيوه، الكتاب، 283/1 ، السمين الحلبي، الدر المصون، 164/4.
[43]- سيبويه، الكتاب، 280/1.
[44]- الفراء، معاني القرآن، 295/1 ، السمين الحلبي،الدر المصون، 164/4.
[45]- السمين الحلبي، الدر المصون، 164/4.
[46]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 291/3، السمين الحلبي، الدر المصون، 13/4.
[47] - بهاء الدين عبد الله بن عقيل، شرح ابن عقيل، تحقيق:محمد عبد الحميد، ط2، 1985م، دار الفكر، دمشق، 424/4، عبد الرحمن بن محمد أبو البركات الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: جودة مبروك، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1، (د س ن)، ص 500.
[48]- سيبويه، الكتاب، 103/3.
[49]- ابن عقيل، شرح ابن عقيل، 43/4.
[50]- أبو حيان الأندلسي، ارتشاف الضرب، 1879/4.
[51]- محمد بن سهل بن السراج البغدادي، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3، 1988م، 171/1.

[52]- عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة، حجة القراءات، تحقيق:سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1997، ص 188.
[53]- السمين الحلبي، الدر المصون، 554/3.
[54]- أبو إسحاق إبراهيم الزجاج، معاني القرآن وإعرابه ،تحقيق: عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، ط1، 1988م، 6/2.
[55]- الفراء، معاني القرآن، 252/1 ، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله التركي، ط1، 1422ه/2001م، دار هجر، 346/6.
[56]- ابن عطية، المحرر الوجيز، 4/2.
[57]- الزمخشري، الكشاف، 6/2.
[58]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 156/2، السمين الحلبي، الدر المصون، 2/ 394.
[59]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 156/2.
[60]- نفسه: 157/2.
[61]- نفسه.
[62]- عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين المعروف بالسي-وطي، المزهر في علوم اللغة، شرحه: محمد المولى بك، محمد إبراهيم، علي البجاوي، مكتبة دار التراث –القاهرة-، ط3 ، د س ن: 337/1
[63]- محمد الحضرمي، تحفة الأحباب، إشراف: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، ط1، 1996م، ص 47.
[64]- الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص 448.
[65]- نفسه، ص 446.
[66]- عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، دار سعد الدين –دمشق-، ط1، 2002م، 138/1.
[67]- الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص212، ابن الشجري، أمالي ابن الشجري، 146/2.
[68]- الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص 212.
[69]- عبد اللطيف الخطيب، معجم القراءات، 124/2.
[70]- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 296/7.
[71]- الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، ص 213.
[72] - عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين المعروف بالسيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق:عبد العال مكرم، دار البحوث العلمية، (د ط) ، 1979، 49/4.
[73]- ابن عصفور، شرح جمل الزجاجي، 228/3.
[74]- نفسه.
[75]- أبو حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، 269/3.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 161 – 176
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

معية الله لعباده المتقين - دراسة موضوعية

The companionship of God to His righteous servants - objective study

طالبة الدكتوراه: **مريم بوطواطو**
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
boukettasaber@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2017/11/14 تاريخ القبول: 2018/06/09

ملخص البحث:
إن التقوى درجة عالية من الإيمان، ومن بلغها فقد فاز بالجنة كما وعده سبحانه وتعالى في قوله عز وجل: ﴿إن المتقين في جنات ونهر﴾ [القمر: 54] وقوله: ﴿إن للمتقين مفازا﴾ [النبأ: 31]، وقد قرنها سبحانه وتعالى بإحدى صفاته ألا وهي المعية التي تليق بجلاله وهي معية خاصة بعباده المؤمنين المتضمنة للتأييد والنصرة والمعونة؛ ولهذا فقد جعل الإحسان من صفات المتقين بل وهو أعلى درجة من الإيمان، كما أنه سبحانه أمر عباده بالجهاد، وهو من أعظم العبادات حيث وصف المجاهدين في سبيله بالمتقين وأن الله معهم بالنصر والتأييد، وهذه العبادة قد تكون في الأشهر الحرم فنهى عن القتال فيها وحرّمها، وأمر بقتال المشركين الأقرب فالأقرب؛ ولكن إذا تعرض المسلمون للغزو في أحد الأشهر الحرم فقد أبيح القتال فيها وسيؤيد الله عباده المتقين.

الكلمات المفتاحية:
المعية؛ التقوى؛ الله؛ دراسة موضوعية.

Abstrat:
La crainte d'Allah est le degré le plus élevé de la foi et celui qui l'atteint il fait entrer au paradis comme le Dieu Tout Puissant le promet quand Il a dit « Les pieux seront dans des jardins et parmi des ruisseaux» (Sourate Alkmaar: 54) et Il a dit aussi «Pour les pieux ce sera une réussite» (Sourate Alnabaa: 31), et Il l'a associée par l'une de ses nobles caractéristiques qui est l'aide de Dieu celle-là correspond à sa majesté et c'est une aide propre à ses croyants serviteurs qui

contient le soutien ,le triomphe et l'aide et pour cela Il a mis la charité comme l'une des caractéristiques des pieux serviteurs et elle est plutôt le degré le plus haut que la foi. De même ,le Dieu Tout Puissant a ordonné ses serviteurs de faire le Jihad ce dernier est parmi les actes de culte les plus sacrés et Il a décrit ce qu'ils le font par des pieux serviteurs et que Allah avec eux et Il va les soutenir et comme le Jihad pourrait dérouler dans les moins sacrés, le bon Dieu a interdit de s'y battre mais si les musulmans ont été envahi dans ces moins sacrés; Allah les a permis de s'y battre et le bon Dieu soutiendra ses pieux serviteurs:

Mots clés:
La correspond; la crainte; le dieu; etude objective.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين أما بعد: فإن التقوى منزلة عالية من الإيمان لا طالما تمنى المسلم أن يبلغها وقد ذكرت في كثير من الآيات القرآنية بمختلف الاشتقاقات، وقد وصف بها المولى سبحانه فئة من عباده، وقرنها بصفة من صفاته تعالى ألا وهي المعية فما المقصود بالتقوى والمعية؟ وما وجه تخصيص عباد الله المتقين بمعيته؟ وما أثر معيته سبحانه وتعالى لعباده على واقع المسلمين؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة من خلال الاستعمال القرآني الوافر للفظ التقوى والمتقين، وكذا للفظ "مع" سواء كانت عامة أم خاصة باعتبار الأولى صفة للعبد والثانية ألا وهي المعية صفة للمولى عزوجل، فقد قرنهما القرآن الكريم في أربع آيات بلفظ (أن الله مع المتقين) [1] أو (إن الله مع الذين اتقوا)[2] على اعتبار أن التقوى درجة عالية من الإيمان قليل من يصلها، كما أن المعية قد ضل في فهمها الكثير من الفرق، حيث جعلوها تتعارض مع علو الله وأوّلوا معناها عدة تأويلات،ومن هنا كان منطلق هذه الدراسة والتي جاءت بعنوان معية الله لعباده المتقين - دراسة موضوعية - لأجل بيان معناها في القرآن الكريم، ومعرفة منهج السلف في تفسير آيات المعية.

أسباب الاختيار:

تعددت الأسباب والدوافع وراء هذه الدراسة والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

- الرغبة في دراسة موضوع في القرآن الكريم بمنهج التفسير الموضوعي التجميعي.

- بغية معرفة منهج السلف في بيان معنى المعية في القرآن الكريم.
- الرغبة في معرفة صفات عباد الله المتقين المقترنة بآيات المعية.

أهداف الدراسة: تسعى هذه الدراسة للوصول إلى عدة أهداف منها:

-إعطاء تصور شامل حول مفهوم المعية وأنواعها في القرآن الكريم،ومعرفة وجه تخصيص الله لعباده المتقين بهذه المعية، وأثرها على واقع المسلمين.
- التنبيه على خطورة تأويل صفات المولى سبحانه تعالى وصرفها عن ظاهرها ببيان منهج السلف في تفسير آيات المعية.
- معرفة صفات عباد الله المتقين المقترنة بآيات المعية.

منهج الدراسة:

بما أن الموضوع يستمد مادته من القرآن الكريم، فقد اعتمدت في هذه الدراسة على منهج التفسير الموضوعي التجميعي، القائم على استقراء الآيات القرآنية المتعلقة بالموضوع مع الاستئناس ببعض آليات المنهج التحليلي، وذلك من خلال تفسير الآيات القرآنية وشرح بعض الألفاظ المتعلقة بالموضوع.

خطة الدراسة:

لتنفيد هذه الدراسة فقد اعتمدت على الخطة التالية:

المبحث الأول: تعريفات أساسية

المطلب الأول:مفهوم المعية لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: أنواع المعية وصورها في القرآن الكريم

المطلب الثالث: مفهوم التقوى لغة واصطلاحا

المبحث الثاني: صفات عباد الله المتقين المقترنة بآيات المعية

المطلب الأول: الإحسان.

المطلب الثاني: الجهاد في سبيل الله وقتال الكفار والمشركين.

المطلب الثالث: المحافظة على حرمات الله و تعظيم الأشهر الحرم.

المبحث الأول: تعريفات أساسية

قبل الخوض في هذه الدراسة لابد من التطرق إلى مفهومي المعية والتقوى لغة واصطلاحا.

المطلب الأول: مفهوم المعية لغة واصطلاحا

أولا/ مفهوم المعية لغة: المعية اسم مشتق من الكلمة مع، وقد ذكر ابن فارس أن الميم والعين كلمةٌ تدلُّ على اختلاطٍ وجلبةٍ وما أشبه ذلك. منه المَعْمعة: صوت الحريق وصوت الشُّجعان في الحرب. ومما ليس من هذا الباب "مَعَ"، وهي كلمةُ مصاحبةٍ[3]. "مَع" كلمة تدل على المصاحبة والدليل على أنه اسم حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يسكن وينون تقول جاءوا مَعَاً [4].

"معَ" بتحريك العين كلمة تضم الشيء إلى الشيء وهي اسم معناه الصحبة وأَصلها مَعاً وذكرها الأَزهري في المعتلّ قال محمد بن السريّ الذي يدل على أَن مَعَ اسمٌ حركة آخره مع تحرك ما قبله وقد يُسَكّن ويُنَوَّنُ تقول جاؤوا مَعاً وقيل إِنَّ بمعناها "مَعْ "بسكون العين غير إِنَّ "معَ" المتحركة تكون اسماً وحرفاً و"معْ" الساكنة العين حرف لا غير[5].

ثانيا/ مفهوم المعية اصطلاحا: سبق وأن قيل أن المعية مشتقة من مع ولهذا فقد وردت في القرآن بلفظ مع ولم ترد كلمة المعية في القرآن الكريم.

ذكر ابن تيمية معناها في القرآن وعبرعنها بما يلى: كلمة "مع" فى اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب مماسة، أو محاذاة عن يمين أو شمال، فاذا قيدت بمعنى من المعانى دلت على المقارنة في ذلك المعنى فالله مع خلقه حقيقة وهو فوق عرشه حقيقة.

ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد، فلما قال تعالى ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [الحديد: 4]، دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم ومهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف أنه معهم بعلمه وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته[6].

وكذلك قوله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ [النحل: 128]، وكذلك قوله لموسى وهارون ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ [طه: 46]، هنا المعية على ظاهرها وهي تدل فى هذه المواطن على النصر والتأييد.

وهناك فرق بين معنى المعية وبين مقتضاها، وربما صار مقتضاها من معناها فيختلف باختلاف المواضع فلفظ المعية قد استعمل فى الكتاب والسنة فى مواضع يقتضى فى كل موضع أمورا لا يقتضيها فى الموضع الآخر فاما ان تختلف

دلالتها بحسب المواضع أو تدل على قدر مشترك بين جميع مواردها وان امتاز كل موضع بخاصية فعلى التقديرين ليس مقتضاها أن تكون ذات الرب عز و جل مختلطة بالخلق حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها[7].

المطلب الثاني: أنواع المعية وصورها في القرآن الكريم.

وردت صفة المعية في القرآن على نوعين عامة وقد وردت في مواضع قليلة من القرآن الكريم وخاصة وقد وردت في كثير من الآيات كما أن لها ثلاث صور في القرآن.

أولا: أنواع المعية

1- المعية العامة: وهى معية العلم والإحاطة والهيمنة والقدرة والتدبر كقوله تعالى: ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ [الحديد: 4]، وقوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا﴾ [المجادلة: 7]، فالمعية العامة تكون للمؤمن والكافر ولجميع الناس، ومقتضاها الإحاطة، ونفوذ القدرة والمشيئة، وتأتي في سياق التخويف والتهديد.

2- المعية الخاصة: وهى معية القرب كقوله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ [النحل: 128]، وقوله: ﴿إن الله مع الصابرين﴾ [البقرة: 153]، فهذه معية قرب تتضمن الموالاة والنصر والحفظ[8].

وتأتي في سياق المدح والثناء، ومقتضاها النصر والتأييد والحفظ والموالاة والتوفيق والتثبيت،حيث تجتمع المعيتان في حق المؤمن، المعية العامة تكون في حق المؤمن والكافر، وتنفرد المعية الخاصة بالمؤمنين فقط وهي معية خاصة بهم، والمعية وصف يليق بالله تعالى وهي من صفاته، والمعية في اللغة العربية لمطلق المصاحبة[9]، وكلا المعنيين مصاحبة منه للعبد لكن هذه مصاحبة اطلاع وإحاطة، وهذه مصاحبة موالاة ونصر وإعانة "فمع" في لغة العرب تفيد الصحبة اللائقة لا تشعر بامتزاج ولا اختلاط، ولا مجاورة ولا مجانبة فمن ظن شيئا من هذا فمن سوء فهمه أتي[10].

وكل قسم من أقسام المعيّة يورث القلب كمال الحياء من الله تعالى، والمعيّة الخاصّة من باب أولى، واختلافهما إنّما هو في المقتضى لا في أصل الدلالة، وهو يؤيد قول ابن تيمية السابق.

وعقيدة أهل السنة والجماعة أن المعية من صفاته سبحانه فنحن نثبتها لله تعالى من غير تمثيل ولا تكييف، ومن غير تحريف ولا تعطيل لأن الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]، فبان ذلك أن معية الله لخلقه ثابتة

بالكتاب والسنة وإجماع السلف، أنها حق على حقيقتها لكنها معية تليق بجلاله وعظمته ولا تشبه معية المخلوق للمخلوق وأنها لا تقتضي أن يكون الله تعالى مختلطاً بالخلق أو حالاً في أمكنتهم[11].

ثانيا: صور المعية للمعية ثلاث صور في القرآن وهي[12]:

1- المعية الإلهية مع الأنبياء: وهذه المعية تكون بالحفظ والمنعة من الأعداء والنصرة عليهم وغالبا ما تكون حال اجتماع أهل الكفر عليهم فيأتي التأييد من الله لهم فينجيهم مما هم فيه كما قال تعالى على لسان إبراهيم عليه السلام ﴿كلا إن معي ربي سيهدين﴾ [الشعراء: 62].

2- **المعية الإلهية مع الأمم والأقوام:** أورد القرآن ذكر معية الله تعالى مع أمم بشروط ومع أناس بأوصاف فمع الأمم قال في بني إسرائيل ﴿وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا ۖ وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ ۖ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنتُم بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [المائدة: 12]، فقد بينت الآية شروط المعية والمراد منها هو النصرة.

3- المعية الإلهية مع الأفراد (المؤمنين): وقد جاءت هذه المعية من قبل الله لعباده المؤمنين كما في قوله تعالى: ﴿إِن تَسْتَفْتِحُوا فَقَدْ جَاءَكُمُ الْفَتْحُ ۖ وَإِن تَنتَهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَعُودُوا نَعُدْ وَلَن تُغْنِيَ عَنكُمْ فِئَتُكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 19]، أي أن الله مع من آمن به من عباده على من كفر به منهم، ينصرهم عليهم كما أظهرهم يوم بدر على المشركين، وهي معية المعونة والنصرة. وفي الصورة الأخيرة من صور المعية تدخل معية الله لعباده المتقين.

المطلب الثالث: مفهوم التقوى لغة واصطلاحا

كما سبق تعريف المعية لغة واصطلاحا لا بد من تعريف التقوى هي الأخرى لغة واصطلاحا.

أولا: مفهوم التقوى لغة: عرفت التقوى لغة عدة تعريفات منها:

عرفها الفراهيدي على أنها مشتقة من الفعل وقى وكل ما وقى شيئا فهو وقاء له ووقاية، حيث تقول: توق الله يا هذا، ومن عصى الله لم تقه منه واقية إلا بإحداث توبة، ورجل تقي وقي بمعنى واحد. والتقوى في الأصل: وقْوَى على وزن فَعْلى، من وقَيْتُ، فلما فُتحتْ أبدلت تاء فتركت في تصريف الفعل، في التقى والتقوى، والتقاة والتقية[13].

أما ابن فارس فعرفها بقوله: "وقى الواو والقاف والياء كلمة واحدة تدل على دفع شيء عن شيء بغيره. ووقَيْته أقيه وَقْيا. والوقاية: ما يقي الشيء، واتق الله: توقه، أي اجعل بينك وبينه كالوقاية"[14].

وذهب الراغب إلى أن: وقى من الوقاية الوِقَايَةُ: حفظُ الشيءِ ممّا يؤذيه ويضرّه.يقال: وَقَيْتُ الشيءَ أَقِيهِ وِقَايَةً ووِقَاءً. قال تعالى: ﴿ وَوَقاهُمْ عَذابَ الْجَحِيمِ﴾ [الدخان: 56].

والتَّقْوَى جعل النّفس في وِقَايَةٍ مما يخاف، هذا تحقيقه، ثمّ يسمّى الخوف تارة تَقْوَى، والتَّقْوَى خوفاً وذلك حسب تسمية مقتضى الشيء بمقتضيه والمقتضي بمقتضاه، وصار التَّقْوَى في تعارف الشّرع حفظ النّفس عمّا يؤثم، وذلك بترك المحظور، ويتمّ ذلك بترك بعض المباحات قال الله تعالى: ﴿**فَم**َنِ اتَّقى وَأَصْلَحَ فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الأعراف: 35][15].

من خلال ما سبق يتبين أن لفظ التقوى يطلق ويراد به عند أهل اللغة اتخاذ وقاية، بدفع شيء عن شيء بغيره، ومعناه حفظ الشيء مما يؤذيه ويضره، وجعل النفس في وقاية مما يخاف ويؤثم وهذا بترك المحظورات.

ثانيا: مفهوم التقوى اصطلاحا: عرفت عدة تعريفات منها:

ذكر الجرجاني عدة أقوال في تعريف التقوى منها: التقوى عند أهل الحقيقة: هو الاحتراز بطاعة الله عن عقوبته، وهو صيانة النفس عما تستحق به العقوبة من فعل أو ترك [16].

أما التقوى: في الطاعة يراد بها الإخلاص، وفي المعصية: يراد بها الترك والحذر، وقيل: أن يتقي العبد ما سوى الله تعالى، وقيل: محافظة آداب الشريعة، وقيل: مجانبة كل ما يبعدك عن الله تعالى، وقيل: ترك حظوظ النفس ومباينة النهي، وقيل: ألاترى في نفسك شيئا سوى الله، وقيل: أن لا ترى نفسك خيرًا من أحد، وقيل: ترك ما دون الله، والمتبع عندهم هو الذي اتقى متابعة الهوى، وقيل: الاقتداء بالنبي عليه السلام قولًا وفعلًا [17].

وهذه الأقوال كلها يمكن الجمع بينها كما يلي: التقوى هي طاعة الله وحده باتباع أوامره واجتناب نواهيه ولا يتم ذلك إلا بإخلاص العبادة لله وحده واتباع سنة نبيه صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا.

أما أبو البقاء فذهب إلى أن الاتقاء:هو افتعال من الوقاية، وهي فرط الصيانة وشدة الاحتراس من المكروه وأصل الاتقاء الحجر بين شيئين والمتقي في عرف الشرع اسم لمن يقي نفسه عما يضره في الآخرة وهو الشرك المفضي إلى

العذاب المخلد، وعن كل ما يؤثم من فعل أو ترك، وعن كل ما يشغل عن الحق والتبتل عليه بالكلية[18].

يلاحظ أن أبو البقاء عرف الوقاية بشدة الاحتراس من المكروه وعرف المتقي على أنه من ابتعد عن الشرك بتحقيق التوحيد والابتعاد عن الآثام.

التّقوى: شرعا امتثال الأوامر واجتناب النواهي، وبعبارة أخرى حفظ النفس عن الآثام، وما ينجرّ إليها.

وعند الصوفية التبري ممّا سوى الله بالمعنى المعروف المقرّر عندهم، وعرفها التفتازاني بأنها: الاحتراز عمّا يذمّ به شرعا والمروءة عرفا، فزاد قيد المروءة. و التقوى عند أهل السلوك هو أن لا ترى في قلبك شيئا سواه، وهوقول الإمام جعفر الصادق. وقيل هو أن تزيّن سريرتك للحق كما تزيّن علانيتك للخلق. وقيل هو ترك ما دون الله. وفيوعرفت التقوى شرعا أنهاترجع إلى ترك ما فيه إساءة. ولمّا كانت الإساءة مختلفة بالنسبة إلى مقام اختلفت الأقوال في تفسيره، وذلك لأنّ للإيمان مراتب[19]:

الأولى: مجرد كلمة لا إله إلا الله محمد رسول الله مع قبول الشرائع. **والثانية**: الإيمان مع العمل بالشرائع فهذا الإيمان يزيد وينقص؛ إذ معه التقوى عن المحرّمات مع الأخذ بالرّخص والتأويلات. **والثالثة**: الإيمان مع العمل بالشرائع ومع التقوى؛ بمعنى الاحتراز عن الشّبهات والأخذ بالعزائم والحذر عن الرّخص والتأويلات. **والرابعة** علم الإحسان ومعه التقوى أيضا وهو التقوى عن كل شيء سواه. وقال ابن عمر: المتّقي الذي لا يرى نفسه خيرا من أحد. وقال أبو يزيد: المتقي إذا قال قال الله تعالى، وإذا سكت سكت لله تعالى، وإذا ذكر ذكر الله تعالى، وقال النووي: المتقي الذي يحبّ للناس ما يحبّ لنفسه، فسمع جنيد فقال: بل هو الذي يحبّ للناس أكثر مما يحبّ لنفسه، وقيل التقوى ترك الشّبهات[20].

فقد جعل أبو البقاء للإيمان أربع مراتب أعلاها الإحسان ومعه التقوى أي أنه أعلى درجات الإيمان.

أما ابن عثيمين فعرف المتقين بقوله: "هم الذين اتخذوا وقاية من عذاب الله بفعل أوامره واجتناب نواهيه، هذا من أحسن وأجمع ما يقال في تعريف التقوى"[21].

من خلال ماسبق يتبين أن أهل الاصطلاح وافقوا أهل اللغة في تعريفهم للتقوى بجعلها وقاية النفس مما يخاف وذلك بطاعة الله وحده والابتعاد عن الشرك والامتثال لأوامره واجتناب نواهييه للفوز بجنة الله ومرضاته.

خلاصة المبحث:

المعية في اللغة اسم يطلق على المصاحبة ووردت في القرآن الكريم على نوعين معية عامة ومقتضاها الإحاطة ونفوذ القدرة والمشيئة، ومعية خاصة بالمؤمنين دون الكفار ومقتضاها النصر والتأييد والحفظ والموالاة، وأما التقوى فهي عند أهل اللغة تعني اتخاذ وقاية بدفع شيء عن شيء بغيره واصطلاحا هي اتباع الأوامر واجتناب النواهي.

المبحث الثاني: صفات عباد الله المتقين المقترنة بآيات المعية "بلفظ مع"

ورد لفظ التقوى في القرآن الكريم في الكثير من الآيات القرآنية وبمختلف الاشتقاقات سواء فعل أم اسم منها لفظ اتقوا، يتقي، التقوى، تقاة ، متقين وغيرها إلا أنها لم ترد مقترنة بلفظ مع إلا في أربع آيات ثلاث منها بلفظ (مع المتقين) وهي آيات مدنية وواحدة بلفظ (مع الذين اتقوا) وهي مكية حيث نزلت بين مكة والمدينة بعد غزوة أحد.

المطلب الأول: صفة الإحسان

يعد الإحسان أعلى مراتب الإيمان التي يمكن للعبد أن يتصف بها وقد عرفه لنا الرسول ﷺ في حديث جبريل المشهور بقوله: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك "[22]، ولهذا فمن بلغ درجة الإحسان فقد بلغ درجة عالية من الإيمان وقد وصف المولى سبحانه وتعالى به عباده المتقون في قوله تعالى: ﴿إِنّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَّالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [النحل: 128].

وقد ذكر الطبري في تفسير هذه الآية أن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ يعني اتقوا الله في محارمه فاجتنبوها، وخافوا عقابه عليها، فأحجموا عن التقدّم عليها وهؤلاء هم الذين يحسنون رعاية فرائضه، والقيام بحقوقه، ولزوم طاعته فيما أمرهم به ونهاهم عنه فهو معهم[23]. وزاد النسفي بأن الله هو ولي الذين اجتنبوا السيئات وولي العاملين بالطاعات فمن اتقى في أفعاله وأحسن في أعماله كان الله معه في أحواله. ومعيته نصرته في المأمور وعصمته في المحظور[24].

أما الألوسي فقد ربط الآية بما سبق من الآيات وأنها تعليل لما سبق من الأمر والنهي، والمراد بالمعية الولاية الدائمة؛ التي لا يحول حول صاحبها شيء من الجزع والحزن وضيق الصدر، وما يشعر به دخول كلمة "مَعَ" من متبوعية المتقين من حيث أنهم المباشرون للتقوى، والمراد بها هنا أعلى مراتبها بمعنى التنزع عن كل ما يشغل السر عن الحق سبحانه، والتبتل إليه تعالى بالكلية؛ لأن ذلك هو المورث لولايته عز وجل المقرونة ببشارة ﴿أَلا إِنَّ أَوْلِيَاء الله لاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس:62].

والمعنى أن الله تعالى ولي الذين تبتلوا إليه سبحانه بالكلية،وتنزهوا عن كل ما يشغل سرهم عنه عز وجل،فلم يخطر ببالهم شيء من مطلوب أو محذور. كما أن قوله تعالى: ﴿والذين هُم مُّحْسِنُونَ﴾ للإشعار بأنه من باب الإحسان الذي فيه يتنافس المتنافسون على ما يؤذن بذلك قوله تعالى: ﴿واصبر فَإِنَّ الله لاَ يُضِيعُ أَجْرَ المحسنين﴾ [هود: 115]، وقد نبه سبحانه على أن كُلاّ من الصبر والتقوى من قبيل الإحسان بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيِصْبِرْ فَإِنَّ الله لاَ يُضِيعُ أَجْرَ المحسنين﴾ [يوسف: 90].

وحقيقة الإحسان الإتيان بالأعمال على الوجه اللائق، وقد فسره ﷺ بأن تعبد الله تعالى كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وتقديم التقوى على الإحسان لما أن التخلية مقدمة على التحلية، والمراد بالموصولين إما جنس المتقين والمحسنين، ويدخل - عليه الصلاة والسلام- في زمرتهم دخولاً أولياً وإما هو ﷺ وأشياعه - رضي الله تعالى عنهم- وعبر بذلك عنهم مدحاً لهم وثناء عليهم بالنعتين الجليلين، وفيه رمز إلى أن صنيعه عليه الصلاة والسلام مستتبع لاقتداء الأمة به[25].

كما ذكر أن إيراد الجملة الثانية اسمية وبناء مُحْسِنُونَ على هُمْ على سبيل التقوى مؤذن باستدامة الإحسان واستحكامه وهو مستلزم لاستمرار التقوى لأن الإحسان إنما يتم إذا لم يعد إلى ما كان عليه من الإساءة، وإليه الإشارة بما ورد «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[26]، وفسر الإحسان بترك الإساءة كما قيل:ترك الإساءة إحسان وإجمال[27].

يمكن استخلاص أن الإحسان صفة للمتقين و له آثار على واقع المسلمين، وذلك بانتشار الصلاح وقلة الفساد في المجتمع، وهذا لا يتأتى إلا بإتباع أوامره والابتعاد عن نواهيه، وتحقيق العبودية التامة للمولى سبحانه وتعالى من خلال استشعار مراقبة الله عز وجل في السر والعلن.

المطلب الثاني: الجهاد في سبيل الله وقتال الكفار و المشركين

يعد الجهاد في سبيل الله من أعظم العبادات التي يقوم بها العبد لإعلاء راية الدين الإسلامي فأمر به المولى سبحانه عباده في كثير من الآيات وبين كيفيته ومن هم أولى بالجهاد فقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 123].

وقد ذكر ابن كثير في تفسير هذه الآية أن الله أمر المؤمنين بأن يقاتلوا الكفار أولا فأول، الأقرب فالأقرب إلى حوزة الإسلام؛ ولهذا بدأ رسول الله ﷺ بقتال المشركين في جزيرة العرب، فلما فرغ منهم وفتح الله عليه مكة والمدينة، والطائف،

واليمن واليمامة، وهجر، وخيبر، وحضرموت، وغير ذلك من أقاليم جزيرة العرب[28].

ودخل الناس من سائر أحياء العرب في دين الله أفواجا، شرع في قتال أهل الكتاب، فتجهز لغزو الروم الذين هم أقرب الناس إلى جزيرة العرب، وأولى الناس بالدعوة إلى الإسلام لكونهم أهل الكتاب، فبلغ تبوك ثم رجع لأجل جهْد الناس وجَدْب البلاد وضيق الحال، وكان ذلك سنة تسع من هجرته - عليه السلام -، ثم اشتغل في السنة العاشرة بحجته حجَّة الوداع. ثم عاجلته المنية، صلوات الله وسلامه عليه، بعد الحجة بأحد وثمانين يوما، فاختاره الله لما عنده. وقام بالأمر بعده وزيره وصديقه وخليفته أبو بكر، رضي الله عنه، وقد مال الدين ميلة كاد أن ينجفل، فثبته الله تعالى به فوطد القواعد، وثبت الدعائم. ورد شارد الدين وهو راغم.

ورد أهل الردة إلى الإسلام، وأخذ الزكاة ممن منعها، وبين الحق لمن جهله، وأدى عن الرسول ما حمله. ثم شرع في تجهيز الجيوش الإسلامية إلى الروم عَبَدَةِ الصلبان وإلى الفرس عبدة النيران، ففتح الله ببركة سفارته البلاد، وأرغم أنفس كسرى وقيصر ومن أطاعهما من العباد. وأنفق كنوزهما في سبيل الله، كما أخبر بذلك رسول الإله. وكان تمام الأمر على يدي وصيّه من بعده، وولي عهده الفاروق الأوّاب، شهيد المحراب، أبي حفص عمر بن الخطاب، فأرغم الله به أنوف الكفرة الملحدين، وقمع الطغاة والمنافقين، واستولى على الممالك شرقًا وغربًا. وحملت إليه خزائن الأموال من سائر الأقاليم بعدًا وقُربا. ففرقها على الوجه الشرعي، والسبيل المرضي.

ثم لما مات شهيدًا وقد عاش حميدًا، أجمع الصحابة من المهاجرين والأنصار. على خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان شهيد الدار. فكسا الإسلام بجلاله رياسة حلة سابغة. وأمدت في سائر الأقاليم على رقاب العباد حجة الله البالغة، وظهر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وعلت كلمة الله وظهر دينه. وبلغت الأمة الحنيفية من أعداء الله غاية مآربها، فكلما عَلَوا أمة انتقلوا إلى من بعدهم، ثم الذين يلونهم من العتاة الفجار، امتثالا لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾، أي: وليجد الكفار منكم غلظة عليهم في قتالكم لهم، فإن المؤمن الكامل هو الذي يكون رفيقا لأخيه المؤمن، غليظًا على عدوه الكافر، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: 73، والتحريم: 9][29]، ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ أي: قاتلوا الكفار، وتوكلوا على الله، واعلموا أن الله معكم إن اتقيتموه وأطعتموه.

وهكذا الأمر لما كانت القرون الثلاثة الذين هم خير هذه الأمة، في غاية الاستقامة، والقيام بطاعة الله تعالى، والله المسؤول المأمول أن يمكن المسلمين من نواصي أعدائه الكافرين، وأن يعلي كلمتهم في سائر الأقاليم، إنه جواد كريم[30].

من هداية الآية الكريمة [31]:

1- وجوب الجهاد واستمراريته إلى أن لا تبقى فتنة أو شرك أو اضطهاد لمؤمن ويكون الدين والحكم كلاهما لله تعالى.

2- مشروعية البداءة في الجهاد بأقرب الكفار إلى بلاد المسلمين من باب الأقربون أولى بالمعروف.

3- إذا اتسعت بلاد الإسلام تعين على أهل كل ناحية قتال من يليهم الأقرب فالأقرب.

4- وعد الله بالنصر والتأييد لأهل التقوى العامة والخاصة.

من خلال ما سبق يتبين أن المولى سبحانه وتعالى أمر بقتال الكفار والمشركين الأقرب فالأقرب، ولهذا فقد فرض الجهاد في سبيله لنشر الدين الإسلامي، وهو صفة من صفات عباد الله المتقين، ومن آثار ذلك على الواقع انتشار السلام والأمن وتوحيد الأمة الإسلامية على دين واحد وهو الإسلام، وهذا باستشعار معية الله للمتقين أي أنهم يمتثلون وسيكون الله معهم بالنصر والتأييد.

المطلب الثالث: المحافظة على حرمات الله وتعظيم الأشهر الحرم

كما أنه سبحانه وتعالى أمر بالجهاد فقد بين أنه قد يكون في الأشهر الحرم فنهى عن القتال فيها في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 36] وقد ذُكر في تفسير الآية[32]، أن الله قدر أنّ السنة اثنا عشر شهراً في كتابه الذي سبق فيه ما هو كائن إلى يوم القيامة وهي المحرم وصفر وربيع الأول وشهر ربيع الثاني وجمادى الأولى وجمادى الآخرة ورجب وشعبان وشهر رمضان وشوال وذو القعدة وذو الحجة، وهي الشهور الهلالية، التي يعتد بها المسلمون في صيامهم وحجهم وأعيادهم وسائر أمورهم، وبالشهور الشمسية تكون السنة ثلاث مائة وخمسة وستين يوما وربع يوم، والهلالية تنقص عن ثلاث مائة وستين يوما بنقصان الأهلة. والغالب أنها تكون ثلاثمائة وأربعة وخمسين يوما منها أربعة حرم، وهي: رجب، وذو القعدة، وذو الحجة والمحرم، وكان القتال فيها حراماً حتَّى نزل في "براءة" قتال المشركين، والمراد الدين القيم المستقيم وقيل المراد بالدين هنا:

الحساب، أي: الحسابُ المستقيم.وفسره ابن عباس بالقضاء القيم، وقوله: ﴿فَلاَ تَظْلِمُواْ فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾، أي: لا تستحلوا ما حرم الله عز وجل، أما عن كلمة فيهن فقد اختلف في عود الضمير فيها على قولان: **القول الأول**: وهو قول ابن عباس: (فِيهِنَّ) يعني كلهن.وأصل هذا: أن كل نهي إنما يوجب الامتناع عما نهى عنه دون غيره، وكل أمر فهو نافس لأضداده، فالنهي عن الشيء لا يكون نهياً عن أضداد ذلك الشيء والأمر بالشيء أمر عن أضداد ذلك الشيء على مبينا، فافهمه.

القول الثاني: وهو قول قتادة، وغيره: (فِيهِنَّ) في الأربعة الحرم، جعل الذنب فيهن أعظم منه في غيرهن ؛ فالظلم في جميعها لا يجوز، ولكن هو فيها أعظم وزراً لشرفها، فلذلك خصها بالذكر تعالى وقال ابن إسحاق المعنى: لا تجعلوا حرامها حلالاً ولا حلالها حراماً، تعظيماً لها، فإنما نهو عن "النسئ" الذي كان المشركون يصنعونه.وذكر قتادة أن العمل الصالح أعظم أجرا في الأشهر الحرم، والظلم فيهن أعظم من الظلم فيما سواهن، وإن كان الظلم على كل حال عظيما

وأما قوله: ﴿وَقَاتِلُواْ المشركين كَآفَّةً﴾ يعني جميعاً عامة، حيث يكف بعضهم بعضاً عن التخلف كما يفعلون، ﴿كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ واختلف العلماء في تحريم القتال في الأشهر الحرم. فقال قوم: كان كبيرا ثم نسخ بقوله: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ كأنه يقول فيهن وفي غيرهن. وهو قول قتادة، وعطاء الخراساني، والزهري، وسفيان الثوري، وقالوا: إن النبي ﷺ غزا هوازن بحنين، وثقيفا بالطائف، وحاصرهم في شوال وبعض ذي القعدة. وقال آخرون: إنه غير منسوخ: قال ابن جريج: حلف بالله عطاء بن أبي رباح: ما يحل للناس أن يغزوا في الحرم، ولا في الأشهر الحرم، إلا أن يقاتلوا فيها وما نسخت ﴿واعلموا أَنَّ الله مَعَ المتقين﴾ أي: مع من اتقى أمره ونهيه وأطاعه.

وقد أمر سبحانه بقتال الكفار والمشركين متى هموا ببدء القتال حتى وإن كان ذلك في الأشهر الحرم فقال تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 194].

قاتلهم المشركون عام الحديبية في الشهر الحرام وهو ذو القعدة، فقيل لهم عند خروجهم لعمرة القضاء وكراهتهم القتال وذلك في ذي القعدة: ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام﴾ أي هذا الشهر بذلك الشهر وهتكه بهتكه، يعني تهتكون حرمته عليهم كما هتكوا حرمته عليكم (والحرمات قِصَاصٌ) أي وكل حرمة يجري فيها القصاص من هتك حرمة أيّ حرمة كانت، اقتص منه بأن تهتك له حرمة، فحين هتكوا حرمة

شهركم فافعلوا بهم نحو ذلك ولا تبالوا، وأكد ذلك بقوله: ﴿فَمَنِ اعتدى عَلَيْكُمْ فاعتدوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعتدى عَلَيْكُمْ واتقوا الله﴾ في حال كونكم منتصرين ممن اعتدى عليكم، فلا تعتدوا إلى ما لا يحلّ لكم [33].

وقوله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ أمْرٌ لهم بطاعة الله وتقواه، وإخبارٌ بأنه تعالى مع الذين اتقوا بالنصر والتأييد في الدنيا والآخرة[34].

من خلال ما سبق يمكن القول أن الله اصطفى من الشهور أربعة وهي الأشهر الحرم، ونهى عن القتال فيها لاختبار عباده ومدى امتثالهم لأوامره، وأن عباده المتقون سيعظمون هذه الأشهر إذعانا وطاعة للمولى عز وجل.

خاتمة:

من خلال ما سبق يمكن الخروج بالنتائج التالية:

- وردت المعية في القرآن الكريم على معنيين عامة وتشمل المسلم والكافر والمراد بها معية العلم والإحاطة ومعية خاصة وهي تشمل عباده المؤمنين فقط و قد فسرها السلف على أن الله معم ينصرهم ويعينهم ويؤيدهم وهي أكثر ما ورد من أنواع المعية في القرآن الكريم.
- قرن المولى سبحانه وتعالى صفة المعية بعباده المتقين في أربع آيات من القرآن معية خاصة مقيدة بوصف التقوى دليل على الدرجة العالية لعباد الله المتقين.
- يعد الإحسان من مراتب الإيمان وهو من صفات عباد الله المتقين.
- الجهاد في سبيل الله من أعظم العبادات التي يقوم بها المسلمون عامة والمتقون خاصة.
- البدء في الجهاد يكون من الأقرب فالأقرب لقوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين يلونكم من الكفار﴾.
- تعظيم الأشهر الحرم وحرمة القتال فيها أو تغييرها بالنسيء إلا أن يقاتل المسلمون فيها فوجب القتال فيها، وهي صفة من صفات عباد الله المتقين.

هوامش البحث:

القرآن الكريم

1. أنظر الآيات: الآية رقم 194 من سورة البقرة، الآية 36 و123 من سورة التوبة.
2. أنظر الآية 128 من سورة النحل.
3. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط 1، 1399هـ - 1979م،.273/5.

4. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي،، تح: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط 1415 – 1995، ص 642.
5. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، دار صادر – بيروت، ط1، (دت)، 340/8.
6. مجموع الفتاوى، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، الطبعة: 1416هـ/1995م،104/5.
7. إتحاف أهل الألباب بمعرفة التوحيد والعقيدة في سؤال وجواب، وليد بن راشد بن سعيدان، (دط،دت)، 2/(61، 62)، الآثار المروية في صفة المعية، محمد بن خليفة بن علي التميمي، أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية،ط 1، 1422هـ / 2002م، ص 11.
8. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي ابن قيم، تح: محمد حامد الفقي ، دار الكتاب العربي – بيروت، ط 2، 1393 – 1973، 265/2.
9. أصول السنة، أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، دار المنار - الخرج – السعودية،ط 1، 1411هـ،ص 78.
10. مدارج السالكين، ابن قيم، 2/ 265.
11. إتحاف أهل الألباب، بن سعيدان، 2/ 63، إثبات حديث النزول بالنظرية النسبية لألبرت أينتشاين، إيهاب عدلي أبو المجد، (دط، دت).
12. آيات المعية في القرآن الكريم دراسة موضوعية، محمد شاكر الكبيسي، الجامعة العراقية، (دط، دت)، ص 243، 246، 247.
13. العين، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي، تح: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (دط، دت)، 5/ (238، 239).
14. معجم مقاييس اللغة،ابن فارس، 131/6.
15. المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الاصفهانى، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق- بيروت ، ط1، 1412.ص 881.
16. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي – بيروت، ط 1، 1405، ص 65.
17. نفسه، ص 66.
18. الكليات ـ معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، مؤسسة الرسالة - بيروت - 1419هـ - 1998م.،تح: عدنان درويش - محمد المصري، (دط)، ص 38.
19. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم ، محمد علي التهانوي، تقديم رفيق العجم، ط1، 1996م، 501/1.
20. نفسه، ص502.
21. شرح العقيدة الواسطية، حمد بن صالح العثيمين، دراسة وتحقيق:سعد فواز الصميل، دار ابن الجوزي، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط5، 231/1.

22. أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان باب سؤال جبريل عن الإيمان، والإسلام، والإحسان وعلم الساعة، 1/ 19، رقم 50، وكتاب تفسير القرآن، باب قوله إن الله عنده علم الساعة (لقمان: 34)، 6/ 115، رقم 4777. وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة الإيمان، والإسلام والقدر وعلامة الساعة، 36/1، رقم 8، وباب الإيمان ما هو وبيان خصاله، 39/1، رقم 9.
23. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطبري، تح : أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1420 هـ - 2000 م، 328/17،
24. مدارك التنزيل وحقائق التأويل، عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين أبو البركات النسفي، تح: يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب، بيروت، ط1، (1419/ 1998)، 2/ 243.
25. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الألوسي، تح: علي عبد الباري عطية ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1415ه، 492
26. أخرجه الترمذي محمد بن عيسى، الجامع الصحيح سنن الترمذي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (دط، دت)، 558/4، كتاب الزهد، باب، رقم 2317، 2318.
27. روح المعاني، الألوسي، 7/ 492، 493.
28. تفسير القرآن العظيم أبو الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير الدمشقي، تح محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1/ 1419ه، 4/ 208.
29. نفسه، 4/ 209،
30. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 210/4.
31. أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، جابر بن موسى بن عبد القادر بن جابر أبو بكر الجزائري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط5، 1424هـ/2003م، 240/2.
32. الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي، تح: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف الشاهد البوشيخي، مجموعة بحوث الكتاب والسنة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة، ط1، 1429هـ-2008م، (4/ 2982، 2983)، معالم التنزيل في تفسير القرآن المسمى بتفسير البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي،تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي –بيروت، ط1، 1420 هـ، 4/(44، 45، 46).
33. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تح: عبد الرزاق المهدي دار إحياء التراث العربي - بيروت، (دط)، 262/1.
34. تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، 571/1.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 177 – 194
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

آليات صياغة المادة القانونية الفقهية

Mechanisms of drafting legal jurisprudence

د/ محمد مهدي لخضر بن ناصر
قسم العلوم الإسلامية، جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان
bahtilmi@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2017/09/24 تاريخ القبول: 2018/05/26

الملخص:

الصياغة الفقهية القانونية هي جعل الأحكام الشرعية على شكل قواعد عملية في قوالب لفظية صالحة للتطبيق الفعلي الملزم، ومبوبة بحسب الموضوعات التي تنتظمها، تلبية لحاجات كثيرة تستدعي التنظيم في سلوك الأفراد والجماعات والهيئات، وذلك على نحو يحقق الغايات التي يفصح عنها جوهرها ويتوخاها الشارع الحكيم.

وتستمد – أعني الصياغة - أهميتها من حيث إن ألفاظ القاعدة هي جسد النص الفقهي القانوني، ودلالاتها هي روحه، ليشكل ذلك كله نسقا متكاملا يحقق أهداف ومقاصد التشريع، التي تقتضي حسن التنزيل على الواقع، وعدم الخلل حال التنفيذ.

ثم إن سلامة عملية التقنين الفقهي من حيث الصياغة تستوجب على الحكومات الإسلامية تهيئة أمور معينة لبناء القاعدة الفقهية القانونية، ويكون ذلك عبر مراحل معدودة تتدرج فيها هذه العملية، تتمثل في الموجبات، فالمسودة الأولى للمشروع، ثم إصدار القانون الفقهي.

كما أن وجود صعوبات جمة أثناء إنشاء النظريات العامة، لا يشكل عائقا أو مانعا من تحقيق الغاية الأسمى - وهي تطبيق الفقه الإسلامي -، خاصة مع إمكانية اللجوء مؤقتاً إلى الصياغة القانونية.

الكلمات المفتاحية:

التقنين؛ الصياغة؛ القاعدة القانونية؛ الحكم الفقهي.

Abstract:

Legal jurisprudence is making Shari'a rulings in the form of practical rules is required in precise terms and neatly arranged to meet the needs of many individuals and groups.

The safety of this process requires considerable efforts from Islamic governments and this should be done through specific stages in order: Responsibilities- The first draft of the project- Issuing the jurisprudential law.

There are also difficulties in writing general theories Should not be prevented from achieving the ultimate goal, which is the application of Islamic jurisprudence; especially with the possibility of using the legal wording provisionally.

key words:

Legislation; Formulation; Legal rule; Sharia provisions.

مقدمة:

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، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد:

في عصر أزاحت فيه القوانين الوضعية أحكام الشريعة الإسلامية من لائحة اهتمامات الدول الإسلامية فضلا عن تلك التي يشكّل سكانها غالبية مسلمة، وسادت في الجانبين النظري والتطبيقي لدى الأشخاص - طبيعيين أو اعتباريين-، واصطبغت بصبغة وطابع الإلزام، أصبح القضاة يواجهون مشكلة حقيقية في الالتزام بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية ولو فيما لهم فيه مندوحة، خاصة مع وجود ثروة كبيرة من الأحكام والمصطلحات المترتبة على اجتهادات الفقهاء وأصحاب المذاهب المنبثة في ثنايا الكتب والموسوعات، بحيث يصعب عليهم الإلمام بها، والرجوع إليها عند الحكم في قضية من القضايا؛ ومن هنا ظهرت الحاجة ماسة للتقنين الفقهي، ونعني به جعل

الأحكام الفقهية في صورة مواد قانونية ملزمة ومبوبة ومرقمة بحسب الموضوعات التي تنتظمها، ولا يتم ذلك إلا عن طريق صياغة محكمة، لأن هذه الأخيرة تعد عنصرا هاما من عناصر تكوين القاعدة الفقهية القانونية، فهي التي تخرجها إلى حيز الوجود، كما يتوقف نجاح تلك القاعدة على دقة هذه الصياغة؛ لذا كان توجيه العناية إليها أمرا مهما إن لم يكن ضروريا، ثم إني جعلتها محلا لهذه الورقة البحثية، وقد جاء العنوان كالتالي: آليات صياغة المادة القانونية الفقهية.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

أولا: إن الصياغة فن جليل القدر، عظيم الفائدة، ومن حُقَّ له أن يمارسه أو أسندت له هذه المهمة فلابد له من أن يكون قد بلغ رتبة الاجتهاد.

ثانيا: لا يعتبر الكلام أبدا حول هذه المسألة - سواء تعلَّقَ بذاتياتها أم بعوارضها - من نافلة القول، أو مجرد اعتناء بالجانب الشكلي فقط، وإنما الهدف منه هو الوصول إلى وضع تشريع إسلامي يحافظ على الثوابت ويتجاوب مع ظروف العصر.

ثالثا: إن عدم الالتفات لهذا الأمر الجلل والإعراض عنه - أعني: فن الصياغة الفقهية -، والرضا والاكتفاء بما صنف سابقا من الكتب والموسوعات الفقهية في مختلف المذاهب يلزم عنه غالبا آثار سلبية تطاله أثناء تنفيذ تلك الأحكام، إذ أن ذلك من شأنه إضفاء سمة التذبذب وعدم السير في نسق واحد في الحكم الصادر، نظرا لتعدد الأقوال في المسألة الواحدة، لذا كان البحث في هذا الجانب من الأهمية بمكان.

رابعا: كما تظهر أهمية هذا البحث في ارتباط مسألة صياغة النص الفقهي القانوني بجملة من الضوابط والشروط، بحيث إذا انخرم شيء أو تخلف شرط من ذلك أثّر على قدرة نفاذ القاعدة، وتحقيقها للغرض التي سيقت لأجله.

خامسا: تحتوي القواعد القانونية على مادة علمية تظهر في شكل معين يدعى جوهر القاعدة، وهو الوسيلة لضبط وتحديد مضمونها وإدراك غايتها ومقصودها، ويتحقق هذا الشكل عن طريق الصياغة السليمة للقاعدة الفقهية القانونية.

وتستمد الصياغة أهميتها أيضا من حيث إن ألفاظ القاعدة هي جسد النص الفقهي القانوني، ودلالاتها هي روحه، ليشكل ذلك كله نسقا متكاملا يحقق أهداف ومقاصد التشريع، التي تقتضي حسن التنزيل على الواقع، وعدم الخلل حال التنفيذ.

الإشكالية:

تعدّ نوعية الصياغة مكونا هاما من مكونات الإدارة الرشيدة، لما لها من أثر واضح على المستوى الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للبلاد، من هنا يتبادر للأذهان الطرح المتمحور حول ماهية الآليات وكذا المنهج السليم للصياغة القانونية الفقهية الصحيحة.

الخطة المتبعة:

وللإجابة عن الإشكالية، حاولت السير وفق خطة معينة، اشتملت على مقدمة حوت التعريف بالموضوع، وأهميته، والإشكالية، والخطة المتبعة؛ ثم مبحث أول هو عبارة عن مدخل تُنُوولَ فيه تعريف الصياغة الفقهية القانونية وبيان أهميتها، مع التعرض لشيء من تاريخ ونشأة ومراحل التقنين؛ أما المبحث الثاني فقد استقل ببيان أنواع الصياغات الفقهية القانونية باعتبارين: أحدهما لذاتها، والآخر من حيث الحرفية والغائية؛ ثم أردفت على ما سبق مبحثا ثالثا، ذكرت فيه منهج صياغة القاعدة الفقهية القانونية في مطلبين، تعلق الأول منهما ببيان متطلبات الصياغة، بينما أرسيت في الثاني القواعد الفنية لها؛ ثم الخاتمة، وفيها أهم النتائج المتوصل إليها.

وسنشرع الآن ـ بإذن الله ـ في عرض تفاصيل هذا البحث.

المبحث الأول: مدخل للصياغة الفقهية القانونيـــة

وفي هذا المدخل سنتعرض لبيان حدّ الصياغة الفقهية القانونية بشقيها المفرداتي والتركيبي، وكذا اللغوي والاصطلاحي، مع ذكر نبذ متعلقة بتاريخ نشأتها، وذلك في مطلبين.

المطلب الأول: تعريف الصياغة الفقهية القانونية

وذلك باعتبارين هما: أ- التركيب الوصفي ب- بعد استجماع لماهية هذه التراكيب.

الفرع الأول: تعريف الصياغة الفقهية القانونية باعتباره مركبا وصفيا

كلمة الصياغة في اللغة: مصدرها "صاغ"، يقال: صاغَ الشيءَ يَصُوغُه صَوْغا وصِياغةً، وصُغْتُه أَصوغُه صِياغةً وصِيغةً وصَيْغُوغةً؛ أي: سبكه وهيأه على مثال مستقيم، وصاغ الكلمة بمعنى وضعها على هيئة مخصوصة، وتطلق الصيغة على الأصل والنوع أيضا[1].

والصياغة في اصطلاح فقهاء القانون: "مجموعة الوسائل والقواعد المستخدمة لصياغة الأفكار القانونية والأحكام التشريعية بطريقة تيسر تطبيق القانون من الناحية العملية وذلك باستيعاب وقائع الحياة في قوالب لفظية لتحقق الغرض الذي تنشده السياسة القانونية"[2].

والفقه في اللغة: هو العلم بالشيء والفهم له؛ ويقال: فاقهه، أي: باحثه في العلم، كما يعني: حسن الإدراك، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَا لِهَؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾، انظر: [النساء:78][3].

وفي الاصطلاح هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"[4].

وعرّفه بعضهم بقوله: "معرفة الأحكام الشرعية الفرعية بالفعل أو بالقوة القريبة"[5].

أما كلمة "قانون" فهي مشتقة من الفعل قنن، أي: وضع القوانين؛ والقانون مقياس كل شيء وطريقه[6].

وفي الاصطلاح هو ما يدل على مجموعة من القواعد الملزمة التي تنظم سلوك الفرد في المجتمع[7].

وللقاعدة القانونية عدة خصائص أهمها أنها ملزمة ومقترنة بجزاء؛ ويقصد بذلك أن للقاعدة القانونية جزاء ماديا مقترنا بوصف المخالفة، تتولى إيقاعه السلطة العامة، لأن القانون يهدف إلى إقامة النظام في المجتمع، وهذا لا يتأتى إن ترك أمر الانصياع إلى حكمه لتقدير المخاطَب بأحكامه[8].

الفرع الثاني: تعريف الصياغة بعد استجماع لماهية التراكيب السابقة

ومما سبق ذكره؛ يمكن أن نستخلص مفهوم الصياغة الفقهية القانونية من الناحية الاصطلاحية، وذلك بعد استجماع لماهية تراكيب المصطلحات السالفة الذكر فنقول:

هي جعل الأحكام الشرعية على شكل قواعد عملية في قوالب لفظية صالحة للتطبيق الفعلي الملزم، ومبوبة بحسب الموضوعات التي تنتظمها، تلبية لحاجات كثيرة تستدعي التنظيم في سلوك الأفراد والجماعات والهيئات، وذلك على نحو يحقق الغايات التي يفصح عنها جوهرها ويتوخاها الشارع الحكيم.

المطلب الثاني: أصل وتاريخ نشأة التقنين.

وسنحاول ههنا عرض ما يتعلق بالنشأة والمراحل، وقبلَها معرفة أصل التقنين من جانبين: تاريخي وفقهي، وذلك في الفرعين التاليين.

الفرع الأول: أصل التقنين التاريخي والفقهي.

وسيُتناول من جانبين: أ- الجذر التاريخي، ب- الأصل الفقهي والاختلاف فيه.

أ- الجذر التاريخي لمسألة التقنين.

لعل الجذر التاريخي لقضية التقنين – كما نص عليه المحققون - يعود للقرون الأولى المفضلة، أي: إلى رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما في القضاء[9].

وأيضا إلى ما قام به عثمان بن عفان رضي الله عنه حين حمل الناس على مصحف واحد، وألزم الرعية به مع ترك ما سواه، فيما عرف بعد بالمصحف العثماني[10].

ويرجع بعض الباحثين فكرة الإلزام - والتي هي جوهر التقنين - إلى عبد الله بن المقفع، حيث حاول إقناع الخليفة أبي جعفر المنصور بجمع الأحكام الفقهية وإلزام القضاة بالحكم بها في مؤلف سمّاه: "رسالة الصحابة"[11].

وقد عرض الخليفة أبو جعفر هذه الطرح على الإمام مالك بن أنس - رحمه الله - فلم يستسغه[12]، وقال لأبي جعفر: "لا تفعل فإن الناس قد سبقت لهم أقاويل، وسمعوا أحاديث وروايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم وعمِلوا به ودانوا من اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم، وإن ردّهم عما اعتقدوا شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم"[13].

وروي أن الخليفة المهدي قال له ضع كتابا أحمل الأمة عليه، فقال له الإمام مالك: "أما هذا الصِّقع - يعني المغرب - فقد كُفيتَه، وأما الشام ففيه الأوزاعي، وأما العراق فهم أهل العراق"[14].

ب- الأصل الفقهي لمسألة التقنين والاختلاف فيه.

أما أصلها من الجانب الفقهي - أعني: مسألة التقنين - فهي ترجع إلى قضية إلزام القاضي بقول واحد يحكم به لا يعدل عنه، وإن اعتقد مرجوحيته.

وهذه المسألة مما اختلف فيها الفقهاء المتقدمون على قولين:

القول الأول: عدم جواز إلزام القاضي بقول واحد يحكم به لا يحيد عنه، وإن غلب على ظنه رجحان مقابله، وهو مذهب المالكية[15] والشافعية[16] والحنابلة[17].

واستدلوا لذلك بأدلة منها: قوله تعالى: ﴿فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾، انظر: [ص: 26].

قالوا: والحق غير متعيّن في مذهب واحد، فقد يظهر في غيره؛ كما أن الذي جرى عليه العمل في صدر الإسلام هو عدم تقييد صلاحية القاضي في الاجتهاد، وسند ذلك هو حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه: "أن رسول الله ﷺ: بعث معاذا إلى اليمن فقال: كيف تقضي؟، فقال: أقضي بكتاب الله، قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ؟، قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسول الله"[18].

ثم إنه ليس لمن ولي أمرا من أمور المسلمين منع الناس من التعامل بما يسوغ الاجتهاد فيه، لما في ذلك من الكلفة والمشقة على الخلق، وكان عمر بن عبد العزيز يقول: "ما يسرّني أن أصحاب رسول الله ﷺ لم يختلفوا"[19].

القول الثاني: الجواز، وهذا هو قول أبي حنيفة[20] وبعض فقهاء المذهب المالكي كسحنون والمازري[21].

وقد استدلوا لذلك بأن تولية القضاء تتخصص بالزمان والمكان والشخص، فلو ولاّه السلطان القضاء في زمان مخصوص أو مكان مخصوص أو على جماعة مخصوصة بحكم مخصوص تعيّن ذلك، لأنه نائب عنه، ولو نهاه عن سماع بعض المسائل لم ينفذ حكمه فيها[22].

وأما حديث معاذ الذي استدل به المانعون فلو سلمنا جدلا بصحته فهو مسوق أصالة لبيان ترتيب الأدلة أو المصادر لا لنفي صحة صدور الإلزام ممن يملكه[23].

الفرع الثاني: ذكر ما يتعلق بمراحل التقنين

لم يعرف التقنين على حقيقته إلا في القرون الأخيرة في الغرب، والتي شهدت اتجاها كبيرا نحوه، ثم انتقل عمليا إلى البلاد الإسلامية، فظهرت محاولات عدة لتقنين الفقه الإسلامي، من ذلك: "الفتاوى الهندية" المقننة لمسائل العبادات والمعاملات المالية والأحوال الشخصية وكذا العقوبات؛ و"مجلة الأحكام العدلية" التي تضمنت جملة من أحكام: البيوع، والدعاوى، والقضاء، وقد صدرت هذه المجلة سنة 1869م، واحتوت على 1851 مادة مستمدة من الفقه الحنفي، وظلت معتمدة في بلاد عربية كثيرة إلى أن أصبحت غير مستوفاة للقضايا المستجدة التي ولّدتها المناهج

والأساليب الاقتصادية الحديثة في مختلف المجالات، مما دعا إلى تدارك الحاجة الآنية بقوانين متتابعة عديدة كان كل منها ينسخ جانباً من المجلة[24].

وفي المملكة العربية السعودية على عهد الملك عبد العزيز صنفت مجلة الأحكام الشرعية على المذهب الحنبلي لأحمد بن عبد الله القاري ـ رئيس المحكمة الشرعية الكبرى بمكة المكرمة سابقا ـ؛ لكن فقهاء وعلماء المملكة قاطبة أجمعوا على ردّها[25].

المبحث الثاني: أنواع الصياغات الفقهية القانونية

وتقسم باعتبار ذاتها إلى صياغة أساسية وأخرى تكميلية، وباعتبار الحرفية والغائية إلى ثابتة ومتغيرة.

المطلب الأول: باعتبار ذاتها

وهي بهذا الاعتبار نوعان: أساسية وتكميلية[26].

أولا: الأساسية

تتمثل الصياغة الأساسية المحكمة في وجود نص فقهي لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل، يعبِّر عن جوهر القاعدة الفقهية القانونية:

إما بطريقة آلية تجعل تطبيقها مباشرا لا يرد عليها أي احتمال، ولا تتيح للقاضي مجالا للاجتهاد فيها ـ أي: أنه لا يملك سلطة تقديرية تجاهها ـ؛ ومن الأمثلة على هذا النوع من الصياغة: تحديد سن البلوغ بخمس عشرة سنة كاملة، بيان القدر التي توضع به الجائحة كالثلث ونحوه، وكذلك حد الزاني والقاذف، وأروش الجنايات وغير ذلك ـ وهذا المنهج يسمى عند القانونيين بإحلال الكم محل الكيف.

أو بالطريقة الشَّرطية، أي: تعليق تصرّف معين على أمر خارج عنه، ليتمكن القاضي من ترتيب الآثار الفقهية القانونية عليه، كاشتراط الحصول على الإذن لمباشرة بعض التصرفات بالنسبة للوصي.

ثانيا: التكميلية

إن الصياغة التكميلية هي عمل ذهني ينقدح أثناء الصياغة الأساسية، فهو يكسب القاعدة الفقهية القانونية إخراجا عمليا شبه تامّ حين ينضاف إليها.

المطلب الثاني: باعتبار الحرفية والغائية

وتنقسم بهذا الاعتبار إلى قسمين: ثابتة ومتغيرة، وبيان ذلك فيما يلي[27]:

أولا: الصياغة الثابتة.

ونقصد بالثبات هنا الانضباط والاضطراد؛ فتعتبر صياغة القاعدة الفقهية القانونية ثابتة، إذا كانت تواجه حكما وقع عليه الإجماع، أو قولا راجحا يتضمن حلا ثابتا لا يتغير مهما اختلفت العوائد والظروف والملابسات، بحيث يجد القاضي نفسه مضطرا لتطبيق الحكم أو الحل بمجرد حدوث الواقعة بطريقة آلية صارمة.

ثانيا: الصياغة المتغيرة.

تكون الصياغة متغيرة إذا اكتفت القاعدة الفقهية القانونية بإعطاء القاضي معيارا غائيا مقاصديا يسترشد به في ترجيح حكم فقهي وقع الخلاف فيه، كمصلحة وعرف غير مصادم لنص شرعي ونحو ذلك، مما يتيح للقاضي النظر بعناية إزاء تطبيقه للقاعدة الفقهية القانونية، ووضع الحلول المناسبة لكل حالة على حدة طبقا للظروف والملابسات المختلفة، مع بيان الآثار المترتبة عنها.

والواقع أن تقنين الفقه الإسلامي في حاجة إلى النوعين من الصياغة، فالأصل أن تكون القواعد الفقهية القانونية ثابتة منضبطة مضطردة، موازاة مع وجود صياغة متغيرة مرنة لطائفة أخرى من القواعد، تتجاوب مع الظروف وما قد يستجد من نوازل.

المبحث الثالث: منهج صياغة القاعدة الفقهية القانونية

قد ثبت أنّ أهمّ شيء في عملية التقنين هو الصياغة الفنية للأحكام الشرعية من نصوص الشرع واجتهادات الفقهاء، حين توضع في قوالب لفظية قانونية ملائمة، وسنحدّد في هذه المطالب الإطار العام لهذا الإجراء، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: متطلبات الصياغة.

إن سلامة عملية التقنين الفقهي من حيث الصياغة، يوجب على أي حكومة وضع معالم معينة لبناء القاعدة الفقهية القانونية، ويكون ذلك عبر مراحل معدودة، تتدرج فيها هذه العملية، وهذا ما سنتطرق إليه في هذا المطلب ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ويمكن أن نقتبس أو نسترشد بما درج عليه علماء القانون عمليا في هذا المجال، وذلك على النحو الآتي[28]:

المرحلة الأولى: تحديد الأطر العامة التي ينبغي مراعاتها أثناء التقنين وتقرير مقاصده الكلية.

وهذه مسألة لها أهمية بالغة في إعطاء رؤية واضحة بحيث يظهر من خلالها ما ترمي إلى تنظيمه أو تحقيقه الحكومات من المصالح والغايات والمقاصد بموجب

قانون مستمد من الفقه الإسلامي، وفي خضم ذلك يقوم فقهاء الشريعة مع ذوي الكفاءات والخبرة والمعرفة السياسية في المراحل اللاحقة بتحوير التقنين التفصيلي الجزئي بما يتلاءم مع هذه الأطر العامة والمقاصد الكلية.

المرحلة الثانية: المسودة الأولى لمشروع القانون الفقهي.

تبدأ في هذه المرحلة عملية التجسيد الواقعي للقانون الفقهي على شكل مسودة أولى، حيث يبلور فيها ابتداءً مخططٌ تحضيري لجميع الأبواب الفقهية، مع وضع الفروع المندرجة تحت كل باب، وذلك بعد تمحيص الراجح من كل خلاف في جميع المسائل، وصولا إلى وضع صيغة مكتوبة للقاعد القانونية الفقهية المقترحة.

كما تجدر الإشارة إلى بيان ما جرت به عادة القانونيين من أن تحتوي هذه المسودة على نوعين من العناصر:

1- أساسية ضرورية: تتمثل في العنوان، ومعالجة محتواه، والتقسيمات الفرعية المتعلقة بالموضوع المقترح.

2- تكميلية اختيارية: وذلك كالتعريفات، والملاحق، وغيرها.

وحتى يُتمكن من القيام بمهمة الصياغة على الوجه الذي يحقق متطلبات التقنين، فلابد من أن تتوفر لديك المتطلبات التالية:

1- تشكيل لجنة مكوّنة من المجتهدين من فقهاء الإسلام، مع مجموعات مساندة، ويقصد بهم المستشارون، ذوُوا التأهيل والخبرة في القطاعات السياسية والاقتصادية، وأرباب الأعمال، والمهن المختلفة، والقضاة وأهل المحاماة، وأساتذة الجامعات، وكبار الموظفين الإداريين في أجهزة الدولة.

2- ينبغي أن تكون هذه اللجنة محدودة العدد، حتى يكون إنتاجها متسقا، يسوده روح الوحدة والانسجام، وقد وصل الأمر ببعض الدول إلى أن عهدت إلى شخص واحد بوضع المشروع ابتداءً، لكن هذا الإجراء يعتبر خلافا للأولى، إذ أن التقنين هو عمل فني متشعب ومعقد، وهو يقتضي أن يسند إلى كفاءات متعددة قليلة العدد.

3- عرض المشروع على باقي رجال الفقه والقضاء، لأن التقنين لا يمكن أن يكون كاملاً من كل الوجوه مهما عنيت به اللجنة التي وضعت مشروعه، إذ تبقى كثير من الكفاءات والهيئات التي ينبغي أخذ رأيها، وهذا ما يعرف بالمراجعة التي

تقتضي أن توكل إلى هيئة أخرى لمناقشة المشروع غير اللجنة الواضعة للمشروع الأولي، ويحسن أن يمثل في هذه اللجنة عنصران ــ كما ذكرنا ــ هما: القضاة والمفتون، للاستئناس بقضاء المحاكم وما جرت به الفتوى.

4- وأخيرا الموارد المالية المناسبة.

المرحلة الثالثة: إصدار القانون الفقهي.

ويصطلح عليه علماء القانون بالتشريع، ويعنون به قيام سلطة عامة مختصة في الدولة بإعطاء الصياغة القاعدة الفقهية القانونية النهائية قوتها الملزمة.

ولا يخفى أيضا أن التنظيم السليم لعملية الصياغة يقتضي إعداد ملف يتم وضعه على وجه يضمن حفظ جميع المداولات والمناقشات ذات الصلة بمشروع القانون الفقهي، وصولا إلى الهيكل النهائي له.

المطلب الثاني: القواعد الفنية للصياغة

أولا: بيان مصادر التقنين.

يجب الصدور بادئ ذي بدء عن الفقه الإسلامي، ـ أي: صياغة الأحكام من فروع كتبه ـ، ويستحسن اللجوء أو النظر أثناء ذلك إلى القانون الوضعي للانتفاع بصياغته، أو لمعرفة المشكلات التي تعتري هذه العملية وكيفيات حلها؛ ثم يتم تذييل كل مادة بمذكرة إيضاحية تشير فيها إلى الخلاف الفقهي في المسألة أو نظيرتها، أعني: ما تعلق بموضوع المادة، وكذا وجه اختيار الحكم الذي اختير، ثم المراجع[29].

وهناك منهجان في التقنين:

أحدهما: التزام مذهب واحد، وإذا اختلف قوله فيها، فما به الفتوى هو المعتمد.

والثاني: الأخذ من كل مذهب بما صح منه، إذ الحق ليس متعينا في مذهب واحد.

ولا يمكن ترجيح أحد القولين دون مسوغات معتبرة للعدول عن أحدهما، إذ أن في الأول ضيقا وحرجا قد لا يتفق مع وجوب ملاءمة التقنين للتطور الحاصل فيما يستجد من معاملات، كما أن في الثاني توسعا قد يؤدي إلى الاضطراب والتناقض أثناء التطبيق في المحاكم الشرعية.

وقد يتخذ في هذا الباب مسلكا وسطاً؛ وهو الأخذ في بلد ما بالمذهب السائد فيها أصلا عاما، والخروج عليه إلى غيره عندما تدعو المصلحة أو الحاجة إلى ذلك على جهة الاستثناء.

والمرجع في ذلك كله: الرغبة في أن يكون التقنين متماشيا مع الحياة العملية للخلق، حتى يقبلوا على تطبيق أحكام الحق، ولا يرغبوا في العدول عنها إلى القوانين الوضعية، وهذه مصلحة عليا يقرها الباري سبحانه وتعالى.

ثانيا: التبويب.

يقصد بالتبويب هنا تحديد القسم أو الحيز الذي يشغل الاقتراح المتعلق بالمادة الفقهية القانونية؛ فالقانون ـ كما هو مقرر ـ يقسم بمعناه العام إلى قسمين: أ- قسم عام، ويندرج تحته القانون الدولي العام، والقانون الدستوري، والقانون الإداري، والقانون المالي، والقانون الجزائي. ب- قسم خاص، ويتضمن مجموعة القواعد القانونية التي تحكم علاقات الأفراد فيما بينهم[30].

والفقه الإسلامي شعب ثلاث: العبادات، المعاملات (مالية، شخصية، جنائية)، والأخلاق؛ فالمعاملات بأنواعها يدخلها التقنين بخلاف قسيميها؛ ويجب أن نلحظ أيضا فيما تعلق بهذا المسألة ـ أعني: ما يدخله التقنين وما لا يدخله ـ التمييز بين المبادئ العامة الشاملة غير القابلة للتعديل، وبين الأحكام التفصيلية التطبيقية، إذ يترك لها هامش للتعديل تماشيا مع الزمن[31].

ولا يخفى أيضا أن الترتيب الواقعي المطلوب في التقنين غير الترتيب العلمي الذي نجده في كتب الفقه، لأن مقتضيات التقنين غير مقتضيات البحث الفقهي.

وخير تبويب للتقنين هو ما لوحظ فيه أمران: أحدهما: أن يكون محكما، والثاني: أن يكون عمليا؛ فيقسم التقنين إلى أبواب وفصول تظهر الأحكام الشرعية العملية، في مقابل المسائل النظرية على وجه منطقي محكم.

ويحسن أن يتقدم كل الأبواب باب تمهيدي، يكون موضوعه الأحكام العامة التي تعمّ جميع مناحي القانون، أي: كالضوابط الفقهية، على أن يصاغ هذا الباب التمهيدي صياغة عملية مباينة لكل ما هو فقهي نظري.

ويلاحظ أن تبويب القانون جزء من أحكامه، فقد ترد فيه نصوص لا يعقل معناها إلا بدرك الموضع الذي وردت فيه.

ثالثا: أسلوب الصياغة.

تختلف الصياغة من قوم إلى قوم؛ فالقوانين المدنية الصادرة عن القانون الروماني تقوم على "الحق" بالاصطلاح القانوني، وتقسيمه إلى حق شخصي يسمى الالتزام، وحق عيني؛ ثم يبحث عن مصادر كل الأحكام؛ فيبدأ بالمسبب، ثم البحث عن السبب وأحكامه[32].

أما الفقه الإسلامي فيبدأ بإيجاب الشارع أو إيجاب المكلف ـ وهو التصرف ـ ثم يبحث في أحكامه، أي: الانتقال من السبب إلى المسبب، وهو النظر المنطقي العملي، وهذه هي الصياغة التي ينادي بها رجال القانون الآن، أي: صياغة التصرف الشرعي أو الواقعة الشرعية[33].

لذا قد نجد صعوبات جمة أثناء إنشاء النظريات العامة، فهي لم تصغ في كتب فقهاء الإسلام قديما؛ لكن هذا في الحقيقة لا يشكل عائقا أو مانعا من تحقيق الغاية الأسمى ـ وهي تطبيق الفقه الإسلامي ـ، ولذلك فإن القائمين على هذا الأمر الجلل يرون جواز اللجوء مؤقتاً إلى الصياغة القانونية، على أن تكون مرحلة ينتقل منها إلى الصياغة الفقهية الإسلامية، وهو عين مسلك صاغة القانون المدني الأردني، فقد جعلت أحكام الفقه الإسلامي في القوالب الرومانية، على أن تكون خطوة نحو العودة النهائية إلى الفقه الإسلامي: أحكاما وصياغة[34].

رابعا: مراعاة القواعد المؤثرة في التقنين.

إصدار القانون الفقهي على وجه يحقق مقاصد الخلق يستدعي من المجتهد أن يراعي عند بناء القاعدة الفقهية القانونية العوامل المؤثرة في محتوياته، والتي يمكن أن يشار إليها بعامل الالتزامات الدولية، أي: وفقا لقواعد القانون الدولي، إذ أن أي دولة إسلامية تصادق على معاهدة دولية يتوجب عليها أن تتخذ الإجراءات الملائمة لتكييف وتنفيذ بنودها بما يتفق مع أحكامها بشكل غير مصادم لمقصود الشارع؛ ومن هنا فإن صياغة القواعد القانونية الفقهية وإصدارها تقتضي مراجعة المعاهدات والاتفاقيات الدولية ذات الأثر الملزم لمراعاة انسجام مشاريع القوانين الفقهية المحلية مع المعاهدات والاتفاقيات الدولية[35].

خامسا: مسايرة الروح العامة للتقنين.

يمكن القول بأن التقنين السليم يمتاز بسمتين[36]:

السمة الأولى: غلبة الروح العملية فيه على الروح العلمية أو الفقهية.

ذلك لأن المقصود بالتقنين، هو وضع الأحكام القانونية لجميع المكلفين ـ عامة الناس قبل خاصتهم ـ؛ ومن مظاهر ذلك: أن يجتنب إيراد التعريفات والتقسيمات الفقهية، فيتكلم في الالتزام وفي العقد دون إيراد تعريف لهما، ويورد مصادر الالتزام من غير التعرض لتقسيمها وترتيبها.

السمة الثانية: ألا يحاول المقنن الإحاطة بكل شيء.

ذلك أن هذه المحاولة مقضي عليها بالفشل، فالمقنن ـ مهما كان بعيد النظر ـ عاجز ـ عقلا وعادة ـ عن أن يتصور عند وضع القانون جميع القضايا ليضع لها أحكامها، بل هو عاجز عن أن يضع للأمور التي يدركها أحكاماً ثابتة وصالحة لكل زمان ومكان.

الخاتمة:

وفيها أهم النتائج المتوصل إليها باختصار، وهي كالآتي:

أولا: تتكون القاعدة الفقهية القانونية من ركنين أساسيين هما: الحكم الشرعي والصياغة؛ فالحكم متعلقه جوهر القانون، أي: هو محمول المادة التي يتركب منها، وقد يتأثر بالعوارض التي تعتريه؛ أما عنصر الصياغة فيتمثل في إخراج محتوى هذه المادة إلى حيز العمل من خلال الطرائق الفنية لإنشاء القاعدة الفقهية القانونية والتعبير عنها، وتسمى بأساليب صناعة أو آليات صياغة القانون الفقهي.

ثانيا: تعني صياغة الأحكام الفقهية تهيئتها وبناءها على هيئة مخصوصة، وفق قواعد مضبوطة، تلبية لحاجة تستدعي التنظيم في سلوك الأفراد والجماعات والهيئات على نحو ملزم.

ثالثا: تقسم الصياغة باعتبار ذاتها إلى أساسية وأخرى تكميلية، وباعتبار الحرفية والغائية إلى ثابتة ومتغيرة.

رابعا: إن سلامة عملية التقنين الفقهي من حيث الصياغة تستوجب على الحكومات الإسلامية تهيئة أمور معينة لبناء القاعدة الفقهية القانونية، ويكون ذلك عبر مراحل معدودة تتدرج فيها هذه العملية، تتمثل في الموجبات، فالمسودة الأولى للمشروع، ثم إصدار القانون الفقهي.

خامسا: إن تبويب القانون يعتبر كجزء من أحكامه، فقد ترد فيه نصوص لا يعقل معناها إلا بدرك الموضع الذي وردت فيه.

سادسا: وجود صعوبات جمة أثناء إنشاء النظريات العامة، لا يشكل عائقا أو مانعا من تحقيق الغاية الأسمى ـ وهي تطبيق الفقه الإسلامي ـ، خاصة مع إمكانية اللجوء مؤقتاً إلى الصياغة القانونية.

هذه أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، فأحمد الله عز وجل في الختام كما في البدء، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

قائمة المصادر والمراجع:

1- الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ت: عبد الرزاق عفيفي، الرياض: دار الصميعي، ط: 1، (1424هـ، 2003م).
2- البخاري: التاريخ الكبير، ت: هاشم الندوي، الهند، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، تصوير دار الكتب العلمية، دط، دت.
3- البعلي: ضرورة تقنين أحكام الفقه الإسلامي لتطبيق الشريعة الإسلام. بحث منشور وموجود على الشبكة، وهو مدرج تحت قسم الرقابة الشرعية والمصرفية، فقه المعاملات المالية.
4- البعلي: المدخل للعلوم القانونية، القاهرة: دار العلوم للنشر والتوزيع، دط، (1996م).
5- بكر أبو زيد: فقه النوازل، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: 1، (1416 هـ، 1996 م).
6- الترمذي: السنن، ت: أحمد شاكر، بيروت: دار إحياء التراث العربي، دط، دت.
7- الحطاب: مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، بيروت: دار الفكر، دط، (1398).
8- حيدر سعيد المؤمن: مبادئ الصياغة القانونية، بحث مقدم لدائرة الشؤون القانونية بقسم اقتراح التشريعات –وهو متاح على الشبكة –.
9- أبو داود: السنن، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت-صيدا: المكتبة العصرية، دط، دت.
10- الدسوقي: حاشية على الشرح الكبير، بيروت: دار الفكر، دط، دت.
11- الزرقا: المدخل الفقهي العام، دمشق: دار القلم، ط: 1، (1418 هـ، 1998 م).
12- الزركشي: البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عبد القادر عبد الله العاني، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط: 2، (1413 هـ، 1992م).
13- الزلمي: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية في نمط جديد، العراق: دار الإحسان للنشر والتوزيع، ط: 1، (2014، 1435 هـ).
14- الزلمي: مجوعة الأبحاث القانونية، العراق: دار الإحسان للنشر والتوزيع، ط: 1، (2014، 1435 هـ).
15- السبكي: الإبهاج شرح المنهاج للبيضاوي، ت: أحمد الزمزمي ونور الدين عبد الجبار صغيري، دبي: دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ط:1، (1424هـ، 2004 م)..
16- سلطان: المبادئ القانونية العامة، مصر: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، دط، دت.
17- السمناني: روضة القضاة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط: 2، (1404 هـ، 1984م).

18- السنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: 1، دت.
19- شريف محمد أحمد: نظرية تفسير النصوص المدنية – دراسة مقارنة بين الفقهين المدني والإسلامي، بغداد: مطبعة وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، دط، (1979م).
20- الشيرازي: المهذب في فقه الإمام الشافعي، بيروت: دار الكتب العلمية، دط، دت.
21- العاني: فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد في ضوء مقاصد الشريعة، دمشق: دار السلام، ط: 1، (2008م).
22- ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، (1415 هـ، 1994 م).
23- عبد البر: تقنين الفقه الإسلامي ـ المبدأ والمنهج والتطبيق ـ، قطر: دار إحياء التراث العربي، ط: 2، (1407 هـ، 1986م).
24- ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ت: أبو الأشبال الزهيري، الرياض: دار ابن الجوزي، ط: 1، (1414ه، 1994م).
25- عبد الرحمن الشتري: تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم، الرياض: دار الفضيلة، ط: 1، (1426 هـ).
26- عبد العال: البحث الفقهي طبيعته، خصائصه، أصوله، مصادره مع المصطلحات الفقهية في المذاهب الأربعة، مكة: مكتبة الأسدي، ط: 1، (1429هـ، 2008م).
27- عبد الوهاب أبو سليمان إبراهيم: ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسبته في المذاهب الأربعة، مكة: مركز بحوث الدراسات الإسلامية، ط: 1، (1408هـ، 1988م).
28- عمار بوضياف: مدخل إلى العلوم القانونية، الجزائر: دار ريحانة، ط: 2، (2000م).
29- عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، ت: مجموعة من الباحثين، المغرب، المحمدية: مطبعة فضالة، ط: 1، دت.
30- ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، (1420 هـ، 1999م).
31- الفيروزأبادي: القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، دط، دت، (1389هـ، 1969م).
32- ابن قدامة: المغني على مختصر الخرقي، هجر، ط: 2، (1412 هـ، 1992).
33- مجموعة من الباحثين: المعجم الوسيط، مصر: دار المعارف، ط:2، (1392هـ، 1972م).
34- مدكور: القضاء في الإسلام، القاهرة: دار النهضة العربية، دط، (1964 م).

35- المرداوي: الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط: 1، (1419ه).
36- مصطفى محمد الجمال وعبد الحميد محمد الجمال: النظرية العامة للقانون، بيروت: الدار الجامعية، (1987 م).
37- ابن منظور: لسان العرب، القاهرة: دار المعارف، دط، دت.
38- ابن النجار: شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، ت: محمد الزحيلي ونزير حماد، الرياض: مكتبة العبيكان، دط، (1413هـ، 1993 م)..
39- النووي: روضة الطالبين، ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، ط: 1، (1412 هـ، 1992).
40- ابن الهمام: فتح القدير، بيروت: دار الفكر، دط، دت.

الهوامش:

[1]- ابن منظور: لسان العرب، (442/8).
[2]- محمد شريف أحمد: نظرية تفسير النصوص المدنية، (ص: 64).
[3]- الفيروز أبادي: القاموس المحيط، (289/4).
[4]- ينظر: الآمدي: الإحكام، (7/1)؛ السبكي: الإبهاج، (72/2)؛ الزركشي: البحر المحيط، (19/1).
[5]- ابن النجار: شرح الكوكب المنير، (41/1).
[6]- المعجم الوسيط، (736/2).
[7]- سلطان: المبادئ القانونية العامة، (ص: 8).
[8]- بعلي: المدخل للعلوم القانونية، (ص: 30).
[9]- عبد الحميد البعلي: ضرورة تقنين أحكام الفقه الإسلامي لتطبيق الشريعة الإسلامية، (ص: 14).
[10]- إبراهيم عبد الرحمن العاني: فقه الموازنات بين المصالح والمفاسد، (ص: 266-268).
[11]- عبد الرحمن الشتري: تقنين الشريعة بين التحليل والتحريم، (ص: 12).
[12]- محمد سلام مدكور: القضاء في الإسلام، (ص: 115).
[13]- عياض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك، (72/2).
[14]- المصدر نفسه، (73/2).
[15]- الدسوقي: حاشية على الشرح الكبير، (130/4).
[16]- الشيرازي: المهذب، (291/2).
[17]- المرداوي: الإنصاف، (169/11)
[18]- سنن أبي داود، ك: الأقضية، ب: اجتهاد الرأي في القضاء، ر: 3593،3592، (327/2)؛ جامع الترمذي، ك: الأحكام، ب: ما جاء في القاضي كيف يقضي، ر: 1328،1327، (616/3)؛ والحديث قد صححه جمع من أهل العلم كابن عبد البر في "جامع بيان العلم وفضله"، (55/2-56)، وقال البخاري في "التاريخ الكبير": "لا يصح"، (2/ 277).
[19]- ينظر: ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، (52/1)؛ النووي: روضة الطالبين، (103/8)؛ ابن قدامة: المغني على مختصر الخرقي، (91/14).

[20]- ابن الهمام: شرح فتح القدير، (306/7).
[21]- الحطاب: مواهب الجليل، (98/6).
[22]- ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، (98/8).
[23]- جمال الدين عطية: مسألة تقنين الشريعة الإسلامية من حيث المبدأ، (ص: 46-47).
[24]- مصطفى الزرقا: المدخل الفقهي العام، (243/1).
[25]- بكر أبو زيد: فقه النوازل، (ص: 25).
[26]- السمناني: روضة القضاة، (159/1).
[27]- الزلمي: مجوعة الأبحاث القانونية، (ص: 18-19)
[28]- حيدر سعيد المؤمن: مبادئ الصياغة القانونية، (ص: 8).
[29]- الزلمي: مجموعة الأبحاث القانونية، (ص: 105-106).
[30]- عمار بوضياف: مدخل إلى العلوم القانونية، (ص: 73).
[31]- انظر: عبد الوهاب أبو سليمان إبراهيم: ترتيب الموضوعات الفقهية، (ص: 45)؛ إسماعيل سالم عبد العال: البحث الفقهي، (ص: 124).
[32]- السنهوري: مصادر الحق في الفقه الإسلامي، (9/1).
[33]- محمد زكي عبد البر: تقنين الفقه الإسلامي، (ص: 94).
[34]- المرجع نفسه، (ص: 94).
[35]- الزلمي: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية في نمط جديد، (ص: 166-167).
[36]- المرجع نفسه، (ص: 90-93).

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 195 – 220
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

معالم منهج البحث الأصولي عند الفقيه محمد يحيى الولاتي المالكي رحمه الله (ت: 1330هـ/ 1912م)

Features of the fundamentalist approach of the jurist Mohammed Yahya al-Walati al-Maliki

طالب الدكتوراه: **الطاهر براخلية**
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
brakhlia.tahar88@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/05/01 تاريخ القبول: 2018/05/17

الملخص:
تمثل الدراسات المنهجية الأصولية أحد جوانب الدراسات الشرعية المتعلقة بالقضايا المعاصرة، خاصة في عصرنا الذي تبحث فيه الأمة الإسلامية عن الأسباب التي حققت لها الأمجاد الفكرية، وأرست في غابر الزمن مقوماتها الحضارية؛ ووجه صلة الدراسات المنهجية الأصولية بالقضايا المعاصرة أنه لا يمكن لأي باحث في مجال القضايا المستجدة التصدر للكلام عنها دون الرجوع إلى علم الأصول، وهذا الرجوع يحتم عليه معرفة المعالم التي تميزت بها المناهج البحثية لأهل الأصول، ليقتبس من نور علمهم شعلة تضيء له دُجُنَّةَ فكره. وقد اخترت الفقيه محمد يحيى الولاتي المالكي ليكون نبراس هذا البحث وقطب رحاه، وقمت بتتبع واستخراج أهم المعالم العامة والخاصة التي ميزت منهج بحثه الأصولي، والتي يمكن من خلالها معرفة مدى نضجه الأصولي، وكذا الوقوف على طبيعة العقل الأصولي الذي خيم بظلاله على عصر الولاتي، والذي كان ـ بلا شك ـ مؤثرا على أحكام كثير من نوازل ذلك العصر.

الكلمات المفتاحية:
معالم؛ منهج؛ البحث الأصولي؛ المنهج الأصولي؛ المناهج الأصولية؛ محمد يحيى الولاتي؛ الفقيه الولاتي؛ المالكي.

Abstract:

Methodological studies fundamentalism represent one of the aspects of the legal studies on contemporary issues, Especially in our time in which the Islamic Nation for reasons that have achieved a glory, intellectual property, and laid in time immemorial ingredient of civilization; The relevant methodological studies fundamentalism contemporary issues that it is not possible for any researcher in the field of emerging issues of oecd to speak without reference to the flag of the assets, This reference makes it necessary to know the features that characterized the research curricula asset people. I have chosen al- Faqih al-walati, I track and extract the most important sights, public and private, which characterized the approach discussed the fundamentalist, From which it is possible to know the extent of the fundamentalist maturity, as well as stand on the nature of the mind of the fundamentalist darkened era of al- walati, which was - without a doubt - influential on the provisions of the many cataclysms that era.

key words:

Milestones; Methodology; Fundamentalist research; Fundamentalist approach; Fundamentalist approaches; Muhammad yahya al-walati; Al- Faqih walati; al- Maliiki.

مقدمة:

الحمد لله معين المحتاج، المتفضل علينا بخير دين وأحسن منهاج، ثم الصلاة والسلام على من خط لأمته معالم الهدى والصلاح، وأرشدها إلى منهج الحق والفلاح، صلاة وسلاما دائمين متلازمين إلى يوم تطير فيه كلمة الحق بمناهج الضلال. أما بعد:

فقد شهدت الأزمنة المتأخرة بروز نخبة مميزة من جهابذة الأصول، ممن علت

كعابهم في العلم، ونضحت قرائحهم بالفهم، خصوصا في القرنين السابقين الثالث عشر والرابع عشر هجري. وإنه لمن الغبن الفاحش ـ في حقهم وحقنا ـ أن لا نضرب بسهم في خدمة تراثهم، وأن لا نقتبس جذوة من نور علمهم، خاصة وأننا اليوم بحاجة إلى التمسك بالأسباب التي حققت لأسلافنا الأمجاد الفكرية، وأرست لهم في غابر الزمن مقوماتهم الحضارية.

ولا يخفى أن البحث في مناهج العلماء أمر من الصعوبة بمكان؛ لأن الباحث في هذا المجال ـ فوق أنه يجمع ويحلل ـ يغوص في غدير الماضي ليستخرج الأفكار والدرر، وهذا أمر يعز حتى في حياة العالم، فما بالك وقد بعدت الشقة بينه وبين الدارس لمنهجه. ومع صعوبة هذا الفن وقلة بضاعتي فيه سولتْ لي نفسي أن أزاحم بالمناكب أهله، وأن أوجه أشرعة البحث صوبه، فتطفلت على موائد علماء الأصول، وأخذت أجول في صفحات تراثهم وأصول، حتى وُفقت للوقوف على علَم لا تزال جل أصداف تراثه العلمي مؤصدة لم تستخرج دررها، مع أن شعلة ذكره لازالت موقدة لم تخمد نارها. ذلكم العلَم هو الفقيه الأصولي محمد يحيى الولاتي المالكي رحمه الله، الذي ارتبط نضجه الأصولي بالفكر الذي تبناه وبالمنهج الذي اقتفاه، والذي ـ للأسف ـ لم يأخذ من الدراسة الأكاديمية حقه، ولم ينل منهجه الأصولي فيها مستحقه. وقد عزمت من خلال هذه الدراسة أن أرمي بسهمي الفاتر وأسهم بعلمي القاصر في تجلية بعض الجوانب المتعلقة بمعالم منهج بحثه الأصولي، لعلي أُوفق لإحياء جزء من تراث هذا العالِم، وأكون سببا في نشره في العالَم. ووسمت هذه الدراسة بـ: «**معالم منهج البحث الأصولي عند الفقيه محمد يحيى الولاتي المالكي رحمه الله (ت: 1330هـ/1912م)**»، والهدف منها إزالة الحجاب عن أحد علماء الغرب الإسلامي من جهة، ورفع النقاب عن مدى أصالة التراث المغاربي من جهة أخرى، وكذا إثراء رفوف المكتبة الأصولية.

وقد قسمت هذه الدراسة إلى: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. خصصت المبحث الأول منها للتعريف بالفقيه الولاتي رحمه الله، والثاني لبيان المعالم العامة لمنهج بحثه الأصولي، والثالث لبيان المعالم الخاصة. وهذا أوان الشروع في المقصود.

المبحث الأول: التعريف بالفقيه محمد يحيى الولاتي

المطلب الأول: اسمه ونسبه ونسبته ومولده ونشأته

هو محمد يحيى بن محمد المختار بن الطالب عبد الله، الداودي نسبا، الولاتي موطنا، المالكي مذهبا[1]. لُقب بـالفقيه[2] نظرا لمكانته السامية في الفقه خصوصا، وفي علوم الشريعة عموما.

ولد ـ رحمه الله ـ سنة: (1259هـ)، الموافق لـ: (1843م)، في مدينة ولاته العريقة، عاش يتيما ترعاه أمه في بيت أخواله، حيث توفي أبوه وهو في سن مبكرة، وتحملت أمه عناء تربيته. وقد كانت حريصة ـ كغيرها من الأمهات الأصيلات ـ على تنشئته تنشئة علمية؛ لذلك همت بإرساله للتعلم خارج ولاتة، ولكن رَغِب إليها بعض الصالحين أن تبقيه فيها، وذلك لما تزخر به هذه المدينة من ذخائر العلم وفحول العلماء، فنزلت الأم عند رغبته، وأرسلته إلى المحضرة للنهل من نبع علمها الذي لا ينضب. وفي وسط هذا الجو العلمي وكنف تلك الأسرة الرحيمة، نشأ الفقيه الولاتي محبا للعلم، وترعرع فيه مخلصا في طلبه، ومبجلا لأهله[3].

المطلب الثاني: حياته العلمية

تدرج الفقيه الولاتي في تحصيله العلمي، فحفظ القرآن الكريم، ودرس أوليات النحو والفقه في سن مبكرة، وبعدها انخرط في صفوف المحضرة العلمية في مسقط رأسه، فأخذ ينهل من جداول علمها، ويرتشف من معين فقهها، مجدا في ذلك وحريصا على استغلال وقته فيما ينفع، ومما يؤثر عنه في ذلك قوله: (إن ضوء النهار لا يضيع إلا في المطالعة)[4].

وقد حصّل ثمار كده مبكرا، فصدرت عنه تآليف في العقد الثالث من عمره، وهذا يُعد مؤشرا واضحا على نبوغه العلمي ونضجه الفكري في هذه السن، كيف لا وقد شهد له بهذا أحد شيوخه عندما قال: (تلميذي محمد يحيى أعلمه الألفاظ ويعلمني المعاني، وأستفيد منه أكثر مما يستفيد مني)[5].

ولما سطع نجمه ـ رحمه الله ـ واشتد عوده، اختاره أصحاب الحل والعقد لتولي منصب القضاء، فقبل واشترط عليهم تنفيذ جميع الأحكام التي يصدرها ولو بالقتل، فقبلوا بذلك، وكانوا له أوفياء فنالوا رضاه ونال رضاهم[6].

وإن من أهم أحداث حياة الفقيه الولاتي العلمية سفره إلى البقاع المقدسة لأداء

فريضة الحج، وذلك سنة: (1311هـ)، وقد دامت رحلته تلك حوالي سبع سنوات، وكانت زاخرة بالمناظرات والحوارات العلمية التي دارت بينه وبين علماء الأقطار التي مر بها[7]، كما رجع منها بإجازتين: إحداهما في الفقه الحنفي، والثانية في الفقه الشافعي[8].

المطلب الثالث: مكانته العلمية

لقد تمتع الفقيه الولاتي برسوخ القدم في الفهم، وعلو الكعب في العلم، فكان عالما بالحديث كما وصفه بذلك صاحب كتاب «الأعلام»[9]، ومجازا في المذهب الحنفي والشافعي بالإضافة إلى مذهبه المالكي، ومتبحرا في أصول الفقه، ومشاركا في كثير من الفنون، حتى قال عنه أحد تلاميذه: (لم يبق فن من الفنون إلا صنف فيه تصانيف عديدة، غير المنطق، فإنه تكلم عليه مع تعريفه لعلوم الشر)[10].

هذا الرصيد العلمي للفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ هو ما جعل سحب المحبة والتبجيل تُغيِّم في سماء حياته العلمية، لتمطر عليه بوابل من الثناء والإطراء في حياته وبعد مماته. ومن ذلك قول أحد تلاميذه لما سافر الولاتي لأداء الحج:

لَئِنْ غَابَ عَنْ وَالَاتَ يَحْيَا فَإِنَّهَا تَغَيَّبَ عَنْهَا نُورُهَـا وَشَبَابُهَا

وَغُيِّبَ عَنْهَـا نَحْوُهَا وَبَيَانُهَـا وَغُيِّبَ عَنْهَا فِقْهُهَا وَصَوَابُهَا[11].

كما أثنى عليه معاصره محمد حبيب الله بن مايابي الشنقيطي (ت: 1363هـ) في تقديمه لبعض كتب الولاتي الأصولية بقوله: (البحر الزاخر، ذو المآثر الجميلة والمفاخر، إمام العلم وحامل لوائه، وحافظ علم الأصول وكوكب سمائه...كان إماما من أهل الجد، لا تأخذه في الله لومة لائم، كثير الردع لأهل البدع والمناكر)[12].

وقال عنه أبو العباس بن المأمون الحسني (ت: 1342هـ): (هو العلامة العلَم الهمام، المهتم بتحرير العلوم أيّ اهتمام، الحافظ الحجة، السالك في اقتفاء السنة أوضح محجة)[13].

كما أثنى عليه صاحب «شجرة النور الزكية» بقوله: (خاتمة المحققين، وعمدة العلماء العاملين، وحيد عصره حفظا وعلما وأدبا، جامع لصفات الكمال موهوبا ومكتسبا، بقية السلف، وقدوة الخلف)[14].

المطلب الرابع: وفاته وآثاره العلمية

توفي الفقيه الولاتي سنة: (1330هـ)، الموافق لـ: (1912م)[15]. وقد كان نبأ وفاته ـ رحمه الله ـ فاجعة مزلزلة لقلوب أهله ومحبيه، وقارعة مدوية حطت رحالها بساحة العلم، لتكون شاهدة صدق على قول النبي ﷺ: "وَلَكِنْ يُقْبَضُ العِلْمُ بِقَبْضِ العُلَمَاء"[16]. وقد نضحت قرائح كثير من الشعراء برثائه، وسالت أقلام بعض محبيه بتأبينه، ولولا ضيق المقام لعرضت بعضا منها.

أما بالنسبة لآثاره العلمية فإن الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ يُعد صاحب شخصية فذة، وعقلية مستقلة متعددة الجوانب والاختصاصات، وقد تجسدت هذه العقلية وتلك الشخصية في آثار علمية متنوعة فاقت المائة، وقد جاءت موزعة ما بين جواب عن مسألة، أو فتوى في نازلة، أو شرح لكتاب، أو تأليف مستقل، أو رد على مخالف.

ومن أشهر كتبه المطبوعة: «إيصال السالك إلى أصول الإمام مالك»، «بلوغ السول وحصول المأمول على مرتقى الوصول»، الذي طبع باسم «نيل السول على مرتقى الوصول»، «الدليل الماهر الناصح شرح نظم المجاز الواضح»، «الرحلة الحجازية»، «العروة الوثقى شرح منبع الحق والتقى»، «فتح الودود على مراقي السعود»، «نور الحق الصبيح في شرح بعض أحاديث الجامع الصحيح». أما مؤلفاته المخطوطة التي لم تر نور الطباعة بعدُ فكثيرة جدا، وأغلبها أجوبة عن أسئلة وجهت إليه، وردود منه على بعض المخالفين له.

المبحث الثاني: المعالم العامة لمنهج البحث الأصولي عند الفقيه الولاتي

المطلب الأول: مَعْلم الأمانة العلمية

لا تخرج الأمانة العلمية عن مجمل الأمانة العامة التي تُوُعِّد المكلف على تضييعها بقوله ﷺ: "مَن ادَّعَى مَا ليْسَ لَهُ فَلَيْسَ مِنَّا، وَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار"[17]. ولا زال العلماء الربانيون في كل عصر يعزون كل فائدة إلى مفيدها، ويُرَغبون طلبة العلم في ذلك، فهذا سفيان الثوري ـ رحمه الله ـ (ت:161هـ) يذكر بأن (نسبة الفائدة إلى مفيدها من الصدق في العلم وشكره، وأن السكوت عن ذلك من الكذب في العلم وكفره) [18]، وهذا النووي ـ رحمه الله ـ (ت: 676هـ) يصرح قائلا: (من النصيحة أن تضاف الفائدة التي تستغرب إلى قائلها، فمن فعل ذلك بورك له في علمه وحاله، ومن أوْهم ذلك وأوْهم فيما يأخذه من كلام غيره أنه له فهو جدير ألا ينتفع بعلمه ولا يبارك

له في حال. ولم يزل أهل العلم والفضل على إضافة الفوائد إلى قائلها، نسأل الله تعالى التوفيق لذلك دائما)[19].

والمتتبع لما خلفه الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ من تراث يجد بنود الأمانة العلمية خافقة في كل مجال طرقه، ولامعة في كل موضوع درسه؛ فكثيرا ما يصرح في مقدمات كتبه أو خواتيمها بمصادره فيها، وفي أثناء الكتاب لا تكاد تجد مسألة إلا ويعززها بنقولات معزوة إلى قائليها. وشواهد ذلك كثيرة جدا، منها قوله في الواجب الذي نسخ وجوبه: (والأصح أنه إذا نُسخ رجع إلى رفع الحرج الشامل للإباحة والندب والكراهة وخلاف الأولى، وبيانه على ما قال في «شرح التنقيح»: إن الأمر دال على جواز الإقدام، والنسخ دال على جواز الإحجام، فيحصل مجموع الجوازين من الأمر وناسخه لا من الأمر فقط)[20]. فقد كان بإمكان الفقيه ـ رحمه الله ـ إرسال الدليل دون عزوه لصاحبه، ولكنه لم يفعل؛ لأنه يدرك أن من بركة العلم عزوه إلى صاحبه.

ولا تقتصر محاور الأمانة العلمية في منهج الفقيه الولاتي على الناقل والمنقول عنه فقط، وإنما تشمل ـ أيضا ـ المنقول له، أي المتلقي. وصورة ذلك أن يقوم الولاتي بالاستدراك على ما ينقله عن غيره إن كان غير صائب في نظره؛ لئلا يتوهم المنقول له أن الناقل مقر لما نقله، فيتبناه مغترا بمكانة قائله وسكوت ناقله.

ومن شواهد مراعاة الولاتي لهذا النوع من الأمانة العلمية أنه عندما نقل استدلال صاحب «نشر البنود» لمذهب القائلين بحصول الأداء في العبادات بفعل بعضها في وقتها الشرعي والباقي خارجه بقول النبي ﷺ: "مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاَةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ"[21]؛ استدرك عليه بقوله: (قلت: وفي استدلاله على كون أداء الصلاة يحصل بفعل بعضها في الوقت وبعضها خارجه بالحديث المذكور نظر؛ لأنه وارد فيما يحصل به فضل الجماعة لا فيما يحصل به الأداء)، ثم أردف استدراكه هذا بما يصلح أن يُستدل به، فقال بعد الكلام السابق مباشرة: (والصواب أن يستدل بحديث: "مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الْعَصْرِ قَبْلَ أَنْ تَغْرُبَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْعَصْرَ"[22]؛ لأن هذا الحديث هو الوارد فيما يحصل به الأداء ويدرك به الوقت. وأما حديث: "مَنْ أَدْرَكَ رَكْعَةً مِنَ الصَّلاَةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلاَةَ" فإنما هو فيما تدرك به الجماعة ويحصل به فضلها، فلا دلالة له على ما ذكر؛ فاستدلال الناظم به في شرحه خطأ، وهو تابع فيه للمحلي، فإني رأيته استدل به على ما ذكر، وذلك خطأ منهما)[23].

فقد نبه الفقيه الولاتي إلى خطأ العلوي في الاستدلال كيلا يقع المتلقي ـ أي

طالب العلم ـ في مزلق تبني ذلك التأصيل مغترا بإيراد العلوي له وعدم استدراك الولاتي عليه.

المطلب الثاني: مَعْلم الواقعية

تعد الواقعية من أهم المعالم المنهجية المطلوب توفرها في منهج البحث الأصولي، وأحد المؤشرات العامة على النضج العلمي والنبوغ الفكري لصاحبها، فهي التي تنفخ في منهج البحث الأصولي الحياة، وتكسيه قيمة علمية، وتجعله صالحا لمعالجة مختلف القضايا المكونة لنسيج الواقع.

إن التمثيل أو التفريع بقضايا نابعة من صميم الواقع من شأنه أن يخط لطلبة العلم سبل الجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويرسم لهم منهج المزاوجة بين النظرية والتطبيق، ويوضح لهم كيفية المواءمة بين الاجتهاد الاستنباطي والاجتهاد التنزيلي. ولم يكن الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ ليغفل هذا المعلم أثناء بحثه الأصولي، فكثيرا ما كان يفرع ويمثل للمسائل الأصولية بقضايا تمثل صميم الواقع الذي كان مهيمنا على عصره، والشواهد على ذلك كثيرة جدا، منها أنه مثل لعرف العوام القولي الخاص بلفظ "مائة مثقال حالة" في عقد النكاح عند أهل بلده ولاتة، حيث ذكر بأن هذا اللفظ نقله العرف الخاص بأهل بلدته عن معناه اللغوي ـ وهو العدد المخصوص من الذهب ـ إلى عشرة أثواب دائرة بين الخنط[24] والأنصاف[25] وثياب السودان المصبوغة، إلى درجة أنه صار لا يتبادر إلى الذهن عند التلفظ بلفظ "مائة مثقال حالة" في عقد النكاح بولاتة إلا الأثواب العشرة[26]. كما مثل لعرف العوام الفعلي بعد أن عرفه بأنه: غلبة معنى من المعاني على جميع البلاد أو بعضها، بقوله: (ومثال المعنى الغالب على بعض البلاد: ترك الإيصاء، وتقديم القضاة على اليتامى، وجريان العرف بقيام الأكابر من الأولياء على الأصاغر. فإن هذا المعنى غالب على أهل بلادنا هذه، حتى صار قيام الأكابر على الأصاغر في بلادنا هذه قائما مقام الإيصاء وتقديم القاضي عرفا)[27].

فالملاحظ على هذه الأمثلة التي مثل بها الولاتي ـ رحمه الله ـ أنها نابعة من حياة الناس العامة، ومستمدة من واقعهم المعيش، وقد ركز في تمثيله للعرف الفعلي على أعراف بلدته ولاتة، وهذا الصنيع منه ـ رحمه الله ـ يؤكد ويرسخ سمة الواقعية في منهجه الأصولي.

ولا تقتصر مظاهر الواقعية في منهج البحث الأصولي عند الفقيه الولاتي على

مجالي التمثيل والتفريع فقط، بل تتعداهما إلى مجالات أخرى، كالتأليف مثلا، ففي مقدمة كتابه «حسام العدل والإنصاف القاطع لكل مبتدع باتباع الأعراف» ذكر بأن الباعث على تأليفه لهذا الكتاب هو الواقع المؤلم الذي وُئدت فيه مظاهر الحق، وهيمنت عليه عوائد الأجلاف، وذلك عندما قال: (لما كثر الباطل وقل الصواب، وتُرك العمل بالسنة والكتاب، وانتصب للقضاء والإفتاء كل مفتر كذاب، واتُّبعت العوائد الحسنة والشنيعة، وجعلها الجهال ناسخة للشريعة، مغترين بقول الفقهاء: العادة محكمة، ولم يدر الجاهلون أن تلك القولة مخصَّصة لا معمَّمة؛ أردت أن أضع كتابا يُرشد إلى بيان حقيقة العرف...)[28]. فالباعث على تأليف الولاتي لهذا الكتاب هو محاولة تقويم ما قُوِّض من خيام الواقع في مجال العمل بالأعراف، وقد جاء مضمون الكتاب موافقا لعنوانه، حيث شحذ فيه حسام الاستدلال، وقطع بصوارمه شبه أشباه الرجال.

المطلب الثالث: مَعْلم الاختصار والوضوح

كثيرا ما كان يلجأ الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ في درسه الأصولي إلى الاختصار مع الوضوح، ومما يدل على وجود هذا المعلم في منهجه تصريحه به في مقدمة «فتح الودود»، حيث قال: (هذا تقييد مفيد وضعته على ألفية سيدي عبد الله العلوي الوحيد المسماة بـ: «مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود»، وذلك أني اتخذت شرحه «نشر البنود» خلا مواسيا وطبيبا آسيا، ولكنه طويل ممل يعجز عن مطالعته المبتدئ المقل، فأردت أن أختصره، مع الإيضاح والتفسير لعبارته بعبارة ذات بيان وتحرير)[29]. وقال في خاتمة الكتاب: (ومعتمدي فيه «نشر البنود» مع التصرف فيه بالاختصار، بحذف المستغنى عنه، وإبقاء المحتاج إليه، مع إيضاح المبهم والمجمل منه، وإزالة إشكال المشكل منه، وإبدال العبارة بما هو أوضح منها، حتى أني كثيرا ما أشرح البيت بعبارة لا يوجد منها لفظ واحد في «نشر البنود»)[30]. إن وجود هذا المعْلم البارز في منهج الفقيه الولاتي ينمُّ عن عبقرية فذة امتلك صاحبها زمام البيان، وتقلد وسام البلاغة، وامتطى متن الفصاحة، فاستطاع أن يقرب المقصود بأخصر وأوضح ملفوظ.

إن مظاهر الاختصار التي تجلت في التراث الأصولي للفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ كثيرة ومتنوعة، يضيق المقام بذكرها مقرونة بأمثلتها؛ لذلك ـ روما للاختصار ـ سأقتصر على ذكر بعض منها، وأتبع المظهر الأول بمثال له، وأكتفي في بقية

المظاهر الأخرى بالإشارة في الهامش إلى بعض مظان أمثلتها. ومن أبرز تلك المظاهر ما يلي:

أ ـ الإشارة إلى الشاهد بما يدل عليه دون إيراد نصه، ومن شواهد هذا المظهر قول الفقيه الولاتي رحمه الله: (الآيات القرآنية تنسخ بالآيات القرآنية على الأصح عند الجمهور، كنسخ آية الاعتداد بالحول[31] بآية الاعتداد بأربعة أشهر وعشر[32])[33]. فقد أشار ـ رحمه الله ـ إلى بعض الشواهد المذكورة بما يقرب مضمونها دون أن يورده نصوصها.

ب ـ الاستدلال لبعض الأقوال المذكورة دون غيرها[34].

ج ـ الاقتصار على سوق محل الشاهد فقطـ من الوحيين أو القول المستأنس به ـ دون سباقه أو لحاقه[35].

د ـ عدم استيعاب جميع الآراء عند عرض الخلاف الأصولي، حيث يكتفي ـ أحيانا ـ بذكر الرأي الراجح عنده فقط[36]، وأحيانا يقتصر على ذكر بعض الآراء دون الأخرى[37]. وهذا الصنيع منه ـ رحمه الله ـ لا يخلوا من نكت ولطائف.

ه ـ إغفال العليل وحذف غير المثمر من المسائل، وهذا يمثل معلما مستقلا يأتي الكلام عنه في المطلب التالي.

المطلب الرابع: مَعْلم إغفال ما كان عليلا من المسائل وحذف ما لا يثمر في الفروع

لقد صرح الفقيه ـ رحمه الله ـ بهذا المعلم في ثنايا بيان منهجه في تحرير «فتح الودود»، وذلك عند حديثه عن «نشر البنود» كمصدر رئيس لشرحه، حيث قال: (مع أني استكملته في التقييد إلا قليلا مما لا يجدي لكونه لا يثمر، أو لكونه عليلا)[38].

ولا يقتصر توظيف الفقيه ـ رحمه الله ـ لهذا المعلم على أصول الفقه فقط، بل اتخذه خلا مواسيا له في بحثه العلمي بصفة عامة، ففي القواعد الفقهية مثلا تجده يصرح بتوظيفه لهذا المعلم، وذلك في مقدمة شرحه لكتاب «بستان فكر المهج» في قوله: (ولا أترك إلا قليلا مما لا يجدي، لكونه لا يثمر شيئا، ولكونه تطويلا، أو حشوا، أو تكرارا)[39]. بل وظفه حتى في أجوبته على اعتراضات بعض معاصريه عليه، ومن ذلك قوله في ختام جوابه عما ورد في كتاب أحد المعترضين عليه في مسألة إخراج زكاة الوقف، هل تخرج منه أم من مال الواقف؟: (مع أنا ضربنا صفحا عن كثير من النقول المكررة في كتاب المعترض والنقول الخارجة عن مسألتنا؛ لأنه شحن

كتابه من ذلك ومن ذِكر مناقب العلماء الذين يعزوا إليهم وذِكر تراجمهم وتاريخ ولادتهم وبيوتهم؛ لأن تتبع ذلك لا يفيد شيئا)[40].

المطلب الخامس: مَعْلم الموضوعية

يطلق الباحثون في علم المناهج مصطلح "الموضوعية"، ويقصدون به حصر الدراسة بتكثيف الجهد في إطار موضوع البحث، بعيدا عن الاستطراد المؤدي إلى الخروج عن موضوع البحث إلى نقاط جانبية هامشية، قد تشتت ذهن القارئ. ويقصدون به ـ أيضا ـ عدم التحيز المسبق لأفكار أو أشخاص معينين[41].

ولقد التزم الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ بالموضوعية في بحثه الأصولي بكِلا معنييها، فلا تجده يستطرد على حساب المسألة المعروضة، وإن كان في المسألة تفصيلا يفضي إلى التطويل والخروج عن الموضوع الأصلي أحجم عن ذكره واكتفى بالإحالة على مظانه. ومن ذلك أنه في مسألة "اقتضاء النهي فساد المنهي عنه" ذكر المراد بالفساد في كل من العبادات والمعاملات دون أن يفصل؛ لأن التفصيل خارج عن ماهية الأصول، وإنما أحال من رامه على مظانه، وهي كتب الفروع، فقال ما نصه: (والمراد بـالفساد في العبادات وقوعها على نوع من الخلل يوجب بقاء الذمة مشغولة بها، وفي المعاملات عدم ترتب آثارها عليها إلا أن يتصل بها ما يقرر آثارها على تفصيل يذكر في الفروع)[42]. وفي هذا حفاظ من الفقيه الولاتي على المجهود الذهني للقارئ من أن يتشتت أو يضيع في غير صلب الموضوع.

ومن مظاهر عدم تحيزه إنصاف المخالفين لرأيه بعرض أقوالهم والاستدلال لها دون تحيز، حتى أنه في بعض الأحيان يظن القارئ أنه يتبنى ذلك الرأي لشدة تركيزه على الاستدلال له. ومن ذلك أنه أثناء تقريره بأن الباطل لا يتعلق به النفوذ والاعتداد بسط الاستدلال لمذهب أبي حنيفة مع مخالفته لمذهبه في المسألة، فاستدل له من المعقول والمنقول عن العرب، فقال: (لأن النهي عندنا معاشر المالكية يدل على الفساد، وكذا عند الشافعية إلا لدليل يدل على الصحة. وعند أبي حنيفة يدل على الصحة، ووجه دلالته على الصحة عنده أنه لو كان لا يصح إذا وقع لم ينه عنه؛ لأن النهي أخو النفي، والقاعدة العربية أن العرب لا تنفي الصفة عن المحل إلا إذا أمكن اتصافه بها، فكذلك لا ينهى عن الشيء إلا إذا كان يصح وقوعه)[43]. فقد كان بإمكانه الاكتفاء بذكر مذهب أبي حنيفة في المسألة والإحجام عن الاستدلال له كما أحجم عن الاستدلال لمذهبه، ولكن أبى إلا أن يبين مُدرَكه في المسألة.

المطلب السادس: مَعْلم التأدب مع الغير

لقد كان الفقيه الولاتي قوالا للحق لا تأخذه في الله لومة لائم، وإلى جانب ذلك كان على قدر كبير من الأخلاق الراقية والآداب السامية والخصال الحميدة، حتى وصفه بعض من ترجم له بأنه (وحيد عصره حفظا وعلما وأدبا)[44]. ولقد جمع الفقيه الولاتي بين هاتين الخصلتين ـ الرد على المخالف والأدب ـ وزاوج بينهما، فلا تجده يعقّب أو يرد إلا بعلم وحلم، حتى إن الناظر في مناقشاته واستدراكاته العلمية يلمس إلى جانب قوة الملكة العلمية ودقة النظر صدرا رحبا وأدبا جما. ومن مظاهر هذا الأدب التماس الأعذار للمخالف، ومن أمثلة ذلك ما ورد في مسألة "تقديم الفعل التعبدي على وقته الشرعي"، حيث ذكر بأن العلوي بنى عدم إجزاء التقديم وعدم جوازه على أن التكليف متوجه إلى المكلف قبل مباشرته للفعل، ثم استدرك على هذا التأصيل ببيان خطئه عنده، وذكر التأصيل الصحيح من وجهة نظره، وختم استدراكه بالتماس العذر للعلوي فقال: (لكن يمكن أن يكون ما في «نشر البنود» من الخلل حاصل من الكاتب لا من المؤلف؛ لأن ما بأيدينا من نسخ «نشر البنود» قليل)[45]. فرحم الله الفقيه الولاتي ما أعدله وما أكرمه.

هذا بالنسبة للمخالف المعتبر المتقيد بالشرع، أما أهل البدع والأهواء الذين يخالفون حتى في الأمور المسلم بها عند أهل السنة فقد كان كثير الردع لهم، حتى صار ذلك محل ثناء أهل العلم عليه في حياته قبل مماته، فهذا معاصره محمد حبيب الله بن مايابي الشنقيطي (ت: 1363ه) جعل ردعه لأهل البدع من جملة مناقبه، فقال: (كان إماما من أهل الجد، لا تأخذه في الله لومة لائم، كثير الردع لأهل البدع والمناكر)[46]، وهذا تلميذه المرواني يصفه في معرض الثناء عليه بالمجاهد لأهل الأهواء والمسالم لأهل الحق قائلا: (مجاهدا لمن خالف سنة الرسول ولجميع طوائف أهل البدع، مسالما لمن اتبع سنة الرسول وعمل بالشرع العزيز)[47].

وقد كان رده على أهل البدع والأهواء تارة بتجاهل آرائهم الشاذة والتنبيه بأنهم ليسوا من أهل السنة فلا يعتد بخلافهم أصلا، كما فعل في حجية الإجماع، حيث قال: (ولم يخالف في حجية الإجماع إلا الروافض والخوارج والشيعة والنظام، وخلافهم لغو؛ لأنهم ليسوا من أهل السنة)[48]. وتارة أخرى بتعنيفهم والشدة عليهم، ومن ذلك قوله فيمن ينكر حصول علم اليقين بالخبر المتواتر: (وهذا القسم يوجب علم اليقين، أي العلم الضروري، ومن أنكر حصول العلم بطريق الخبر فهو سفيه لا يعرف دينه

ولا دنياه، ولا أمه ولا أباه، فهو كمن أنكر العيان، فيكفر منكر المتواتر من السنة أعاذنا الله تعالى من الكفر)[49].

المبحث الثالث: المعالم الخاصة لمنهج البحث الأصولي عند الفقيه الولاتي

المطلب الأول: مَعْلم الدقة في التحرير والتأصيل

إن المتتبع لكتابات الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ يلمس إلى جانب قوة المادة العلمية دقة متناهية في التحرير والتأصيل، فلا يعمم ما حقه التفصيل، ولا يطلق ما حقه التقييد. ومظاهر هذا المعلم كثيرة ومتنوعة، منها ما يلي:

أ ـ التصريح أو التلويح إلى وجود أكثر من رواية عن الإمام المذكور، مع ذكر من رواها عنه وبيان مرتبتها من حيث الصحة أو الشهرة في كثير من الأحيان، خاصة إذا كانت الرواية عن الإمام مالك رحمه الله[50].

ب ـ التدقيق في وصف الآراء بما يناسبها من صفات، فيصف ـ مثلا ـ الرأي الأكثر صحة بالأصح دون الصحيح[51].

ج ـ عدم التعميم في نسبة الآراء، فلا ينسب قول إمام مذهب ما في مسألة معينة إلى أتباعه إن كانوا مخالفين له فيها أو لم يرد عنهم فيها قول، والعكس صحيح. كما لا يعمم القول على علماء مذهب ما مع وجود مخالفين منهم، وإنما يدقق في نسبة كل قول. ومن شواهد ذلك قوله في مسألة "اقتضاء الأمر للفور والتكرار": (صيغة "افعل" ليست للفور، أي لا تقتضيه على المختار عند المغاربة من المالكية وعند الشافعية، خلافا لأكثر المالكية والحنفية فإنه للفور عندهم)، ثم قال بعد كلام: (صيغة "افعل" لا تفيد التكرار على المختار عند مالك وأكثر الحنفية والشافعية، بل هو للمرة؛ لأنها هي المتيقن. وقال بعضهم إنه لمطلق الماهية لا لتكرار ولا مرة، وعليه المحققون واختاره ابن الحاجب. وقال بعضهم إنه للتكرار، واستقرأه ابن القصار من كلام مالك)[52].

فالملاحظ من خلال هذا الشاهد أن الفقيه الولاتي قد دقق في نسبة الأقوال التي أوردها ولم يعمم، فنسب جلها إلى أتباع المذاهب الأربعة دون أئمتها؛ لأنه لم ينقل عنهم قول في ذلك. ففي مسألة الفور نسب القول بالتراخي إلى المغاربة من المالكية على وجه التحديد، ونسب القول بالفور إلى أكثر المالكية، ولم يعمم نسبة هذين القولين على جميع علماء المالكية. وكذلك فعل في مسألة التكرار، فنسب القول بعدم التكرار

إلى الإمام مالك دون المالكية؛ لأن الكثير منهم يقول بالتكرار[53]. كما نسبه إلى أكثر الحنفية دون جميعهم، بل دون الكثير منهم، ومعلوم أن التعبير بالأكثر أدق من التعبير بالكثير.

أما قوله: (واستقرأه ابن القصار من كلام مالك)، ففيه من التدقيق ما فيه، فقد وقع في عبارات بعض الأصوليين ما يوهم القارئ بأن قول ابن القصار رواية عن الإمام مالك، ومن ذلك قول صاحب «البحر المحيط»: (وحكاه ابن القصار عن مالك)[54]. فلئلا يوقع الفقيه الولاتي طالب العلم في مثل هذا الوهم دقق في نسبة القول، فذكر بأنه مجرد استقراء قام به ابن القصار لكلام الإمام مالك وليس رواية عنه.

المطلب الثاني: مَعْلم الإبداع والاستقلال في التأصيل والبعد عن التقليد الأجوف

إن النبوغ الفكري المبكر الذي تميّز به الفقيه ـ رحمه الله ـ ورجاحة عقله وسعة اطلاعه منذ الصغر عوامل أسهمت بشكل كبير في نضج فكره الأصولي، حيث مكنته ـ بعد توفيق الله له ـ من التنبيه على تأصيلات لم يُسبق إليها، وهذا ما يدل على علو كعبه في العلم، ورسوخه في الفهم، واستقلال شخصيته العلمية، ودقة نظره، وبعده عن التعصب الأعمى والتقليد الأجوف.

ومن شواهد هذا المعلم ما ذكره أثناء استدراكه على تأصيل العلوي لمسألة "ما يحصل به أداء العبادة"، حيث ذكر العلوي فيها ثلاثة أقوال: الأول أن الأداء يحصل بوقوع العبادة كلها في الوقت المعين لها شرعا. والثاني أنه يحصل بفعل بعضها في الوقت ولو وقع البعض الآخر خارجه. والثالث أن ما وقع منها في الوقت يوصف بالأداء وما وقع خارجه يوصف بالقضاء. وذكر بأن القولين الأول والثاني مبنيان على أن الصلاة من قبيل الكل، أي لا تتبعض، وأن القول الثالث مبني على أن الصلاة من قبيل الكلية، أي تتبعض. ثم ذكر ثمرة الخلاف فقال: (ويبنى على الخلاف حكم من صلت ركعة فغربت الشمس فحاضت، فعلى أنها كلها أداء لا تقضي تلك الصلاة؛ لأنها حاضت في وقت أدائها، وعلى أن بعضها قضاء تقضيها؛ إذ لم تحض إلا بعد خروج الوقت، فتخلدت في ذمتها)[55]، وبعد أن استكمل الولاتي عرض تأصيل العلوي للمسألة تعقبه قائلا: (قلت: وبناء القول بقضائها إياها على كون الصلاة من باب الكلية ـ أي أنها تقبل التبعيض ـ مشكل جدا؛ لأنه غير مبني عليه، بل مبني على نقيضه، وهو كونها من باب الكل، حيث وجب قضاء المفعول في الوقت تبعا للمفعول

خارجه لعدم إمكان استقلاله بدونه، وإنما هو مبني على تغليب الواقع منها خارج الوقت على الواقع فيه. والقول بأنها لا تقضيها مبني على تغليب الواقع منها فيه على الواقع منها خارجه. وهما مبنيان على أن الصلاة من باب الكل)، ثم صرح بأن تحريره هذا لم يسبق إليه، فقال: (فتأمل هذا فإنه نفيس، مع أني لم أجده لغيري فيما طالعت من كتب الأصول)[56]. وكأن الولاتي من خلال تصريحه هذا يدعوا علماء عصره إلى نبذ التعصب الأعمى لتأصيلات السابقين وترك التقليد الأجوف لهم، وضرورة إعمال النظر وإعادة التدقيق والتحقيق في بعض مباحث هذا الفن، حتى وإن أفضى ذلك إلى الخروج بتأصيل جديد للمسألة ما دام قويا.

المطلب الثالث: مَعْلم العناية بالنصوص الشرعية

لقد كان الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ معظما للنصوص الشرعية، ومتمسكا بها، وسالكا في اقتفائها أوضح محجة كما ذكر ذلك تلميذه أبو العباس بن المأمون الحسني (ت: 1342ه)[57]. وقد بلغ من عنايته بالنصوص الشرعية أن ألف رسالة دافع فيها عن السنة كدليل إجمالي، وذلك ردا على مكتوب لأحد معاصريه مقتضاه توهينها.

ولا تبرز عناية الفقيه الولاتي بالنصوص الشرعية في المجال الأصولي فقط، وإنما في جميع المجالات التي طرقها. ففي الفقه مثلا ألف كتاب «منبع الحق والتقى الهادي إلى سنة النبي المنتقى»، حيث ذكر فيه جملة من المسائل الفقهية مقرونة بأدلتها من الكتاب والسنة، ثم شرحه في كتاب آخر سماه «العروة الوثقى شرح منبع الحق والتقى». وفي العقيدة جرت بينه وبين أحد معاصريه مناظرة في كيفية معرفة النبي ﷺ أنه نبي، أبالوحي أم بالإلهام؟ فكتب خصمه كتابا مفاده أن النبي ﷺ عرف ذلك بالإلهام، فأجابه الفقيه الولاتي بكلام مملوء بالنصوص الشرعية الصريحة في أنه عرف ذلك بالوحي لا بالإلهام، ثم قال له: (إذا كان عندك مثل هذه الأدلة فائت بها، وإلا دعنا عنك، فالمقام مقام استدلال بالقرآن والحديث لا بكلام الصوفية)[58].

ومن شواهد حرص الولاتي على استثمار النصوص الشرعية أنه بعد أن عرض مذهب القائلين بجواز انعقاد الإجماع بلا مستند أصلا قال: (وهذا أمر جائز عقلا، غير أنه لا يدل له دليل سمعي ... والصحيح أنه لا بد له من مستند شرعي)[59]، فذكر بأن مذهبهم جائز عقلا، ولكن لم يحكم بترجيحه لافتقاره للنصوص الشرعية المرجحة له.

لقد تنوعت عناية الفقيه الولاتي بالنصوص الشرعية، فتارة يستدل بها، وأخرى يمثل بها، فمن أمثلة استدلاله بها قوله في تأصيل العرف: (والأصل في تحكيم العرف قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ﴾ الآية [الأعراف: 199]، وقوله تعالى فيما يجب للزوجات على الأزواج من النفقة والكسوة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 228]، وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: 233]... والأصل فيه من الحديث قوله ﷺ: "مَا رَآهُ المسْلِمُونَ حَسَنًا فَهُوَ عِنْدَ اللهِ حَسَن"[60]، وقوله لهند بنت عتبة: "خُذِي مِنْ مَالِهِ مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدَكِ بِالمعْرُوفِ"[61]، لما قالت له أن أبا سفيان رجل مسيك[62])[63].

ومن أمثلة تمثيله بها قوله في المجاز: (وحكمه ثبوت معناه المجازي خاصا كان أم عاما عند عامة العلماء، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ [المائدة:06]، وقوله تعالى: ﴿إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف:36]؛ فالغائط لغة: المكان المنخفض، ويستعمل مجازا في الخارج المعتاد، وهذا المعنى المجازي هو المراد بالآية. والخمر في الآية مجاز عن العصير، سماه خمرا باسم ما يؤول إليه)[64].

المطلب الرابع: مَعْلم العناية بنقل كلام العلماء السابقين

يعد هذا المعلم من المعالم البارزة جدا في منهج البحث الأصولي عند الفقيه رحمه الله، فقد كان كثير العناية بنقل كلام السابقين في المسألة المعروضة، فلا يكاد يعرض مسألة إلا ويدعمها بكلام من سبقه فيها، إلى درجة أن المطلع على كتبه قد يظن لأول وهلة بأن جميع مادتها العلمية نقولات فقط.

ومن شواهد هذا المعلم أنه بعد أن ذكر حجية القياس دعم تقريره بنقولات عن من سبقه من علماء الأصول، فقال: (والصحيح أنه حجة إلا في الأمور العادية والخلقية. قال ابن السبكي في «جمع الجوامع»: والصحيح أنه حجة إلا في العادية، قال المحلي: والخلقية. وقال القرافي في «التنقيح»: وهو حجة عند مالك وجماهير العلماء، خلافا لأهل الظاهر. وقال العلوي في «مراقي السعود»:

والحـد والكفارة التقديــر جوازه فيها هو المشهور

ورخصة بعكسها والسبب وغيرها للاتفاق ينسب

قال في «نشر البنود»: يعني أن جواز القياس والاحتجاج به في غير

المذكورات أمر متفق عليه عند أهل المذهب، ونعني بالغير: الأمور الدنيوية والأحكام الشرعية. وهو مقدم على خبر الواحد، قال القرافي في «التنقيح»: وهو مقدم على خبر الواحد عند مالك؛ لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمن للحكمة فيقدم على الخبر)[65].

ولعل غرض الولاتي من عنايته بنقل كلام من سبقه من العلماء بيان أن له سلفا في التأصيل الذي يعرضه، لأجل أن يوفر على أهل العلم جهد مباحثته فيه؛ لأنه قد جرى في عرف أهل العلم قاعدة مفادها أن "العلماء مصدقون فيما نقلوا، ومبحوث معهم فيما عقلوا؛ لأنه نتيجة عقولهم". فربما كان اعتناء الولاتي بنقل كلام السابقين ليبيّن أن ما ذكره من تحرير ليس من بنيات فكره وإنما له في سلف، خاصة وأن هذه القاعدة كانت معلومة عنده، بل كان يستشهد بها في معرض مناقشته لتأصيلات بعض المتأخرين، وذلك في أكثر من موضع من تراثه الذي بين أيدينا[66].

المطلب الخامس: مَعْلم الاعتناء بتحرير محل النزاع

عرّف بعضهم تحرير محل النزاع بأنه (تعيين نقطة الخلاف بالتحديد، وبيان مقصود المتخالفين حتى يظهر منذ البداية إذا كان مقصودهما متحدا، أو أن أحدهما يقصد خلاف ما يقصده الآخر)[67].

والملاحظ على هذا التعريف أن قوله: (حتى يظهر منذ البداية) مقيد لتحرير محل النزاع ببداية المسألة، ولا يخفى أن هذا غير شامل لما سلكه كثير من علمائنا الأفاضل من تحرير محل النزاع في نهاية المسألة، ومعلوم أن الحدود لا بد أن تكون شاملة لجميع صور وجزئيات المحدود؛ لذلك لا بد أن يكون تعريفه مطلقا عن التقييد بموضع معين، كأن يقال فيه: (هو قصر موضع الخلاف في المسألة على بعض جزئياتها دون سائرها)، أي بيان أن الجزئية الفلانية هي محل الجدال ومعترك النزال دون غيرها من الجزئيات المكونة لنسيج المسألة.

والشواهد على اعتناء الولاتي بتحرير محل النزاع كثيرة جدا، وروما للاختصار أقتصر على ذكر شاهد واحد فقط، وهو أنه بعد أن عرض مذاهب العلماء في المقدم عند التعارض بين التجريح والتعديل قال: (ومحل الخلاف ما لم يزد عدد البينة المجرحة على المعدلة، وإلا فإن زاد عليه فإن بينة التجريح تقدم اتفاقا)[68].

ومما يشهد ـ أيضا ـ على عناية الولاتي بتحرير محل النزاع تنوع منهجه في

ذلك، فتارة يصرح به، وأخرى يُلوِّح إليه، وفي طيات التصريح والتلويح مناهج أخرى، كأن يورد التحرير في نهاية المسألة[69]، أو في بدايتها[70]، أو يوزعه عليهما معا، حيث يذكر في البداية موضع الخلاف ثم يثني بعرض الآراء ويختم ببيان موضع الاتفاق[71]، أو ينقله عن غيره من العلماء[72]، مع الاستدراك على بعض التحريرات ببيان خطئها[73] أو إكمال قصورها[74]، أو يوظف في تحريره طريقة السبر والتقسيم[75]، أو يشير إليه ببيان أسباب الخلاف في المسألة[76]، ومرات يعمد إلى شرحه إما ببيان محترزاته[77]،إما بالتمثيل له[78].

المطلب السادس: مَعْلم الجمع بين النظرية والتطبيق (ربط الفروع بالأصول)

لم يكن الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ في بحثه الأصولي مهتما بمجرد التنظير للمسائل الأصولية فقط، وإنما كان مهتما ـ أيضا ـ بالانتقال بتلك المسائل من حيز الخيال النظري إلى حيز الوجود والتطبيق العملي الذي يخدم الواقع. ومن شواهد هذا المعلم عند الفقيه ـ رحمه الله ـ أنه بعد أن أصل لعرفي العوام القولي والفعلي قام بسرد بعض الفروع الفقهية الموضحة لكيفية تحكيمهما، فقال: (وأما كيفية تحكيم كل منهما فيما حكم فيه، فكتخصيص العرف العام القولي ليمين من حلف لا يركب دابة، بذوات الأربع، فلا يحنث بركوب غيرها مما يدب على وجه الأرض. وكتخصيص العرف الخاص بأهل مصر، ليمين من حلف من أهلها لا يركب دابة، بالحمار؛ لأن الدابة حقيقة عرفية في الحمار عند أهل مصر.وكحمل مائة الذهب الحالة في الصداق ـ عند أهل ولات ـ على عشرة أثواب، إذا كانت المرأة من أهل ولات، لأن الأثواب العشرة، هي المقصودة عرفا عندهم بالمائة الحالة، حتى صار لا يتبادر إلى الذهن عند الإطلاق من لفظ المائة الحالة إلا الأثواب العشرة. وكجعل العرف ـ في بلادنا هذه ـ الولي الحاضن بلا إيصاء ولا تقديم قاض بمنزلة الوصي يمضي تصرفه في مال الصبي في القليل والكثير؛ لأن إهمال الإيصاء، وقيام الأكابر على الأصاغر ـ في بلادنا هذه ـ جرى به العرف حتى صار بمنزلة الإيصاء؛ لأن الآباء إنما يهملون الإيصاء اتكالا على أولياء بنيهم أنهم يقومون عليهم ويحضنونهم. وقد نص على هذا كله الفقهاء في كتب الفروع)[79].

من خلال هذا المثال يتضح جليا مدى تمكن الولاتي ـ رحمه الله ـ من الجمع بين الأصالة والمعاصرة، ومن المزاوجة وتحقيق التلاحم الفكري بين الموروث الأصولي النظري من جهة، ومختلف الوقائع الجزئية الخاضعة لسلطان الزمان

وهيمنة المكان من جهة أخرى.

الخاتمة:

من خلال هذا البحث تم ـ بعون الله وحمده ـ التوصل إلى مجموعة من النتائج، والتي يمكن اختصارها على شكل نقاط كالتالي:

أ ـ بروز شخصية الفقيه الولاتي في بحثه الأصولي من خلال تبنيه للأمانة العلمية ورفعه لراية الموضوعية وانتهاجه للأدب في التعامل مع كلام أهل العلم،وكذا من خلال تمسكه بالراجح عنده وإبداعه واستقلاله في التأصيل ونبذه للتعصب الأعمى والتقليد الأجوف.

ب ـ تميز منهجه بالجمع بين الأصالة والمعاصرة، والذي يظهر بوضوح في حرصه على ربط البحث الأصولي بمختلف الوقائع الجزئية المكونة لنسيج الواقع.

ج ـ تركيزه على استثمار النصوص الشرعية استدلال وتمثيلا وتفريعا، وكذا الاستئناس بكلام العلماء السابقين.

د ـ انتهاجه للاختصار والوضوح ومراعاته للدقة في التحرير يدل على عقلية فذة وشخصية عبقرية امتلك صاحبها زمام البيان، وتقلد وسام البلاغة، وامتطى متن الفصاحة، فاستطاع أن يقرب المقصود بأدق عبارة وأخصر وأوضح ملفوظ.

هـ ـ اهتمامه بتنقية علم الأصول من المسائل التي لا تجدي، إما لكونها لا تثمر شيئا في الفروع، أو لكونها تطويلا، أو حشوا، أو تكرارا.

و ـ تميُّز منهجه بتقريب المسائل وتوضيحها للقارئ من خلال بيان محل النزاع فيها وربطها ببعض التطبيقات الفقهية.

وعلى العموم فإن هذه النتائج وغيرها تدل في مجموعها على مدى أصالة التراث المغاربي عموما، ومدى النضج الأصولي الذي تمتع به الفقيه الولاتي ـ رحمه الله ـ على وجه الخصوص.

وفي الأخير خشية أن تكون هذه الدراسة قد زل فيها الفهم أو طغى عليها القلم أقول: ما كان فيها من صواب فمن الله وحده، وما كان فيها من خطأ فمني ومن الشيطان. والله أسأل أن يجعلها في ميزان حسنات الفقيه الولاتي رحمه الله، فله غنمها، وللقارئ ثمرتها، وعليَّ غرمها، والله المستعان وعليه التكلان، وصلى الله وسلم على

نبينا محمد وعلى آله الطاهرين، وأصحابه الغر المحجلين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

قائمة المراجع:

أولا: القرآن الكريم.

ثانيا: الكتب المطبوعة.

1. الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 15، (2002م).
2. إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، محمد يحيى الولاتي، اعتنى به: قندوز محمد ماحي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط:1، (1431هـ - 2010).
3. البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة، الغردقة، ط:2، (1413هـ - 1992م).
4. بستان العارفين، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد الحجار، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: 6، (1427هـ - 2006م).
5. بلاد شنقيط المنارة والرباط، الخليل النحوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، (1987م).
6. الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، (1419هـ - 1999م).
7. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط: 01، (1412هـ - 1992م).
8. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، دون معلومات النشر.
9. شرح منح الفعال، محمد يحيى الولاتي، أعده ونشره: محمد محفوظ بن أحمد، طبع في الإمارات العربية المتحدة بترخيص من وزارة الإعلام والثقافة، ط:1، (1422هـ - 2001).
10. الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط:4، (1990م).
11. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط: 01، (1400هـ).

12. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط: 01، (1427هـ - 2006م).
13. فتح الودود بسلم الصعود على مراقي السعود، وبهامشه نيل السول على مرتقى الوصول، محمد يحيى الولاتي، تقديم: محمد حبيب الله بن مايابي الشنقيطي، المطبعة المولوية، فاس، ط: 01، (1327هـ).
14. كتابة البحث العلمي صياغة جديدة، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 09، (1426هـ - 2005م).
15. المعسول، محمد المختار السوسي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، (1382هـ - 1962م).
16. منهج البحث في الفقه الإسلامي: خصائصه ونقائصه، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، مكة المكرمة، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، (1416هـ - 1996م).
17. نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي، تقديم: الداي ولد سيدي بابا، وأحمد رمزي، مطبعة فضالة، المغرب، دون معلومات النشر.
18. نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط: 01، (1418هـ - 1997م).
19. نيل السول على مرتقى الوصول، محمد يحيى الولاتي، مطابع دار عالم الكتب، الرياض، (1412هـ - 1992م).
20. الوسيط في تراجم أدباء شنقيط، أحمد بن الأمين، عناية: فؤاد سيد، مطبعة المدني، القاهرة، ط:4، (1409هـ - 1989م).

ثالثا: الكتب المخطوطة.

21. أجوبة مهمة عن وقائع ملمة، محمد يحيى الولاتي، مصورات جامعة فريبورغ الألمانية.
22. الأجوبة الواضحة عن الأسئلة الفاضحة لمن يدعي الاجتهاد ناصحة، محمد يحيى الولاتي، مخطوط، مصورات جامعة فريبورغ الألمانية.
23. البحر الطامي ذو اللجج على بستان فكر المهج، محمد يحيى الولاتي، مصورات جامعة فريبورغ الألمانية.

24. ترجمة محمد يحيى الولاتي، المرواني بن محمد المختار بن احماد، مصورات جامعة فريبورغ الألمانية.
25. حسام العدل والإنصاف القاطع لكل مبتدع باتباع الأعراف، محمد يحيى الولاتي، محفوظ بمكتبة حسن حسني عبد الوهاب بدار الكتب الوطنية التونسية.
26. الرد على رسالة توهين السنة ونفي القياس، محمد يحيى الولاتي، محفوظ بمركز البحوث والدراسات الولاتية بنواكشوط.

رابعا: المواقع الإلكترونية.

27. المكتبة الرقمية للفقيه الولاتي، على الرابط التالي: (creow.info/bib/biographie.php).

الهوامش:

(1) ينظر: فتح الودود وبهامشه نيل السول على مرتقى الوصول، محمد يحيى الولاتي، تقديم: محمد حبيب الله بن مايابي الشنقيطي، المطبعة المولوية، فاس، ط: 01، (1327هـ)، (ص: 2).
(2) ينظر: مقدمة تحقيق بابا محمد عبد الله لنيل السول للفقيه الولاتي، مطابع دار عالم الكتب، الرياض، (1412هـ - 1992م)، (ص: 03).
(3) ينظر: العلامة محمد يحيى الولاتي سيرته ومآثره، حسني بن الفقيه، المكتبة الرقمية للفقيه الولاتي، على الرابط التالي: (creow.info/bib/biographie.php).
(4) مقدمة تحقيق بابا محمد عبد الله لنيل السول: (ص: 03).
(5) المرجع نفسه.
(6) ينظر: المرجع نفسه: (ص: 05).
(7) ينظر: المرجع نفسه: (ص: 04).
(8) ينظر: بلاد شنقيط المنارة والرباط، الخليل النحوي، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، (1987م)، (ص: 275).
(9) الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 15، (2002م)، (142/7).
(10) ترجمة محمد يحيى الولاتي، المرواني بن محمد المختار بن احماد، مخطوط، (ق:3).
(11) القائل هو تلميذه محمد المختار بن أنبال.ينظر: مقدمة بابا محمد عبد الله لكتاب نيل السول، (ص: 04).
(12) مقدمة محمد حبيب الله بن مايابي الشنقيطي لفتح الودود، (ص: 01).
(13) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، دار الكتاب العربي، بيروت، دون معلومات النشر، (ص: 435).
(14) المرجع نفسه.

(15) ينظر: مقدمة بابا محمد عبد الله لنيل السول، (ص: 03).
(16) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، تحقيق: محب الدين الخطيب، وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، المطبعة السلفية، القاهرة، ط: 01، (1400هـ)، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، حديث رقم: (100)، (53/01). ومسلم في صحيحه، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض، ط: 01، (1427هـ - 2006م)، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل والفتن في آخر الزمان، حديث رقم: (2673)، (1232/02 - 1233).
(17) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان حال إيمان من رغب عن أبيه وهو يعلم، حديث رقم: (112)، (79/01).
(18) الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن السخاوي، تحقيق: إبراهيم باجس عبد المجيد، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، (1419هـ - 1999م)، (181/1).
(19) بستان العارفين، يحيى بن شرف النووي، تحقيق: محمد الحجار، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: 6، (1427هـ - 2006م)، (ص:47 - 48).
(20) نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 142).
(21) متفق عليه: أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الصلاة ركعة، حديث: (580)، (198/1). ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة، حديث: (607)، (274/1).
(22) متفق عليه: أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، حديث: (579)، (197/1). ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة، حديث: (608)، (274/1).
(23) فتح الودود للفقيه الولاتي، (ص:25 - 26).
(24) الخنط: لم أتمكن من الوقوف على معناه، ولكن بحسب سباق الكلام ولحاقه يترجح أنها نوع من أنواع القماش عند الشناقطة في ذلك الوقت.
(25) الأنصاف نوع من القماش عند الشناقطة في عصر المؤلف، ويسمى أيضا بالأكحال. ينظر: الوسيط في تراجم أدباء شنقيط،أحمد بن الأمين، عناية: فؤاد سيد، مطبعة المدني، القاهرة، ط:4، (1409هـ - 1989م)، (ص:522).
(26) حسام العدل والإنصاف القاطع لكل مبتدع باتباع الأعراف، محمد يحيى الولاتي، مخطوط، مكتبة حسن حسني عبد الوهاب بدار الكتب الوطنية التونسية، (ق:5/أ).
(27) المرجع نفسه.
(28) المرجع نفسه، (ق:2/أ).
(29) فتح الودود للفقيه الولاتي، (ص: 2).
(30) المرجع نفسه، (ص:393).
(31) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾. [البقرة: 240].

(32) يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾. [البقرة: 234].

(33) نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 139).

(34) ينظر شاهد ذلك في: الأجوبة الواضحة للفقيه الولاتي، (ق: 12/ب، 22/أ).

(35) ينظر شاهد ذلك في: نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 139).

(36) ينظر شاهد ذلك في: شرح منح الفعال للفقيه الولاتي، (ص: 66 - 67).

(37) ومن شواهد ذلك أنه اقتصر في نيل السول (ص: 115)في مسألة العام بعد التخصيص على قولين فقط، مع أن بعضهم أوصلها إلى تسعة.

(38) فتح الودود للفقيه الولاتي، (ص:3).

(39) البحر الطامي ذو اللجج على بستان فكر المهج،محمد يحيى الولاتي، مخطوط، مصورات جامعة فريبورغ الألمانية، (ق: 2).

(40) جواب اعتراضات محمد بن أحمد الصغير في حكم زكاة الحبس، محمد يحيى الولاتي، مخطوط،مصورات جامعة فريبورغ الألمانية، (ق: 18).

(41) كتابة البحث العلمي صياغة جديدة، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، مكتبة الرشد، الرياض، ط:09، (1426هـ - 2005م)، (ص: 27 - 28).

(42) نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 133).

(43) شرح منح الفعال، محمد يحيى الولاتي، أعده ونشره: محمد محفوظ بن أحمد، طبع في الإمارات العربية المتحدة بترخيص من وزارة الإعلام والثقافة، ط:1، (1422هـ - 2001)، (ص: 24 - 25)

(44) ينظر: شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف، (ص: 435).

(45) فتح الودود للفقيه الولاتي، (ص: 44).

(46) مقدمة محمد حبيب الله بن مايابي الشنقيطي لفتح الودود ونيل السول، (ص:01).

(47) ترجمة محمد يحيى الولاتي، المرواني بن محمد المختار بن احماد، مخطوط، مصورات جامعة فريبورغ الألمانية، (ق: 2/ب).

(48) إيصال السالك إلى أصول مذهب الإمام مالك، محمد يحيى الولاتي، اعتنى به: قندوز محمد ماحي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط:1، (1431هـ - 2010)، (ص: 61).

(49) الأجوبة الواضحة عن الأسئلة الفاضحة لمن يدعي الاجتهاد ناصحة، محمد يحيى الولاتي، مخطوط، مصورات جامعة فريبورغ الألمانية (ق:24/أ).

(50) ينظر شاهد ذلك في: نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 116). شرح منح الفعال للفقيه الولاتي، (ص: 105).

(51) ينظر شاهد ذلك في:: نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 104، 133).

(52) نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 126).

(53) وقد نسب الفقيه الولاتي القول بالتكرار لهم في: الأجوبة الواضحة (ق:13/أ).

(54) البحر المحيط، بدر الدين الزركشي، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة،

الغردقة، ط:2، (1413هـ - 1992م)، (386/2).

(55) نشر البنود على مراقي السعود، عبد الله بن إبراهيم العلوي، تقديم: الداي ولد سيدي بابا، وأحمد رمزي، مطبعة فضالة، المغرب، دون معلومات النشر، (51/1).

(56) فتح الودود للفقيه الولاتي، (ص:26).

(57) ينظر قوله في: شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف، (ص: 435).

(58) المعسول، محمد المختار السوسي، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، (1382هـ - 1962م)، (8/ 282).

(59) نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 164).

(60) لا أصل له مرفوعا، وإنما ورد موقوفا على ابن مسعود.

ينظر: نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشية بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، عبد الله بن يوسف بن محمد الزيلعي، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان، بيروت، دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ط: 01، (1418هـ - 1997م)، (133/04). سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط: 01، (1412هـ - 1992م)، (17/02).

(61) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها بالمعروف، حديث رقم: (5364)، (427/03) . ومسلم في صحيحه، كتاب الأقضية، باب قضية هند، حديث رقم: (1714)، (819/02).

(62) المسيك: البخيل، وكذلك المسُك ـ بضم الميم والسين ـ ويقال: رجل فيه إمساك ومَسَاكٌ ومَسَاكة، أي: بخل.

ينظر: الصحاح، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط:4، (1990م)،(1608/04).

(63) حسام العدل والإنصاف للفقيه الولاتي، (ق: 7/ب).

(64) الأجوبة الواضحة للفقيه الولاتي، (ق: 9/ب).

(65) الرد على رسالة توهين السنة ونفي القياس، محمد يحيى الولاتي، مخطوط، محفوظ بمركز البحوث والدراسات الولاتية بنواكشوط، (ق: 4).

(66) من ذلك قوله في مناقشته لما فهمه الشبراخيتي من أن خليل أراد بالخوف المبيح للتيمم ما يشمل الشك والوهم: (القاعدة الشرعية أن العلماء مصدقون فيما نقلوا، ومبحوث معهم فيما عقلوا؛ لأنه نتيجة عقولهم. وها أنا أريد أن أبحث مع الشبراخيتي فيما قاله وفهمه من تعبير خليل بالخوف وأبين بطلانه). أجوبة مهمة عن وقائع ملمة، محمد يحيى الولاتي، مخطوط مصورات جامعة فريبورغ الألمانية، (ق: 9/أ).

(67) منهج البحث في الفقه الإسلامي: خصائصه ونقائصه، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، مكة المكرمة، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، (1416هـ - 1996م) (ص:181).

(68) نيل السول للفقيه الولاتي: (ص: 160).

(69) ينظر مثال ذلك في: شرح منح الفعال للفقيه الولاتي، (ص: 46 - 47).

(70) ينظر مثال ذلك في: نيل السول للفقيه الولاتي، (ص: 147).
(71) ينظر مثال ذلك في: المرجع نفسه، (ص: 161).
(72) ينظر مثال ذلك في: المرجع نفسه، (ص: 106).
(73) ينظر مثال ذلك في: المرجع نفسه، (ص: 202).
(74) ينظر مثال ذلك في: المرجع نفسه، (ص: 155).
(75) ينظر مثال ذلك في:المرجع نفسه، (ص: 146).
(76) ينظر مثال ذلك في: المرجع نفسه، (ص: 221).
(77) ينظر مثال ذلك في: المرجع نفسه، (ص: 127).
(78) ينظر مثال ذلك في: المرجع نفسه، (ص: 115).
(79) حسام العدل والإنصاف للفقيه الولاتي، (ق: 5/ب).

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص:221 – 236
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

توظيف العلوم الاجتماعية في الاجتهاد التنزيلي

The employment of social sciences in the applied diligence

طالبة الدكتوراه: **ليلى قالة**[1] – **د/ سميرة خزار**
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
kh-samira@live.fr - leilakalla17@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/08/06 تاريخ القبول: 2018/03/13

الملخص:

الشريعة الإسلامية باعتبارها شريعة خاتمة للرسالات جاءت لهداية الخلق إلى مصالحهم في العاجل والآجل، الأمر الذي يجعلها أقدر على استيعاب كل ما يشهده العصر من قضايا وأحداث مستجدة ، وذلك اعتمادا على فقه منهجي مقصده الأساس توجيه الواقع حيث يكون محلا مناسبا لاحتضان الحكم الشرعي وتحقيق التوافق بين مقاصد المكلفين ومقاصد الشارع في التشريع .

ولا يتحقق ذلك بدون اجتهاد متبصر عارف بمقتضيات الأحكام ومناطاتها المرتبطة بالزمان والمكان، حيث أضحت المعالجة الشرعية للقضية الواحدة بحاجة إلى الاستعانة بمعارف العصر وعلومه خاصة ما يتعلق منها بسلوكيات المكلف في محيطه الاجتماعي، وذلك لأجل التوصيف الدقيق لمحال تنزيل الأحكام الشرعية ومن ثم الإسقاط الأمثل لها على حوادث مشابهة .

الكلمات المفتاحية:

العلوم الاجتماعية،التنزيل، الحاجة، تحقيق المناط، الواقع الاجتماعي، المناهج.

[1] – المؤلف المراسل.

Abstract:

Islamic law as a final law of the messages came to guide the human kinds to their interests in the urgent and the future, which makes them able to absorb all the current issues and events emerging, and based on the jurisprudence methodically intended basis to guide the reality where is a suitable place to embrace the legitimate rule and achieve compatibility between the purposes of adults And the purposes of the islamic teachings in legislation.

The legal treatment of the one issue needs to be used for the knowledge of the age and its sciences, especially those related to the behavior of the adults in their social environment, in order to accurately characterize the places to download the Shari'ah rulings and then to optimize them for Similar incidents.

key words:

Social sciences, download, need, socialization, social reality, curriculum.

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

حظي الاجتهاد في النص بأهمية بالغة عند الأصوليين؛ وذلك من خلال تفسيره واستنباط الحكم الشرعي منه بشكل منهجي انطلاقا من منطوقه أو مفهومه وهو ما يعرف بفقه النص الذي يعد مرحلة أولية تليها مرحلة أخرى لا تقل أهمية عنها وهي تنزيل هذه الأحكام على تصرفات الناس في واقعهم الاجتماعي، وهو ما يسمى "بالاجتهاد التنزيلي" الذي يقوم أساسا على فقه المحل.

ولما كانت غاية الاجتهاد في النص هي تحديد مراد الله عز وجل في القضايا التي تنزل بالمكلفين، فإن غاية التنزيل هي ضمان حسن تطبيق ذلك المراد الإلهي على واقعهم والالتفات إلى مآلاته.

وكي يتحقق الانتقال من فقه النص إلى فقه المحل لا بد من إدراك الواقع إدراكا عميقا وذلك لا يتأتى إلا بالانفتاح على مختلف المعارف والعلوم الاجتماعية

وغيرها... إضافة إلى المعارف الفقهية والأصولية؛ وذلك بغية الوصول إلى تصور صحيح للواقعة المطروحة وتنزيل الحكم بما يتوافق ومقصود الشارع الحكيم.

ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لتثير إشكالية مفادها: إلى أي مدى يمكن توظيف العلوم الاجتماعية المعاصرة والاستفادة منها الواقع لأجل تنزيل الأحكام الشرعية المناسبة لتلك المحال والمحققة لمقاصد الشارع في التشريع؟ وبناء على هذه الإشكالية، يمكن طرح التساؤلات الفرعية التالية:

- ما مدى اعتبار الشرع لمعارف العصر في التنزيل خاصة ما تعلق منها بالواقع الاجتماعي للمكلف؟

- هل يمكن للاجتهاد التنزيلي أن يستغني في مرحلة من مراحله عن العلوم الاجتماعية؟

- ما الضوابط المنهجية والموضوعية للاستفادة من العلوم الاجتماعية في التنزيل؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات اعتمدت الدراسة الخطة الآتية:

المطلب الأول: مقاربات مفاهيمية تأصيلية

المطلب الثاني: حاجة التنزيل إلى العلوم الاجتماعية في مراحله المختلفة

المطلب الثالث: طبيعة الاستفادة من العلوم الاجتماعية في الاجتهاد التنزيلي

المطلب الأول: مقاربات مفاهيمية تأصيلية

أولا: المقاربة المفاهيمية

وفيها سيتم التطرق إلى المفاهيم الواردة في عنوان البحث وضبطها لإزالة الغموض واللبس عنها وتحديد المراد منها.

1/ مفهوم العلوم الاجتماعية

- من الباحثين من عرفها بأنها: "المعارف المتعلقة بدراسة الفرد والمجتمع، وعلاقة الفرد بالمجتمع ومؤسساته، وعلاقات الأفراد بعضهم مع بعض، ومن أهم هذه العلوم علم الاجتماع، وعلم النفس، والعلوم السياسية والاقتصاد والتاريخ"[1].

- فالعلوم الاجتماعية لدى الباحثين هي تلك:" المعارف التي تعنى بدراسة الإنسان وواقعه المعيش دراسة اجتماعية ونفسية وتربوية وسياسية، واقتصادية

وقانونية وتاريخية، هدفها في ذلك تقديم تفسير معقول ومقبول لسائر الظواهر المؤثرة في توجه الإنسان وفي تطلعاته، ومعتمدها كل الوسائل والسبل المعينة على إدراك حسن وقويم للواقع"[2].

وبناء على هذا المعنى يمكن القول: إن العلوم الاجتماعية بالنسبة إلى الاجتهاد التنزيلي، هي: جملة المبادئ والمناهج التي من شأنها أن تعين المجتهد وتسدد فهمه للواقع ؛ وذلك من أجل ضمان حسن تنزيل الأحكام والالتفات إلى مآلات الوقوع للمراد الإلهي على أرض الواقع.

2/ مفهوم الاجتهاد التنزيلي

قبل تعريف الاجتهاد التنزيلي لا بد أولا من الوقوف على معنى الاجتهاد على حدى، ثم بيان معنى التنزيل ليصار بعد ذلك إلى توضيح هذا المعنى المركب – الاجتهاد التنزيلي-

أ- تعريف الاجتهاد

لغة: قال ابن فارس: " الجيم والهاء والدال أصله المشقة، ثم يُحمل عليه ما يقاربه، يقال: جهدت نفسي وأجهدت والجهد الطاقة..."[3] ونفس المعنى ذهب إليه الفيروز آبادي[4].

وقال ابن منظور: "... والاجتهاد والتجاهد بذل الوسع والمجهود وفي حديث معاذ: اجتهد رأي الاجتهاد بذل الوسع في طلب الأمر"[5].

وعليه: فيكون معنى الاجتهاد في اللغة: استفراغ الوسع والجهد في الأمر الشاق.

اصطلاحا: له عدة تعريفات منها: " ذلك الجهد من قبل الفقيه لإدراك حكم شرعي من أدلته المقررة شرعا"[6].

كما عرف بأنه: "استفراغ الوسع وبذل المجهود في طلب الحكم الشرعي عقليا كان أو نقليا قطعيا كان أو ظنيا على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد عليه"[7].

يُستفاد من هذين التعريفين أن الاجتهاد بذل الوسع واستفراغه في معرفة الحكم الشرعي، حتى يحس المجتهد من نفسه العجز عن المزيد.

ب- تعريف التنزيل

لغة: معناه الترتيب، والتنزُّل: النزول في مهلة، والنزول: الحلول، والنازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس[8].

والفرق بين الإنزال والتنزيل" أن الإنزال يستعمل في الدفعة، والتنزيل يستعمل في التدريج"[9] .

وعليه فقد وردت مادة ن ز ل في اللغة لتدل على المعاني التالية: الترتيب، التمهل والتدرج، الحلول...

اصطلاحا: شاع استخدام مصطلح التنزيل عند كثير من المحدثين، ومن أبرز من اهتم بهذا الموضوع وضبط مفهومه؛ عبد المجيد النجار، حيث عبر عن معناه الوظيفي بقوله: "ونعني بالتنزيل صيرورة الحقيقة الدينية التي وقع تمثلها في مرحلة الفهم إلى نمط عملي تجري عليه حياة الإنسان في الواقع".[10]

كما عرفه غيره بأنه: " النظر الشرعي لاستخلاص حكم شرعي يحكم أفعالا أو تصرفات أو قضايا، مقترنا بحيثيات تلك الوقائع والنوازل"[11].

لذا فالصورة العملية للتنزيل هي: إخراج الحكم الشرعي من دائرة التنظير والتجريد إلى حيز العمل والمشاهدة بمعنى تنفيذ الحكم ليصبح واقعا.

ج- الاجتهاد التنزيلي باعتباره لقبا: بعد أن تم بيان معنى الاجتهاد والتنزيل لغة واصطلاحا سيتم التطرق لمفهومه باعتباره لقبا ومن أبرز العلماء المعاصرين الذين أبرزوا مفهومه:

- عبد الرزاق وورقية: حيث عرفه بقوله: " بذل الجهد للتوصل إلى تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع الجزئية"[12].

- وعبر عنه بشير جحيش بقوله: " إعمال العقل من ذي ملكة مترسخة في إجراء حكم الشرع، الثابت بمدركه الشرعي على الوقائع الفردية والجماعية، تحقيقا لمقاصد الشارع، وتبصرة بمآلات التنزيل"[13].

يُستخلص من هذا التعريف أن هذا النوع من الاجتهاد ينصب النظر فيه على أفعال الناس والكشف عن طبيعة المعاملات والسلوكيات التي تربط بينهم قصد التعرف على وجه المصلحة التي تكون مناطا للحكم الشرعي إذا تحقق الناظر وجود مصلحة معتبرة شرعا جعلها مناطا للحكم الشرعي.

3/ علاقة الاجتهاد التنزيلي بالعلوم الاجتماعية

تتحدد العلاقة بين العلوم الاجتماعية والاجتهاد التنزيلي من خلال ثلاثية الموضوع والمنهج والهدف:

أ- فمن حيث الموضوع: يتجلى موضوع الاجتهاد التنزيلي في فعل الإنسان باعتباره محلا لتنزيل الأحكام، أما موضوع العلوم الاجتماعية فيتحدد أساسا في السلوك الاجتماعي للإنسان؛ أي الأمور المتصلة بالإنسان نفسه وعلاقاته المختلفة مع ذاته ومجتمعه.

ب- ومن حيث المنهج: يشترك كل من الاجتهاد التنزيلي والعلوم الاجتماعية في الخطوات الإجرائية لرصد الواقع ؛ ذلك وأن الاجتهاد التنزيلي في مرحلته الأولى يعنى بفهم الواقع الاجتماعي محل التنزيل في أبعاده المختلفة من غير أن يكون له أي توصيف شرعي أو قيمي فهذه المرحلة مرحلة تقريرية محضة الهدف منها اكتشاف الواقع الاجتماعي على ما هو عليه في الحقيقة وفي هذه المرحلة يتفق كلا من الاجتهاد التنزيلي والعلوم الاجتماعية.

ج- أما من حيث الهدف: فهو مفرق الطريق بينه وبين العلوم الاجتماعية، حيث تقف الأخيرة عند حد الوصف؛ من خلال تحليل الظواهر ومعرفتها والوصول إلى أوصاف دقيقة لها، ومن ثم يكتسب السلوك الاجتماعي الشرعية، بينما يتعدى هدف الاجتهاد التنزيلي الوصف إلى التقويم وطرح الحكم الشرعي المحقق لمقصد الشارع، وهي ثاني مرحلة في العملية التنزيلية.

ثانيا: المقاربة التأصيلية

تضافرت النصوص الشرعية التكليفية منها خاصة على اعتبار أحوال المخاطب بها وواقعه وهو المعنى الذي فهمه الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وتمثلوه في اجتهاداتهم بعد انقطاع الوحي، الأمر الذي يتقرر منه أن التشريع إذ يراعي المحال المناسبة لتنزيل الأحكام فإنه يعتبر إدراك المنزِّل للواقع وتحكمه في آليات رصد حركته أصلا لا يصح إغفاله في أي تنزيل، وفي ما يلي بعض الشواهد المقررة لهذا الأصل نسوقها هنا على سبيل التمثيل لا الحصر.

1/ اعتبار النص الشرعي لمحال تنزل الأحكام: لقد راعى الشارع في التكليف أحوال المكلف البدنية والنفسية وأحواله الروحية والتربوية كما راعى

عوائده وأعرافه في أحواله الاقتصادية والاجتماعية، ويشهد لهذا عدد من النصوص الشرعية في الكتاب والسنة.

أ- من الكتاب:

- اعتبار الواقع الاجتماعي بأبعاده المختلفة في تحريم الخمر: فقد تدرج الشارع في تشريع الحكم في هذه المسألة وذلك مراعاة للحالة النفسية والاجتماعية التي كان عليها المخاطبين بالحكم من تغلغل حب الخمر في نفوسهم وعاداتهم، مع امتناع عقلائهم عنها لما عرفوه من أضرارها فمع هذا الوضع وإرادة الشارع حملهم على تركها فلم يكن من الصواب أن يفجأهم بقوله: " فاجتنبوه" أو من شرب الخمر فاجلدوه، إذ حمل النفوس على ترك المألوف يقتضي تبصرا بأحوالها في الأفراد والمجتمعات.

- إباحة القتال في الأشهر الحرم بعد حظره: مما هو معلوم في أول الإسلام تحريم القتال في هذه الأشهر لقول المولى تبارك وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرة: 217).

فقد راعى الشارع الواقع عند تقرير الحكم الشرعي؛ وذلك بالالتفات إلى أوضاع الزمن المتغير كإخراجهم من ديارهم وما لحقهم من أذى في سبيل دعوتهم ... وهذا ما ينم عن مدى اعتبار الشارع لطارئ الوقائع، فتغير الحكم من مقتضاه الأصلي النظري المجرد إلى مقتضاه التبعي للواقع بما يحقق مقاصد الشارع في التشريع وفي التنزيل الأمثل للحكم.

ب- من السنة:

- مراعاة الاعتبارات الواقعية في النهي عن قطع الأيدي في الغزو: فقد ورد عنه ﷺ: «**لَا تُقْطَعُ الأَيْدِي فِي الغَزْوِ**» [14]، فهذا حد من حدود الله تعالى وقد نهى عن إقامته في الغزو خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره من لحوق صاحبه بالمشركين حمية وغضبا[15].

فالإجراء الذي اتخذه النبي ﷺ في هذه المسألة ينبئ عن مدى إدراكه الجيد للزمان والمكان؛ ذلك أن الأحكام قد تختلف تبعا لهذين المتغيرين، كما هو الشأن في اختلاف أحكام دار الإسلام عن أحكام دار الحرب تبعا لاختلاف المكان ولوازمه من الأمن أو الخوف، لذا جاء النهي خاصا في هذا الوضع؛ اعتبارا لتلك

الحال، وعلاجا مناسبا لما تقتضيه الظروف الطارئة، الأمر الذي يشير إلى أن مناط الواقعة قد تغير، ولم يتحقق في هذه الحال نظرا لظرف خاص وهو الغزو.

- اعتبار الحالة الاجتماعية في النهي عن ادخار لحوم الأضاحي: حيث كان الأصل في الأحوال العادية جواز الأكل والادخار فلما طرأت أحوال خاصة على مجتمع المدينة من قدوم قوم مساكين عليها أيام الأضحى رصد عليه الصلاة والسلام ما يقتضيه الوضع الجديد من تكافل وتضامن اجتماعي بين المسلمين، فنهى عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ولو كانت هذه المصلحة متحققة بتركها إلى المبادرات الفردية أو الجماعية على سبيل الإحسان والتطوع لسكت عن النهي ولكنه باستكشاف الواقع الاجتماعي في بعده النفسي والاقتصادي والديني، جاء النهي مراعيا ومناسبا تماما لذلك الوضع؛ فراعى البعد النفسي من حيث ما قد يعتري النفوس من أثرة وشح بما تشتهيه نفوسهم، وراعى في البعد الاقتصادي حاجة الناس إلى الانتفاع بما يدخر من الأضاحي من الودك وجلود للأسقية وغيرها من المنافع كما لاحظ آثار دينك البعدين على الحالة الدينية من فوات الأجر على المدخرين لو ترك الأمر لإحسانهم وفوات المصلحة الخاصة بسد حاجة المساكين القادمين إلى المدينة ثم بعد رصد عودة الواقع إلى الوضع العادي عاد الحكم إلى ما كان عليه في الأصل من إباحة.

فهذا التنزيل من النبي ﷺ للحكم على مناطه المناسب إنما جاء نتيجة لرصد ظواهر الواقع الاجتماعي وتفسيرها بعد الملاحظة والمعايشة لها وهو ما يؤسس لضرورة اعتبار الأدوات المعرفية المعينة على القراءة الصحيحة للفعل الإنساني الصادر عن الإنسان بما هو فعل اجتماعي يعبر عن سلوك اجتماعي ما يحتاج إلى توجيه وتقويم شرعي.

2/ اعتبار المعرفة بأحوال المحل في اجتهاد الصحابة

سار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم وفق المنهج النبوي في مراعاة الواقع في اجتهاداته؛ إذ أنه ما من تنزيل لحكم شرعي في أي واقعة إنسانية إلا ويستلزم المعرفة العميقة والدقيقة بأحوال المكلف باعتباره محور العملية التنزيلية؛ وعليه فقد كان – الواقع – عندهم هو الأساس في الفهم والاجتهاد، وفي هذا السياق نجد أمثلة لا تعد ولا تحصى منها:

أ- **مراعاة الوضع النفسي والحالة الاجتماعية للسائل**: ومن ذلك ما وقع لابن عباس رضي الله عنهما فيما رواه سعد بن عبيدة عنه جَاءَ رَجُلٌ إِلَى ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ: لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ؟، قَالَ: «لَا إِلَّا النَّارُ، فَلَمَّا ذَهَبَ» قَالَ لَهُ جُلَسَاؤُهُ: مَا هَكَذَا كُنْتَ تُفْتِينَا، كُنْتَ تُفْتِينَا أَنَّ لِمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا تَوْبَةٌ مَقْبُولَةٌ، فَمَا بَالُ الْيَوْمِ؟ قَالَ: «إِنِّي أَحْسِبُهُ رَجُلٌ مُغْضَبٌ يُرِيدُ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا» قَالَ: فَبَعَثُوا فِي أَثَرِهِ فَوَجَدُوهُ كَذَلِكَ"[16].

فابن عباس رضي الله عنه كان واعيا بمحال الواقع المنزل عليه، بمختلف أبعاده النفسية والاجتماعية لذا جاءت فتواه خلاف الاقتضاء الأصلي للحكم.

ب- مراعاة الخصوصيات الظرفية للمجتمع: من ذلك ما عمله سيدنا عمر رضي الله في منعه الزواج بالكتابيات، رغم ورود النص في إباحته ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ﴾ (المائدة: 05)، إلا أنه رأى في زمانه أن الزواج بهن يفتح بابا من الفتنة على المسلمين؛ فمنعه إنما كان خوفا على المسلمين من أن يفتنوا بالكتابيات فيتأثروا ببعض ما عندهن من كفر أو لعله خاف أن يفتنوا بجمالهن فيندفعوا بالزواج بالكتابيات ويتركوا بنات المسلمين للعنوسة[17]، وهذا لدليل واضح على دقته في فهم النص، متفهما لظروف الواقع، ومن ثم تطبيق الحكم على ضوء من الملائمة بين ظروف الواقعة المعروضة والتي لم يتناولها النص والمقصد الذي يستشرفه النص نفسه من تطبيقه[18].

فالقول بالمنع إنما جاء بعد نظرته الحصيفة والدقيقة لواقع المجتمع آنذاك، فتبدل الحكم الأصلي المباح للحالة العادية، إلى الحكم الاستثنائي المرصود لتلك الأوضاع الطارئة.

المطلب الثاني: حاجة التنزيل إلى العلوم الاجتماعية في مراحله المختلفة

أولا: الحاجة إلى العلوم الاجتماعية في تحقيق الوقائع

اتفقت كلمة العلماء على ضرورة معرفة الواقع والفقه فيه لمن أراد التطبيق، ولما كانت الواقعة هي المحل الذي سينزل عليه الحكم فتصورها تصورا صحيحا أضحى واجبا على من رام تنزيلا للأحكام، وقبل تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة لا بد من التعرف عليها وفهمها؛ لأن الحكم على الشيء فرع عن

تصوره وهذا التصور في ذهن الفقيه يقوم على مدى خبرته بالواقعة في أبعادها النفسية التي قد تعبر عنها الألفاظ واللغة والأقوال وفي أبعادها الاجتماعية من حيث ما يحتف بها من ملابسات.

1/ تحقيق الواقعة في بعدها النفسي: وذلك بغية إدراك الخصوصيات الإدراكية والنفسية والتربوية للإنسان المكلف؛ ومن أهم فروع العلوم الاجتماعية المسهمة في ذلك علم النفس، الذي يقوم في دراساته على مناهج علمية طورت من مردوديته في فقه النفس البشرية كالتجريبية النفسية والاستقراءات الميدانية والاستطلاعات الاجتماعية، ويمكن للفقيه الاستعانة بها في فقه حال الإنسان[19].

فالحاجة ماسة إلى مثل هذا النوع من التحقيق وذلك لما يعتري النفس الإنسانية من أحوال طبعية تختلف من شخص إلى آخر ومن زمان إلى زمان ومن ظرف إلى ظرف كالهلع والجوع والوسواس والخوف والاطمئنان... وغيرها من الظواهر النفسية التي أضحت في هذا الزمان محل دراسة وتصنيف من حالات طبيعية بشكلها الأولي البسيط إلى حالات مرضية مركبة تحتاج من المنزِّل امتلاك المعارف اللازمة بهاته الأحوال لا ليقوم بدور المحلل النفسي أو الطبيب وإنما ليضبط الحكم الشرعي المناسب لتصرفات المكلف المحكومة بتلك الظروف.

وأحسن مثال على ذلك: ما يعانيه كثير من المرضى النفسيين ممن ابتلوا بالوسواس[20]، في الطهارة من إطالة زمن الوضوء، فبعضهم يبقى ساعات طويلة وهو يكرر ويعيد غسل العضو مرات عديدة؛ ففي هذه الحالة أجمع الفقهاء على أن الإطالة بسبب الوسواس في أثناء الوضوء لا تقطع الموالاة.

فالحكم على حالة مماثلة لا يكون ممكنا للمجتهد دون معرفة مسبقة بوجود مرض الوسواس القهري وما يترتب عنه من سلوكيات لا إرادية ودون الاستعانة بتقرير مختص يفيد إصابة المستفتي بهذا المرض، وإلا فإن الحكم هو كون الموالاة فرض من فروض الوضوء لا يصح بدونها[21].

2/ تحقيق الواقعة في بعدها الاجتماعي: ويتحقق هذا البعد بمراعاة قيمة الأشياء وأهميتها والحاجة إليها في المجتمع عند تنزيل الأحكام المتعلقة بها؛ وهو ما يستلزم على المجتهد معرفة العادات والأعراف التي يسير عليها أفراد المجتمع حتى يتسنى له معرفة سلوكاتهم الفردية والاجتماعية ونمط عيشهم وطبائعهم لأن

هذه المعرفة بإمكانها أن تعين المجتهد على توجيه الواقعة في محيطها الحقيقي وفي ظروفها سواء الثابتة أو المتقلبة.

ومن هنا كانت الضرورة تلزم على المجتهد الاطلاع على العلوم التي لها صلة بالمجتمع خاصة علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي... وغيرها أو الاستعانة بالباحثين والمشتغلين بهذه العلوم، فلا أحد يشك في أهمية هذه العلوم للمجتهد المعاصر حتى يكون تنزيله للأحكام محققا لمقاصد الشارع من تشريع الحكم.

ومثال ذلك: الحكم بوجوب نفقة الزوجة على الزوج؛ فقد دلت النصوص الشرعية دلالة واضحة على وجوبها، فهذا الحكم مستنبط من النص ولا خلاف بين العلماء فيه، لكن يبقى النظر عند التنزيل في تعيين الأزواج الذين تجب النفقة في حقهم، وفي تعيين مقدارها، وهو ما لا يمكن ضبطه دون فقه للواقع، ، فهل مقدار النفقة على أسرة تعيش في الصومال أو موريتانيا هو نفسه لأسرة تعيش في السعودية أو الإمارات؟... وعليه فعلى الفقيه وقبل أن يصدر الحكم الشرعي في مثل هذه المسألة أن يستعين بمختلف المناهج لرصد الواقع الاجتماعي وتحديد مضمون العرف وهذا من صميم عمليات البحث الاجتماعي التي يتم التوصل إليها بمناهج علم الاجتماع.

ثانيا: الحاجة إلى العلوم الاجتماعية في تحقيق المناط

يعد تحقيق المناط آخر المراحل التي يقطعها الناظر في اتجاه الربط بين النص والواقع؛ لتعيين صلاحية المحل لتنزيل المقدمة النقلية عليه، ويختلف مستوى الإدراك لمحال تنزيل الأحكام من فقيه لآخر تبعا لمعرفته بقضايا المجتمع وتبعا لما يمتلكه من أدوات الرصد والتحليل للواقع ثم تبعا لذلك يأتي الاختلاف في ضبط الأحكام المناسبة لتلك المحال.

لذا كان من الضروري لصاحب هذا التحقيق أن يضم إلى معرفته الفقهية والمقاصدية واللغوية معرفة بخبايا النفوس، وتفاوت المدارك، وتأثيرات الواقع، ومقتضيات المجتمع، يقول الشاطبي: "فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها"[22]، وهنا لا

بد من الاستعانة بمناهج علم النفس لمعرفة الأحوال النفسية وتوصيفها حتى يسهل على المجتهد إعطاء الحكم المناسب لها.

المطلب الثالث: طبيعة الاستفادة من العلوم الاجتماعية في الاجتهاد التنزيلي

نظراً لتقدم البحث العلمي في أدواته المنهجية في دراسة الواقع وفهمه في كل مجالاته عرفت تلك الأدوات تميزها وتطورها ضمن ما يعرف بالعلوم الإنسانية وعلى رأسها العلوم الاجتماعية, وهذا الأمر دعا كثيرا من المجتهدين اليوم إلى النظر في كيفية الاستفادة والاستعانة بتلك الأدوات وغيرها مما يساعد في إنجاح الاجتهاد من حيث المساعدة على فهم ما يحدث من مستجدات وتبيّن ما يرتبط بها من أسباب وعوامل وشروط وما يترتب عليها من نتائج قد تكون في صورة مصالح فتجلب أو مفاسد فتدفع، يقول الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان من المعاصرين في هذا الشأن: "تقدمت الدراسات الاجتماعية في الوقت الحاضر تقدماً هائلاً في أساليب الدراسة كالإحصاءات والاستبيانات وقدمت أنماطًا في التحليل الكمي والنوعي يساعد على تفهم الواقع وقضاياه تفهمًا سليمًا ... وفي ضوء ذلك تعرف الأسباب وتقدم النتائج والحلول وتبنى الأحكام ... حيث يحصل للباحث الفقيه تصور تام وسليم عن الواقعة"[23]، فيسهل عليه تحديد التأصيل المناسب لها وبالتالي تحديد الحكم الخاص بها.

لكن نجد هذا الطرح يصطدم بطرح آخر يقوم على عدد من المحاذير التي يجب التنبه إليها عند التوجه إلى توظيف العلوم الاجتماعية في الاجتهاد التنزيلي؛ وهو ما يعني أن الاستفادة من هذه العلوم ليست على إطلاقها بل لا بد من ضوابط تحكمها.

أولا: محاذير الاستفادة من العلوم الاجتماعية في الاجتهاد التنزيلي

ثمة عدد من المحاذير التي تقف عائقا أمام الاستفادة من مبادئ هذه العلوم في العملية التنزيلية، يمكن أن نلخصها في النقاط التالية:

1/ القيم والتحيز: ذلك أن العالم الاجتماعي – شأنه شأن مفردات بحثه- يتدخل باستمرار في النتائج التي يتوصل إليها، وهو قد يفعل ذلك عامدا متعمدا في بعض الأحيان ربما من أجل قضية كبرى يؤمن بها، ولكن الأغلب

أن يحدث ذلك منه عن غير عمد وذلك عندما تقوده بعض ميولاته اللاشعورية إلى البعد به عن جادة الصواب وعن عين الحقيقة التي يسعى إليها.

وتنشأ هذه المشكلة لأن العالم الاجتماعي إنما هو إنسان وعضو في جماعية معينة داخل المجتمع الذي يدرسه مما يكون لديه بعض الدوافع التي تتداخل في عمله العلمي وتقلل من درجة موضوعيته في البحث[24].

2/النسبية: بمعنى أن النتائج التي تقدمها العلوم الاجتماعية لا تقتضي التعميم فالكثير منها نسبي وفي مجال علم الاجتماع تحديدا، كونها علوم خاضعة لهيمنة المؤثرات الغربية وفيها قدر من التحيز فكرا وواقعا.

3/ الإيديولوجية في المناهج: حيث أن المناهج التي جمعها الفكر العربي الحديث بامتدادها الفلسفي ليست محل اتفاق في منشئها ولم يقل أحد بأنها استغنت عن إعادة النظر والترتيب ولا يستطيع عاقل أن يشهد بتجردها عن الإيديولوجيات الغربية متعددة المنازع.

وعليه فقد تجلت مواطن الخلاف في مناهج العلوم الاجتماعية ففي شقها العملي وذلك بتداخلها في مواقع التطبيق ففي علم النفس مثلا؛ تستعمل مناهج متنافرة فيعمل منهج التحليل النفسي والمنهج التجريبي والقياس، وفي التاريخ يستخدم المنهج التاريخي والمنهج الإحصائي النفسي والمنهج التجريبي، ويعد هذا التجميع إقحاما قسريا للمناهج في غير محلها في الغالب، وفيه تنبيه على أن مناهج العلوم الاجتماعية تجري عليها تجارب تدل على عدم استقرارها[25].

ثانيا: ضوابط الاستفادة من العلوم الاجتماعية في الاجتهاد التنزيلي

لتفادي المحاذير التي سيقت آنفا، ينبغي مراعاة جملة من الضوابط أهمها:

1/ أن يأخذ الاجتهاد التنزيلي من مناهج العلوم الاجتماعية بقدر الحاجة إليها فيما يتصل بفقه الواقع الاجتماعي والإنساني دون تجاوز أو صدود؛ إذ يُقتصر على توظيف المناهج التي تخدم المجتهد كالمنهج الوصفي؛ الذي يعد من أكثر مناهج البحث الاجتماعي ملاءمة لتوصيف الواقع الاجتماعي وبيان خصائصه، حيث يستفاد منه في دراسة الجانب السلوكي وهو ما يعبر عنه بالفعل الإنساني من خلال تفاعلاته وعلاقاته، فيفيد التنزيل من حيث توجيه هذه السلوكيات وفق قيم الحق والعدل.

2/ تلافي الاجتهاد التنزيلي لجوانب الضعف في العلوم الاجتماعية واستكمال جوانب القصور فيها: فعلى المجتهد التنزيلي عند الاستفادة من مناهج العلوم الاجتماعية؛ النظر فيما هو صالح وما يمكن توظيفه منها وما تحتاجه المساحات الخالية[26] (المعيارية، استبعاد القيم)، ليضاف إلى تلك المناهج لكي يتكامل عنده المنهج العلمي مع المنهج الأصولي في الاجتهاد فيسد بذلك الفراغ الذي لم يسد في الظاهرة الاجتماعية والإنسانية.

3/ أن تخضع النتائج التي يتوصل إليها العلماء الاجتماعيون إلى التحليل والتمحيص والنقد، وذلك قبل اعتمادها في العملية التنزيلية للتحقق من صدقها والتمييز بين ما هو حقيقي يقيني أو ظني راجح وكذلك تحريرها مما هو ناشئ من دافع إيديولوجي يحيد بها عن الموضوعية العلمية.

خاتمة: وقد خلصت هذه الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

1/ أن على المجتهد أن يكون بصيرا بالواقع الذي يكتنف الواقعة محل الحكم الشرعي؛ فيطلع على تركيباتها وتفصيلاتها والملابسات التي تحيط بها وذلك من أجل تصور صحيح وكامل حول الواقعة المعروضة، لكي يتم بعدها تنزيل كليات الشريعة وقواعدها العامة على تلك الواقعة بعد اكتمال تصورها في الذهن أولا.

2/ ما تواجهه الحياة المعاصرة من تحديات فكرية على مختلف المستويات الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية في حقيقتها ظواهر معقدة ولأجل فهمها يقتضي الأمر الاستعانة بمناهج العلوم الاجتماعية التي تساعد على فهم الواقعة محل الاجتهاد.

3/ أن الاستفادة من هذه الوسائل العلمية كان مقررا ومؤسسا منذ عهد النبي ﷺ والصحابة من بعده، وذلك من خلال تبصرهم الواعي لواقع الناس ومعطياته والرصد المستمر لمختلف الظواهر، هذا ما يشير إلى أن الاستعانة بمثل هذه الأدوات والآلات ضرورة حتمية لا يصح إغفالها في العملية التنزيلية.

4/ أن توظيف مثل هذه المعارف في العملية التنزيلية يحتاج إلى ضبط وتدقيق لاسيما وأنها علوم نشأت في بيئة غربية، وهذا ما يدعو إلى قراءة فاحصة دقيقة وناقدة، ودراسة هادفة تضبط للمجتهد التنزيلي طرق الاستفادة ضبطا علميا.

الهـوامش:

[1]- مصطفى عشوي، نحو تكامل العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية، مجلة التجديد، العدد الثاني، 1418هـ/ 1997م، ص58.

[2]- مصطفى سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1: 1421هـ/ 2000م، ص130، 131.

[3]- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الفكر، دط: 1399هـ/ 1979م، ج1، ص486.

[4]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ت: مكتبة تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة، ط8: 1426هـ/ 2005م، ص275.

[5]- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دط: دس، مج 3، ص135.

[6]- أبو البقاء الفتوحي، شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي، نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط2: 1418هـ/ 1997م، ج4، ص458.

[7]- الصنعاني، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، الدار السلفية، الكويت، ط1: 1405هـ، ج1، ص8.

[8]- ينظر: ابن منظور، المرجع السابق، ج11، ص656، 657. محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت، دط: 1986م، ص273.

[9]- محمد الشريف الجرجاني، معجم التعريفات، ت: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة، دط: دس، ص61.

[10]- عبد المجيد النجار، فقه التدين فهما وتنزيلا، دون معلومات، ج2، ص93.

[11]- بلخير عثمان، البعد التنزيلي في التنظير الأصولي عند الإمام الشاطبي، دار ابن حزم، ط1: 1430هـ/ 2009م، ص34.

[12]- عبد الزراق وورقية، ضوابط الاجتهاد التنزيلي في ضوء الكليات المقاصدية، دار لبنان، دط: دس، ص29.

[13]- بشير جحيش، في الاجتهاد التنزيلي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، ط1: 1424هـ، 2003م، ص36.

[14]- محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2: 1395هـ/ 1975م، ج4، ص53، رقم: 1450.

[15]- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الأرقم، بيروت، لبنان، ط1: 1418هـ/ 1997م، مج2، ص15.

[16]- ابن أبي شيبة، المصنف، من قال للقاتل توبة، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ج5، ص435، رقم: 27753.

[17]- ينظر: عبد المجيد السوسوة، الحكم الشرعي بين الثبات والتغير، مجلة الشريعة والقانون، العدد العشرون، 1424هـ/ 2004م، ص21.

[18]- فوزي بالثابت، فقه مقاصد الشريعة، ص111.

[19]- الحسان شهيد، التكامل المعرفي بين علوم الوحي والكون، مجلة المسلم المعاصر، العدد 150، ص12.

[20]- خلود بنت عبد الرحمان المهيزع، أحكام المريض النفسي في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، الرياض، ص86.

[21]- عبد الهادي الخمليشي، التكامل بين المعرفة الفقهية والعلوم الإنسانية وأثره في ترشيد الاجتهاد، مجلة المعيار، العدد 40، ص440.

[22]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، دط، ج4، ص98.

[23]- عبد الوهاب أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، المكتبة المكية، دار ابن حزم، ط1: 1416هـ/ 1996م، ص98.

[24]- محمد الجوهري، المدخل إلى علم الاجتماع، ددن، دط: 2007م، ص19.

[25]- عبد الولي بن عبد الواحد الشلفي، القراءات المعاصرة والفقه الإسلامي مقدمات في الخطاب والمنهج، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، ط1: 2013م، ص282، 283.

[26]- ينظر: إبراهيم عبد الله رجب، منهج التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية، مجلة المسلم المعاصر، العدد8، 1996، ص18.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 237 – 256
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر الاستحسان في إيجاد البديل الفقهي المعاصر

The effect of approval in finding the contemporary juristic alternative

طالبة الدكتوراه: **أمال بوخالفي**
كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة1
amelbou1985@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2018/04/22 تاريخ القبول: 2018/05/30

الملخص:

تسعى هذه الورقة إلى بيان العلاقة بين قاعدة الاستحسان الأصولية والبديل الفقهي المعاصر، وذلك من خلال الكشف عن مدى أثر الاستحسان في إيجاد ومشروعية هذا البديل الفقهي المعاصر، ويكون ذلك من خلال بيان صلة الإستحسان بالأصول والمبادئ التي تقوم عليها مختلف البدائل الفقهية وخاصة المعاصرة منها، ولقد تم التوصل من خلال هذا البحث إلى أن للاستحسان دور فعّال وأثر قوي على مشروعية الكثير من البدائل المعاصرة، وهذا من شأنه إظهار جانب مهم من جوانب يسر الشريعة وسعتها ومرونتها والتي ما رأت البشرية ولا سمعت ولا علمت، بمنهج أيسر ولا أرحم ولا أرفق بإتباعه من هذه الشريعة السمحاء ومن هذا المنهج.

الكلمات المفتاحية: الاستحسان؛ البديل الفقهي؛ القضايا المعاصرة

Abstract:

the fundamental principle of juristic preference equity and the juristic contemporary substitute , so we have showed the role of equity in finding and légalising this juristic contemporary substitute ,and explained the link between equity and the principles of different juristic substitutes especially contemporary ones.

In the end of our study we found that equity plays an important role and a deep effect in legalising of many contemporary substitutes which improve softness and flexibility of Islamic law that's one of the most tolerant and merciful laws ever**.**

key words: equity ; substitute; The contemporary issue

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبيّه الأمين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

إن الله تعالى حين وصَف دينه ونبيَّه بصفة الرحمة، أراد أن يُبين لعباده أن الإسلام دين اليسر والتخفيف ومن تجليات هذه الرحمة: التخفيف والتيسير ورفْع الحرَج في جميع أحكام الشريعة الإسلامية وقد قرر العلماء من خلال استقراء النصوص الشرعية أن التخفيفات في الشريعة الإسلامية لا تخرج عن نوعين: نوعٍ شُرِع من أصله للتخفيف والتيسير، ورفْع الحرَج، والتوسعة والرحمة، وهي عموم التكاليف الشرعية في الأحوال العادية، تماشيًا مع فطرة الإنسان المُحِبة للسهولة والرفق واللين، ونوع شرع لما يجد من العوارض والأعذار، مراعيا حالات العجز واختلاف الأحوال والذي منها ما يتعلق بالبدل أو البديل الفقهي، كما أنّ هناك قواعد أصولية شرعية بنيت على نظرية التخفيف ومن بين هذه القواعد: قاعدة الاستحسان، ومن هنا جاءت فكرة هذا البحث الذي تحاول الإجابة عن إشكالية البحث الأساسية المتمثلة في: ما أثر قاعدة الاستحسان على البديل الفقهي المعاصر من حيث المشروعية والإيجاد؟ و سيكون بيان ذلك من خلال ثلاث مطالب أساسية الأول: حول مفهوم الاستحسان والبديل الفقهي، والثاني حول الأصول التي يقوم عليها البديل الفقهي المعاصر، أما الثالث فسيتناول أثر الاستحسان في البديل الفقهي المعاصر، وخاتمة تجمل فيها أهم ما توصل إليه البحث.

المطلب الأول :مفهوم الإستحسان والبديل الفقهي

الفرع الأول: مفهوم الاستحسان وأنواعه:

أولا: مفهوم الاستحسان:

1- لغة: الاستحسان :على وزن استفعال من حسن، وحسن الشيء: عدّه حسنا[1]. والحسن ضد القبح، والجمع محاسن[2]، وتحسن : تجمل وتزين، واستحسنه ويستحسنه : أي يعده حسنا والحسنة ضد السيئة[3]. ومعنى هذا أن الاستحسان في اللغة يدور حول معنى التجميل والتزيين .

2- اصطلاحا: لقد عرف العلماء الاستحسان تعريفات متعددة كل على حسب الزاوية التي نظر بها إليه[4]، ولأن المقام لا يكفي لعرضها جميعا، سنورد أهم ما جاء في معنى الاستحسان:

عرف الكرخي الاستحسان بقوله :"هو أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى يقتضي هذا العدول"[5]، حيث قال أبو زهرة بعد عرضه لهذا التعريف أنه: "أجمع التعاريف لأنه يشمل كل أنواعه ويشير إلى أساسه ولبّه، إذ أساسه أن يجيء الحكم مخالفاً لقاعدة.... فيكون الاعتماد عليه أقوى استدلالاً في المسألة من القياس"[6].

وقال ابن العربي في معنى الاستحسان: "الاستحسان هو ترك مقتضى الدليل عن طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته"[7].

وقال ابن رشد في معنى الاستحسان: "هو طرح لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع"[8]، ويقول الباحسين في تعليقه على هذين التعريفين:"فيهما –ويقصد التعريفين السابقين-تقرير لحقيقة الاستحسان وتبيان لبواعثه، التي هي التخفيف ورفع الحرج"[9].

ومما سبق يتبين أن معنى الاستحسان عند العلماء يتمحور حول: العدول بالمسألة عن الحكم الشرعي الأول للدليل الأول إلى حكم شرعي ثاني لدليل أخر، والأساس الباعث على هذا العدول هو التخفيف ورفع الحرج عن العباد.

وبعد التوضيح لمعنى الاستحسان الذي نقصده في بحثنا هذا ننتقل إلى بيان أنواع الاستحسان في الفرع الموالي لما لها من صلة بموضوع الحث.

ثانيا: أنواع الإستحسان:

للاستحسان أنواعا وضعها العلماء استنباطا من تطبيقات العلماء الأولين، وصنفوها على حسب الدليل الذي اقتضى ذلك العدول الموجب لهذا العدول، وبناء على هذا فقد وصل الأصوليون إلى تقسيم الإستحسان إلى عدة أنواع هي[10]:

1- الاستحسان بالنص ويقصد به: أن يرد نص معين يتضمن حكما لمسألة خلافا للحكم الأول الثابت بالدليل العام أو القاعدة العامة. والنص إما يكون قرءانا أو سنة[11].

والأمثلة على هذا النوع كثيرة منها: الحكم ببقاء الصوم وصحته إذا كان الأكل والشرب على وجه النسيان، وجواز السلم والإجارة، وغيرها من الأمثلة[12].

2- الاستحسان بالإجماع: ومعنى هذا: أن دليل العدول هو الإجماع، ومن أشهر ما يمثل لهذه المسألة عقد الاستصناع: فإن مقتضى القياس بطلانه وعدم جوازه، لأن المعقود عليه معدوم وقت التعاقد، وذلك مما ثبت النهي عنه شرعاً؛ لكن أُجيز العمل به إجماعا نظراً لتعامل الناس به في كل زمن[13].

3- استحسان الضرورة: ومعنى هذا أن دليل العدول عن الحكم الأول هو الضرورة أو حاجة تنزل منزلة الضرورة عادة[14].

ولقد مثل العلماء لهذه الحالة كذلك بمجموعة من الأمثلة منها: "الحكم بطهارة الثوب النجس، إذا غسل في الإجّانات،فإن القياس يأبى جوازه،لأن ما يرد عليه النجاسة يتنجس بملاقاته تركناه للضرورة المحوجة إلى ذلك"[15].

4- الاستحسان بالعرف والعادة: وهو أن يكون العدول بالمسألة إلى حكم آخر يخالفه، لجريان العرف بذلك[16]، ومثال ذلك:بيع المعاطاة الذي جاء على خلاف القياس[17].

5- الاستحسان بالقياس الخفي: ومعنى ذلك : أن يوجد في المسألة قياسان، الأول: خفي العلة، والثاني: علته جلية، فيقدم القياس الخفي إذا كان قويّ الأثر على القياس الجلي إذا كان ضعيف الأثر[18]، ومثاله: سؤر سباع الطير، فالقياس فيه النجاسة اعتبارا بسؤر سباع الوحش بعلة حرمة التناول، وفي الاستحسان لا يكون نجسا لان السباع غير محرم الانتفاع بها[19].

6- **الاستحسان بالمصلحة:** ومعنى هذا النوع هو أن يعدل بالمسألة عن الحكم الأول استثناءا إلى حكم أخر لوجود مصلحة راجحة تقتضي هذا الاستثناء[20].

ومثاله: تضمين الصّناع؛ والدليل يقتضي أنه مؤتمن، والقياس عدم التضمين، غير أنَّ الاستحسان يقضي بتضمينهم حفاظاً على مصالح الناس وأملاكهم[21].

الفرع الثاني: مفهوم البديل الفقهي:

أولا/ تعريف البديل لغة: والبديل: البدَل، وبدْلٌ بالكسر، كلها بمعنى واحد، وبدل الشيء، وبدله وبديله: غيره والخلف منه والعوض عنه، قال سيبويه إِنَّ بَدَلك زَيد أَي إِنَّ بَديلك زَيْد، ورجُلٌ بِدْلٌ بالكسر ويُحَرَّكُ : شَريفٌ كَريمٌ ج: أَبْدالٌ[22]. الشيء واستبدل الشيء بغيره،وتبدَّله به إذا أخذه مكانه أي:نحيت أحدهما وجعلت الأخر مكانه، وتبديل الشيء تغييره،وإن لم يأت ببدله،بمعنى غيرت صورته تغييرا[23].

والأصل في التبديل تغيير الشيء عن حاله،والأصل في الإبدال جعل شيء مكان شيء أخر[24].

ثانيا: تعريف البديل في الاصطلاح: لم يضع الفقهاء السابقين تعريفا جامعا مانعا لمصطلح البدل ولكن كان ذكرهم له في مختلف الفروع الفقهية حيث كان استعماله عندهم غالبا لا يخرج عن المعنى اللغوي، وهو العوض والخلف وما يقوم

مقام الأصل، وذلك مثل ما جاء في المبسوط: "البدل ما يقوم مقام الأصل وحكمه حكم الأصل"[25].

وقال القرافي: "البدل هو المشروع سادا مسد المبدل"[26]، وقال في موضع أخر: "البدل لا يفعل إلا عند تعذر المبدل"[27].

وكذلك جاء في المحصول: "البدل هو الذي يقوم مقام المبدل منه {الأصل} من كل الوجوه"[28].

وقال ابن قدامه في معنى البدل: "لأن البدل إنما يصار إليه عند تعذر المبدل بدليل سائر الأبدال"[29].

فالسابقون إذا لم يعيروا لهذا المصطلح اهتماما بضبطه من خلال تعريفه أو أسبابه، أو ضوابطه، أو أنواعه، وإنما اكتفوا بإطلاقه على بعض الفروع التي تعطيه الناحية الشكلية وهي أنه ما يقوم مقام الأصل، أو المبدل منه، وهذا ما يتفق مع أحد معانيه اللغوية التي ذكرناها سابقا، ويبدو أن سبب هذا الحصر إنما كان يعود، إلى أنهم نظروا إلى البدل من زوايا بعض الفروع التي تأملوها فجاءت أطلاقاتهم متلائمة مع نظراتهم الجزئية، ولو أنهم نظروا إلى البدل أو البديل في ذاته، وكمفهوم كلي يتحقق في أفراده عند تحقق معنى من المعاني يثبت بالأدلة لكانت اطلاقاتهم أكثر استيعاب، ومما يؤكد هذا أنه صدر منهم العديد من تطبيقات البديل التي يكون التخيير فيها بين الأصل والبدل، كَالْمَسْحِ عَلَى الْخُفَّيْنِ وَجَزَاءِ الصَّيْدِ[30]، وهناك العديد من الأمثلة من هذا القبيل مبثوثة في كتب الفقه في مختلف المذاهب الفقهية، هذا من جهة ومن جهة أخرى نجد تصريح بعض العلماء على خطأ هذا الحصر، ومنها قول القرافي:"و تظهر بطلان قول القائل البدل يقوم مقام المبدل مطلقا وإن يفعل إلا عند تعذر المبدل بل ذلك يختلف في الشرع "[31].

ورغم هذا فإننا لا ننكر وجود بعض العلماء كانت لهم إشارات لمفهوم البدل الذي نقصده بدراستنا هذه من الناحية الجوهرية، وهذا عند متأخري المذهب الحنبلي، مثل إشارة ابن القيم، في أن الأبدال جاءت للتخفيف، ودفع المشقة عن المكلف، وهذا في قوله: "وغير مستنكر في واجبات الشريعة أن يخفف الله تعالى الشيء منها عند المشقة بفعل ما يشبهه من بعض الوجوه كما في الأبدال وغيرها"[32].

أما عند الباحثين المعاصرين فقد كانت لهم تعريفات مختلفة وعديدة للبدل أكثر ضبطا، حيث صار المصطلح متميزا عن غيره من المصطلحات[33].

وعليه ومن خلال ملاحظتنا لأمثلة البديل خلال البحث، ومن خلال كلام الفقهاء نجد أن البدل، أو البديل هما بمعنى واحد وهو: ما ثبت شرعا، ويقوم مقام الأصل، وهذا تخفيفا على المكلف أو عجز عنه ابتداء.

الفرع الثالث: العلاقة بين الاستحسان والبديل الفقهي

ومن خلال عرض معنى كل من الاستحسان والبديل الفقهي تتجلى العلاقة بين الاستحسان والبديل الفقهي في: كون أن كلا منهما ينقل المكلف من حكم إلى حكم أخر وفي نفس المسألة استثناء فالاستحسان تقوم فكرته الأساسية التي اتفق عليه العلماء على أنه عدول من دليل إلى أخر استثناءا ومن حكم أول إلى حكم أخر، وكما يقول الباحسين: "إنّ العلماء متفقون على الناحية الشكلية منه وهي استثناء جزئية من انطباق حكم الدليل الكلي عليها، قاعدة كان أو قياس"[34]، ومن جهة أخرى فإن البدل في حالات خاصة فهو ما يقوم مقام الأصل استثناء لينقل المسألة من حكم لأخر استثناء،كما أن الأساس الباعث إلى هذا العدول والانتقال إلى الحكم الثاني أو البديل هو التخفيف والتيسير ورفع الحرج عن العباد، وهذا بالنسبة للاستحسان وكذلك البديل.

ومنه نقول: إذا كان الاستحسان يرتكز على أساس العدول والاستثناء بناء على المصلحة الشرعية ومقتضيات التيسير ورفع الحرج عن الفرد والمجتمع والأمة[35]، وهذا ما يستدعي وجود حكمين الأول: وهو الذي يوقع اطراد الحكم به إلى وقوع المكلف في مشقة وحرج، وثاني: وهو الحكم الثابت على خلاف الدليل الأول استثناءا، وهو الحكم الذي من شأنه رفع ذلك الحرج والمشقة وهذا ما ينطبق على البدل،أي أنه إن كان العمل بالأصل وبالحكم الأول يوقع المكلف في الحرج والمشقة، فإن الشرع جوز للمكلف الأخذ ببدل الأصل وبالحكم الثاني، فالاستحسان قد يكون هو الأداة لاستثناء جزئية-وهي البديل- من حكم دليل أو قاعدة[36]، وتتضح العلاقة بين الاستحسان والبديل الفقهي من خلال المثال التالي:

في العقود الجائزة على خلاف القياس، التي كان الأصل فيها الحرمة، ثم أبيحت استثناءا من أصل التحريم، فالشرع هنا أباح العرايا استحسانا لأن الأصل فيها الحرمة، لكن العمل بهذا الأصل يوقع المكلف في المشقة والحرج فأبيحت استحسانا، وجعل الخرص مقام الكيل أي بديلا عنه.

ومن هنا نستنتج أن العلاقة بين الإستحسان والبديل الفقهي تكمن في أن:

الاستحسان هو قاعدة أصولية قد يتوصل بها إلى إيجاد البديل الفقهي، فالاستحسان هو ما يقوم عليه بناء الوسيلة التي يتحقق بها المقصد،وهذه الوسيلة قد تكون هي البديل الفقهي، وعلى اعتبار أن الشريعة عدل كلها ورحمة كلها فإن الاستحسان والبديل الفقهي خادمين لهذه الخصوصية.

المطلب الثاني: الأصول التي يقوم عليها البديل الفقهي المعاصر

وأقصد بها القواعد الكلية التي ينبني عليها البديل في هذا العصر، وسأقوم بعرض أهم هذه القواعد متحرية الاختصار والاقتصار على بيان المقصود بكل من الأصل وعلاقته بالبديل الفقهي، ثم بيان علاقة ذلك بالاستحسان.

الفرع الأول:رفع الحرج :

أولا: رفع الحرج وعلاقته بالبديل الفقهي المعاصر: ورفع الحرج في الشرع هو: "منع وقوع أو بقاء الحرج على العباد بمنع حصوله ابتداء، أو بتخفيفه، أو تداركه بعد تحقق أسبابه"[37]، حيث تقرر عند العلماء أن من القواعد الكبرى التي عليها بناء أحكام هذه الشريعة المطهرة رفع الحرج ونفيه[38]. وقد تضافرت مختلف الأدلة واستفاضت النصوص في تقرير ذلك وبيانه[39]؛ فمن ذلك قول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: 78)، والحرج هو مظنة التخفيف والتيسير[40]، وعليه يعد هذا الأصل ضابطا من أهم ضوابط تطبيق الأحكام، وهذا في حالات خاصة تستدعيها أحوال النّاس ومتطلبات حياتهم وحاجاتهم، وعليه فوقوع المكلف في المشقة المعتبر في نظر الشرع[41]، المؤدية للحرج يقتضي رفع ذلك الحرج تيسيرا وتخفيفا عليه، وتكمن العلاقة بين هذا الأصل والبديل الفقهي في: أنه متى وقع المكلف في الحرج والمشقة المعتبرة لدى الشرع وهذا عند تطبيق الأحكام الشرعية الأصلية، ثبت له الانتقال إلى أحكام البدائل الفقهية، التي من شأنها رفع ذلك الحرج تخفيفا وتيسيرا عليه، حيث إنّ " البديل مرتبة من مراتب رفع الحرج التي أدرجت ضمن التخفيف"[42]، وعليه "فكثيرا ما نجد أمثلة للبدائل الفقهية عند الأصوليين ضمن أنواع التخفيف في العبادات"[43]، وهذا كذلك واقع في جميع البدائل المعاصرة التي لم يتناولها الفقهاء القدامى، وأكثر ما نجد مثل هذه البدائل المعاصرة المستندة على مبدأ التيسير ورفع الحرج، تلك التطبيقات المعاصرة للحاجة الشرعية، على اعتبار أن دواعي الحاجة تكمن في رفع الحرج والمشقة على المكلفين إذ دوران الحاجيات على التوسعة والتيسير ورفع الضيق والحرج[44].

فمبدأ رفع الحرج يعد مستند قوي تقوم عليه مختلف البدائل الفقهية وفي كل عصر.

ثانيا: علاقة الاستحسان بالبديل الفقهي الخاص برفع الحرج:

وحقيقة الاستحسان كما وأن سبق بينا هي التخفيف ورفع الحرج، وإذا تقرر أن جميع أنواع الإستحسان تتداخل فيما بينها لأن الرابط فيما بينها هو رفع الحرج،وهي راجعة في أغلبها إلى الضرورة والحاجة[45]، وعليه إذا كان اطراد الحكم الأول والأصل يوقع المكلف في الحرج والمشقة كان له الانتقال استحسانا إلى الحكم الثاني و البديل عن الحكم الأصل، الذي ما من شأنه رفع ذلك الحرج والعسر، وله في الشرع أمثلة كثيرة كالقرض مثلا؛ فإنه ربا في الأصل؛ لأنه الدرهم بالدرهم إلى أجل، ولكنه أبيح لما فيه من المرفقة والتوسعة على المحتاجين، بحيث لو بقي على أصل المنع لكان في ذلك ضيق على المكلفين، ومثله بيع العرية بخرصها تمرا؛ فإنه بيع الرطب باليابس، لكنه أبيح لما فيه من الرفق ورفع الحرج بالنسبة إلى المعري والمعرى[46]، ومن أمثلة البدائل المعاصرة التي من شأنها تبيين هذه العلاقة :السعي فوق سقف المسعى بدل السعي في ساحة أرض المسعى، وسيأتي بيان هذه المسألة في المبحث الموالي بإذن الله تعالى.

الفرع الثاني: العرف:

أولا:العرف وعلاقته بالبديل الفقهي المعاصر:

والعرف في اصطلاح الأصوليين: "هو كل ما اعتاده النّاس وساروا عليه من كل فعل شاع بينهم،أو قول تعارفوا على إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه، وهذا يشمل العرف العملي والعرف القولي"[47]، ولقد قرر الفقهاء: "أن كل ما ورد به الشرع مطلقا، ولا ضابط له فيه ولا في اللغة، يرجع فيه إلى العرف كالحرز في السرقة، والتفرق في البيع ...وغيرها"[48]، وتتجلى العلاقة بين هذا الأصل والبديل الفقهي في كونه إذا كان الحكم الشرعي في أصل مشروعيته مبني على العرف،جاز له أن يتغير على حسب هذا العرف،على حسب ما قرره العلماء، وعليه فإن هذا الحكم الثاني هو البديل عن الحكم الأول، وهناك العديد من الأحكام التي كان مستندها العرف،ثم تغير العرف في زماننا،فتغيرت هذه الأحكام إلى بدائل عن الأحكام الأولى ومثال ذلك :بدائل القبض في العصر الراهن، وهي قبض الثمن بالشيك والدفع بواسطة بطاقة الائتمان، وقبض الأسهم بواسطة بتحويلها إلى المحفظة

الاستثمارية للمشتري وغيرها[49]، وسنوضح مثال منها في المبحث الموالي إن شاء الله تعالى.

ثانيا: علاقة الاستحسان بالبديل الفقهي الخاص بالعرف:

وكما وضحنا في المطلب السابق أن من بين أنواع الاستحسان التي وضعها العلماء ما كان مستنده أو دليل العدول عن الحكم الأول هو العرف، ومثلنا له بعقد الاستصناع، ومنه إذا تغير العرف في بعض البدائل التي كان مستندها العرف فإنه ينتقل إلى بدائل جديدة ومعاصرة على حسب العرف الجديد استحسانا بالعرف، ومثاله بدائل القبض التي ذكرناها هي من هذا القبيل، أي أن العدول عن القبض التقليدي إلى بدائله المعاصرة وهذا استحسانا بالعرف.

الفرع الثالث: تحقيق مقاصد الشريعة:

أولا: تحقيق مقاصد الشريعة وعلاقتها بالبديل الفقهي المعاصر:

ومعنى هذا الأصل هو: أن الله سبحانه وتعالى ما كان تشريعه لجميع الأحكام إلا لتحقيق مقاصد الشريعة في كل حكم، فكل حكم إلا وتضمن تحقيق مقصد من مقاصد الشريعة الكبرى، وفي هذا يقول الشاطبي: "إن تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق"[50]، وكما قال الغزالي: "إن مقصود الشرع من الخلق خمسة:وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم... فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[51]، فمقصود الشرع من تشريع الأحكام هو حفظ الكليات الخمسة، فإذا تقرر هذا وإذا كان تطبيق الحكم الأصلي في بعض حالاته، يؤدي إلى تفويت مقصد من مقاصد الشريعة التي جاءت بحفظها، فهنا ينتقل المكلف إلى الحكم البديل الذي من شأنه حفظ مقصود الشرع، وهنا تكمن العلاقة بين تحقيق مقاصد الشريعة وفقه البدائل.

حيث قرر الفقهاء أنّ "الْأَصْلَ إذَا لَمْ يَحْصُلْ بِهِ الْمَقْصُودُ قَامَ بَدَلُهُ مَقَامَهُ"[52]، وهو في الحقيقة قاعدة أو أصل محتاج إليه في كل زمان، وكثير ما نحتاج إليه في زماننا هذا، وعليه فمتى أدى الحكم الأصلي إلى تفويت مقصد من مقاصد الشريعة أنتقل إلى البديل تحقيقا لذلك المقصد، ومن بين الأمثلة المعاصرة لهذا نقل الدم والاستفادة منه، كما هو معلوم عند الفقهاء أن الدم حرام نجس لا يؤكل ولا ينتفع به، وهذا في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾ (المائدة: 3)، لكن إذا احتيج لنقل الدم من إنسان صحيح إلى مريض محتاج إليه احتياجا ضروريا لإنقاذ

حياته جاز له ذلك، أي أن العمل بالأصل وهو الحرمة قد يؤدي إلى تفويت مقصد مهم وهو مقصد حفظ النفس، وحفاظا على هذا المقصد العظيم نأخذ بالبديل وهو جواز نقل الدم و الانتفاع به[53]،فجواز هذا البديل أي نقل الدم والاستفادة منه روعي فيه تحقيق مقصد مهم من مقاصد الشريعة الكبرى وهو حفظ النفس.

ثانيا: علاقة الاستحسان بالبديل الفقهي الخاص بتحقيق مقاصد الشريعة:

ولمقاصد الشريعة دور في الأخذ بالاستحسان،حيث قال ابن عبد السلام: "أعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة أو مفسدة تربو على تلك المصالح، وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد في الدارين، أو في أحدهما، تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربو على تلك المفاسد وكل ذلك رحمة بعباده ونظر لهم ورفق بهم، ويعبّر عن ذلك كله بما خالف القياس"[54]، ويقول اليوبي كذلك: "فترك القياس في بعض الحالات ليس اعتباطا أو راجعا إلى مجرد الهوى والتشهي، بل لكون القياس في تلك الحالات التي ترك فيها يلزم من أخذ به تفويت لمقصد من مقاصد الشارع "[55]، فالاستحسان يرجع إلى تحقيق مقاصد الشارع في الخلق، وبمعنى أخر: الاستحسان أداة أو وسيلة يأخذ بها عند عدم تحقق المقصد الشرعي من الحكم الأول، فيعدل إلى الحكم الثاني للدليل الثاني المحقق لمقصد الشارع في الخلق.

ومن هنا تظهر الصلة بين الاستحسان والعلاقة بين البديل الفقهي وتحقيق مقاصد الشريعة، وذلك أنه إن كان الحكم الأصلي والأول يفوت مقصد من مقاصد الشريعة والتي جاءت بحفظها، فإنه ينتقل إلى الحكم الثاني والبديل استحسانا تحقيقا لمقصود الشارع بالحفاظ على المقاصد الكبرى التي جاءت الشريعة بحفظها.

المطلب الثالث :أثر الاستحسان في البديل الفقهي المعاصر

ولسنا في هذا البحث بصدد ذكر المسائل والتطبيقات للبدائل الفقهية،فكتب الفقه والقواعد الفقهية والأبحاث والدراسات المعاصرة المتناولة بمثل هذا النوع من المسائل، ولكن الذي يعنينا في هذا البحث ذكر طرف من التطبيقات لبدائل فقهية كان الاستحسان دور في إيجادها، مع العناية بما هو من قبيل البدائل المعاصرة، مع عدم استقصاء البحث فيها، ولكن حسبنا الإشارة إلى المعنى المقصود بكل مسألة وتكييفها من تطبيقات البديل، ثم بيان أثر الاستحسان في إيجاد هذا البديل من حيث المشروعية، ومن هذه البدائل المعاصرة.

الفرع الأول: السعي فوق سقف المسعى

أولا/ معنى المسألة:

ويقصد بالمسعى: المكان أو الموضع الذي يطوف فيه الحاج والمعتمر بين جبلي الصفا والمروة لأداء شعيرة السعي، و السعي يطلق على المشي وعلى الجري والهرولة في مكان مخصوص، والطواف يطلق على السعي والمشي بين الصفا والمروة[56]، قطع المسافة الكائنة بين الصفا والمروة سبع مران ذهابًا وإيابًا بعد طواف نسك حج أو عمرة، لكن في هذا العصر ونظرا للزحام عند السعي بين الصفا والمروة استحدث طابق، أو طابق فوق سقف الكعبة للسعي فيها تخفيف للزحام، حيث يرى أكثر أهل العلم من هيئة كبار العلماء: جواز السعي فوق سقف المسعى للضرورة، والحاجة التي تقضي بجواز ذلك، لكثرة الازدحام في المناسك الذي يستدعي التيسير والتخفيف على الحجاج، والمعتمرين، فالضرورة الشرعية تقتضي جواز ذلك للعذر[57].

ثانيا/ التكييف الفقهي في جعل مسألة السعي فوق سقف المسعى من تطبيقات البديل الفقهي المعاصرة:

وذلك أن الأصل في السعي هو المشي بين الصفا والمروة، لكن عدل عن هذا الأصل إلى بديله وهو السعي فوق سقف المسعى وهذا للحاجة وللتجنب الزحام، حيث إن الزحام "من مظّان حصول المشقة والحرج والضيق، بل قد يفضي إلى هلاك الأنفس وتلف الأموال، ولذلك فإن إعمال قاعدة رفع الحرج والتوسعة والتيسير لدفع حرج الزحام جاء اعتباره والإشارة إليه في عدة أحاديث نبوية"[58] .

أي أن للسعي بين الصفا والمروة أصل وهو السعي مشيا بين الصفا والمروة، وبديل هو السعي فوق سقف المسعى وهذا لتعذر السعي في ساحة المسعى .

ثالثا/ بيان أثر الاستحسان في إيجاد السعي فوق سقف المسعى بدل السعي في ساحة المسعى:

قال الشنقيطي رحمه الله في تفسيره: "لا يجوز السعي في غير موضع السعي فلو كان يمر من وراء المسعى حتى يصل إلى الصفا والمروة من جهة أخرى لم يصح سعيه، وهذا لا ينبغي أن يختلف فيه وعن الشافعي في القديم أنه لو انحرف عن موضع السعي انحرافا يسيراً أنه يجزئه، والظاهر أن التحقيق خلافه وأنه لا يصح السعي إلا في موضعه" [59]، فهذا هو الأصل والقاعدة العامة، لكن عدل عن هذا القياس

الضعيف الأثر إلى بدله، وهذا قياسا على السعي راكبا أو محمولا لعذر والتي كان معمولا بها في السابق وهو قياس قوي الأثر[60]، وهذا العدول هو عين الإستحسان.

الفرع الثاني: مسألة إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة:

أولا/ معنى المسألة:

شهد العالم في هذا العصر تطورا هائلا وغير مسبوق في تكنولوجيا المعلومات، وقد رافق هذا التطور تزايد في استخدام هذه التكنولوجيا، وقد بدأت هذه الوسائل الحديثة في التواصل بين الناس،من الهاتف، والبريد الإلكتروني وغيرها بفرض نفسها باستخدامها في معاملاتهم التجارية،وفي المحاكم كما يستخدمها بعض النّاس في النكاح والطلاق والرجعة وغير ذلك[61].

وقد بحث مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي حكم إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة في دورته السادسة عشر، وصدر بذلك القرار رقم (6/3/52) ونص على صحة إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة ومنها الحاسب الآلي وبَّين بعض الأحكام المتعلقة به .

ثانيا/ التكييف الفقهي في جعل إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة من تطبيقات البديل الفقهي المعاصرة:

للتعاقد طريقين، أصلي وهو التعاقد بين الطرفين في مجلس واحد، وتطابق الإيجاب والقبول وعدم صدور إعراض من أحد العاقدين والموالاة بين الإيجاب والقبول[62]، وطريق بديل معاصر وهو عبر وسائل الاتصال الحديثة على اختلافها.

ثالثا/ بيان أثر الإستحسان في إيجاد إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة من تطبيقات البديل الفقهي المعاصرة:

والأصل أو القياس أو القاعدة العامة في التعاقد بين الطرفين هو إتحاد المجلس، فيما عدا الوصية والإيصاء والوكالة، وتطابق الإيجاب القبول، وعدم صدور ما يدل على إعراض أحد العاقدين والموالاة بين الايجاب والقبول، لكن عدل عن هذا القياس الضعيف الأثر إلى بدله، قياسا على التعاقد عبر الكتابة والمراسلة التي كان معمولا بها في السابق، وهو قياس قوي الأثر، وهذا العدول هو عين الإستحسان[63]، وعليه فقد كان للاستحسان دور في إيجاد ومشروعية إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة كبديل فقهي معاصر للتعاقد.

الفرع الثالث: نظام السجل العقاري بدل القبض في العقارات:

أولا/ معنى المسألة:

والمقصود بالقبض في اصطلاح الفقهاء هو : حيازة الشيء حقيقة أو حكمًا، ومعنى هذا: وضع اليد على الشيء حقيقة كأخذ الشيء وتسلمه، أما حيازة الشيء حكمًا فإنه التخلية بين مستحق الشيء وحقه، فإنه في حكم المقبوض وإن لم يقبض حقيقة[64].

أما المقصود بهذه المسألة ما شاع بين النّاس اليوم،هو أن القبض بالنسبة للعقارات يكون من خلال السجل العقاري[65]، على اعتبار أن من الأصول التي وضعها العلماء القدامى هو أن الاعتماد فيما يناط باسم القبض على العرف، حيث قال ابن تيمية: "وما لم يكن له حدٌّ في اللغة ولا في الشرع، فالمرجعُ فيه إلى عرف الناس"[66].

وعليه فكل فعل أو كيفية تحل محل قبض الثمن والمثمن تعارف عليها النّاس فهي مشروعة بهذا العرف.

ثانيا/ التكييف الفقهي في جعل نظام السجل العقاري من التطبيقات المعاصرة للبديل:

والأصل أو الحكم الأول فيما يكون فيه القبض في العقار هو ما اتفق عليه الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة والظاهرية على أنَّ قبض العقار يكونُ بالتخلية والتمكين من اليد والتصرف فإن لم يتمكن منه بأنْ منعَهُ شخصٌ آخر من وضع يده عليه، فلا تعتبر التخليةُ قبضًا[67]، و لكن هذا الأصل راجع إلى العرف،فإذا تغير العرف تغير هذا الأصل إلى بدله،وعليه بما أنه تعارف في هذا العصر على تسجيل عقود البيع والشراء من خلال السجل العقاري، فإنه يصح منا اعتبار السجل العقاري بديل معاصر للقبض وهذا بالنسبة للعقارات.

ثالثا/ بيان أثر الاستحسان في إيجاد السجل العقاري كبديل معاصر للقبض في العقارات:

ودليل العدول عن صيغة القبض القديمة هو تغير العرف في هذا العصر، أين تعارف النّاس على القبض بواسطة السجل العقاري في العقارات كما وسبق وأن بينا،وعليه فإن هذا العدول عن الحكم الأول وعن العرف القديم إلى الحكم الثاني والبديل للعرف الجديد هو عين الاستحسان بالعرف.

الخاتمة:

من خلال العرض السابق نخلص إلى النتائج التالية:

- معنى الاستحسان الذي نقصده في بحثنا هو: العدول بالمسألة عن الحكم الأول الثابت بالدليل الأول، إلى حكم ثاني بدليل أخر أقوى يقتضي هذا العدول، وهذا تخفيفا ورفعا للحرج عن العباد
- المقصود بالبديل الفقهي هو:ما ثبت شرعا ويقوم مقام الأصل، تخفيفا على المكلف أو تعذر عليه ابتداء.
- للبديل الفقهي المعاصر علاقة وطيدة بقاعدة الاستحسان الأصولية من خلال أصوله ومبادئه العامة التي يقوم عليها هذا البديل، كالتيسير ورفع الحرج، والعرف، وتحقيق مقاصد الشريعة.
- كما خلصنا إلى أن للاستحسان أثر ودور فعّال في مشروعية العديد من البدائل الفقهية المعاصرة ومنها: مشروعية السعي فوق سقف المسعى بدل السعي في ساحة المسعى، وكذا في مسألة إجراء العقود بوسائل الاتصال الحديثة بدل الطريقة التقليدية، إضافة إلى مسألة السجل العقاري بدل القبض في العقارات.

وختاما أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث وأن يكتب له القبول، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع:

1- أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه وفقهه دار الفكر العربي، د.ط.ت.م.

2- الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء، الرياض:الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء، ط5، 2013م.

3- ابن العربي،القاضي أبو بكر، المحصول في علم الأصول، ت:حسين على البدري، الأردن:دار البيارق، ط1، 1999م.

4- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر أيوب، ت: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، د.ط، 1973.

5- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، ت: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988م،

6- ابن قدامه المقدسي،شمس الدّين أبي الفرج، الشرح الكبير على متن المقنع، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط.ت، 158/2 .

7- ابن تيمية، تقي الدّين أبو العباس، الفتاوى الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، ومحمد مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1987م
8- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1، دت.
9- بن عبد السلام، عزالدّين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت:محمود بن التلاميذ الشنقيطي، بيروت، دار المعارف، د.ط.ت.
10- بن حميد، صالح بن عبد الله، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث، ط1، 1403ه.
11- البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ت:عبد الله محمود.
12- الباز، سحر عيسى عبد العزيز، البدل مفهومه وتطبيقاته في مسائل العبادات والكفارات، رسالة الماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2009 م.
13- الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، الاستحسان: حقيقته أنواعه حجيته وتطبيقاته المعاصرة، الرياض: مكتبة الرشد، ط 1، 2007م. ورفع الحرج في الشريعة الإسلامية، الرياض:مكتبة الرشد، ط 4،2001م .
14- بدر الدّين محمد، الزركشي، المنثور في القواعد، ت:تيسير فائق أحمد محمود، د.م، ط1، 1982م **ا--الحن**، فادي عبد الفتاح فارس، قواعد الأصل والبدل وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2009م.
15- الحوسني، جابر بن علي، المباحث المفيدة في تحديد عرض المسعى وحكم توسعته الجديدة، ص2 مقال منشور على الموقع أخر زيارة للموقع بتاريخ 2018/02/13.
Htm://www.arabicmegalibrari.com/book-4945-43l-
16- الخطاب، حسين السيد،قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي مجلة الأصول والنوازل، العدد الثاني، سنة 1430ه .
17- الرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ت: د.جابر فياض العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ط.ت.
18- الزحيلي، الوجيز في أصول الفقه وهبة، دمشق:دار الفكر، ط21، 2017م.
19- السرخسي، أبي بكر، أصول السرخسي، ت: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت:دار الكتب العلمية ط1993،4م. - السيوطي،جلال الدّين عبد الرّحمان، 20-الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، بيروت:دار الكتب العلمية، ط1983،1م.
21- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان في إيضاح القرءان، ت: طه عبد الرؤوف سعد بيروت: دار الفكر، د.ط، 1973م.

22- الشوامرة، حمزة عيسى محمد، البدائل الشرعية وأحكامها في الفقه الإسلامي "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات الفقهية والقانونية،قسم الفقه وأصوله،جامعة أل البيت، 2008م .
23- الشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم، الموافقات، ت: بن الحسن أل سليمان، دار بن عفان، د.ط.ت.
24- الضويحي، أحمد بن عبد الله بن محمد، ضوابط الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة، مؤتمر المؤسسات المالية: معالم الواقع وآفاق المستقبل كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة.
25- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، المستصفى من علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413ه.
26- العاني، محمد رضا عبد الجبار، القبض أنواعه وأحكامه في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، 20 مارس 1990م، ص493.
27- الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط.ت.
28- القحطاني، مسفر بن علي بن محمد، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، جدّة: دار الأندلس الخضراء، بيروت: دار بن حزم، ط2،2010م .
29- كمال، حماد نزيه، القبض الحقيقي والحكمي: قواعده وتطبيقاته من الفقه الإسلامي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد السادس، 20 مارس 1990م.
30 -المصلح،خالد بن عبد الله، الزحام وأثره في النسك الحج والعمرة، مقال منشور على الموقع https//islamhouse.com/ar/book/414367، أخر زيارة للموقع بتاريخ 2018/02/13م.
31- محمود، محمد خزعل، البديل الفقهي بين الاصطلاح والتطبيق، رسالة الماجستير في الفقه الإسلامي، مجلس كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، 2006 م.
32- الماوردي، أبي الحسن علي، الحاوي الكبير، ت: محمد مطرجي، بيروت: دار الفكر، د.ط، 1994م .
33- القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس، الذخيرة، ت: محمد الحجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، بيروت، د.ط.ت.
34- اليوبي، محمد سعيد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، الرياض: دار الهجرة، ط1، 1998م.

الهوامش:

[1] - الفيروز أبادي ، محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط ، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ط.ت، ص1535.

[2] - ابن منظور، أبو الفضل جمال الدّين محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط1، د.ت، 552/2.

[3] - الفيروز أبادي، القاموس المحيط ، ص1535.

[4] - الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، الاستحسان: حقيقته أنواعه حجيته وتطبيقاته المعاصرة، الرياض، مكتبة الرشد، ط1، 2007م، ص 37.

[5] - البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ت: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997م، 4/4. وأبو زهرة، محمد، أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه وفقهه، الأردن، دار الفكر العربي، د.ط.ت.م، ص389. والرازي، فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ت: د.جابر فياض العلواني، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ط.ت، 6/ 125.

[6] - أبو زهرة، المصدر السابق، ص 389.

[7] - ابن العربي، القاضي أبو بكر، المحصول في علم الأصول، ت:حسين على البدري، الأردن، دار البيارق، ط1، 1999م، ص132.

[8] - ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، البيان والتحصيل، ت: محمد حجي وآخرون، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1988م، 156/4.

[9] - الباحسين، الاستحسان، ص39-40.

[10] - أنظر: الزحيلي، وهبة، الوجيز في أصول الفقه، دمشق، دار الفكر، ط21، 2017م، ص 86.

[11] - أنظر: البخاري، كشف الأسرار، 7/4.

[12] - أنظر، السرخسي، أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1993م، 202/2. والبخاري، المصدر السابق، 7/4.

[13] - السرخسي، أصول السرخسي، 202/2. والبخاري، كشف الأسرار، 7/4.

[14] - أنظر: البخاري، كشف الأسرار، 8/4.

[15] - السرخسي، المصدر السابق، 203/2. والبخاري، المصدر السابق نفسه.

[16] - ابن عربي، المحصول، ص131.

[17] - انظر: الباحسين، الاستحسان، ص107.

[18] - السرخسي، المصدر السابق، 203/2. والبخاري، المصدر السابق، 3/4-8.

[19] - السرخسي، المصدر السابق، 204/2.

[20]- أنظر:ابن العربي، المحصول، ص132.
[21]- أنظر: ابن العربي، المصدر السابق نفسه.
[22]- ابن منظور ، لسان العرب، 48/11. والفيروز أبادي، القاموس المحيط، ص1247.
[23]- المصدر نفسه.
[24]- المصدر نفسه.
[25]- السرخسي، أصول السرخسي، 437/24.
[26]- القرافي، شهاب الدّين أحمد بن إدريس، الذخيرة، ت: محمد الحجي، بيروت، دار الغرب، د. ط .ت، 158/2.
[27]- القرافي، المصدر السابق، 329/2.
[28]- الرازي، المحصول، 116/2.
[29]- ابن قدامه المقدسي، شمس الدّين أب الفرج عبد الرحمان، الشرح الكبير على متن المقنع، بيروت، دار الكتاب العربي، د.ط..ت، 158/2
[30]- االماوردي، أبي الحسن علي بن محمد ، لحاوي الكبير، ت: محمد مطرجي، بيروت، دار الفكر، د.ط ، 1994م، 33/3.
[31]- القرافي، المصدر السابق، 330/2. وأنظر كذلك الزركشي، بدر الدّين محمد، المنثور في القواعد، ت: تيسير فائق أحمد محمود، د.م، ط1، 1982م، 224/1، والسيوطي، جلال الدّين عبد الرحمان، الأشباه والنظائر في فروع وفقه الشافعية، بيروت، دار الكتب العلمية، ص537.
[32]- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجيل، د.ط، 1973م، 211/3.
[33]- أنظر: الشوامرة، حمزة عيسى محمد، البدائل الشرعية وأحكامها في الفقه الإسلامي "دراسة مقارنة"، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات الفقهية والقانونية، قسم الفقه وأصوله، جامعة أل البيت، 2008م، ص12. ومحمود، محمد خزعل، البديل الفقهي بين الاصطلاح والتطبيق، رسالة كجزء من متطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه الإسلامي، مجلس كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، 2006م، ص20. والحن، فادي عبد الفتاح فارس، قواعد الأصل والبدل وتطبيقاتها المعاصرة في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2009م، ص52. و الباز، سحر عيسى عبد العزيز، البدل مفهومه وتطبيقاته في مسائل العبادات والكفارات، قدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله ، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2009م، ص11.
[34]- الباحسين، الاستحسان، ص40.

[35]- أنظر: الباحسين، يعقوب عبد الوهاب، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، الرياض، مكتبة الرشد، ط4، 2001م، ص334.
[36]- الباحسين، الاستحسان، ص38.
[37]- الباحسين، رفع الحرج، ص98.
[38]- أنظر: اليوبي، محمد سعيد بن أحمد بن مسعود، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة، الرياض، دار الهجرة، ط1، 1998م، ص400-407.
[39]- أنظر: الباحسين، رفع الحرج، ص61-91 ، وبن حميد، صالح بن عبد الله، رفع الحرج في الشريعة الإسلامية ضوابطه وتطبيقاته، مكة المكرمة:مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، ط1، 1403هـ، ص57-93.
[40]- الباحسين، المرجع السابق، ص49.
[41]- أنظر: السيوطي، الأشباه والنظائر، ص 89.
[42]- الباز، البدل مفهومه وتطبيقاته، ص36.
[43]- الباز، المرجع السابق نفسه.
[44]- الشاطبي، أبي إسحاق إبراهيم، الموافقات، ت: بن الحسن أل سليمان، دار بن عفان، د.ط.ت، 5/2.
[45]- الباحسين، الاستحسان، ص128.
[46]- الشاطبي، الموافقات، 194/5.
[47]- الزحيلي، الوجيز، ص97.
[48]- الزحيلي، المرجع السابق، ص99.
[49]- أنظر: الضويحي ، أحمد بن عبد الله بن محمد، ضوابط الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة، مؤتمر المؤسسات المالية: معالم الواقع وآفاق المستقبل كلية الشريعة والقانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة، ص71.
[50]- الشاطبي، الموافقات، ص7/2.
[51]- الغزالي، أبو حامد محمد بن أحمد، المستصفى في علم الأصول، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1413ه، ص174.
[52]- ابن تيمية، الفتاوى، 395/4.
[53]- أنظر: مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، القرار الثالث بشأن حكم نقل الدم من امرأة إلى طفل دون سن الحولين وهل يأخذ حكم الرضاع المحرّم، أو لا؟ وهل يجوز أخذ العوض عن هذا الدم، أو لا؟ دورة الحادي عشر، مكة المكرمة، 19 فبرلير1989م، 26 فبراير1989م، ص203.

[54]- بن عبد السلام، عزالدّين عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ت: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، بيروت:دار المعارف، د.ط.ت، 138/2.

[55]- اليوبي، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص568.

[56]- أنظر: الحوسني، جابر بن علي، المباحث المفيدة في تحديد عرض المسعى وحكم توسعته الجديدة، ص2، مقال منشور على الموقع أخر زيارة للموقع بتاريخ 2018/02/13.
Html://arabicmegalibrari.com/book-4945-43-

[57]- أنظر: الخطاب، حسين السيد، قاعدة الضرورات تبيح المحظورات وتطبيقاتها في الفقه الإسلامي مجلة الأصول والنوازل، العدد الثاني، سنة 1430ه، ص323 .

[58]- المصلح، خالد بن عبد الله ، الزحام وأثره في النسك الحج والعمرة، مقال منشور على الموقع https//islamhouse.com/ar/book/414367، أخر زيارة للموقع بتاريخ 2018/02/13م.

[59]- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد، أضواء البيان في إيضاح القرءان ، ت:طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الفكر، د.ط، 1973م، 211/3.

[60]- أنظر: الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء، أبحاث هيئة كبار العلماء، الرياض، الرئاسة العامة للبحوث والإفتاء، ط5، 2013م، ص41.

[61]- أنظر: القحطاني، مسفر بن علي بن محمد ، منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة، جدّة، دار الأندلس الخضراء، بيروت، دار بن حزم، ط2، 2010م، ص628-632.

[62]- الباحسين، الاستحسان، ص199.

[63]- المرجع نفسه.

[64]- العاني، محمد رضا عبد الجبار، لقبض أنواعه وأحكامه في الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، 20 مارس 1990م، ص493.

[65]- أنظر: الضويحي، ضوابط الاجتهاد في المعاملات المالية المعاصرة، ص43.

[66]- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، 12/4.

[67]- كمال، حماد نزيه، القبض الحقيقي والحكمي: قواعده وتطبيقاته من الفقه الإسلامي، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد السادس، 20مارس 1990م، ص709.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 257 – 272
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التبويب الفقهي عند المالكية وآفاق تطويره

Jurisprudence arrangements at the Maalikis

طالب الدكتوراه: **عمار بعزيز**
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
baaziz.amar04@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/05/19 تاريخ القبول: 2018/06/09

الملخص:

يتناول البحث موضوع التّبويب الفقهي عند فقهاء السّادة المالكيّة حيث بيّن البحث في البداية مفهومه، وفوائده، ثم عرض لاعتبارين مهمين استند إليهما المالكيّة في ترتيب الأبواب الفقهيّة، مع تقديم بعض المقترحات التي يمكن أن تسهم في تطوير التبويب الفقهية وتيسير الفقه المالكي على الباحثين.

الكلمات المفتاحية:

فقه؛ ترتيب؛ تبويب؛ مالكية.

Abstract:

The study deals with the issue of putting into chapters in Eelfikeh among the scholars of Elmalikia which deals with its meaning and importance . The study, offers two important cretiria to the scholars of Elmalikia to organise the chapters of Elfikeh the suggest some sollutions that may contributesthe developement of of the jurispudential tab and make the fikeh el maliki easy for reasearchers .

key words:

Elfikh – ordering – chapterisation – elmalikia.

مقدّمة:

درجت كتب الفقه على تبويب الموضوعات الفقهيّة، بحيث يشتمل كلُّ باب أو كتاب على موضوع رئيس يضمُّ مجموعةَ مسائلَ مشتركةٍ في الحكم، وهي تختلف في تبويبها وترتيبها من مذهب فقهيٍّ إلى آخر.

وأوّل من أبدع طريقة التّبويب الفقهي الإمام مالك - رحمه الله - من خلال كتابه "الموطّأ"، واستفادت جميع الكتب الفقهيّة والحديثيّة من طريقته[1]، حيث نظّم موضوعات موطئه تنظيماً محكماً، وتحرّى المناسبة في الرّبط بين وحداته كلِّها، كتباً وأبواباً؛ لتكوِّن في النِّهاية سلسلةً متّصلةَ الحلقات لتحقيق المقصود من الكتاب[2].

وتبعه فقهاء المذهب في تصانيفهم الفقهيّة، وحاول البعض منهم بيان وجوه المناسبة بين الأبواب المتعاقبة، إلا أنّها متناثرة في مدوّناتهم الفقهيّة، يصعب معها الوقوف على الاعتبارات التي استندوا إليها في تبويبهم الفقهيّ، ويأتي هذا البحث لاستكشاف أهمِّ تلك الاعتبارات مع عرض أمثلة تطبيقيّة لذلك، وهذا وفق الخطّة الآتية:

مقدّمة:

المطلب الأوّل: مفهوم التّبويب الفقهي وفوائده

الفرع الأوّل: مفهوم التّبويب الفقهي

الفرع الثّاني: فوائد التّبويب الفقهي

المطلب الثّاني: اعتبارات المالكيّة في التّبويب الفقهي

الفرع الأوّل: ترتيب الأبواب باعتبار الأهميّة

الفرع الثاني: ترتيب الأبواب باعتبار المعاني المشتركة

الفرع الثالث: آفاق تطوير التبويب الفقهي عند المالكية

الخاتمة وأهم نتائج البحث

مصادر ومراجع البحث

المطلب الأوّل: مفهوم التّبويب الفقهي وفوائده

الفرع الأوّل: مفهوم التّبويب الفقهي

الباب اسم للتّبويب، والجمع أبواب وبِيبان، والباب في اللُّغة: المدخل[3]، وبوَّبتُ الأشياء تبويباً جعلتُها أبواباً متميِّزةً[4]، وهو حقيقة في الأجسام كباب الدّار، ومجاز في المعاني كباب الطّهارة[5].

أمّا في اصطلاح العلماء فعرّفه الحطّاب بقوله: ((اسم لطائفة من المسائل مشتركة في حكم))[6]، وعرّفه معجم لغة الفقهاء بأنّه: ((مجموعة من الأحكام يجمعها موضوع واحد))[7].

قال الحطّاب: ((وقد يُعبّر عنه بالكتاب أو بالفصل، وقد يجمع بين الثّلاثة فيقدّم الكتاب، ثمّ الباب، فيزاد في تعريف الكتاب ذات أبواب، وفي تعريف الباب ذات فصول، أو يجمع بين اثنين منها بحسب الاصطلاح، والكتاب يفصل بالأبواب أو بالفصول، والباب بالفصول، ولم يستعملوا تفصيل الباب بالكتب والفصل بالأبواب))[8].

الفرع الثّاني: فوائد التّبويب الفقهي

رغم أنّ التّبويب الفقهي يمثِّل الجانب الشّكلي في التّأليف إلا أنّه يكتسي أهميّة بالغة، يقول الدُّكتور عبد الوهاب أبو سليمان: ((الفقه الإسلامي غنيٌّ بأفكاره، ثريٌّ بمادته، متّسع بآفاقه ومجالاته، وبالرُّغم من هذه الثّروة الفكريّة العظيمة يعاني الباحثون والدّارسون من صعوبات شكليّة تمثّل عقبة كأداء في سبيل الوصول إلى مكنوناته، والاستفادة التّامة من ذخائره))[9].

ويواصل حديثه فيقول: ((تتمثّل المشكلة في بعض جوانبها في ترتيب المسائل الفقهيّة وتصنيفها مع ما يناسبها، وهي نقطة منهجيّة، وثغرة علميّة ليست باليسيرة، ولا يمكن التّقليل من شأنها، وهي وإن كانت متّصلة بالشّكل فإنّها تؤثِّر على الجوهر))[10].

ومن فوائد التّبويب الفقهي:

أوّلا- تزويد الدّارسين والباحثين بتصوُّر كامل وصّحيح عن الكتب الفقهيّة ومشتملاتها، وطريقة تبويبها.

ثانياً- إفادة المتعلِّمين وكفاية العلماء من عناء البحث عن بغيتهم، وتمكينهم من الوصول إلى مرادهم بسهولة ويسر[11].

يقول الشّيخ عبد الرّحمن السّعدي: ((إنّ الفقهاء الذي اعتنوا بكتب الإحكام والفقه وتأليفها وترتيبها أحسنوا إلى النّاس إحساناً عظيماً، بما رتّبوه وقرّبوه لهم من العلم، حيث حصروا أجناس المسائل الدّينية وأنواعها بأبواب وفصول، تجمع شملها، وتضمُّ متفرّقاتها، وتُقرِّب بعيدها، وتُسهِّلها على المعلِّمين والمتعلِّمين، وتكفيهم المؤنة الشّديدة في تتبُّعها من مظانِّها التي لا يكاد يصل إليها الأفراد من المبرِّزين في العلم))[12].

ثالثاً- زيادة الرّغبة في تعاطي الكتاب ومواصلة قراءته؛ لأنّ القارئ كلّما يقطع باباً أو فصلا تنبعث نفسه للانتقال لما بعده، فيؤدِّي إلى تمام الفائدة بإتمامه إذ لا يملُّ حينئذ، بخلاف ما إذا ذكرت مسائل الكتاب منثورة من غير تبويب[13].

يقول الزّمخشري: ((وبوّب المصنِّفون في كلِّ فنّ كتبهم أبواباً موشحةَ الصُّدور بالتّراجم. ومن فوائده: أنّ الجنس إذا انطوت تحته أنواع، واشتمل على أصناف، كان أحسن وأنبل، وأفخم من أن يكون بياناً واحداً. ومنها: أنّ القارئ إذا ختم سورةً أو باباً من الكتاب ثمّ أخذ في آخَر كان أنشط له وأهزّ لعطفه، وأبعثَ على الدّرس والتّحصيل منه لو استمرّ على الكتاب بطوله... ومنها أنّ التّفصيل سبب تلاحق الأشكال والنّظائر وملاءمة بعضها لبعض. وبذلك تتلاحظ المعاني ويتجاوب النّظم، إلى غير ذلك من الفوائد والمنافع))[14].

رابعاً- يساعد الدّارسين والباحثين على التّعرُّف على مناهج المؤلِّفين، ومداركهم وطرائقهم في تبويب الموضوعات الفقهيّة وإيجاد المناسبة بينها.

خامساً- يجلّي واقع التّأليف الفقهي، ويبرز جهود الفقهاء في خدمة الفقه الإسلامي، وتيسيره على المتعلِّمين.

سادساً- يبرز جمال الفقه الإسلامي من المهتمّين به من القانونيين والاقتصاديين والمستشرقين، من خلال ترابط أجزائه وموضوعاته.

المطلب الثّاني: اعتبارات المالكيّة في التّبويب الفقهي

خضع التبويب الفقهي عند المالكيّة في تقديم بعض الأبواب وتأخير بعضها لاعتبارات منها؛ اعتبار أهميّة الباب وعموم الحاجة إليه، أو لوجود معاني مشتركة، شرعية كانت أو لغوية.

الفرع الأوّل: ترتيب الأبواب باعتبار الأهميّة

ومن أمثلة ذلك:

1- تقديم باب العبادات على باب المعاملات: نهجت كتب الفقه في المذاهب الأربعة على تقسيم الفقه إلى قسمين كبيرين: قسم للعبادات وقسم للمعاملات، واتّفقوا على تقديم قسم العبادات على قسم المعاملات، وذلك لمقاصد، وفي ذلك يقول الشّيخ عبد الرّحمن السّعدي: ((إنّ الفقهاء -رحمهم الله- بدأوا بما النّاس إليه أحوج، وأكثر اضطراراً إليه ومنفعة, قدّموا العبادات على غيرها؛ لأنّ العبادات لازمة للمكلّفين، وهي المقصود، وما سواها وسائل وتوابع، وقدّموا منها الصّلاة، ثمّ الزّكاة، ثمّ الصِّيام، ثمّ الحجّ؛ لأنّها في مراتب الحاجة والاضطرار إليها على هذا التّرتيب؛ كما هو معلوم))[15].

واختصرها الحطّاب في عموم الحاجة إليها[16]، يقول الدُّكتور عبد الوهاب أبو سليمان: ((يتّفق المالكيّة مع غيرهم من فقهاء المذاهب الأخرى في تقديم قسم العبادات على بقيّة الأقسام الفقهيّة إدراكاً لأهميّتها في حياة المسلم، وأثرها على سلوكيّاته في الدُّنيا، ونتائجها المستقبليّة في الآخرة))[17].

ومن أسباب التّقديم أيضاً أنّ العبادات الحقُّ فيها خالص لله تعالى، أمّا المعاملات ففيها ما خالص للعبد كالحقوق الماليّة، وما هو مشترك بين حقِّ الله وحقِّ العبد كالقصاص وحدِّ القذف، فالبدء بحقِّ الله الخالص أولى بالتّقديم على غيره[18].

2- تقديم كتاب وقوت الصّلاة على كتاب الطّهارة: قدّم الإمام مالك - رحمه الله- في موطّئه وابن الموّاز في كتابه "الموازية" كتاب وقوت الصّلاة على كتاب الطّهارة وسائر الكتب[19]؛ لأنّ الصلاة أمُّ العبادات، والوقت أصل في وجوب الصّلاة، إذا دخل الوقت وجبت الصّلاة، فيجب عندها الطّهارة[20].

قال الخرشي: ((ومن ابتدأ بالكلام في وقوت الصّلاة كفعل الإمام في الموطّأ رأى أنّ الخطاب بالطّهارة وغيرها على سبيل الوجوب إنّما يكون بعد دخول الوقت فقدّم الكلام عليه))[21].

وقال الزُّرقاني في شرحه باب وقوت الصّلاة من الموطّأ: ((وقدّم ذا الباب على سائر أبواب الكتاب؛ لأنّها أصل في وجوب الصّلاة، إذ هي عبادة مقدّرة بالأوقات. قال تعالى: "إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا" [سورة النساء: الآية 103] أي: فرضاً موقتاً، فإذا دخل الوقت وجب الوضوء وغيره، فلذا قدّم الأوقات على غيرها))[22].

وأكثر فقهاء المالكيّة على الابتداء بالطّهارة[23]، وذلك لأسباب نذكرها في العنصر الثّالث.

3- تقديم كتاب الطّهارة على كتاب الصّلاة: قدّم المالكيّة كتاب الطّهارة على كتاب الصّلاة لأنّ الطّهارة مفتاح الصّلاة التي هي أعظم أركان الإسلام بعد الشّهادتين، ولأنّها أوكد شروط الصّلاة التي يطلب تحصيلها من المكلّف، والكلام في الشّرط مقدّم على المشروط[24].

قال الإمام الكندهلوي- رحمه الله-: ((ثمّ المناسبة بما سبق وبما لَحِقَ أنّ الصّلاة تجب بالوقت فقدّمها، ثمّ بعد وجوبها بدخول الوقت يهيّأ لها بالوضوء، فذكر الوضوء بأنواعه، ثمّ ينادى بالصّلاة، فذكر النِّداء، ثمّ تفتح الصّلاة، فذكر المصنِّف الأبواب على هذا التّرتيب))[25].

4- تقديم كتاب الصّلاة على بقية كتب العبادات: قدّم المالكيّة كتاب الصّلاة على بقيّة الكتب لأنّها أوكد العبادات، وأفضلها بعد الإيمان، ولتقدُّمها على بقيّة القواعد، ففي الحديث قوله صلّى الله عليه وسلّم: ((بُنِي الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَالْحَجِّ))[26].

ولم يتكلّم الإمام مالك - رحمه الله- وكثير من الفقهاء على الشّهادتين لأنّهما أفردتا بعلم مستقل[27]، وهو علم العقيدة الإسلاميّة[28].

يقول الخرشي- رحمه الله-: ((وكلُّ هؤلاء أو جلُّهم ابتدءوا بالكلام في أوّل أركان الفروع التي بني الإسلام عليها، وهو الصّلاة المذكورة في الحديث بعد ركن الأصل الأوّل، وهو الشّهادتان تبركاً بالحديث، ولأنّها من الدِّين كالرّأس من الجسد))[29].

5- تقديم كتاب الزّكاة على كتاب الصِّيام: قدّم الإمام مالك - رحمه الله- كتاب الزّكاة على كتاب الصِّيام اقتفاء لنهج القرآن والسُّنة في ربط الصّلاة بالزّكاة، كقوله تعالى: ((وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ)) [سورة البقرة، الآية: 43]. وقوله صلّى الله عليه وسلّم: ((بُنِي الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَصِيَامِ رَمَضَانَ، وَالْحَجِّ))[30].

قال الزّرقاني - رحمه الله- مبيناً وجه تقديم الإمام مالك - رحمه الله- كتاب الزّكاة على كتاب الصِّيام: ((وأتبعه الإمام للزّكاة عملا بقوله صلّى الله عليه وسلّم...))[31] وذكر الحديث.

وقال الخرشي في شرحه على مختصر خليل - رحمهما الله-: ((ولَمّا أنهى الكلام على أعظم أركان الإسلام بعد الإيمان بالله تعالى وهو الصّلاة شرع فيما يليه رتبة، وهو الزّكاة ولم يفصل بينهما بفاصل؛ لأنّهما لم يقعا في كتاب الله إلا هكذا))[32].

أمّا من قدّم من فقهاء المذهب كتاب الصِّيام على كتاب الزّكاة لوجود مناسبة ظاهرة بين الصّلاة والصِّيام، قال النّفراوي- رحمه الله-: ((ولَمّا فرغ من الكلام على معظم أركان الإسلام بعد الشّهادتين وهو الصّلاة والصّوم، شرع في الزّكاة وكان الأنسب تقديمها بعد الصّلاة وتأخير الصّوم عنها كما في حديث: " بُنِي الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ" ولعلّه إنّما أخّرها عن الصّوم لمناسبة الصّوم للصّلاة))[33].

ومن وجوه مناسبة الصوّم للصّلاة:

أوّلا- عموم الصّوم والصّلاة وشمولهما لغالب المكلّفين بخلاف الزّكاة[34].

ثانياً- كلاهما من الطّاعات البدنيّة[35].

ثالثاً- وجود الصّوم مقدّم على وجود الزّكاة، لأنّه افترض قبلها، قال الكندهلوي- رحمه الله-: ((فحيث كان وجوده مقدّماً على وجودها ناسب أن يكون ذكره أيضاً كذلك، ليطابق الذِّكر الوجود))[36].

6- تأخير باب أحكام الدِّماء وما يتعلّق بها وجعله عقب باب الأقضية والشّهادات: يقول الخرشي - رحمه الله- في باب أحكام الدِّماء وما يتعلّق بها: ((وإنّما أتى المؤلِّف به إثر الأقضية والشّهادات إشارة إلى أنّه ينبغي للقاضي أن ينظر فيه أوّلا؛ لأنّه أوكد الضّروريات التي يجب مراعاتها في جميع الملل بعد حفظ الدِّين، وحفظ النُّفوس، ففي الصّحيح: "أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ"[37]، ولهذا ينبغي التّهمم بشأنها وكذا في الدُّنيا))[38].

7- تأخير باب الجنايات وجعله عقب باب أحكام الدِّماء والقصاص: قال البناني - رحمه الله- في حاشيته على شرح الزُّرقاني على مختصر خليل: ((لَمّا فرغ من الكلام على القتل والجرح أتبع ذلك بالكلام على الجنايات التي توجب العقوبة بسفك الدِّماء أو ما دونه وهي سبع: البغي، والرِّدة، والزِّنا، والقذف، والسّرقة، والحرابة، والشُّرب، وبدأ بالبغي؛ لأنّه أعظمها مفسدة إذ فيه إذهاب الأنفس والأموال غالباً))[39].

الفرع الثاني: ترتيب الأبواب باعتبار المعاني المشتركة

ومن أمثلة ذلك:

1- تقديم كتاب الجهاد على كتاب النِّكاح: قدّم المالكيّة كتاب الجهاد على كتاب النِّكاح لمناسبة كتاب الجهاد للكتاب الذي قبله وهو كتاب الحجِّ، جاء في أقرب المسالك: ((وعقب -رضي الله عنه- الحجّ بالجهاد لأنّ كلا منهما سَفَرٌ في طاعة الله، وفي كلٍّ مشقّة وثواب عظيم))[40].

ولأنّ الجهاد من الواجبات الكفائيّة والنِّكاح مندوب إليه، قال النّفراوي- رحمه الله- في باب في الجهاد في شرحه رسالةَ ابن أبي زيد القيرواني- رحمه الله-: ((ولَمّا فرغ المصنِّف من الكلام على الواجبات العينية، وما معها من السُّنن والمندوبات شرع في الكلام على الواجبات الكفائيّة وبدأ بأهمّها فقال: "باب في" أحكام "الجهاد"))[41].

ولهذا قال القرافي- رحمه الله-: ((فلهذه الفضيلة العظيمة يرجع اختيار مالك وأصحابه في جعله في المصنّفات مع العبادات، والشّافعية يجعلونه مع الجنايات؛ لأنّه عقوبة على الكفر، فهم يلاحظون المفعول به، ونحن نلاحظ الفاعل، وتعلّق الفعل بفاعله أشدّ من تعلُّقه بمفعوله))[42].

وقال العدوي - رحمه الله- في باب في الجهاد: ((عقّبه بالأضحية وما معها جرياً على عادة أهل المذهب حيث ألحقوه بالعبادات، اعتباراً بقصد المجاهد))[43].

2- تقديم كتاب النِّكاح على كتاب البيوع: قدّم الإمام مالك - رحمه الله- كتاب النِّكاح على كتاب البيوع لمناسبته لما قبله وهو كتاب الجهاد، لأنّ النِّكاح من لوازمه الجهد والمشقّة التي هي معنى الجهاد لغة[44].

ويمكن القول أيضاً أنّ النِّكاح يتعلّق بكليّة حفظ النّسل والبيوع تتعلّق بكليّة حفظ المال، وحفظ النّسل مقدّم على حفظ المال[45].

3- تأخير باب الذّكاة والأضحية وجعله عقب باب الحج: قال الحطّاب- رحمه الله- في باب الذّكاة: ((هذا هو الرُّبع الثّاني من المختصر وافتتحه بكتاب الذّكاة، ثمّ بكتاب الضّحايا؛ لأنّهما كالتّتمة لكتاب الحجِّ؛ لأنّ المُحْرِم يُطلب بذبح الهدي أو نحره، إمّا وجوباً أو سُنّة، فيحتاج إلى معرفة كيفيّة الذّكاة؛ ولأنّ المصنِّف أحال عيوبَ الهدي وسِنَّهُ على الضّحايا))[46].

4- تأخير باب النّذر وجعله عقب باب اليمين: جاء في تسهيل المسالك في باب النّذر: ((ولَمّا أنهى الكلام على اليمين، وكان النّذر يشاركه في كثير من الأحكام ذكره عقبه))[47].

ومن صور المشاركة ما قاله ابن جزي في النّذر المبهم: ((فالمبهم ما لا يبيّن نوعه، كقوله: لله عليَّ نذر، ففيه كفّارةُ يمين، وحكمه كاليمين بالله في الاستثناء واللّغو))[48].

5- تأخير باب المسابقة وجعله عقب باب الجهاد: يقول الخرشي - رحمه الله- في باب المسابقة: ((لَمّا أنهى الكلام على أحكام الجهاد وما يتعلّق به، شرع في الكلام على ما يتقوّى به عليه وهو المسابقة))[49].

6- تأخير باب النِّكاح وجعله عقب بابي الجهاد والمسابقة: ذكر البحث في الفرع الأوّل وجه تقديم باب الجهاد على باب النِّكاح، وهنا يذكر مناسبة ذكر باب الجهاد متّصلا بباب النِّكاح، يقول الخرشي- رحمه الله- في باب النِّكاح: ((ولَمّا أنهى الكلام على ما أراد من مسائل الجهاد أتبعه بالكلام على شيء من مسائل النِّكاح؛ لأنّه يشركه في معناه لغة فهو الجهد والمشقة))[50].

7- تأخير باب الظِّهار وجعله عقب باب الإيلاء: قال الخرشي- رحمه الله- في باب الظِّهار: ((لَمّا كان الظِّهار شبيها بالإيلاء في أنّ كلا منهما يمين تمنع الوطء، ويرفع ذلك الكفّارة وكانا طلاقاً في صدر الإسلام وإن تفارقا في بعض الأحكام أعقبه بالإيلاء))[51].

8- تأخير باب اللِّعان وما يتعلّق به وجعله عقب باب الظِّهار: قال الخرشي - رحمه الله- في باب الملاعنة: ((ولَمّا كان ينشأ عن اللِّعان تحريم الملاعنة مؤبّداً كما ينشأ عن الظِّهار معلّقا ناسب تعقيبه به))[52].

ويورد الزُّرقاني - رحمه الله- مناسبة ذكر باب اللِّعان عقب بابَيْ الإيلاء والظِّهار بقوله: ((عقّبه بالبابين قبله- أي الإيلاء والظِّهار- لأنّه يمين أيضًا، وأُخِّر لأنّه يؤول إلى الفرقة المؤبّدة))[53].

9- تأخير باب العدّة وجعله عقب باب النِّكاح وتوابعه: قال الخرشي - رحمه الله- في باب العدّة: ((ولَمّا أنهى الكلام على النِّكاح وعلى محلِّلاته من طلاق وفسخ، شرع في الكلام على توابعه من عدّة، واستبراء، ونفقة، وسكنى وغيرها، وبدأ بالكلام على العدّة المأخوذة من العدد بفتح العين؛ لأنّها آكد توابع النِّكاح))[54].

10- ذكر الحضانة بعد النِّكاح وعقب باب البيع: قال الزُّرقاني- رحمه الله-: ((ولَمّا تجاذب الحضانة النِّكاح لأنّه منشؤها والبيع لأنّ الحاضن عليه حفظ المحضون، وله قبض نفقته، ويحصل ما به قوامه بالنّفقة إن كانت عينًا ونحوها، وهو إنّما يحصل بالبيع أوقعه متّصلا بها، وهو من الأبواب المحتاج إليها))[55].

الفرع الثالث: آفاق تطوير التبويب الفقهي عند المالكية

التبويب الفقهي عند المالكية على صورته الحالية يحتاج إلى أن يُخدم ويطوّر حتى يكون في متناول الباحثين، ومن وسائل تجسيد ذلك ما يأتي:

أولا- استخدام مصطلحات ولغة العصر في تسمية الأبواب، ويكون هذا في الأبواب الكبرى دون الأبواب الفرعية حتى نجمع بين القديم والحديث، ونزاوج بين لغة المتقدمين ومصطلحات المعاصرين، كجمع باب الخطبة والنكاح والطلاق والخلع والنفقة والحضانة تحت مسمى أحكام الأسرة أو أحكام الأحوال الشخصية، ومن فوائد ذلك التقليص في عدد الأبواب الكثيرة بحيث تدمج في أبواب أقل مع انضواء تحت كل باب أبواب فرعية، وهذا ما يمكّن الباحثين من سهولة الوصول إلى الموضوعات التي يبحثون عنها.

ثانيا- وضع معجم للفقه المالكي يساعد الباحثين على الوصول إلى المادة الفقهية والتعرف على الباب التي تندرج تحته، حيث يراعى في كل لفظة من ألفاظ المعجم المنهجية الآتية:

- ترتيب ألفاظ المعجم حسب الحروف الهجائية، فيجد الباحث مثلا في لفظة "كفارة" كل ما يتعلق بالكفارة وأنواعها سواء في باب الصيام أو النذر أو الظهار أو القتل وغيرها.

- التعريف بكل لفظة بعبارة واضحة سلسة بعيدا عن الحدود والتعريفات التي تزيد اللفظة غموضا والباحث حيرة.

- وضع الألفاظ ذات الصلة باللفظة المتناولة، مع شرح كل واحدة منها شرحا موجزا، والإحالة على مكانها من ألفاظ المعجم.

- بيان طبيعة هذه اللفظة، هل هي من مفردات المذهب، أم يشاركه فيه غيره، وإن هناك اشتراك فينبّه على مدلوله عند المالكية وعند غيرهم إن كان هناك خلاف.

- تحديد المواضع والمسائل التي تذكر فيها اللفظة من المعجم، فقد تستخدم اللفظة في أكثر من باب كلفظة الغرر أو الضمان أو الكناية.

- ذكر أهم وأبرز القواعد الفقهية التي ترتبط بتلك اللفظة.

- التنبيه على الفروق الفقهية بين الألفاظ المتشابهة أو تلك التي تحمل نفس الاسم، ولكن لكل منها مدلولها الخاص كلفظة الخلطة التي تذكر في باب الزكاة والتي لها معنى، والتي تذكر في باب التقاضي ولها معنى آخر.

- التنبيه على النظائر الفقهية، كذكر نظائر ما يغتفر من الغرر أو المسائل التي يعذر فيها بالجهل، أو الأحكام المبنية على الثلث.

ثالثا- جعل مدخل للتبويب الفقهي عند المالكية، يكون بمثابة دليل لكل باحث يريد التعرف على الفقه المالكي والاستفادة من مادته الفقهية، حيث يتضمن المدخل ما يأتي:

- تعريف التبويب الفقهي وبيان أهميته.
- بيان طرق المالكيين في التبويب الفقهي، مع عرض نماذج من مصنفاتهم وطريقة كل مصنف في التبويب مع إبراز محاسنه وعيوبه.
- التعريف بكل باب من أبواب الفقه بعبارات واضحة بعيدة عن أي غموض أو إشكال.
- إعطاء ملخص عن كل باب وما يضمه من مسائل ومباحث فقهية، بحيث تعطي لكل باحث تصورا واضحا عن كل باب.
- إبراز وجوه المناسبة والصلة بين الأبواب، سواء المتعاقبة أو المتقاربة أو حتى المتباعدة؛ ليتمكن الباحث من رسم صورة شاملة ورؤية واضحة عن الفقه المالكي وأبوابه.

الخاتمة وأهم نتائج البحث:

بعد هذه الشّذرات والوقفات مع التّبويب الفقهي عند المالكيّة يمكن الخلوص إلى النّتائج الآتية:

1- أوّل من أبدع طريقة التّبويب الفقهي الإمام مالك- رحمه الله- من خلال كتابه "الموطّأ"، واستفادت جميع الكتب الفقهيّة والحديثيّة من طريقته، وإن خالفوه في ترتيب الأبواب تقديماً وتأخيراً.

2- رغم أنّ التّبويب الفقهي يمثّل الجانب الشّكلي في التّأليف إلا أنّ أهميّته بالغة، إذ يزوّد الدّارسين والباحثين بالتّصوُّر الصّحيح للكتب الفقهيّة ومضامينها، وطريقة تبويبها وتنسيقها، ممّا يسهّل عليهم الوصول إلى الأحكام الفقهيّة.

3- لم يكن ترتيب فقهاء المالكيّة للأبوابَ والكتبَ الفقهيّة خالياً من المعاني والاعتبارات العلميّة، فرتبوا بعض الأبواب باعتبار أهميّتها وعموم الحاجة إليها، وبعضها لوجود معاني مشتركة من جهة اللُّغة أو الحكم الشّرعي.

4- التبويب الفقهي عند المالكية بصورته الحالية بحاجة أن يخدم ويطوّر ليكون في متناول الباحثين، فاستخدام المصطلحات المعاصرة والتقليص في عدد

الأبواب ووضع مدخل تعريفي بالتبويب الفقهي عند المالكية وغيرها من المقترحات كفيلة بإعطائه صبغة علمية مواكبة لتطور العلوم، وصبغة عملية يستفيد منها كل باحث.

مصادر ومراجع البحث:

1. **الإمام مالك وعمله بالحديث من خلال كتابه الموطأ**: محمّد بن يحيى مبروك، دار ابن حزم- بيروت، ط1، 1430هـ/2010م.
2. **أقرب المسالك إلى موطأ الإمام مالك**: محمّد التّهامي كنّون (1331هـ)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- المملكة المغربية، 1408هـ/1988م.
3. **أوجز المسالك إلى موطأ الإمام مالك**: محمّد زكريا الكندهلوي المدني (ت: 1402هـ)، بعناية: تقي الدِّين الندوي، دار القلم- دمشق، ط1، 1424هـ/2003م.
4. **بلغة السّالك لأقرب المسالك**: أبو العبّاس أحمد بن محمّد الخلوتي الصّاوي (ت: 1241هـ)، دار المعارف.
5. **تاج العروس من جواهر القاموس**: مرتضى الزَّبيدي (ت: 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.
6. **ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباتُه في المذاهب الأربعة**: عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، جامعة أم القرى- المملكة العربية السعودية، ط1، 1408هـ/1988م.
7. **التنبيه على مبادئ التوجيه - قسم العبادات**: أبو الطاهر إبراهيم بن عبد الصمد بن بشير التنوخي (ت: بعد 536هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بلحسان، دار ابن حزم، بيروت – لبنان، ط1، 1428هـ/2007م.
8. **تسهيل المسالك إلى هداية السّالك إلى مذهب الإمام مالك**: مبارك بن علي بن حمد الأحسائي المالكي (ت نحو: 1230هـ)، تحقيق: عبد الحميد مبارك آل الشيخ مبارك، مكتبة الإمام الشافعي- السعودية، ط1، 1416هـ/1995م.
9. **حاشية العدوي على شرح كفاية الطّالب الرّباني**: أبو الحسن علي العدوي (ت: 1189هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمّد البقاعي، دار الفكر – بيروت، 1414هـ/1994م.

10. **الذّخيرة**: أبو العبّاس شهاب الدِّين أحمد القرافي (ت: 684هـ)، تحقيق: محمّد حجي وسعيد أعراب ومحمّد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1994م.
11. **الطهارة، إيضاح مختصر خليل بالمذاهب الأربعة وأصح الدليل**: محمد الخضر الشنقيطي، دار البشير ومؤسسة الرسالة- الأردن وبيروت، ط1، 1421هـ/2000م.
12. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**: أبو القاسم محمود جار الله الزمخشري (ت: 538هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت، ط3، 1407هـ.
13. **كشف المغطّى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ:** محمّد الطّاهر ابن عاشور (ت: 1394هـ)، دار سحنون للنشر والتوزيع ودار السلام- تونس والقاهرة، ط4: 1432هـ/2011م.
14. **لسان العرب**: ابن منظور الإفريقي (ت: 711هـ)، دار صادر - بيروت، ط3، 1414هـ.
15. **مالك بن أنس وإنجازاته في بناء صرح الفقه الإسلامي**: عز الدين بن زغيبة، الموقع الالكتروني لمجلة التّاريخ العربي التي تصدرها جمعيّة المؤرِّخين المغاربة، العدد: 63.
16. **مجموع الفوائد واقتناص الأوابد:** عبد الرحمن بن ناصر السعدي، المجلد الحادي والعشرون من مجموع مؤلفات السّعدي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- قطر، ط1، 1432هـ/2011م.
17. **مدوّنة الفقه المالكي وأدلته**: الصادق عبد الرحمن الغرياني، مؤسسة الريان- بيروت، لبنان، ط1، 1423هـ/2002م.
18. **المنهل اللّطيف في أصول الحديث الشّريف**: السيد محمد بن علوي بن عباس المالكي الحسني، مكتبة الملك فهد الوطنية- السعودية، ط7، 1421هـ/2000م.
19. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**: أبو العباس أحمد بن محمد الفيومي (ت: نحو 770هـ)، المكتبة العلمية- بيروت.
20. **معجم لغة الفقهاء**: محمّد رواس قلعجي وحامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1408هـ/1988م.

21. **المسالك في شرح موطّأ مالك**: أبو بكر بن العربي المعافري (ت: 543هـ)، تحقيق: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1428هـ/2007م.
22. **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**: أبو عبد الله محمّد الحطّاب الرُّعيني (ت: 954هـ)، دار الفكر، ط3، 1412هـ/1992م.
23. **موطأ الإمام مالك**: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي (ت: 179هـ)، تصحيح وترقيم وتخريج وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، 1406هـ/1985م.
24. **صحيح البخاري**: أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
25. **صحيح مسلم**: أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت: 261هـ)، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت.
26. **الفواكه الدّواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني**: شهاب الدِّين النفراوي (ت: 1126هـ)، دار الفكر، 1415هـ/1995م.
27. **القبس في شرح موطّأ مالك بن أنس**: أبو بكر بن العربي المعافري (ت: 543هـ)، تحقيق: محمّد عبد الله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1992م.
28. **القوانين الفقهية**: أبو القاسم محمّد بن جزي الكلبي (ت: 741هـ)، اعتناء وضبط: ناجي السّويد، شركة الأرقم بن أبي الأرقم- بيروت، لبنان.
29. **شرح الزُّرقاني على موطّأ الإمام مالك**: محمّد بن عبد الباقي الزُّرقاني (ت: 1122هـ)، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، ط1، 1424هـ/2003م.
30. **شرح مختصر خليل للخرشي مع حاشية العدوي**: أبو عبد الله محمّد بن عبد الله الخرشي (ت: 1101هـ)، دار الفكر للطباعة - بيروت.

شرح الزُّرقاني على مختصر خليل مع حاشية البناني، المسمّى: **الفتح الرباني فيما ذهل عنه الزُّرقاني**: عبد الباقي بن يوسف الزُّرقاني (ت: 1099هـ)، ضبط وتصحيح: عبد السّلام محمّد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1422هـ/2002م.

الهوامش:

(1) قال الشيخ الطاهر بن عاشور عن تبويب الإمام مالك لموطئه: ((وقد تبعه على هذا التبويب: البخاري، وأبو داود، والترمذي، والنسائي، ومسلم في خصوص العنوان بالكتب من صحيحه)). كشف المغطى: ابن عاشور، (27). ينظر أيضاً: المنهل اللطيف في أصول الحديث الشريف: محمد بن علوي، (254)؛ مالك بن أنس وإنجازاته في بناء صرح الفقه الإسلامي: عز الدين بن زغيبة، (109-110).

(2) الإمام مالك وعمله بالحديث من خلال كتابه الموطأ: محمد مبروك، (396).

(3) ينظر: لسان العرب: ابن منظور، (223/1)؛ تاج العروس: الزبيدي، (47/2).

(4) ينظر: المصباح المنير: الفيومي، (65/1).

(5) ينظر: الطهارة، إيضاح مختصر خليل بالمذاهب الأربعة وأصح الدليل: محمد الخضر الشنقيطي، (5).

(6) مواهب الجليل: الحطاب، (43/1).

(7) معجم لغة الفقهاء: محمد رواس قلعجي وحامد صادق قنيبي، (101).

(8) مواهب الجليل: الحطاب، (43/1).

(9) ترتيب الموضوعات الفقهية: عبد الوهاب أبو سليمان، (5).

(10) ترتيب الموضوعات الفقهية: عبد الوهاب أبو سليمان، (5).

(11) الإمام مالك وعمله بالحديث من خلال كتابه الموطأ: محمد مبروك، (396).

(12) مجموع الفوائد: السعدي، (179).

(13) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل: الزمخشري، (97/1-98).

(14) ينظر: شرح مختصر خليل للخرشي، (31/1).

(15) مجموع الفوائد: السّعدي، (180).

(16) مواهب الجليل: الحطّاب، (44/1).

(17) ترتيب الموضوعات الفقهية: عبد الوهاب أبو سليمان، (45).

(18) مدونة الفقه المالكي وأدلته: الغرياني، (11/1-12).

(19) ينظر: الموطأ: الإمام مالك، (3/1)؛ التنبيه على مبادئ التوجيه: ابن بشير، (214/1).

(20) ينظر: أوجز المسالك: الكندهلوي، (258/1)؛ أقرب المسالك: محمّد التهامي كنون، (39).

(21) شرح مختصر خليل للخرشي، (60/1).

(22) شرح الزُّرقاني على موطّأ الإمام مالك، (68/1).

(23) كمختصر خليل والذخيرة للفرافي والشامل لبهرام الدميري والمعونة للقاضي عبد الوهاب، وبعضهم يبتدئ بكتاب الوضوء كالمدوّنة وجامع الأمهات لابن الحاجب.

(24) ينظر: مواهب الجليل: الحطاب، (44/1)؛ بلغة السّالك: الصاوي، (24/1).

(25) أوجز المسالك: الكندهلوي، (339/1).

(26) متّفق عليه، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: ((بني الإسلام على خمس))، رقم: (8)؛ ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي صلّى الله عليه وسلّم: ((بني الإسلام على خمس))، رقم: (20).

(27) مواهب الجليل: الحطّاب، (44/1).

(28) ينظر: ترتيب الموضوعات الفقهيّة: عبد الوهاب أبو سليمان، (46).

(29) شرح مختصر خليل للخرشي، (59/1).

(30) سبق تخريجه.

(31) شرح الزُّرقاني على موطّأ الإمام مالك، (224/2). ينظر أيضاً: المسالِك في شرح موطّأ مالك، (6/4).
(32) شرح مختصر خليل للخرشي، (147/2).
(33) أقرب المسالك: محمّد التهامي كنون، (280).
(34) حاشية العدوي على شرح كفاية الطّالب الرّباني، (440/1).
(35) ينظر: أوجز المسالك: الكندهلوي، (5/5).
(36) ينظر: أوجز المسالك: الكندهلوي، (5/5).
(37) متّفق عليه، رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب القصاص يوم القيامة، رقم: (6533)؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب المجازاة بالدماء في الآخرة، وأنها أول ما يقضى فيه بين الناس يوم القيامة، رقم: (28).
(38) شرح مختصر خليل للخرشي، (2/8).
(39) حاشية البناني على شرح الزّرقاني لمختصر خليل، (103/8).
(40) الفواكه الدواني: النفراوي، (325/1).
(41) الفواكه الدواني: النفراوي، (394/1).
(42) الذخيرة: القرافي، (383/3).
(43) حاشية العدوي على شرح كفاية الطّالب الرّباني، (3/2).
(44) بلغة السّالك: الصّاوي، (327/2).
(45) ينظر: علم مقاصد الشريعة: الخادمي، (81/1)؛ مقاصد الشريعة الإسلامية: اليوبي، (315).
(46) مواهب الجليل: الحطاب، (208/3).
(47) تسهيل المسالك إلى هداية السالك إلى مذهب الإمام مالك: مبارك الأحسائي، (1073/4).
(48) القوانين الفقهية: ابن جزي الكلبي، (185).
(49) شرح مختصر خليل للخرشي، (154/3).
(50) شرح مختصر خليل للخرشي، (157/3).
(51) شرح مختصر خليل للخرشي، (101/4).
(52) شرح مختصر خليل للخرشي، (123/4).
(53) شرح الزُّرقاني على مختصر خليل، (332/4).
(54) شرح مختصر خليل للخرشي، (136/4).
(55) شرح الزُّرقاني لمختصر خليل، (3/5).

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 273 – 286
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دفع تعارض روايات الموطأ في قنوت الصبح عند الإمام مالك

Removing the conflicts between narrations of al-Muwatta in "Qounout al-Sobh" at Imam Malik

طالب الدكتوراه: **أحمد علي زواري**
معهد العلوم الإسلامية – جامعة حمة لخضر - الوادي
soufislam@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/21 تاريخ القبول: 2018/06/02

الملخص:
بحثنا يتعلق بمسألة فقهية في مذهب مالك رضي الله عنه؛ ألا وهي مسألة القنوت في صلاة الصبح، وجاء بحثنا ليعالج قضية حديثية من جهة الدراية لا من جهة الرواية تتعلق بروايات الموطأ في هذا الشأن، التي تجعل المسألة ملتبسة بين روايات الموطأ، وبين الرأي الفقهي المختار والمعمول به في مذهب مالك، وذلك من خلال رواية عبد الله بن عمر التي أوردها مالك في الموطأ ولم يذكر غيرها في أغلب الروايات والتي تقضي بعدم القنوت في كل الصلوات - وقد يكون لها أرثها الفقهي - وقد قمنا بمعالجة هذه الإشكالية وبينا الأسباب الكامنة من وراء ذلك، وتوصلنا في الأخير للتوفيق بين رواية ابن عمر ورأي مالك في معنى من معاني القنوت.

الكلمات المفتاحية:
القنوت؛ لا يقنت؛ قنوت الصبح؛ مذهب مالك؛ رواية عبد الله بن عمر.

Abstract:
Our research is related to the issue of jurisprudence in the doctrine of Malik, may Allah be pleased with him; the question of Qunoot in the morning prayer, and our research to address the issue of modern knowledge on the part of the novel related to the accounts of Mawta in this regard, which makes the question confused between the stories of Mouta, And it is used in the doctrine of Malik, and that through the novel Abdullah bin Omar, reported by the owner in the house and did not mention others in most novels, which says not to call in all prayers - and may have her legacy jurisprudence - and we

have addressed this problem and the reasons behind it , And finally reached a reconciliation between the novel of Ibn Omar And the view of the owner in the meaning of the meanings of Qunoot.
key words:
Al-Qunoot is not valid; Qanoot al-Sabah is the same as that of Malik. It is narrated by 'Abd-Allaah ibn' Umar.

المقدمة:

القنوت أحد المسائل الفقهية المعروفة في المذهب المالكي، والتي تعتبر من المرجعية الدينية المعتمدة في القانون الأساسي لمؤسسة المسجد الصادر في الجريدة الرسمية للدولة الجزائرية، وهو الأمر الذي عليه العمل عندنا في المذهب عبر الأجيال، والمطلع على المصادر المختلفة للمذهب المالكي يلحظ ذلك بسهولة ويسر؛ بداية من المدونة وغيرها، ولكن عندما نرجع لنسخ الموطأ المتداولة بين أيدينا نجد الإمام مالك - رحمه الله تعالى - لم يذكر فيها إلا رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنه، القاضية بعدم القنوت في الصبح ولا في شيء من الصلوات، ولم يذكر مالك معها أي شيء آخر يدل على رأيه في قنوت الصبح، ومعلوم أن مذهبه يقول بمشروعيته، وهذا يثير تساؤلات بلا ريب، ومن هنا كان مقال بحثنا، تحت عنوان: (دفع تعارض روايات الموطأ في قنوت الصبح عند الإمام مالك).

وتكمن أهمية هذا البحث في إزالة الغموض عن هذه المسألة بالذات، ليتضح لنا سبب ذكر مالك – رحمه الله تعالى - رواية ابن عمر ولم يذكر غيرها، ويتبين لنا من خلالها مدى مخالفة مالك لمذهبه أو موافقته له، وليس هدفنا في هذا البحث أن ندلل على عموم مشروعية القنوت، فذلك له بحث آخر مستقل.

وعلى ما ذكرنا فإن الإشكالية التي تفرض نفسها في هذا البحث تتمحور حول السؤال الرئيس التالي: لماذا يقنت مالك رضي الله عنه في الصبح، وفي الموطأ أورد رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنهما بأنه لا يقنت في شيء من الصلاة؛ ومنها صلاة الصبح، وقد ذكر ذلك تحت باب القنوت في الصبح، ولم يذكر غيرها من الروايات؟.

وهذا السؤال الرئيس يمكن تجزئته لأسئلة فرعية تساعد على فك هذا الإشكال، والتي منها:

ما هو الرأي المعتمد في مذهب مالك في قضية قنوت الصبح من خلال مؤلفات مالك، والتي هي المدونة والموطأ وشروحه؟.

وما الأسباب الكامنة وراء إيراد الإمام مالك رضي الله عنه لرواية ابن عمر رضي الله عنهما في القنوت دون إيراد غيرها؟.

وهل لمالك رضي الله عنه أدلة أخرى، ومعنى ثان يستند عليه في القنوت تم إيراده في الموطأ؟.

وللإجابة عن هذه الأسئلة الفرعية التي نراها تشتمل على جزئيات الموضوع الذي بدوره يحيط بإشكالية البحث، فإننا حاولنا وضع أربعة مطالب كفيلة بذلك، والتي هي:

المطلب الأول: مذهب مالك في القنوت.

المطلب الثاني: أسباب ذكر رواية ابن عمر فقط في القنوت.

المطلب الثالث: القنوت في روايات الموطأ الأخرى.

المطلب الرابع: معنى القنوت عند مالك.

والآن نبدأ في معالجة الموضوع من خلال هذه المطالب الأربع:

المطلب الأول: مذهب مالك في القنوت

من المعلوم في مذهب مالك – رضي الله عنه- أن القنوت مشروع في صلاة الصبح[1]، وذلك لجملة من الأدلة جاءت ذكرها في المدونة، تحت باب: في القنوت في الصّبح والدعاء في الصّلاة. مهنا:

عطاء بن يسار: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قَنَتَ فِي الْفَجْرِ»[2].

وعن المبارك عن الحسن قال أخبرني أنس بن مالك وأبو رافع: «أَنَّهُمَا صَلَّيَا خَلْفَ عُمَرَ الْفَجْرَ فَقَنَتَ بَعْدَ الرُّكُوعِ»[3].

وعن سفيان عن عبد الله التغلبي عن أبي عبد الرحمن السلمي: «أَنَّ عَلِيًّا كَبَّرَ حِينَ قَنَتَ فِي الْفَجْرِ وَكَبَّرَ حِينَ رَكَعَ»[4].

وعن سفيان عن حبيب بن أبي ثابت عن عبد الرحمن بن سويد الكاهلي: «قَنَتَ فِي الْفَجْرِ: اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُثْنِي عَلَيْكَ الْخَيْرَ وَلَا نَكْفُرُكَ، وَنَخْنَعُ وَنَخْلَعُ وَنَتْرُكَ مَنْ يَفْجُرُكَ اللَّهُمَّ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَلَكَ نُصَلِّي وَنَسْجُدُ وَإِلَيْكَ نَسْعَى وَنَحْفِدُ نَرْجُو رَحْمَتَكَ وَنَخْشَى عَذَابَكَ إِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَافِرِينَ مُلْحَقٌ»[5].

وجاء فيها – أيضا - أن ابن مسعود والحسن وأبا موسى الأشعري وأبا بكرة وابن عباس وعبد الرحمن بن أبي ليلى قالوا: «الْقُنُوتُ فِي الْفَجْرِ سُنَّةٌ مَاضِيَةٌ»[6].

كما أن القنوت في مذهب مالك يعتبر من فضائل الأعمال في صلاة الصبح[7]؛ وأنه قبل الركوع أفضل منه بعده، والحكمة من ذلك كما يقول الباجي: «لأنه

سبب لإدراك صلاة بعض من يأتي ممن سبقه الإمام وإذا جعل بعد الركوع لم يكن فيه فائدة»[8].

ومع ذلك فالقنوت في الصبح عند مالك أمره واسع سواء قبل الركوع أو بعده، والذي يأخذ به مالك في خاصته قبل الركوع ولا يكبر له، ولا يجهر به إمام ولا غيره، ولا سهو على من نسيه، وليس فيه دعاء مؤقت.

جاء في المدونة: «وقال مالك في الرجل يقنت في الصبح قبل الركوع ولا يكبر للقنوت.

قال: وقال مالك في القنوت في الصبح: كل ذلك واسع قبل الركوع وبعد الركوع، قال مالك: والذي آخذ به في خاصة نفسي قبل الركوع.

قال: وقال مالك فيمن نسي القنوت في صلاة الصبح، قال: لا سهو عليه.

قال مالك: وليس في القنوت دعاء معروف ولا وقوف موقت»[9].

قال القرطبي في تفسيره: «واختار مالك قبل الركوع وهو قول إسحاق وروى أيضا عن مالك بعد الركوع وروي عن الخلفاء الأربعة وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق أيضا وروي عن جماعة من الصحابة التخيير في ذلك»[10].

قال الباجي في المنتقى: «والدليل على صحة ما ذهب إليه مالك ما روي عن عاصم أنه قال سألت أنس بن مالك عن القنوت فقال إنه كان القنوت قلت قبل الركوع أو بعده قال قبله قال فإن فلانا أخبرني عنك أنك قلت بعد الركوع فقال كذب إنما «قنت رسول الله ﷺ بعد الركوع شهرا أراه كان بعث قوما يقال لهم القراء زهاء سبعين رجلا إلى قوم من المشركين فأصيبوا دون أولئك وكان بينهم وبين النبي ﷺ عهد فقنت رسول الله ﷺ شهرا يدعو عليهم» رواه البخاري»[11].

إذا فهذا هو خلاصة القنوت في مذهب مالك - رضي الله عنه - ولكن لماذا مالك ذكر في الموطأ رواية عبد الله بن عمر أنه لا قنوت في الصبح، مادام أنه ليس بمذهب له؟.

المطلب الثاني: أسباب ذكر رواية ابن عمر فقط في القنوت

من المعلوم لمن يقرأ الموطأ وخاصة من رواية يحيى الليثي يجد أن مالكا لم يذكر إلا رواية عبد الله بن عمر رضي الله عنه التي تقول لا قنوت في شيء من الصلاة، وهذا نص الحديث:

حدثني يحيى عن مالك عن نافع رضي الله عنه: « أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ لَا يَقْنُتُ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَاةِ»[12].

وفي رواية محمد بن الحسن أنه لا يقنت في الصبح بالتحديد، فقال: أخبرنا مالك عن نافع قال: «كَانَ ابْنُ عُمَرَ لا يَقْنُتُ فِي الصُّبْحِ. قَالَ مُحَمَّدٌ: وَبِهَذَا نَأْخُذُ، وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ، رَحِمَهُ اللَّهُ»[13].

فهذا هو المعروف في مذهب عبد الله بن عمر، بل إنه في بعض الروايات خارج الموطأ يرى ابن عمر بأنه بدعة[14]، ومع ذلك ذكر مالك رضي الله عنه ذلك في الموطأ تحت باب: "القُنوتُ في الصُّبْحِ"، قال صاحب المسالك: «ذكر مالكٌ هذه التّرجمة: "القُنوتُ في الصُّبْحِ" ولم يُدْخِلْ في الباب ما فيه القنوت في الصُّبح على ما كان يعتقده من القنوت، ثمّ أدخل فعل ابن عمر مخالفًا لما يعتقده هو في ذلك»[15].

وبعد القراءة في هذا الأمر يمكن أن نرجعه لجملة من الأسباب، منها:

أولا ـ أن رواية نافع عن ابن عمر من أقوى الأسانيد عند مالك

فرواية نافع عن ابن عمر هي من أحسن الأسانيد عند مالك رضي الله عنه، وقد ذكرها هنا لعلمه بها وبلوغها له، وربما هذا من الأسباب التي جعلت مالكا يذكر رواية ابن عمر، ومع ذلك مذهبه خلاف ذلك؛ وقد اعتمد على رواية أنس لأنه يساندها العمل، وليست هذه الأولى عند مالك أن يذكر الحديث في الموطأ والعمل عنده بخلافه لاعتبارات منها أن يكون الحديث آحاد فيقدم عليه عمل أهل المدينة.

ولذا رواية نافع عن ابن عمر يسميها بعض العلماء "السلسلة الذهبية" وهي أصح أو من أصح الأسانيد، في رواية الحديث، لسندها العالي إلى رسول الله ﷺ ثلاثة أشخاص فقط فهي: عن مالك عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ.

فهذا الإسناد مشتمل على السلسلة التي وصفها البخاري بأنها أصح الأسانيد على الإطلاق، ففي تهذيب التهذيب: قال محمد بن إسحاق الثقفي: سئل محمد بن إسماعيل عن أصح الأسانيد، فقال: مالك عن نافع عن ابن عمر[16].

وفي مقدمة ابن الصلاح: «وَرُوِّيْنا عن أبي عبدِ اللهِ البخاريِّ - صاحبِ "الصحيحِ" - أنَّهُ قالَ: أصحُّ الأسانيدِ كُلِّها: مالكٌ عنْ نافعٍ عنْ ابنِ عمرَ»[17].

إذا فمالك يرويها لعلمه بها وبلوغها إليه، لأنها من أهمه أسانيده في الموطأ.

ثانيا ـ أختلف في القنوت عن الصحابة إلا ابن عمر فلم يختلف عنه

وهناك تأويل ثان وهو أن كل الصحابة اختلف عنهم في القنوت بين ثبوته وعدمه إلا عبد الله بن عمر فإنه روي عنه رواية واحدة فقط هي أنه لا يقنت، وهذا أيضا من تأويلات تركيز مالك على رواية ابن عمر، قال ابن عبد البر: «وأما القنوت في صلاة الصبح فاختلف الآثار المسندة في ذلك، وكذلك اختلف فيه عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي وبن مسعود وغيرهم، فروي عنهم القنوت وترك القنوت من

الفجر، وكذلك اختلف عنهم في القنوت قبل الركوع وبعده، وقد أكثر في ذلك المصنفون بن أبي شيبة وغيره، والأكثر عن عمر بن الخطاب أنه كان يقنت في الصبح، وروي ذلك عنه من وجوه متصلة صحاح، وأما بن عمر فكان لا يقنت لم يختلف عنه في ذلك. وروى سفيان بن عيينة عن بن أبي نجيح قال قلت لمجاهد صحبت بن عمر إلى المدينة فهل رأيته يقنت؟ قال: لا، قال: ولقيت سالم بن عبد الله فقلت له: أكان بن عمر يقنت؟ قال: لا، إنما هو شيء أحدثه الناس»[18].

ثالثا : أن رواية الموطأ عن ابن عمر إنما تحكي فعل ابن عمر

والأمر الثالث أن رواية ابن عمر هذه إنما تحمل فعل ابن عمر فقط، لا فعل رسول الله ﷺ، وأما باقي روايات الصحابة فتحكي فعل رسول الله وأفعالهم هم وخاصة الخلفاء الراشدين، ولذا فرواية ابن عمر تحكي على رأيه الذي خالف فيه جمهرة الصحابة الذين اختلف عنهم في القنوت في عموما، وليس في الفجر لوحده، ولعل تأويل ذلك يرجع لأمور منها.

1 – أن الأمر يرجع لعدم علمه بذلك، وليست هذه هي المسألة الأولى التي لم تبلغه عن رسول الله ﷺ، وإن كان الأمر بعيدا نوعا ما في مسألة القنوت بالذات لأنها مسألة عملية تتعلق بعبادة دائمة، وأيضا لكثرة ملازمته رضي الله عنه لرسول الله ﷺ وشدة تأسيه به وهذا معلوم من سيرته رضي الله عنه، وقد ألف في ذلك محي الدين مستو كتبا، بعنوان: عبد الله بن عمر الصحابي المؤتسي برسول الله ﷺ، وثالثا لكثرة الآثار الواردة فيها عن الصحابة، وقد روى فيها من هو في سنه وأقل منه وأكبر، أمثال ابن عباس وأنس وغيرهم رضي الله عنه أجمعين.

ومع ذلك فيبقى هذا الأمر محتملا بأنه لم يبلغه ذلك عن رسول ﷺ، فلعله ﷺ فعل ذلك وتركه ثم فعله وتركه، ثم فعله ولم يبلغ عبد الله بن عمر نهاية الأمر من رسول الله ﷺ، وكثرة الروايات واختلافها في القنوت لا تمنع هذا الاحتمال، وهنا لا بأس أن نتحدث عن قضيتين مهمتين، هما:

- عدم علم بعض الصحابة بأشياء لا يعني أنها غير ثابتة:

فعدم علم بعض الصحابة بأشياء لا يعني أنها غير ثابتة، وكذلك تأويل الصحابي لشيء أو تفسيره له، بخلاف ما يذهب له غيره، ونذكر ما جاء في التمهيد عن ابن عبد البر حيث، قال: «وقد جهل أبو بكر وعمر ما علم المغيرة ومحمد بن مسلمة من توريث الجدة وجهل ابن مسعود ما علم معقل بن سنان الأشجعي من صداق المتوفى عنها التي لم يدخل بها ولم يسم لها وقد جهل الأنصار وأبو موسى حديث التقاء الختانين وعلمته عائشة وجهل ابن عمر حديث القنوت وعلمه أبو هريرة

وغيره ومثل هذا كثير عن الصحابة يطول ذكره فمثله حديث "لا نورث ما تركنا صدقة" غير نكير أن يجهلنه ويجهله أيضا علي والعباس حتى علموه على لسان من حفظه»[19].

- إذا تعارض إثبات ونفي قدّم الإثبات على النفي.

فالقاعدة تقول: "من أثبت أولى ممن نفى"[20] ، فالجمهور يرون أن المثبت مقدم على النافي، لأن المثبت معه زيادة علم، يقول الزحيلي شرحا للقاعدة: «إذا حصل تعارض بين اثنين فالمثبت للشيء مقدم على النافي. لأن المثبت عنده زيادة علم ليست عند النافي، ومن عرف الشيء وعلمه حجة على من لم يعلمه، ولأن عدم العلم بالشيء لا يكون حجة تدفع به الحجة الثابتة التي علمت»[21].

فإذا كان بعض الصحابة لم يقنت لأنه لم يره من النبي ﷺ فإن عدم الرؤية لا يدل على النفي المطلق، وفي هذا يقول ابن حزم: «وقالوا: لو كان القنوت سنة ما خفي عن ابن مسعود ولا عن ابن عمر؟ فقلنا: قد خفي وضع الأيدي على الركب في الركوع على ابن مسعود، فثبت على القول بالتطبيق إلى أن مات، وخفي على ابن عمر المسح على الخفين، ولم يروا ذلك حجة، فما بال خفاء القنوت عنهما صار حجة؟ إن هذا لعجب وتلاعب بالدين، مع أن القنوت ممكن أن يخفى، لأنه سكوت متصل بالقيام من الركوع، لا يعرفه إلا من سأل عنه، وليس فرضا فيعلمه الناس ولا بد، فكيف وقد عرفه ابن عمر كما نذكر بعد هذا، ولم ينكره ابن مسعود؟»[22].

ومن أدلة الإثبات ما جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه من إثبات للقنوت وبطرق متنوعة، وبروايات مختلفة، منها ما جاء في الصحيح سئل أنس: «أَقَنَتَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الصُّبْحِ؟ قَالَ: نَعَمْ، فَقِيلَ لَهُ: أَوَقَنَتَ قَبْلَ الرُّكُوعِ؟ قَالَ: «بَعْدَ الرُّكُوعِ يَسِيرًا»[23].

وعند ابن ماجه بإسناد قوي عن أنس أنه: «سُئِلَ عَنْ الْقُنُوتِ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ، فَقَالَ: كُنَّا نَقْنُتُ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَبَعْدَهُ»[24].

قال المحقق شعيب الأرنؤوط في هامش المتن: وأخرج ابن المنذر- كما في "الفتح"- من طريق أخرى عن حميد، عن أنس: أن بعض أصحاب النبي ﷺ قنتوا في صلاة الفجر قبل الركوع، وبعضهم بعد الركوع[25].

وروى محمد بن نصر من طريق أخرى عن حميد عن أنس: «أَنَّ أَوَّلَ مَنْ جَعَلَ الْقُنُوتَ قَبْلَ الرُّكُوعِ أَيْ دَائِمًا عُثْمَانُ لِكَيْ يُدْرِكَ النَّاسُ الرَّكْعَةَ»[26].

قال الحافظ ابن حجر: «ومجموع ما جاء عن أنس من ذلك أن القنوت للحاجة بعد الركوع لا خلاف عنه في ذلك ، وأما لغير الحاجة فالصحيح عنه أنه قبل الركوع»[27].

ولهذا فمع إتباع ابن عمر وشدة تمسكه بالسنة، إلا أن أنسا رضي الله عنه لا يقل عنه في هذه المزية، لأنه خادم رسول الله، ولا يمكن أن يجهل أمرا كثير التكرار من رسول الله عليه الصلاة والسلام، وهو ملازمه - حتى وفاته - أكثر من عبد الله بن عمر، فربما يخفى هذا الأمر عن ابن عمر كما قال ابن حزم ولا يخفى على انس بن مالك رضي الله عنه.

2 – وذهب بعضهم أن: «معنى ترك عبد الله بن عمر للقنوت في الصلاة كان ذلك منه مدافعة للخلافة، وذلك أنه بلغه أن الناس قالوا: إن قنت ابن عمر في الصلاة كما كان علي وأصحابه يقنتون في الصلاة فالخلافة يريد، فلهذا ترك ابن عمر القنوت في صلاة الصبح»[28].

وهذا أمر مستبعد أيضا، وإن كان لا يُمتنع من باب المصلحة والسياسة الشرعية، لكن لم يرو عنه أنه تراجع عن ذلك لما انتهت ملابسات المدافعة عن الخلافة، بل نجد ابن عمر رضي الله عنه قد خالف والده عمر بن الخطاب رضي الله في مسائل فقهية كثيرة؛ رأى عمر بأن تكون بكيفية ما وفقا للمصلحة، ورأى ابن عمر خلافها تأسيا برسول الله ﷺ وكما وردت عنه، ومن ذلك مسألة الطلاق بالثلاث، فقد أمضاه عمر وخلافه ابنه عبد الله فرأى أنه طلقة واحدة.

فعند الزرقاني في شرحه على الموطأ: «قال ابن عبد البر: فيه أنّ عمر كان يصلي الضحى وكان ابنه ينكرها، ويقول: لضحى صلاة، وكذا كان لا يقنت ولا يعرف القنوت، وروى القنوت عن أبيه عمر من وجوه، وكان ابن عمر يصلي بعد العصر ما لم تصفر الشمس وتدنو للغروب، وكان عمر يضرب الناس عليها بالدرّة، ومثل هذا كثير من اختلافهما»[29].

3 – والأمر الثالث أنه ربما تأول أن القنوت قد انتهى بقنوت رسول الله ﷺ، وهذا أمر غير مستبعد، ولعله يكون من أقرب التأويلات التي دفعته بأن يقول بعدم القنوت في كل الصلوات وليس في الصبح لوحده.

المطلب الثالث: القنوت في روايات الموطأ الأخرى.

وعليه فإن الأمر الثالث الذي يجب الوقوف عنده هو أنه قد ثبت القنوت في روايات الموطأ الأخرى، وعن غيره من الصحابة، وساند ذلك عمل أهل المدينة والمشهور عن جمهرة الصحابة مع الخلاف في وقته وكيفيته ومكانه، فقد جاء في رواية أبي مصعب الزهري: حدثنا أبو مصعب، قال : حدثنا مالك، عن هشام بن عروة: «أَنَّ أَبَاهُ كَانَ لاَ يَقْنُتُ في شَيْءٍ من الصَّلاَةِ، وَلاَ في الْوِتْرِ، إلاَّ أَنَّهُ كان يَقْنُتُ في صَلاَةِ الْفَجْرِ قبل أَنْ يَرْكَعَ الرَّكْعَةَ الآخِرَةَ إذَا قَضَى قِرَاءَتَهُ»[30].

قال ابن عبد البر: «لم يذكر في رواية يحيى في هذا الباب غير ذلك ، وفي أكثر الموطآت بعد حديث ابن عمر هذا: مالك عن هشام بن عروة أن أباه كان لا يقنت في شيء من الصلاة ولا في الوتر إلا أنه كان يقنت في صلاة الفجر قبل أن يركع الركعة الآخرة إذا قضى قراءته»[31].

قال محمد مصطفى الأعظمي في تحقيقه للموطأ: «بهامش الأصل، لابن بكير: مالك، عن هشام بن عروة، عن أبيه: أنه كان لا يقنت في شيء من الصلاة إلا في الصبح، فإنه كان يقنت بعد الركعتين. قال مالك: والقنوت قبل الركوع وبعده في صلاة الصبح حسن»[32].

ولعل من الأمور التي جعلت رواية يحيى بن يحي الليثي تذكر ذلك على خلاف باقي الروايات وهو أنه يقول برأي ابن عمر في القنوت، قال الباجي: «وإليه ذهب يحيى بن يحيى الليثي من أصحابنا»[33]. أي إلى عدم القنوت في الصبح.

ولا عجب إن عمت نسخته الآفاق فهو صاحب مالك وناشر مذهبه في بلاد الأندلس، مع انتشار المذهب في المغرب عموما.

وإن كان هذا الاحتمال بعيدا نوعا ما – مع إمكانيته - لأنه لم تنفرد بذلك إلا رواية يحي الليثي وحده؛ بل حتى في رواية محمد بن الحسن الشيباني، وربما السبب الأقرب هو أن يحي بن يحي الليثي ما سمع من مالك الرواية الأخرى لسبب ما، لأن مالكا عرض الموطأ عن تلامذته وربما اختلفت الرواية عنهم لأسباب الحضور والحفظ والتقييد وشيء من هذا. وشاءت الأقدار أن يشتهر من رواة الموطأ جماعة كثر، ولكن نسخة يحيى هي المعروفة بين أهل العلم، وكتب لها القبول الكبير، ومع ذلك لا يقلل من شأن باقي الروايات الأخرى.

المطلب الرابع: معنى القنوت عند مالك.

وهناك تأويل آخر ذكره صاحب المنتقى والتمهيد وغيرهما، وهو أن مالكا ذكر رواية ابن عمر المخالفة لمذهبه وما يعتقده في القنوت، إنما يريد بذلك طول القيام الذي يكون منه الدعاء، وهو بخلاف القنوت المعروف عند النوازل الذي هو الدعاء، وإن اشتركا في الاسم، ولذلك يكون ذكر رواية ابن عمر يراد به الثاني ومعتقد مالك ورأيه الأول، وبهذا لا يتعارض مع رواية ابن عمر.

جاء في المنتقى: «قال مالك - رحمه الله - في الترجمة القنوت في الصبح ولم يدخل في الباب ما فيه القنوت في الصبح على ما كان يعتقده هو من القنوت في صلاة الصبح ثم أدخل فعل عبد الله بن عمر مخالفا لما يعتقده هو في ذلك والمراد

هاهنا بالقنوت الدعاء في آخر الصلاة، فإنما أراد دعاء معروفا في مكان من الصلاة معروف ويسمى ذلك الدعاء قنوتا»[34].

قال ابن عبد البر: «والدليل على أن القيام يسمى قنوتا قول النبي ﷺ إذ سئل أي الصلاة أفضل قال: "طول القنوت" يعني طول القيام. وزعم أبو عبيد أن القنوت في الوتر وهو عندنا في صلاة الصبح، إنما سمى قنوتا لأن الإنسان فيه قائم للدعاء من غير أن يقرأ القرآن فكأنه سكوت وقيام إذ لا يقرأ فيه وقد يكون القنوت السكوت روى عن زيد بن أرقم انه قال كنا نتكلم في الصلاة حتى نزلت ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: 238). فأمرنا بالسكوت وليس في هذا الحديث رد لما ذكرنا لأن الآية يقوم منها هذان المعنيان وغيرهما لاحتمالهما في اللغة لذلك لأن القنوت في اللغة له وجوه منها أن القنوت الطاعة دليل ذلك قول الله عز وجل: ﴿كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾ (الروم: 26)، أي مطيعون وقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتاً لِلَّهِ حَنِيفاً وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (النحل: 120)»[35].

وهذا ما يوحي بأن مالكا رضي الله عنه قد اعتمد الآية في القنوت، ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: 238). وهذا من جملة أدلته التي اعتمدها في هذا الشأن، وقد ذكرها في الموطأ لبيان الصلاة الوسطى التي شرع فيها القيام قانتين، ولا يستبعد ذلك بحكم أنه يأخذ بظاهر القرآن قبل كل شيء، ثم يعتمد بعدها على صريحة السنة، فإن اختلفت رجع لفعل الصحابة، ولعله رأى أن الرأي الأبرز هو رأي ابن عمر بخلاف جميع الصحابة فذكره، وفي ذات الوقت رآه مخالفا لظاهر القرآن، الذي فيه الأمر بالقنوت، بمعنى طول القيام بالدعاء، وذلك أن القنوت في اللغة يحمل عدة معان، منها طول القيام.

وذلك لحديث جابر رضي اللَّه عَنهُ قال: قال رسول اللَّه ﷺ: «أَفْضَلُ الصَّلَاةِ طُولُ الْقُنُوتِ» أي طول القيام[36]. وقد ترجم له مسلم بذلك: بَابُ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ طُولُ الْقُنُوتِ[37].

قال الإمام النووي: «المراد بالقنوت هنا القيام باتفاق العلماء فيما علمت»[38].

لأن طول القيام بالقراءة يسمى قنوتاً، قال ابن رجب: «والمراد: أن النبي ﷺ كان يطيل القيام قبل الركوع للقراءة، وإنما أطال القيام بعد الركوع شهرا حيث دعا على من قتل القراء، ثم تركه»[39].

وبهذا يُجمع بين ذكر مالك لرواية ابن عمر في موطئه وعمله بالقنوت في مذهبه، فهما بهذا لا يختلفان، بل نجد ابن عمر رضي الله عنه نفسه قد فسر القنوت

في قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: 238) ، بطول القيام، وقرأ[40]: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا﴾ (الزمر: 9).

وبهذا فسر مالك الصلاة الوسطى التي فيها القنوت بصلاة الصبح، وهو ما يدعم هذا الرأي الأخير، فمالك فسر الصلاة الوسطى، من قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ﴾ (البقرة: 238). بصلاة الصبح بحكم أنهم يقومون لله قانتين، وهذا بطول القيام فيها.

جاء في الموطأ عن مالك: «أَنَّهُ بَلَغَهُ، أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ , وَعَبْدَ اللهِ بْنَ عَبَّاسٍ كَانَا يَقُولاَنِ: الصَّلاَةُ الْوُسْطَى صَلاَةُ الصُّبْحِ. قَالَ مَالِكٌ: وَذَلِكَ رأيي»[41].

وفي الموطأ: «قَالَ يَحْيَى، قَالَ مَالِكٌ: وَقَوْلُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وابْنِ عَبَّاسٍ أَحَبُّ مَا سَمِعْتُ إِلَيَّ فِي ذلِكَ»[42].

قال مالك: الصلاة الوسطى صلاة الصبح، لأن وقت صلاة الصبح صغير؛ ولم يفت للنبي عليه السلام من الصلوات غير صلاة الصبح، فإنه صلاه بعد طلوع الشمس، فهذه أوقات الرفاهية[43].

ومعه في هذا الشافعي واحتجوا بأنّ فيها القنوت، روى ابن جرير من طريق عوف الأعرابي عن أبي رجاء الْعُطَارِدِيِّ قال: «صَلَّيْتُ خَلْفَ ابْنِ عَبَّاسٍ الْفَجْرَ، فَقَنَتَ فِيهَا وَرَفَعَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: هَذِهِ الصَّلَاةُ الْوُسْطَى الَّتِي أَمَرَنَا اللَّهُ أَنْ نَقُومَ فِيهَا قَانِتِينَ»[44].

الخاتمة:

وفي نهاية البحث؛ وبعد التطرق لمعالجة الإشكالية المطروحة من خلال تلك الأسئلة الفرعية، فإنه يمكن أن نخرج بالنتائج التالية:

1 - القنوت في صلاة الصبح مشروع في مذهب مالك رضي الله عنه، ويعتبر عنده من فضائل الأعمال، وأنه قبل الركوع أفضل منه بعده، وإن كان أمره واسع سواء قبل الركوع أو بعده، والذي يأخذ به مالك رضي الله عنه في خاصته قبل الركوع ولا يكبر له، ولا يجهر به إمام ولا غيره، ولا سهو على من نسيه، وليس فيه دعاء مؤقت.

2 - مالك رضي الله عنه في رواية يحيى الليثي ومحمد بن الحسن الشيباني وبعض الروايات الأخرى لم يذكر إلا حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه الذي فيه أنه لا قنوت في شيء من الصلاة؛ ومنها صلاة الصبح، ولكن ذكر في روايات أخرى ما يدل على القنوت ومنها رواية أبي مصعب الزهري.

3- يرجع إيراد مالك رضي الله عنه لرواية ابن عمر وحدها لجملة من الأسباب، منها: أنها من أهمه أسانيده في الموطأ، وأن القنوت أختلف القول فيه بين الصحابة حتى ورد عن الصحابي الواحد القول وخلافه، إلا ابن عمر فلم يختلف عنه، كما أن رواية الموطأ عن ابن عمر إنما تحكي فعل ابن عمر ذاته وليس ما رواه عن رسول الله عليه الصلاة والسلام، والأمر الأخير أن مشروعية القنوت تستمد من روايات الأخرى للموطأ.

4- أن مالكا رضي الله عنه ذكر رواية ابن عمر المخالفة لمذهبه وما يعتقده في القنوت، إنما يريد بذلك طول القيام الذي يكون منه الدعاء، وهو بخلاف القنوت المعروف عند النوازل الذي هو الدعاء على قوم أو لهم، وإن اشتركا في الاسم، وعليه يكون ذكر رواية ابن عمر يراد به المعنى الثاني، ومعتقد مالك ورأيه يراد به المعنى الأول، وبهذا لا يتعارض مع رواية ابن عمر.

وبارك الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التهميش:

1 - المنتقى شرح الموطإ: أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي (المتوفى: 474هـ)، مطبعة السعادة - بجوار محافظة مصر، الطبعة: الأولى، 1332 هـ، (1/ 282).

2 - المدونة: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، 1415هـ - 1994م، (1/ 192).

3 - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

4 - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

5 - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

6 - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

7 - المنتقى شرح الموطإ: أبو الوليد الباجي، (1/ 282).

8 - المرجع نفسه، والصفحة نفسها.

9 - المدونة: مالك بن أنس، (1/ 192).

10- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ - 1964 م، (4/ 201)

11- المنتقى شرح الموطإ: أبو الوليد الباجي، 1/ 282.

12- الموطأ من رواية يحيى الليثي ، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي – مصر، (1/ 159).

13- الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، تعليق وتحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، المكتبة العلمية، الطبعة: الثانية، مَزِيَدة منقحَة، (ص: 91).

14- ينظر - المعجم الكبير للطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: 360هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد بن عبد الله الحميد و د/ خالد بن عبد الرحمن الجريسي، (13/ 291).
15- المسالك في شرح موطأ مالك: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الاشبيلي المالكي (المتوفى: 543هـ)، قرأه وعلّق عليه: محمد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليماني، قدَّم له: يوسف القَرَضَاوي، دَار الغَرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، 1428 هـ - 2007 م، (3/ 122).
16 تهذيب التهذيب: أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني (المتوفى: 852هـ)، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، الطبعة: الطبعة الأولى، 1326هـ، (10/ 6).
17- مقدمة ابن الصلاح = معرفة أنواع علوم الحديث - :عثمان بن عبد الرحمن، أبو عمرو، تقي الدين المعروف بابن الصلاح (المتوفى: 643هـ)، المحقق: عبد اللطيف الهميم - ماهر ياسين الفحل، دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى، سنة النشر: 1423 هـ / 2002 م، (ص: 82).
18- الاستذكار، الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 – 2000، (2/ 293).
19 - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، عام النشر: 1387 هـ، 8/ 154 - 155.
20- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: محمد مصطفى الزحيلي، دار الفكر – دمشق، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م (1/ 669).
21- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
22- المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ (3/ 58).
23 - الجامع المسند الصحيح: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، بَابُ القُنُوتِ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَبَعْدَهُ، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ، (2/ 26).
24 - سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ابن ماجة (المتوفى: 273هـ)، بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَبَعْدَهُ، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد - محمَّد كامل قره بللي - عَبد اللطيف حرز الله، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، 1430 هـ - 2009 م، (2/ 255).
25 - سنن ابن ماجه: ابن ماجة ، بَابُ مَا جَاءَ فِي الْقُنُوتِ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَبَعْدَهُ، (2/ 255).
26- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، بَابُ الْقُنُوتِ قَبْلَ الرُّكُوعِ وَبَعْدَهُ، دار المعرفة - بيروت، 1379، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (2/ 491).
27- المرجع نفسه، والصفحة نفسها.
28- تفسير الموطأ: عبد الرحمن بن مروان بن عبد الرحمن الأنصاري، أبو المطرف القَنَازِعي (المتوفى: 413 هـ)، حققه وقدم له وخرج نصوصه: الأستاذ الدكتور عامر حسن صبري، دار

النوادر - بتمويل وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر ، الطبعة: الأولى، 1429 هـ - 2008 م (1/ 203).

29- شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1424هـ - 2003م، (1/ 533).

30- موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، بتحقيق: بشار عواد معروف - محمود خليل ، مؤسسة الرسالة، سنة النشر: 1412 هـ، (1/ 165)

31- الاستذكار: أبو عمر بن عبد البر ، 2/ 293.

32- الموطأ: مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، بتحقيق الأعظمي مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية - أبو ظبي – الإمارات، الطبعة: الأولى، 1425 هـ - 2004 م، (2/ 221).

33 - المنتقى شرح الموطأ: الباجي، (1/ 282).

34 - المرجع نفسه، (281/1).

35 - التمهيد: ابن عبد البر، نفسه، (1/ 136 - 137).

36 - المرجع السابق، (1/ 136).

37 - المسند الصحيح، صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، بَابُ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ طُولُ الْقُنُوتِ، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، (1/ 520)

38 - المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، شرح النووي على مسلم : أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثانية، 1392، (6/ 35).

39 - فتح الباري: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السَلامي، البغدادي، ثم الدمشقي، الحنبلي (المتوفى: 795هـ)، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية، مكتب تحقيق دار الحرمين – القاهرة، الطبعة: الأولى، 1417 هـ - 1996 م، (9/ 195).

40 - الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، المرجع نفسه، (3/ 214).

41 - الموطأ رواية أبي مصعب الزهري: مالك بن أنس، باب ما جاء في الصلاة الوسطى، (1/ 139).

42 - الموطأ: مالك بن أنس، المحقق: محمد مصطفى الأعظمي، باب الصَّلاَةُ الْوُسْطَى، (2/ 192).

43- الكافي في فقه أهل المدينة: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي (المتوفى: 463هـ)، المحقق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، 1400هـ/1980م (1/ 192).

44 - تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن: محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر الدكتور عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، 1422 هـ - 2001 م،(4/ 368).

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص- ص: 287 – 296
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ثبوت الشخصية الحكمية والذمة المالية للشركة في ضوء أحكام الفقه الإسلامي

Identifying the judgmental personality and the financial liability of the company in the provisions of Islamic jurisprudence

أ/ جميلة مدور
كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة بسكرة
djamila.m06@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/11/16 تاريخ القبول: 2018/05/18

الملخص:
تعتبر الشخصية الحكمية من العناصر الأساسية التي أضيفت للشركات حديثا، وتميزت بها عن الشركات في الفقه الإسلامي، وينظر إليها على أنها اجتماع مجموعة من الأموال أو الأفراد لتحقيق غرض عام أو مشترك، وأنه اقتضتها ضرورات الحياة العملية، ومنها ترتيب الحقوق والالتزامات.

وقد انتهى البحث من خلال التحليل إلى لزوم القول بالشخصية الحكمية، وأنها من مستلزمات مصلحة الاشتراك ذاته، فضلا عن مصالح الغير، وأن هذه الشخصية تستتبع أن يكون لها ذمة مالية خاصة بها، حيث أنها أساس الفكرة أصلا، كما انتهى البحث إلى أن وقت ثبوت الشخصية للشركة يتحدد بعملية خلط الأموال، وأن الاعتراف القانوني بها إنما هو لتقرير حقيقة قائمة، وأنه بثبوت الشخصية الحكمية للشركة تكون لها أهلية وجوب كاملة، وأن أهلية الأداء تتحدد بالغرض المحدد لها.

ABSTRACT:

The moral personality is one of the basic elements that have been added to companies recently. They have been distinguished from companies in Islamic jurisprudence. They are seen as a meeting of a

group of funds or individuals to achieve a common or common purpose and are necessitated by the necessities of working life, including the arrangement of rights and obligations.
The research concluded through the analysis of the need to say the personality of the government, and it is a requirement of the interest itself, as well as the interests of others, and that this character entails to have a financial burden of its own, as it is the basis of the idea originally, and the research concluded that the time of proven personal The company is determined by the process of mixing funds, and that the legal recognition is to determine the truth of the existing, and that the establishment of the personality of the judgment of the company has the capacity to be fully, and that the eligibility for performance is determined by the purpose set for them.

مقدمة:

تعتبر الشخصية الحكمية (المعنوية) من العناصر الأساسية التي أضيفت للشركات حديثا، وتميزت بها عن الشركات في الفقه الإسلامي، والأصل فيها ثبوتها للإنسان، ولكن اقتضت ضرورات التعامل وحاجاته افتراضها في حال وجود مجموع مالي أو اجتماع أفراد معينين بغرض التعاون لتحقيق هدف مشترك.

ولكن ما مدى صحة الزعم بأن اكتساب الشركة للشخصية الحكمية، وتمتعها بذمة مالية مستقلة، ضرورة وحاجة عملية لا غنى عنها؟

ويتفرع عن ذلك جملة من التساؤلات الفرعية، منها:

ما موقف الفقه الإسلامي من ذلك؟

وعلى القول بصحة اكتساب الشركة للشخصية الحكمية، وأن تكون لها ذمة مالية خاصة بها، متى يكون ذلك؟ وما النتائج المترتبة عنه؟

المطلب الأول: ثبوت الشخصية الحكمية للشركة

الأصل في الشركة أنها عقد، يتفق بموجبه الشركاء على التعاون بالمال والعمل لتحقيق غرض معين، وهو الربح غالبا،[1] إلا أن لفظ الشركة يطلق أيضا في الاصطلاح المعاصر ويراد به ذلك الكيان المنفصل، المتميز والممثل لمجموع الأموال المشترك فيها[2]، وهو ما يكون بإضفاء صفة الشخصية عليها، ولأنها ليست حقيقية، وتعد من نوازل العصر، ومما يعتقد أنها من المصالح المعتبرة، فإن تقرير القول بها بحاجة إلى بيان وجهة النظر الفقهية بخصوصها، أعني النظر فيما إن كانت

المبادئ والقواعد الفقهية المجردة تقتضيها، وعلى فرض وجود دليل ثبوتها، فهل بوسع هذا الدليل أن يكون قرينة لتحديد لحظة حدوث ذلك؟ وما أهم النتائج المترتبة عن كل ذلك؟ هذا ما سنبينه ونحاول الإجابة عنه فيما يلي:

الفرع الأول: موقف الفقه من صحة ثبوت الشخصية الحكمية للشركة

الأصل في الشخصية أنها من السمات التي يتميز بها الإنسان للتعبير عن وجوده الإنساني وحقوقه اللصيقة به، ثم استعيرت وأطلقت على المجموع المكون من الأفراد والأموال، التي ينظر إليها على أنها لم تعد تابعة لمالكيها مباشرة.[3]

ولتمييز هذا الكيان الافتراضي عن الشخص الطبيعي، اعتبرت الشخصية التي تقررت له شخصية معنوية، وقيل اعتبارية وحكمية لأنها مبنية على الفرض والتقدير، ما أثار جدلا بين فقهاء القانون بين مؤيد ومعارض لها.[4]

وبالنسبة للفقه الإسلامي المعاصر، فقد اتجه معظم العلماء والباحثين إلى التسليم بالفكرة، وأنه لا معارضة شرعية لها، بل إن بعضهم حاول أن يجد لها أساسا ما في التراث، من خلال بعض التطبيقات العملية التي تعكس أحكاما تناسب القول بها، كالأحكام المتعلقة بملكية مال الوقف وبيت المال ومؤسسة المسجد، وغير ذلك.[5]

الفرع الثاني: دليل ثبوت الشخصية للشركة وضبط لحظة حدوث ذلك

إن الاعتراف بالشخصية الحكمية لأي كيان من الكيانات مرتبط بوجود مصلحة متميزة ومنفصلة عن مصالح أعضائه،[6] ولكن كثير من الدراسات القانونية تربط وجود هذه الشخصية واكتسابها بالاعتراف القانوني، فالشركة في التشريع الجزائري مثلا، تنشأ ابتداء من تاريخ تسجيلها، وهو التاريخ الذي تكتسب فيه شخصيتها الحكمية، وفي تشريعات أخرى من تاريخ العقد، والبعض يميز بين أنواع الشركات.[7]

ومن وجهة نظري، فإن انعقاد العقد يؤشر إلى وجود الشركة، ككيان قائم بذاته، يلزم أطرافه بما جرى الاتفاق عليه.

وفي مطلق الأحوال لا يمكن أن يتأخر نشوء الشخصية الحكمية عن وقت خلط الأموال، وهو ما يفترض أن يحصل إثر انعقاد العقد، خاصة عند الذين يشترطون المناجزة في الشركة، وهم المالكية، حيث أنها من أنواع البيع عندهم.[8]

والعلة في اعتبار خلط الأموال حدا فاصلا بين وجود الشخصية الحكمية من عدمه، هو أن فعل الخلط يجعل المال خارجا عن ذمة صاحبه، ويمنعه من التصرف فيه لمصلحته الخاصة، ويكسب المال المخلوط صفة المال المشترك فيه، وهو ما يضفي عليه حرمة، تجعل التصرف فيه منوطا بالمصلحة المشتركة للشركاء.

وخروج المال من ذمة صاحبه، يحوجه إلى ذمة أخرى يستقر فيها، وهذه الذمة بحاجة إلى كيان تتجسد فيه، وهو الشخصية الحكمية للمال المخلوط، لتمثل المصلحة المشتركة للشركاء، وهو المعنى المشار إليه في كلام الشافعي،[9] حيث نقل عنه قوله: "لا يصح – يعني عقد الشركة – حتى يخلطا المالين، لأنهما إذا لم يخلطاهما، فمال كل واحد منهما يتلف منه دون صاحبه، ويزيد له دون صاحبه، فلم تنعقد الشركة."[10]

وبناء عليه، فإنه يترجح القول بأن نشوء الشخصية الحكمية يكون عند انعقاد العقد، وبخلط الأموال تبدأ عملية التملك.

ولئن كانت فكرة الشخصية الحكمية المستقلة افتراضية، فهي في تقديري فكرة سديدة تضمن استمرار هذا الكيان وحياده لأجل تحقيق الغرض الذي أنشئ لأجله، دون أن تمس مصالح الأفراد المكونين له بسبب ما يطرأ عليهم، ولا أجد مانعا شرعيا من ذلك، وأعتبره نوعا من المصلحة المرسلة.

ثم إن قول الفقهاء: إذا هلك مال الشركاء بعد الخلط أو التصرف فيه، ولم يكن فيه حق توفية، بغير تعد أو تقصير، فإن هلاكه على الشركة،[11] يشير إلى القول بانفصال الذمة المالية للشركة عن ذمم الشركاء، وهو ما يعني القول ضمنيا بوجود شخصية حكمية افتراضية للشركة.

وانطلاقا من هذا، فإني أعتقد أن القول بوجود الشخصية الحكمية للشركة أمر لازم، وإن استقلالها عن شخصية الشركاء يمكنها من الاستمرار مدة أطول من حياة الأفراد التي يتهددها الموت في كل لحظة، وهو ما يضمن إلى حد ما استقرار المشاريع وتمامها.[12]

الفرع الثالث: النتائج المترتبة عن اكتساب الشركة الشخصية المعنوية[13]

وعلى التسليم بثبوت الشخصية الحكمية للشركة، فإنه وقياسا على الشخصية الطبيعية، تخولها نوعين من الأهلية؛

فالنوع الأول يتمثل في ثبوت الحقوق والواجبات، وهو ما يعبر عنه بأهلية الوجوب، وتترجم عمليا بثبوت الذمة المالية وتقرير الحقوق والديون لصاحب الأهلية، وهو هنا الشركة.

أما النوع الآخر، فيتمثل في صلاحية مباشرة التصرفات، وهي تلك التي يعتد فيها بإرادة المتصرف، ومنها التصرفات المالية والتقاضي ونحوها.. ، ويعبر عن ذلك بأهلية الأداء.

فبالنسبة لأهلية الوجوب فإنها تثبت للشركة من تاريخ اكتسابها للشخصية الحكمية، باعتباره تاريخ ميلادها ووجودها، وهو كما بينته آنفا تاريخ العقد، وتستمر الشركة متمتعة بهذه الأهلية مادامت قائمة.

وأما بالنسبة لأهلية الأداء، فإنها تتحدد من خلال النشاط المرخص به للشركة أن تمارسه، أو المتفق عليه بين الشركاء.

إن التمييز بين نوعي الأهلية موجود ومقرر بالنسبة للشخص الطبيعي، وفي اعتقادي أن تقريره بالنسبة للشخص المعنوي يجعلنا نستوعب أن تجمع الشركة بين كونها مستقلة بشخصيتها المعنوية وذمتها المالية، وبين كونها تابعة لشركة أخرى، وأن الاستقلال بالأهلية والذمة المالية لا يستلزم أهلية التصرف أو عدم تقييده، حيث أن الربط بينهما وجعلهما متلازمين أثار الجدل بخصوص استقلال الشركة التابعة، وهو ما سنعرض له بالنقاش في المبحث التالي.

المطلب الثاني: ثبوت الذمة المالية للشركة

خلافا للشخصية الحكمية، فإن لفظ الذمة من الألفاظ التي لا تكاد تخلو منها مدونات الفقه الإسلامي وأصوله ومختلف العلوم الشرعية، وذلك تبعا لورودها في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿كيف وإن يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم إلا ولا ذمة﴾ (التوبة: 8-14).

كما ورد ذكرها على لسان النبي صلى الله عليه وسلم في مواضع كثيرة، منها: قوله: "المؤمنون تكافأ دماؤهم، وهم يد على من سواهم، ويسعى بذمتهم أدناهم"[14].

ولكن ما حقيقة هذه الذمة التي يمكن أن تثبت للشركة؟ وهل من دليل يؤكد صحة ذلك؟ أو تطبيقات فقهية تجعل الأمر مستساغا؟

وعلى فرض صحة ثبوت الذمة للشركة، ما أهم النتائج المترتبة عن ذلك؟ وهذا ما سنبينه فيما يلي:

الفرع الأول: تعريف الذمة المالية

انطلاقا من النصين المتقدمين وغيرهما يتضح أن المقصود بالذمة العهد، فنقضه يوجب الذم، ومن يمنح العهد بالأمان من غير المسلمين يكون من أهل الذمة، أي صاحب حق بالأمان، كما أن عليه واجب مراعاة ذلك العهد.[15]

ثم استعملت الذمة للدلالة على محل الحقوق والواجبات المالية والدينية، وهناك من جعلها قاصرة على المسائل المالية، وهؤلاء اختلفوا في نطاقها؛

فمنهم من يعتبر أنها تشمل الحقوق والواجبات، فعرفها بأنها: "وصف شرعي يعد به الإنسان أهلا لما له وعليه."[16]

وهي بهذا المعنى لا تختلف عن أهلية الوجوب، وهي بشكل أدق تمثل وعاء للقيم المالية العائدة لصاحبها، سواء كانت في صورة حقوق أو واجبات.

ومنهم من ذهب إلى التمييز بينهما، من جهة أن الذمة تمثل وعاء للديون، وتثبت للإنسان بولادته إلى وفاته، وأن أهلية الوجوب تمثل وعاء للحقوق، وتثبت للإنسان منذ أن يكون جنينا إلى وفاته[17].

وأعتقد من وجهة نظري أنه لا يصح الفصل بين محل الواجبات ومحل الحقوق، وأنه ينبغي أن يكونا شيئا واحدا، فتكون الذمة المالية عبارة عن وعاء افتراضي، يضم مجموع القيم المالية التي يتلقاها صاحب الذمة في شكل حقوق له ويصرفها كالتزامات عليه، وأن ثبوت هذه الذمة شيء، وتحقق ما فيها من الحقوق والالتزامات شيء آخر، ولذلك لم يكن من مانع أن تثبت الذمة للجنين، ويتأخر ثبوت الالتزامات المالية عليه إلى ولادته حيا.

وعليه، فإنه بناء على القول بأن للشركة شخصية معنوية، فإن ثبوت أهلية الوجوب لها يستلزم وجود ذمة مالية مستقلة تكون وعاء لرأسمالها، ووعاء للحقوق والالتزامات المالية بعد أن تباشر نشاطها، مكونة موجوداتها، التي قد تزيد أو تنقص عن رأس المال، وهو ما يعني قدرة الشركة على التملك.

الفرع الثاني: دليل ثبوت الذمة المالية للشركة ودلائل القول بها في الفقه الإسلامي

إن الدليل على ثبوت الذمة المالية للشركة وكونها مستقلة هو طبيعة العقد ذاته، فهو عقد معاوضة، لأن كل شريك يقدم حصته نظير الحصول على عوض، الذي قد يكون ربحا أو خسارة، أي مبادلة شيء بشيء، ولا تتم هذه المبادلة إلا بفقدان الشيء الأول وخسارته، أي خروجه من الذمة.

ولئن كان الربح والخسارة لا يظهران إلا بعد مدة، إلا أن هذا لا يمنع خروج ملكية الحصة من الذمة، ويكون صاحبها صاحب حق شخصي – بحسب التعبير القانوني- أي دائنا بنصيبه من الربح أو الخسارة، وخروج الحصة من ذمة صاحبها، يحوجها إلى ذمة جديدة تستقبلها، حتى لا تكون مالا سائبا، وهي ذمة الشركة.

إن خروج العوض من ذمة صاحبه لدخول العوض الآخر ضرورة لتكريس فكرة العدل بين المتعاقدين في عقود المعاوضات جميعا؛ ففي عقد البيع يخرج المبيع من ذمة البائع كدين، ليدخل إلى ذمة المشتري كحق، وفي ذات الوقت يخرج الثمن من

ذمة المشتري كدين ليدخل إلى ذمة البائع كحق، مع أن التسليم قد يتأخر، لأن التسليم غير التمليك، وما قيل عن البيع يقال عن الإيجار وجميع عقود المعاوضات.

وعقد الشركة من العقود الواردة على الملكية، حيث ينقل كل شريك ملكية النصيب الذي ساهم به إلى الشركة، وهو ما يعني خروجه من ذمته وانفصاله عنه، ليتكون مجموع مالي منفصل عن أصحابه.

وبنفس الفكرة يمكن الاستدلال على أن ملكية الربح قبل قسمته تستلزم ضرورة افتراض الشخصية الحكمية، وفصل الذمة المالية للشركة عن الذمة المالية للشركاء، فكما هو مقرر فقها، لا يكون مملوكا للشركاء إلا بالقسمة، وهو ما يعني أنه في الفترة بين ظهوره وقسمته، يجب أن يكون مملوكا لأحد، ولا يجوز أن يكون سائبا، وهنا تأتي ضرورة الاعتراف بالشخصية الحكمية للشركة لتملك ذلك المال الشائع إلى أن يتم فرزه بالقسمة.[18]

ويبدو أن فكرة وجود ذمة مالية للشركة، وأنها مستقلة عن ذمم الشركاء، ليست غائبة في الفقه الإسلامي، وإن لم تكن شائعة، فهذا ابن مفلح[19] يشير إليها في منعه الشريك من أن يستدين على مال الشركة في قوله بأن فعل الاستدانة لم يقع للشركة، وأنه لو استدان، فإنه سيدخل في الشركة أكثر مما رضي به الشريك الآخر بالمشاركة فيه، فيختص بربحه وتكون عليه وضيعته[20].

وكذلك نجد في كلام ابن رشد الحفيد[21]، ما يشير إلى افتراض وجود الذمة المالية للشخصية الحكمية عندما تحدث عن الفرق بين أجرة المثل وقراض المثل، ونص ما قاله كالتالي: "والفرق بين الأجرة وقراض المثل، أن الأجرة تتعلق بذمة رب المال، سواء كان في المال ربح أو لم يكن، وقراض المثل هو على سنة القراض إن كان فيه ربح كان للعامل منه، وإلا فلا شيء له."[22]

فقوله: "على سنة القراض" يشير إلى الذمة، خاصة وأنها وردت في سياق المقابلة لذمة رب المال، ويعزى عدم التصريح بذلك إلى عدم تبلور الفكرة بعد في زمانه.

الفرع الثالث: النتائج المترتبة عن ثبوت الذمة المالية للشركة

ومما تقدم، نخلص إلى تأكيد استقلال الذمة المالية للشركة عن ذمم الشركاء، وأن الحصة التي يقدمها الشريك تخرج عن ملكه، وتصبح مملوكة للشركة كشخص افتراضي، ويكون له في المقابل نصيبه من الربح، أو مما تبقى من أموال الشركة بعد التصفية.

وهذا النصيب عبارة عن دين في ذمة الشركة، وقد يكون نصيبه الخسارة إذا لم يبق فيها شيء، وعندئذ قد تقوم المسؤولية الشخصية للشريك، ولكن ليس بسبب تداخل الذمم، وإنما بسبب خطئه في إدارة الشركة الناتج عن التعدي أو التقصير، ولا أقول بسبب تدخله في إدارة الشركة أو بسبب ارتكابه خطأ أيا كان سببه، والدليل على ذلك أن رب المال في المضاربة أمين ولا يضمن شيئا في حال الخسارة إلا إذا ثبت تعديه أو تقصيره.[23]

وبتقرير فصل ذمة الشركة عن ذمم الشركاء، تتحدد مسؤوليتهم بمقدار نسبة مساهماتهم المالية.

الخاتمة:

وفي ختام هذا البحث ننتهي إلى التأكيد على ضرورة اكتساب الشركة للشخصية الحكمية، وأن تكون لها ذمة مالية مستقلة، وأن الدلائل الفقهية والشرعية تدعم القول بهذا.

فلما كان الغرض من الاشتراك هو التعاون على أساس من العدل، اقتضى ذلك أن يكون التصرف وفقا لما تقتضيه المصلحة المشتركة، وهو ما يستلزم فصل المال المشترك فيه، بحيث يصبح متميزا عن بقية أموال الشركاء، أي يتحول إلى كيان مستقل، يعبر عنه بالشخصية الحكمية للشركة.

إلا أن عملية الفصل هذه تستلزم وجود وعاء بديل، ينسب إليه المجموع المالي المشترك فيه، وذلك بافتراض وجود ذمة مالية خاصة بهذه الشخصية الحكمية.

الهوامش:

1- انظر تعريف الشركة في الفقه الإسلامي: محمد أمين أفندي، رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، (دار الفكر، بيروت، 1412ه/1992م) 466/6؛ أبو عبد الله محمد الخرشي، الخرشي على مختصر خليل، (مصر، المطبعة الكبرى الأميرية، ط.2، 1317ه) 38/6؛ شمس الدين محمد بن أبي العباس الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (دار الكتب العلمية، لبنان، ط3، 1424ه/2003م)، 3/5؛ ابن قدامة، المغني، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1403ه/1983م) 109/5.

أما تعريفها في القانون، فانظر: السنهوري، الوسيط في شرح القانون المدني المصري الجديد، (مصر، دار النهضة العربية الحديثة) 217/5؛ مصطفى كمال طه، الشركات التجارية، (مصر، دار المطبوعات الجامعية، 2005) ص19؛ محمد مصطفى عبد الصادق، الشركات التجارية في ضوء التشريعات العربية، (مصر، دار الفكر والقانون، ط.1، 2012)، ص.7.

2- عبد الفضيل محمد أحمد، الشركات، (مصر، دار الفكر والقانون، 2011)، ص.7.

3- خالد بن عبد العزيز بن إبراهيم الجريد، الشخصية الاعتبارية، (مجلة العدل، وزارة العدل، المملكة العربية السعودية، ع.29، محرم 1427ه)، ص ص.64، 67؛ فوزي محمد سامي،

الشركات التجارية – الأحكام العامة والخاصة، (دار الثقافة، عمان، ط.1، 1430ه/2009م)، ص.37.

4- فوزي محمد سامي، ص.37. محمد سعيد رمضان البوطي، الشخصية الاعتبارية – أهليتها... وحكم تعلق الزكاة بها، (موسوعة الاقتصاد والتمويل الإسلامي، نقلا عن: www.iefpedia.comKتاريخ الاطلاع: 2016/09/12)، ص.4؛ أحمد محمود الخولي، نظرية الشخصية الاعتبارية بين الفقه الإسلامي والقانون الوضعي، (دار السلام، مصر، ط.1، 1423ه/2003م)، ص.7.

5- زياد صبحي ذياب، إفلاس الشركات في الفقه الإسلامي والقانون، (دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط.1، 2011)، ص.37؛ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل إلى نظرية الالتزام العامة في الفقه الإسلامي، (دار القلم، دمشق، ط1، 1420ه/1999م)، ص ص. 269-271؛ حسين أحمد محمد الغشامي، الشخصية المعنوية للشركة خلال مرحلة التصفية في القانون اليمني وفي ضوء الفقه الإسلامي، (مجلة المفكر، جامعة بسكرة، الجزائر، ع 9، 2013)، ص.28-29.

6- وجدي سلمان حاطوم، دور المصلحة الجماعية في حماية الشركات التجارية، (منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط.1، 2007)، ص.32.

7- الطيب بلولة، قانون الشركات، ترجمة: محمد بن بوزة، (منشورات باتي، الجزائر، 2008)، ص.80؛ السنهوري، مرجع سابق 288/5؛ فوزي محمد سامي، مرجع سابق، ص.38؛عبد الفضيل أحمد، مرجع سابق، ص ص.7، 82، 99؛ عزيز العكيلي، الوسيط في الشركات التجارية، (دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن، ط.2، 1413ه/2010م)، ص.60.

8- وقريب من هذا، ما ذهب إليه سحنون، وهو أحد فقهاء المالكية المشهورين، من أن الشركة لا تنعقد إلا بخلط المالين، وهو قول الشافعي.

راجع: أبو الحسن علي بن محمد اللخمي، التبصرة، دراسة وتحقيق: أحمد عبد الكريم نجيب، (وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1432ه/2011) 4776/10، 4784؛ ابن قدامة، مصدر سابق 128/5.

ولا يصح شرط البعض خلط الأموال قبل العقد، لأن خلط الأموال بنية المشاركة لا يتصور حدوثه دون الاتفاق عليها، وهذا الاتفاق هو نفسه عقد الشركة.

راجع: الرملي، مصدر سابق 7/5؛ العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، (دار المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع، جدة) 367/6.

9- هو أبو عبد الله؛ محمد بن إدريس الشافعي، المطلبي، نسيب الرسول$ (150-204ه)، أحد الأئمة المجتهدين من أصحاب المذاهب المعروفين، تفقه على مسلم بن خالد الزنجي ومالك بن أنس ومحمد بن الحسن الشيباني، وغيرهم. من أشهر مصنفاته: الأم في الفقه والرسالة في الأصول.

له ترجمة في: الإمام البخاري، التاريخ الكبير، (دار الكتب العلمية، بيروت) 42/1؛ ابن النديم، الفهرست، (دار الكتب العلمية،بيروت، ط.1، 1416ه/1996م)، ص.352؛أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، (دار الرائد العربي، لبنان، ط.2، 1401ه/1981م)، ص.71.

10- ابن قدامة، مصدر سابق 117/5.

11- الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (دار الجيل، بيروت) 60/6؛ اللخمي، مصدر سابق 4784/10؛ أحمد بن أحمد المختار الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، (دار الكتب العلمية، بيروت) 24/4؛ النووي، المجموع، (دار الفكر، بيروت) 408/10؛ ابن قدامة، مصدر سابق 128/5؛ ابن مفلح، المبدع، (لبنان، المكتب الإسلامي) 7/5.

12- إلياس ناصيف، موسوعة الشركات التجارية، (مكتبة الحلبي، بيروت، ط5، 2008) 12/1.

13- تذكر المراجع القانونية أن من نتائج اكتساب الشركة الشخصية المعنوية أن تصبح لها ذمة مالية مستقلة وأن يكون لها اسم وعنوان وأهلية وموطن وكذلك الجنسية.
راجع: فوزي سامي، مرجع سابق، ص ص. 40-51؛ عبد الفضيل محمد أحمد، مرجع سابق، ص.103-115؛ مصطفى كمال طه، مرجع سابق، ص ص.46-54.
وفي تصوري أن هذه النتائج منها ما هو من الضرورات العملية، ومنها ما يستلزمه الإقرار بوجود الشخصية، أعني من جهة البرهنة العقلية، وهذا الذي أردته من إثبات صحة القول بها، لذلك جرى التركيز في هذا البحث على أمرين أساسيين، بدونهما لن يكون للاعتراف بالشخصية أية قيمة، وهما الأهلية والذمة المالية، فالأولى تعبر عن جوهر الشخصية، وخاصة أهلية الوجوب، فإنه لا تنتفى إلا في حق من هو في حكم العدم، وأما الثانية، فإنها الغاية منها.

15- سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط، (كتاب الديات، باب أيقاد المسلم بالكافر؟)، (دار الرسالة العالمية، دمشق، 1430ه/2009م) 587/6، رقم 4530.

16- ابن عابدين، مصدر سابق 288/6؛ نظام الدين البلخي، الفتاوى الهندية، (دار الفكر، بيروت، 1411ه/1993م) 232/2؛ الحطاب، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، (دار عالم الكتب، المملكة العربية السعودية) 543/4؛ الإمام محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، (مصر، دار الحديث، ط.1، 1413ه/1993م) 32/8.

17- صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبي، التنقيح في أصول الفقه، (لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 2009)، ص.525.

18- مصطفى الزرقا، مرجع سابق، ص ص 193-203.

19- عبد الحليم عمار غربي، قياس وتوزيع الأرباح في البنوك الإسلامية على ضوء ممارساتها المصرفية ومعاييرها المحاسبية، (رسالة دكتوراه، جامعة سطيف، الجزائر، 2007)، ص ص.71، 143.

20- هو أبو إسحاق؛ برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن مفلح الحنبلي، (749-803ه)، أخذ عنه الحافظ ابن حجر وغيره، عمل قاضيا بدمشق، وصنف الدر المنتقى، مختصر ابن الحاجب، الفروع، المبدع في شرح المقنع، طبقات الحنابلة وغيرها.
انظر ترجمته في: خير الدين الزركلي، الأعلام، (دار العلم للملايين، بيروت، ط.15، 2002)، 64/1؛ ابن العماد، شذرات الذهب، (لبنان، دار ابن كثير، ط.1، 1412ه/1991م)، 40/9.

21- ابن مفلح، مصدر سابق 11/5.

22- هو أبو الوليد؛ محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، المالكي، الشهير بالحفيد، (520-595ه)، كان فيلسوفا وطبيبا وفقيها وقاضيا مثل جده، أخذ الفقه عن أبيه وأبي القاسم بن بشكوال وأبي بكر بن سمحون، له مؤلفات في شتى العلوم أشهرها: بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه المقارن، الكليات في الطب، وتهافت التهافت في الفلسفة ردا على الغزالي.
انظر ترجمته في: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.3، 1406ه/1986م)، 307/21-308؛ الزركلي، مصدر سابق 318/5.

23- ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (دار القلم، بيروت، ط.1، 1408ه/1988م) 246/2.

24- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب علي الحسيني، (دار الجيل، بيروت) 365/3؛ ابن رشد، مصدر سابق 259/2؛ الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1421ه/2000م) 229/3؛ ابن قدامة، مصدر سابق 129/5.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص- ص: 297 – 308
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

عمل المرأة في القرآن الكريم - دراسة في مشروعية عملها

The work of women in the Holy Quran - a study on its legitimacy

طالبة الدكتوراه: **حدة عاشوري**
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
achourihadda75@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/10/18 تاريخ القبول: 2018/04/25

ملخص:
إن الإسلام لم يمنع المرأة من العمل، بل على العكس شجعها على ذلك، وقد جاءت النصوص القرآنية تحث على العمل و تشجع عليه، واللفظ فيها جاء عاما و لم يستثن في ذلك المرأة.
فالعمل مشروع في حق كل من الرجل والمرأة على السواء، تعبديا كان أو تكسبيا، والعمل الصالح مقبول من الذكر والأنثى شرط الإيمان، فالقرآن الكريم جعل العمل للمرأة مشروعا سواء كان ذلك بإرادتها أو مجبرة عليه في حدود ضوابط الحاجة و الحشمة.
ونجد المرأة ساهمت بأعمال شاركت فيها الرجل على أساس قدرتها عليها، كما أن هناك أعمال تختص بها لوحدها، أثبتت فيها مهارة لا يمكن التغاضي عنها،
ذكرتها الكثير من الآيات القرآنية التي أثبتت حجية عملها، وردت على الذين أرادوا أن يعطلوا طاقتها و يجعلوها حبيسة جدران بيتها، لا تعد أن تكون إلا زينة أو متعة.
فالقرآن الكريم أراد للمرأة أن تساهم في رقي مجتمعها باعتبارها طاقة يجب الاستفادة من خبراتها.
كلمات مفتاحية: عمل المرأة، القرآن الكريم، مشروعية عملها.

Abstract:

Islam does not prevent woman from work. On the contrary, it encourages her on that. The Quranic texts incites to work and encourages it. The term comes in them general without excluding woman from that.

Work is licit in the right of both man and woman equally, whether it is worshiping or earning one’s life. Good work is accepted from both male or female with the availability of the condition of faith. The holy Quran made work for woman licit whether she does it

with her will or she is obliged within the limits of the need and decency.

We find that woman had helped man doing many works on the basis of her ability to do them. There are also works that only her can do them skillfully that cannot be overlooked. They are mentioned by many Quranic verses which proved her right to work, answering those who want to hinder her energy, keeping her between the walls of her house, serving as decoration or pleasure.

The holy Quran wants woman to take part in the development of her society as she is an energy. We should get profit from her experience

تمـهيـد:

المرأة نصف المجتمع ومن رحمها يخرج النصف الثاني، وهذا ما يجعلها تحتل مكانة مرموقة في الإسلام، فالمرأة تقوم بواجباتها تتحمل ما تطيقه من أعباء لتكمل دور الرجل من أجل بناء أسرة متكاملة محافظة بذلك على المقاصد التي جاء الدين لأجل الحفاظ عليها: الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

وقد نزلت الآيات القرآنية مخاطبة العنصر البشري على أساس الإشتراك في الإنسانية، دون تمييز جنس على آخر إلا بالتقوى والعمل الصالح، ومن هذا المنطلق جاء الخطاب عاما في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ ۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 105].

فالمرأة دورها مكمل لدور الرجل، فالرجل يقوم بواجباته المنوطة به من عمل وكسب وإعالة وقوامة، كما أن المرأة باعتبارها: " إنسان كريم يشارك الرجل الحياة وليست مجرد لعبة جنسية له، وهذا الإنسان تفرض عليه الحياة أن يمارس نشاطات متنوعة، كتلك النشاطات التي تفرضها الحياة على الرجل مع قدر من الإختصاص والتمييز".

فالمرأة ساهمت وعلى مر العصور في ترقية مجتمعها بتقديم الكثير من المجهودات والأعمال، فما الدليل من القرآن الكريم على جواز عمل المرأة؟.

المبحث الأول: مفهوم العمل

المطلب الأول: العمل لغة

يرى ابن فارس أن: "عمل بمعنى العين والميم واللام أصل واحد صحيح وهو عام في كل فعل يفعل". فكل ما يقوم به الإنسان يعتبر عملا.

وهناك من يقسم العمل على أساس العامل إلى قسمين هما: "عمل البدن: أي حركة البدن بكله أو بعضه، فهو إحداث أمر فعلا بالجارحة، وعمل القلب وهو حركة النفس، فهو إحداث أمر بالقلب".

فالعمل هو إما عمل يقوم به جميع البدن، ظاهره يحدث تغييرا بكل أعضائه بدءا باللسان من أعلى البدن وإنتهاءا بالرجل أسفل البدن وباطنه يحدث تغييرا بالقلب، فهناك أعمال ظاهرة وأخرى باطنة.

وعند اللغويين يطلقون اسم العامل على الذي "عمل عملا ما فرفع أو نصب أو جر".

أي أن العامل يحدث تغييرا في الكلام أو الجملة فينصب ويرفع ويجر، وعليه فإن العمل عند أهل اللغة هو إحداث تغيير مهما كانت طبيعته، وعندما نقرن العمل بالمرأة نجده كل تغيير تحدثه المرأة في حياتها أو في مجتمعها بغض النظر عن نوعية العمل.

المطلب الثاني: العمل اصطلاحا

يرى العلامة ابن خلدون وهو يقرن العمل بالصنعة ويعتبرها أحد وجوه المعاش باعتبارها عمل مقابل معاش، فيعرف العمل على أنه "السعي والجهد الذي يبذله الفرد في الصنائع المختلفة". وهذا غير بعيد عما رآه اللغويون بأن العمل هو بذل الجهد للحصول على تغيير ما.

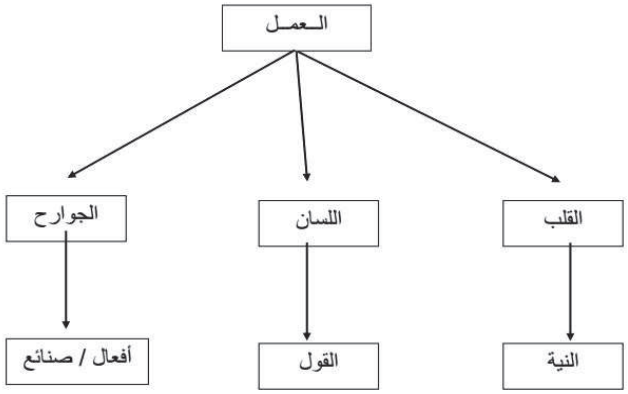
في حين يرى الشيخ الشعراوي أن العمل هو "مجموع الأحداث التي تصدر عن إنسان، فكل حدث يصدر من إنسان ولو بنية القلب يسمى عملا، لأن عمل القلوب هو النية، ولكن إذا صدر الحدث من اللسان كان قولا، وإذا صدر الحدث عن بقية الجوارح كان فعلا". يعني عمل بالجوارح ظاهرها وباطنها.

ومن العلماء المتأخرين من يقرن العمل بالاقتصاد كالشيخ القرضاوي الذي يعرف العمل على أنه "المجهود الواعي الذي يقوم به الإنسان - وحده أو مع غيره - لإنتاج سلعة أو خدمة".

فالعمل هنا هو الجهد المبذول بغرض الوصول إلى نتيجة وتحقيق هدف، وعده وسيلة لمحاربة الفقر.

وإذا نظرنا إلى مفهوم العمل من الناحية الاقتصادية، نجد أن من علماء الاقتصاد من ينظر إلى العمل على أساس المنفعة التي تنجر عنه، فهناك من يرى أن العمل هو "الجهد الإرادي الذي يبذله الإنسان في سبيل إيجاد منفعة اقتصادية مادية أو معنوية".

وعليه نخلص إلى أن مفهوم العمل لا يختلف فيما بين العلماء، فهو في مجمله كل تغيير ينجر عنه بذل جهد صادر عن عضو من أعضاء البدن سواء صدر عن الرجل أو المرأة، وهو ما يوضحه المخطط الآتي:



جاءت النصوص القرآنية تحث على العمل و تشجع عليه في العديد من الآيات بلفظ عام شامل للجنسين، ولم تستثني المرأة عن الرجل، فالعمل مشروع لكليهما بدون استثناء، وحتى نبين مشروعية عمل المرأة على الخصوص نختار الآيات التي تتحدث عن عملها من القرآن الكريم.

المطلب الأول: جزاء عمل المرأة

رأينا أن القرآن الكريم دعا الجميع إلى العمل، وحفز إلى ذلك الذكر والأنثى في قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: 97].

فهذه الآية تحفز المؤمنين على العمل الصالح بذكر جزاء يتمناه الكل وهو: الحياة الطيبة، الجزاء الحسن في الآخرة، دخول الجنة.

1- الحياة الطيبة: فالجزاء يقتضي تقديم عمل وعظيم جزاء فالجزاء من جنس العمل، والعمل الذي حددته الآية هو عمل الجنسية الذكر والأنثى، جاء هذا صراحة فيها.

نفهم من هذا أن العمل مشروع للجنسين ولهما وعد عظيم في هذه الآية، "وأصحاب هذا الوعد هم أهل الإيمان والعمل الصالح، الإيمان الحق الذي يدفع إلى العمل الصالح". والعمل المحدد في الآية هو "العمل المتبع لكتاب الله وسنة نبيه".

والعمل الذي إقتضى هذا الجزاء العظيم هو عمل مشروع، ففي هذه الآية " تحريض للمؤمنين كافة على كل عمل صالح".

بالإضافة إلى أنها تحمل "وعد الصدق لمن آمن وعمل صالحا من ذكر وأنثى في الحياة الطيبة".

فالآية حددت الجنسين "من ذكر وأنثى" و "جاء عن التبيين ليعم الموعد النوعين جميعا". ومن المعاصرين من يرى في تفسيره لهذه الآية أنها تعالج قضية عامة وهي قضية المساواة بين الرجل والمرأة، وفي هذا يقول الشيخ الشعراوي: "أراد سبحانه وتعالى أن يقول لنا نحن لا يمنع أن يكون للأنثى عمل صالح... فالعمل الصالح مقبول من الذكر والأنثى على حد سواء شريطة أن يتوفر الإيمان".

فالعمل الذي تقصده الآية هو العمل الصالح الصادر من المؤمن الذي أطاع الله "وعمل صالحا بامتثال أوامره واجتناب نواهيه ذكرا كان أو أنثى وهو مؤمن بالله موحد له فأولئك يدخلون الجنة".

وعليه فإن العمل المقصود في الآية هو العمل "بطاعة الله في الدنيا وائتمر لأمره وانتهى فيها بما نهاه عنه رجل أو امرأة وهو مؤمن بالله".

فغير المؤمن لا يحضى بنفس الجزاء وخاصة في الآخرة لأن أساس الموازنة بين العباد فيها هو الإيمان وهو شرط قبول الأعمال من الحي القيوم "لذلك نرى كثيرا من الناس الذين يقدمون أعمالا صالحة ويخدمون البشرية بالاختراعات والاكتشافات، ويداوون المرضى ويبنون المستشفيات والمدارس ولكن لا يتوفر لهم شرط الإيمان". فهؤلاء لا يجزون بالجنة بدون إيمان.

2- **الجزاء الحسن في الآخرة**: ومما سبق نخلص إلى أن الخطاب في هذه الآية جاء موجها للجنسين، وهو يتعلق بالأعمال التي يقدمونها دنيوية كانت أم أخروية، لذلك جاء فيها شرط الإيمان، لأن المؤمن الذي قدم صالحا من أعماله يجزى عليه في الدنيا والأخرى أما الكافر إذا عمل صالحا يستفيد من عمله في الدنيا فقط، لأن شرط الإيمان إنتفى عليه.

فما تقدمه المرأة من عمل مشروع تجازى عليه في الدنيا والأخرة كما جاء في تفسير الآية، ففي الدنيا الجزاء يكون "نحيينه في الدنيا حياة سعيدة مطمئنة ولو كان قليل المال".

وهناك من يرى أن "الجزاء هو الرزق الحلال". والرزق الحلال هو جزاء تقديم عمل مهما كان نوعه.

أما في الآخرة فتجزى ثوابا يعادل العمل الذي كانت تقوم به في الدنيا ودليله "ولنجزينهم في الآخرة ثوابهم بأحسن ما عملوا في الدنيا".

وفي نفس السياق، أي ذكر الجزاء، وهذا تحفيز للفعل طمعا في الجزاء، جاء قوله تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا ۖ وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [غافر: 40]. ففي هذه الآية يذكر الله سبحانه وتعالى جزاء آخر للعمل الصالح وهو دخول الجنة.

3- دخول الجنة: ففي الآية يكافئ الله سبحانه وتعالى الذي يعمل صالحا ويتوفر فيه عنصر الإيمان بالجنة والرزق الوفير فيها وساوى فيها بين الذكر والأنثى " فعدالة الرب تبارك وتعالى ومن عمل صالحا من الأعمال التي شرعها الله لعباده وتعبدهم بها والحال أنه مؤمن أي مصدق بالله وبوعده ووعيده يوم لقائه فأولئك أي المؤمنون العاملون للصالحات من الذكور والإناث".

فلم يستثن في الجزاء وقبول العمل الصالح الذكر عن الأنثى، وذكرهما الاثنين معا، وهذا دليل على أنه "قسم العمال إلى ذكر وأنثى للاهتمام والاحتياط في الشمول لاحتمال نقص الإناث".

ولأن الله قرن العمل من الجنسين بالإيمان حتى يكون الجزاء هو الجنة، وفي هذا دليل أن هناك من يعمل صالحا وهو غير مؤمن بأعمال دنيوية يعم خيرها الجميع، وهذا طبعا مستثنى من الجزاء لأن القرينة إنتفت وهي الإيمان، وعليه فإن العمل المقبول والمشروع يكون من الجنسين الرجل والمرأة سواء بسواء.

وكون الأعمال عند الله لها الجزاء المذكور سابقا، فهذا دليل على أن الله تعالى يقبلها قبولا حسنا، قال تعالى: ﴿لْصَدَقَ اللَّهُ ۗ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: 195].

المطلب الثاني: قبول عمل الرجل والمرأة:

فالحق تبارك وتعالى يستجيب لمن دعاه وتضرع إليه ذكرا كان أم أنثى، وهذه الاستجابة لا تكون على "مجرد التفكير ومجرد التدبر، وليس مجرد الخشوع والارتجاف، وليس مجرد الاتجاه إلى الله لتكفير السيئات والنجاة من الخزي ومن النار... إنما هو العمل الإيجابي".

وهذا العمل الإيجابي كما ذكر في الآية الصادر من الجنسين هو بالتأكيد "الثمرة الواقعية للعبادة، والذي يقبل من الجميع ذكرانا وإناثا بلا تفرقة ناشئة من اختلاف الجنس، فكلهم سواء في الإنسانية بعضهم من بعض وكلهم سواء في الميزان". وهذا لأن العمل في حد ذاته عبادة يتقرب بها إلى الله تعالى.

وللشيخ الشعراوي الذي يربط دائما النص القرآني بالواقع المعيش والمعاصر لفتة يراها بقوله "ولنرى اللفتة الجميلة في الاستجابة... لقد كانوا يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم، ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ويخشون الدخول إلى النار، ودعوا الله بغفران الذنوب وتكفير السيئات".

فالله سبحانه وتعالى جعل الاستجابة مقرونة بعمل صالح يقوم به هؤلاء لا مجرد التمني بالقول، فالشرط الواضح في الجزاء هو العمل وبالتأكيد ليس كل عمل فالله يجازي فقط على "عمل الخير ".

ففي هذه الآية توضيح بأن مجرد الدعاء أو التضرع لله غير مقبول إلا إذا تجسد هذا بأعمال صالحة من الذكر والأنثى، فالأقوال حتى تكون صحيحة ومقبولة لا بد أن تترجم إلى أفعال، وفي هذا دليل على أن الله يقبل عمل الرجل كما يقبل عمل المرأة لأنهما من بعضهما البعض لا تفضيل لأحدهما على الآخر.

ولكن هناك فروقا فيزيولوجية يجب أن تراعى في التفريق بينهما، وهذا هو لب التفريق وسببه، أما غير هذا فهو غير مقصود شرعا، لهذا فرض الله الإنفاق على الرجل واعتبر ذلك سببا في القوامة في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: 34].

فهناك فروقا لا يمكن إنكارها، وبناء عليها جعل للمرأة حقوقا كفلها لها الرجل على أساس القوامة. وعندما أراد البعض هذه الفروق بتمني ما أعطى الله أحدهما دون الآخر، نهاهم الله عن ذلك، ليصحح القرآن الكريم هذا الفعل.

المطلب الثالث: الفرق بين كسب المرأة والرجل:

بسبب الفروق الطبيعية بين ظروف المرأة وظروف الرجل جعل لكل واحد منهما نوعا من الأعمال يقوم بها ولا يقدر عليها الآخر، لذلك جاء التحذير من الله تعالى أن يتمنى بعضهم ما حضي به الآخر دونه، فقال تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: 32].

وعدم التمني يعني "التشهي والرغبة في حصول الشيء وأداته ليت ولو". وهذا منهي عنه، والتمني المحضور يكون "فيما فضل الله به بعضكم على بعض في المواهب والأرزاق وغير ذلك، فقد جعل الله للرجال نصيبا مقدرا من الجزاء بحسب عملهم، وجعل للنساء نصيبا مما عملن".

فكل ميسر لما خلق له، والتحاسد منهي عنه بالنص السابق وهذا يكون عادة على "بعض من الجاه والمال" كما قد يتعداه إلى "العلم والصحة والجاه والسلطان".

وسنة الله إقتضت أن يكون عقابه وثوابه ليس على الأمور المذكورة سابقا والتي قد يتحاسد فيها الناس، وإنما يكون ذلك على "الكسب والعمل فليعمل من أراد الأجر والمثوبة بموجبات ذلك من الأعمال، والعمل الصالح ولا يتمنى ذلك تمنيا".

والتمني المقصود في الآية في كسب الإنسان، والمقصود به كما يرى بعض المفسرين "لكل من الرجال والنساء فضل ونصيب بسبب ما اكتسبن ومن أجلها، فاطلبوا الفضل من الله تعالى بالعمل لا الحسد".

وهذا الكسب الذي يتحصل عليه الجنسين ناتج إما من العمل وإما ناتج عن الميراث، فالكل مطالب بعدم الحسد والتركيز على العمل وبذل الجهد.

واقتضت حكمة الله تعالى أن يخلق الأشياء، ويجعل بينها تباينا حتى يكمل كلاهما الآخر وهذا لحكمة يريدها سبحانه وتعالى، كالليل والنهار والأرض والسماء والصيف والشتاء، فعلى اختلافها إلا أن واحدا لا يستطيع أن يستغني عن الآخر لهذه الحكمة في الاختلاف التي هي في الحقيقة نعمة لا نقمة.

والكسب يكون ناتجا عن عمل يقدمه كل من الرجل والمرأة، ومنه فإن عمل المرأة من أجل التكسب مشروع بنصوص الكتاب.

والأعمال التي تتكسب منها المرأة كثيرة ومتنوعة، فهناك الأعمال التي يشترك فيها الجنسين كما أن هناك أعمالا تخص المرأة دون الرجل لتعذره القيام بها.

الفرع الأول: الرضاعة:

إن الرضاعة من الأعمال التي تنفرد بها المرأة لطبيعتها، ولأن الشريعة راعت جميع ظروف المرأة فقد جعلت الرضاعة من الأعمال التي تتكسب منها، ودليله قوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ ۚ وَإِن كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ ۚ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۖ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُم بِمَعْرُوفٍ ۖ وَإِن تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: 6].

وهذه الآية وإن خصت المطلقات إن أرضعن أولادهن فأجرها على المطلق "لأن نفقته ورضاعته واجب على أبيه". ففي حالة ما أرضعت المطلقة ولدها فعلى الأب إعطاءها أجرة إرضاعه، وهو ما ذهب إليه بعض المفسرين كقولهم " فإن أرضع لكم نساؤكم البوائن منكم أولادكم الأطفال منكم بأجرة، فأتوهن أجورهن على رضاعهن إياهم ".

وفي حالة رفض المرأة ذلك جاز لأخرى أن ترضعه بأجر أيضا " إلا أن لا يقبل من غيرها، فإن كان كذلك أجبرت على رضاعه ".

وليس فقط المطلقة هي التي ترضع بأجر، بل كان من عادة العرب إرسال أولادهم إلى مرضعة غير الوالدة وهذا ما حدث لرسول الكريم الذي أرضعته حليمة السعدية. فمن رحمة الله بالمرأة أن شرع لها أجرة كسب ناتج عن عمل تقوم به وهو إرضاع ولدها وهو من الأعمال الكسبية المشروعة للمرأة.

الفرع الثاني: الرعي

وإن كان الرعي ليس من الأعمال التي تختص بها المرأة دونا عن الرجل إلا أن شاهدنا هو قيام المرأة به، ونفهم هذا من قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِن دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصْدِرَ الرِّعَاءُ ۖ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ. فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ﴾ [القصص: 23-24].

حصل هذا مع بنتي سيدنا شعيب عليه السلام الذي اضطرت ابنتاه للخروج بدلا عنه وهو الشيخ الكبير.

ورغم أن المرأة قديما لم يكن خروجها للعمل عادة، إلا أنه إذا اضطرتها الظروف خرجت محتشمة لتقوم بما يقوم به الرجل، كالأب عند عجزه في هذه الحالة. فالشيخ الشعراوي تفصل في استخراج الأحكام المتعلقة بهذه الآية التي يراها ثلاثة قسمها حسب ورود الآية، فيرى أن:

- الحكم الأول في قوله تعالى ﴿لا نسقي حتى يصدر الرعاء﴾.
- الحكم الثاني استخرجه من الآية ﴿وأبونا شيخ كبير﴾.
- الحكم الثالث استخرجه من قوله تعالى ﴿فسقى لهما﴾.

ويرى الشيخ الشعراوي "أن هذه الأحكام الثلاثة تنظم للمجتمع المسلم مسألة عمل المرأة وما يجب علينا حينما تضطر المرأة للعمل".

وكانت الآيات السابقة التي استخرج منها أحكاما ساعدته على فهمها وقدم لنا من خلالها القاعدة الشرعية في عمل المرأة:

- فالآية الأولى نفهم منها على أن الرعي الذي لزمه السقاية خاص بالرجل.
- والآية الثانية نفهم منها أن البنتين خرجتا للضرورة وهو عدم قدرة الوالد، وهذا دليل على أن عمل المرأة للضرورة.
- وأما الآية الثالثة نستدل منها على ضرورة مساعدة المرأة إذا تعسر عليها العمل، وهو ما قام به سيدنا موسى- عليه السلام- عندما وجد المرأتين وحيدتين من دون رجل.

ويرى الشيخ الشعراوي أن في هذه الآية دليل واضح على جواز عمل المرأة خاصة عندما تضطر لذلك، لعجز العائل أو فقدانه.

الفرع الثالث: الغزل

من الأعمال التي مارستها المرأة قديما وما زالت تمارسها إلى اليوم الغزل، ودليله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِن بَعْدِ قُوَّةٍ أَنكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ ۚ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ ۚ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [النحل: 92].

ويقصد بالمرأة التي نقضت غزلها "ريطة الحمقاء بنت عمرو بن كعب بن سعد وهي أم أخشن بن شريف الزهري".

ففي الآية تشبيه للذين ينقضون إيمانهم بالمرأة التي تغزل، وهذا دليل على أن المرأة في الجاهلية كانت تمارس عمل الغزل وهو "عملية تقوم بها النساء قديما فكن يحضرن المادة التي تصلح للغزل مثل الصوف أو الوبر ومثل القطن الآن".

والآية في هذا المحل ذكرت المرأة في هذا العمل لأنه عمل خاص بالنساء في ذلك الوقت دون الرجال "فكانت المرأة تكن في بيتها وتمارس مثل هذه الصناعات البسيطة التي تكون منها أثاث بيتها منه وملابس وغيره، وإلى الآن نرى المرأة التي تحافظ على كرامتها من زحمة الحياة ومعترك الاختلاط نراها تقوم بمثل هذا العمل النسائي".

وعليه فمن الأعمال التي شرعها الإسلام للمرأة بالنصوص الشرعية الغزل الذي مارسته قديما وحديثا، في بيتها أو خارجه، بكسب مالي تساعد به عائلتها أو بغير كسب، لتلبية حاجيات أسرتها، ومع تطور الزمن تطورت الوسائل المستخدمة في الغزل، فأدتها المرأة كما ينبغي وأثبتت جدارة ومهارة في هذا الجانب. فالقرآن ضرب لنا مثلا من خلال هذه الآية عن عمل المرأة وهذا العمل على صعوبته والمشقة التي تلازمه إلا أنها قامت به.

الخاتمة:

مما سبق نخلص إلى ما يلي:

- الإسلام يحث المرأة على العمل بمفهومه الشرعي،وهي مطالبة بأداء أعمالها على أكمل وجه لتستحق جزاءا عليه .
- من حقها أن تكسب وتتكسب وهذا لأنها داخلة تحت دائرة المساواة.
- المرأة عملت وتعمل في مجالات خاصة بها لحاجتها إلى العمل.

- المرأة لها دور اجتماعي لذلك يفترض عليها أن تكون فاعلة في مجال التنمية وصناعة الغد و إيجاد حلول للمشكلات وليست مجرد حاضنة وهذا ما أثبتته التجارب الواقعية.
- جزاء عمل المرأة حددته الآيات القرآنية وهو الحياة الطيبة في الدنيا،وقبول العمل والجنة في الآخرة .
- هناك بعض الأعمال تختص بها المرأة دونا عن الرجل وهذا نظرا لاختلافها عنه من الناحية البيولوجية.

الهوامش:

1- عبد الحليم محمد أبو شقة، تحرير المرأة في عصر الرسالة، دراسة عن المرأة جامعة لنصوص القران الكريم وصحيحي البخاري ومسلم، الطبعة السادسة 1422ه، دار القلم للنشر والتوزيع بالكويت (13/3).
2- أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979 (145/4).
3- محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الملقب بمرتضى الزبيدي تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، (7353/1).
4- أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق عدنان درويش –محمد المصري، مؤسسة الرسالة (189/1).
5- عبد الرحمان بن خلدون مقدمة ابن خلدون، الطبعة التاسعة 2006، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان. ص: 228.
6- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي مطابع أخبار اليوم نشر عام 1997،(1412).
7- يوسف القرضاوي، مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام، دار الشهاب ط: 1988. ص: 25.
8- رشيد حميدان، مبادئ الاقتصاد وعوامل التنمية في الإسلام، دار هومة للطباعة الجزائر 2003، ص: 113.
9- أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، جابر بن موسى أبو بكر الجزائري ، مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، الطبعة الخامسة 2003 (321/2).
10- محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، دار القرآن الكريم بيروت لبنان، الطبعة السابعة 1981 (601/4).
11- شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق علي عبد البار عطية، دار الكتب العلمية بيروت، ط رشيد حميدان، مبادئ الاقتصاد وعوامل التنمية في الإسلام، دار هومة للطباعة الجزائر 2003، ص: 1415/113.1هـ (293/10).
12- أيسر التفاسير، أبو بكر جابر الجزائري، (321/2).
13- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربية بيروت، ط3، 1407 هـ، (397/3).
14- محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، مطابع أخبار اليوم (1995/13).
15- نخبة من أساتذة التفسير، التفسير الميسر، مجمع الملك فهد لطباعة المصاحف، ط2، 1430 هـ (338/8).
16- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط1، 1420 هـ (390/21).

17- الشعراوي، (1995/13).
18- التفسير الميسر (465/4).
19- أبو الحسن علي بن محمد البغدادي الشهير بالماوردي، النكت والعيون، تحقيق السيد ابن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان (394/2).
20- التفسير الميسر (465/4).
21- أيسر التفاسير (454/3).
22- روح المعاني (95/18).
23- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق بيروت، القاهرة، الطبعة السابعة عشر، 1412 هـ (32/2).
24- سيد قطب (32/2).
25- تفسير الشعراوي (1966/4).
26- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط1، 1420 هـ/2000 م (486/7).
27- أيسر التفاسير (256/1).
28- التفسير الميسر (32/2).
29- الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي بيروت، ط3، 1407 هـ (403/1).
30- أيسر التفاسير (256/1).
31- أيسر التفاسير (256/1).
32- البيضاوي، تفسير البيضاوي، دار الفكر، بيروت (451/1).
33- أبو الحسن علي ابن محمد الماوردي، النكت والعيون، تحقيق السيد ابن عبد المقصود ابن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان (34/6).
34- الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط1، 1420 هـ (459/23).
35- الطبري (461/23).
36- تفسير الشعراوي (2841/5).
37- أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، بحر العلوم، نقلا عن الموسوعة العربية (289/2) http :www.mawsoah.net.
38- تفسير الشعراوي (1977/5).
39- تفسير الشعراوي (1977/5).

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 309 – 326
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الخطاب الصوفي
ودوره في مكافحة التطرف وصناعة السلام العالمي

The Sufism discourse and its role in combating extremism and promoting the global peace

طالبة الدكتوراه: **رشا روابح**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
racha.rouabah@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/05/11 تاريخ القبول: 2018/06/02

الملخص:
يقوم الخطاب الصوفي على مبدأ المحبة كأصل للوجود، فينعكس ذلك في سلوك الصوفي من خلال تعامله مع الله والإنسان والكون، كما يسمح هذا الخطاب بتجاوز وهم الحقيقة الدينية الحصرية، وبإعادة قراءة النصوص في اتجاه إنساني كوني، وبذلك يفسح مجالات واسعة للتقارب والتحاور والتجاور بين الأنا والآخر، وذلك بناء على مبدأ الرحمانية؛ أي تجلي الرحمان في كل الموجودات على اختلافها، ومنه يساهم الخطاب الصوفي بشكل فعال في روحنة الإنسانية وإنقاذها من النزعة المادية وما يترتب عنها من مظاهر العنف والتطرف والإرهاب.

الكلمات المفتاحية:
الخطاب الصوفي؛ التطرف؛ السلام؛ المحبة؛ الأنا والآخر؛ التسامح.

Abstract:
The Sufi message is built on the principle of love as the basic of existence, which is reflected in the Sufi's behavior through his interaction with God, humans, and the universe. The sufi message helps in surpassing the exclusivity if religious truth, by re-reading the text in a human universal way, and therefore it opens the doors for the convergence and the dialogue between the self and the other in the basic of mercy, which means the manifestation if the merciful in all different beings. The sufi message effectively contributes in the

spiritualization of humanity by rescuing it from all forms violence, extremism and terrorism that ensue from the materialist tendency.
key words:
Sufi discourse; extremism; peace; the self and the other; tolerance.

المقدمة:

يحتل الخطاب الصوفي موقعا هاما في الثقافة الإنسانية، وذلك لثرائه وقدرته على مزاحمة الخطابات الكبرى في الثقافات البشرية، لما يكتنزه من أبعاد معرفيّة، ولما يلعبه من أدوار حضاريّة حكمت بتجدّده وانفتاحه؛ فقد استطاعت أفكاره أن تتجذر وتغري فئات كبيرة من الباحثين للغوص فيه، لما يحمله من رموز وإشارات قامت على تعميق معاني العقيدة واستبطان ظواهر الشريعة، واستقراء أحوال الإنسان ومساءلة مكانته ووظيفته في الكون. وقد حمل الخطاب الصوفي بين طيّاته جملة من العناصر النظرية المعرفيّة والروحية تكشف دراستها عن قواعد في السلوك ومبادئ في القيم، سعى الصوفيّة إلى تجسيدها عمليا فطبعت بذلك حياتهم، وكانت مثيرة لردود أفعال متباينة إزاءهم بين التأييد والاعتراض.

ونتيجة لتباين المواقف تجاه الخطاب الصوفي، انتعش الأخير واكتسى البقاء والاستمراريّة ليؤكد حضوره الفاعل والمتواصل في الحياة، ومع ذلك ما يزال حبيس أفق تداولي ضيق لا يفي بتعميم ما يكتنزه من فوائد، لذا كان الكشف عن مضامينه وتسليط الضوء على محوريته في مدونة التأليف الإنساني يشكل الحاجة الأكثر إلحاحا في الوقت الحالي، لما يقدمه من معرفة مخصوصة بالله والإنسان والكون، وبالعلاقة بين هذه العوالم الثلاث؛ هدف هذه المعرفة الارتقاء بقيمة الإنسان والتأكيد على محوريته ومركزيته في الوجود وإزالة الفوارق والعوائق بين بني الإنسان، ومن هنا تأتي **أهمية الموضوع**، لما يسعى إليه هذا الخطاب من إشاعة ثقافة السلم والتعايش، والتسامح والحوار، والتلاقح بين الحضارات والثقافات والديانات، خصوصا في هذا الزمن الذي يعاني من هاجس الإسلاموفوبيا بسبب (داعش) وأخواتها ممن ساهم في تشويه صورة الإسلام وربطه بالتطرف والإرهاب.

لذلك يزداد الطلب على ضرورة إعادة صياغة قناعات الإنسان الفكرية بالعمل على صياغة الخطاب التربوي والتوجيهي في مختلف المجالات، بالشكل الذي يكون أكثر وظيفية وأكثر فاعلية في صياغة الأمن والأمان وصناعة مشاريع المحبة والسلام، ولذلك كان الالتفات إلى الخطاب الصوفي والحديث عن التصوف والتجربة الصوفية أحد أوليات هذه الأصوات، بعد الإقصاء والتهميش الذي تعرض له هذا الخطاب ومحاولة عزله عن الجسم الفكري الاجتماعي. ومن هنا نطرح **الإشكالية** التالية: هل يسع الخطاب الصوفي أن يقوم بدور إيجابي فاعل في إنقاذ المجتمع

الإنساني من الأنا المتضخمة، والحدّ من ظاهرة العنف والتطرف ونشر ثقافة السلام العالمي؟ وكيف له أن يقوم بذلك؟

هذا هو السؤال الجوهري الذي ستحاول –بإذن الله- هذه الورقة الإجابة عنه من خلال: مدخل مفاهيمي يحدد المفاهيم ويضبط المصطلحات الواردة في العنوان، وثلاث محاور أساسية هي:

أولا- ثقافة المحبة والسلام في الخطاب الصوفي.

ثانيا- الرؤية الصوفية للعالَم والإنسان ودورها في تمتين ثقافة السلام.

ثالثا- عالمية الخطاب الصوفي واحتواؤه للآخر.

هذا وقد سبقت هذه الدراسة مجموعة من الدراسات التي قدمت لهذه الورقة مادة تمهيدية صالحة لأن تكون أساسا للتعميق، ومن أهمها: كتاب التصوف شهودا وحبا وخطابا وأثره في روحنة الإنسانية والتقريب بين الأنا والآخر، للدكتور أمين يوسف عودة. وكذا دراسة الدكتور أحمد بوزيان بعنوان: الخطاب الصوفي بين الهوية والاختلاف: الأنا والآخر. وأيضا دراسة الدكتور رشيد سعدي بعنوان: الدين بين الحقيقة الحصرية والعرفان الصوفي أوهام الهوية الدينية. وهي كلها دراسات قيّمة ونافعة، وقد تمحورت حول قيمة الأخوة الإنسانية في الفكر الصوفي، ودور التصوف في التقريب بين الأنا والآخر. وهي أهم العناصر التي تحوصلت حولها الدراسة التي بين أيدينا، إلا أن الجديد في دراستنا يكمن في إبراز الرؤية الصوفية للوجود وواجب الوجود ودورها في بناء الإنسانية الكونية، وكذا بيان دور المحبة كأصل للوجود في الانفتاح على جميع أطياف البشر، وتجاوز عقم جدلية الأنا والآخر، والحد من مظاهر العنف والتطرف.

مدخل مفاهيمي

أ- الخطاب الصوفي: تعني كلمة الخطاب في الاستعمال الشائع كل ما يُكتب أو يُنطق موجها إلى الغير لأجل إيصال فكرة ما. وهي عائدة للجذر (خطب) الحامل لمعان أهمها الكلام الموجه، فالمراد هنا بالخطاب الصوفي ما أنتجه الصوفية النظريون من آراء وطروحات فكرية[1].

ب- التطرف: يُعدّ التطرف من القضايا الرئيسية التي يطرحها الحال الإنساني المعاصر بقوة، ويعتبر الفكر المتطرف باعتباره نسقا معرفيا ظاهرة اجتماعية تتأثر بغيرها من الظواهر وتؤثر فيها، وترتبط ارتباطا وثيقا بالظروف السياسية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية... الخ

والتطرف لغة معناه: الوقوف في الطرف، وهو ما يقابل التوسط والاعتدال.[2] وأما اصطلاحا فالتطرف يعني" المغالاة والإفراط والعصبية، وهو عكس الوسطية والاعتدال في جميع نواحي التفكير اتجاه المعتقدات والأفكار, وعلى هذا الأساس فإن التطرف هو مجموعة من المعتقدات والأفكار التي تجاوزت المتفق عليه سياسياً واجتماعياً ودينياً داخل الدول"[3]، كما يشير مصطلح التطرف وما شابهه كالتعصب

والغلو إلى الخروج عن المبادئ الفكرية والقيم والمعايير والأعراف والأساليب السلوكية الشائعة في المجتمع، معبّرا عنه بالانطواء أو بالسلبية والانسحاب، أو تبني مبادئ ومعايير مغايرة قد يكلّف الدفاع عنها توظيف العنف والترهيب بزعم التغيير في المجتمع وفرض الرأي بقوة على الآخرين، كما نلاحظه في السلوك المتشدد لبعض الجماعات الدينية.

ولا يمكن تجاوز هذه المعضلة الحضارية إلا بنشر نقيضها المتمثل في التوسط والاعتدال، وذلك بإفشاء لأهم مبدأ جاء به الإسلام وهو السلام.

ج- السلام العالمي: السلام العالمي في نظر الإسلام؛ هو نظرية إنسانية تقوم على احترام النوع الإنساني؛ مخالفا أو موافقا، معاديا أو مناصرا، ضعيفا أو قويا، مشابها أو مختلفا.. فهي نظرية متكاملة تنظر إلى العلاقة بين بني الإنسان على أنها علاقة نسب، هذا النسب هو الفطرة الإنسانية التي تقوم على أساس الحقيقة الكونية التي أعلنها نبي السلام حين قال: «كلكم لآدم وآدم من تراب[4]». [5]

فالسلام العالمي هو فكرة مثالية من الأمن والاستقرار واللاعنف الذي من خلاله تتقارب الدول والشعوب ومختلف الجماعات الإنسانية إراديا لا حتميا، ويشير السلام العالمي إلى توظيف وسائل سلمية من أجل الحد من مختلف الصراعات والأعمال العدائية بين بني الإنسان. فالمقصود بالسلام العالمي هو التمثيل الأعلى للحرية والسعادة والأمان والاستقرار بين جميع الجنس البشري.

أولا- ثقافة المحبة والسلام في الخطاب الصوفي

أهم مبدأ يرتكز عليه التصوف ولا يقوم إلا به هو مبدأ المحبة، باعتبارها أصل الوجود[6] استنادا للحديث القدسي الذي ينمّي في الصوفي فلسفة الحب الكونية، وهو: «**كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ وَتَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَبِي عَرَفُونِي**»[7]، فالحق أحبّ أن يعرفه خلقه، فاندرج الحب فيما خلق، ومن ثَم صار الحب ساريا في كل الموجودات، من بداية نشأتها إلى ما شاء الله تعالى، ومن هنا "فالمحبة مقامها شريف وهي أصل الوجود"[8]. وعليه يكون حب الصوفي كله لله، وإذا ما امتلأت الروح الإنسانية بأنوار الحب الإلهي الساري في كل ثنايا الكون، فإنها ستُشحن بطاقة إيجابية، متجددة بتجدد الشؤون الإلهية لاتصالها بالحق سبحانه وتعالى، ومنها تسري تلك الإيجابية لتعمّ كل ما يحيط بها، فتعمّ خيريتها. والتصوف من حيث هو حبٌّ، والحب من حيث هو أصل الوجود يمثل قوة محورية جاذبة للإنسانية التي أفناها الكره والبغض والخلاف، نحو التحرر والانعتاق من الطاقات السلبية الهدّامة، وإبدالها بطاقة الحب الإيجابية البناءة.

إن التجربة الصوفية تجعل من ممارسها إنسانا محباً، أفعاله كلها صادرة عن الحب وشهود الحق تعالى، حتى غضبه وعقابه يكون عن حب كعقاب الأم الحنون لولدها، هدفه الإصلاح والبناء لا الإفساد والهدم، فإذا رسخ هذا المعنى الراقي في الذات الإنسانية "رسوخ ذوق وسلوك، لا رسوخ فكر وحسب، فإنها ستجد لها صدًى

إيجابيًا نحو... أدبيات الصراع وأخلاقياته بين الأنا والآخر، فإن كان ولابد من الصراع فليكن صراعا إنسانيا رحمانيا، لا صراعا شيطانيا يدمر الأخضر واليابس"[9].

هذا وإن المقلّب لصفحات التراث التاريخي للتصوف يلاحظ منذ الوهلة الأولى ذلك الأثر البالغ للتصوف في تمتين الروابط الروحية بين جميع المكونات الثقافية والاجتماعية والقبليّة للكثير من المجتمعات التي كانت تمارسه وتتخذه منهجا للحياة، وكان ذلك تحت لواء واحد هو لواء المحبة والسلام، بناء على كون المحبة هي حقيقة الدين وجوهره، وهي غاية التربية الروحية والسلوك الصوفي بمختلف طرقه، وذلك بالسير بالمريد عبر مقامات التربية وأحوال التزكية حتى يصل إلى تحقيق مقام المحبة في نفسه؛ خلقا تعبديّاً يتجلى في كل حركاته وعلاقاته، الاجتماعية منها والسياسية والثقافية...وغيرها، بما هي علاقات وتصورات ومشاعر أيضا، لأن المحبة لا تلزم في الوجدان الروحي حدا معينا، بل تفيض مواجيدها فتنعكس في السلوك العام للإنسان وهذا هو سر القوة والتميّز في التربية الصوفية، فالتصوف في الأصل قائم على إشاعة الاستقامة والمحبة والإخاء بين البشر وامتصاص التطرف والعداء.

ويكون السلوك بالناس في الخطاب الصوفي –تربية ووعظا- بالتدرج بهم في المقامات والأحوال أمرا أساسيا لتنظيم الشأن الديني والاجتماعي والعلاقاتي، ولتهذيبهم حتى تصفو أرواحهم ويتحققوا بالمحبة خلّة ومقاما ثابتا، لأن مجتمعا يسوده خلق المحبة لا يصدر عنه ما يمزق نسيجه الاجتماعي والإنساني، بغض النظر عن اختلاف عقائد أفراده وايديولوجياتهم. وهو ما يقرره القرآن الكريم نفسه حين يؤكد على علاقة السلام واحترام الإنسان ويشير إلى ضرورة تقديم العلاقة الإنسانية على الخلفيات الدينية؛ فيقول تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء 94).

هذا وقد أصبحت قضية السلام من أوائل القضايا التي تشغل بال المجتمع الإنساني المعاصر، بسبب ما آلت إليه الأحداث في العالم اليوم وما يشهده من ضرب في هذا المكون الجوهري والحيوي المؤسس للمعيش الإنساني في جميع أبعاده؛ نفسيا واجتماعيا ودوليا. فأمام الانتشار الواسع والمهول لثقافة العنف والتطرف وهيمنتها على الذهنيات، والتي أصبحت تسحق كل مقومات التعايش الإنساني، صارت الحاجة ماسّة إلى ثقافة السلام لتمتين روابط المجتمع الإنساني وتحصينه من كل مظاهر العنف والتطرف، والحد من وتيرة الاشتباكات والصراعات التي تفتك باستقراره، تلك الثقافة يمكن أن نجد لها منفسحا في الخطاب الصوفي الذي يؤكد على التكامل والوحدة الإنسانيين.

فثقافة السلام التي تطبع الخطاب الصوفي، تقوم على نبذ مظاهر العنف والتطرف والإرهاب وما والاها، وتدعو إلى المحبة والتعايش وقبول الآخر وفق الحد الأدنى من المشتركات، لأن السلام من أسماء الله الحسنى، والسلام تحية المسلمين في

الدنيا وتحية أهل الجنان، وتحية المسلم في صلاته على النبي ﷺ، والسلام مقصد من مقاصد الإسلام في السلوك، وتكفي وحدة المصطلحين (السلام والإسلام) للدلالة على سلامة الإسلام من كل ما سوى السلام، كما إن استراتيجية التعايش في الإسلام تنطلق من قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران 64)، وهذا هو أول نداء إسلامي للتعايش بين الحضارات. ولتحقيق ثقافة السلام أمر النبي ﷺ المسلمين بإفشائه فقال "سَلِّمْ عَلَى مَنْ تَعْرِفْ وَعَلَى مَنْ لاَ تَعْرِفْ"[10].

كَل هذه الحيثيات هي حاضرة في وعي الصوفية ومتجسدة في سلوكياتهم وخطاباتهم، فالتصوف لما يتمتع به من الصفاء الروحي هو كفيل بالدعوة إلى تحقيق السلام والأمن الاجتماعي والتسامح ونبذ التطرف والتناطح، وذلك استنادا إلى تعريف المصطلح ذاته بأنه "هو الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دني"[11]، فها هو الشيخ حمزة البودشيشي يقول: "وددتُ لو توسّد الناس كلهم وسادة واحدة"، ويقصد بالناس هنا العالم بأسره، ما يعني أنه لا يوجد شرق وغرب وشمال وجنوب وغيرها من الفروق، وإنما هناك دار الإنسان. لذلك كان أتباع الطريقة البودشيشية يختمون أذكارهم دائما باسم الله "يا سلام"، وفي ذلك تربية للمريدين على التخلق والتحقق بالمعنى الرباني السلام[12].

هذا ومن أبرز صوفية بلادنا الذين نشروا الأمن والسلام اعتمادا على مبدأ المحبة، هو رجل الإنسانية والسلام الأمير عبد القادر الجزائري الصوفي –، الذي أسس مفهوما للإسلام يوحّد بين الدين والعلم والدولة والإنسانية، فمثّل بذلك أحسن مثال في ترسيخ قيم الإنسانية والسلام من خلال جهاده، وذلك ما يعكسه أول بيان كتبه للمجاهدين بعد توليه الإمارة مباشرة بحيث أوجب فيه على كل مجاهد في الجيش عدم تعريض الأسير أو الجريح للأذى أو الإهانة، واحترام إنسانيته إن كان فردا أو جماعة، وإن كان جريحا يجب عرضه على طبيب الكتيبة وتقديم كل ما يحتاج إليه من علاج ورعاية، وعدم مجاراة العدو بوحشية وتقطيعه، ومن يقطع رأسا أو أذنا ويحمله للقائد يعاقب فيُجلد ويُسجن، وكل من يأتي بأسير حيّ غير معان يُكافأ[13]. هذا الخطاب ألقاه الأمير في الوقت الذي كانت فرنسا تبيح كل تلك الجرائم وأكثر في حق الجزائريين وتكافئ عليها. والأمير هنا يؤكد على أن قيمة السلام ترفض العنف بشكل قطعي، وتدعو إلى الرفق والسلم حتى في أوقات العنف المُشرْعَن من قبيل الدفاع عن الوطن والدين.

كما لا ننسى ذلك الموقف الشجاع أيضا لفتوة الأمير حين تزعم المهاجرين الجزائريين في الشام لإنقاذ ما يربو على خمسة عشر ألف مسيحي من القتل في الفتنة التي اشتعلت في دمشق بين الدروز والنصارى سنة 1860، بحيث ساهم بموقفه هذا في لمّ الصدع الذي أصاب دمشق، بل وأنقذ العالم كله من دخول في حرب صليبية

أخرى، فوقف – متحديا جموعا هائجة من الدروز مندفعة لقتل النصارى ودوّى بصوته قائلا: "إن الأديان وفي مقدمتها الدين الإسلامي أجل وأقدس من أن تكون خنجر جهالة أو معول طيش أو صرخات بذالة تدوي بها أفواه الحثالة من القوم... أحذركم من أن تجعلوا لسلطان الجهل عليكم نصيبا، أو يكون له على نفوسكم سبيلا. وما هذا الخطاب إلا تطبيق للحديث النبوي: "أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ ذِمِيًّا أَوْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَنْقَصَهُ شَيْئًا مِنْ حَقِّهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ شَيْئًا بِغَيْرِ طِيبِ نَفْسِهِ فَأَنَا خَصْمُهُ يَوْمَ الْقِيَّامَةِ"[14]." [15]

ثانيا- الرؤية الصوفية للعالَم والإنسان ودورها في تمتين ثقافة السلام

العالم في اللغة هو "اسم لما يُعلم به كالخاتم لما يُختم به، وسُمي الخلق عالما لأنه علامة عن الصانع"[16]، وهو في منظور الصوفية كل ما سوى الله تعالى. ورؤيتهم له هي رؤية قارئ لكتاب يحكي من خلال آياته عن مكونه، ووسيلة معرفية تعرّف بصانعه، "والصوفية في مقامات انجذابهم إلى عالم الحضرة الإلهية، وارتقائهم عن المحسوسات والأحكام الدنيوية لا يرون في الكون نقصاً ولا قبحاً، ولا يشاهدون بعين القلب إلا الجمال الإلهي متجلّياً في كل شيء، مهما جَلَّ هذا الشيء أو دَقَّ، والسرُّ في هذه المشاهدة القلبية التي تأتي بالبصيرة لا البصر، هو ذلك الإيمان الصوفي العميق بأن الله هو الجوهر الحقيقي للوجود، وما عداه من الأغيار ومما سواه وَهْمٌ وتخييلٌ ومظاهرُ زائلة لا تقوم بذاتها، ويتوقف وجودها على شرط كونها تجليات إلهية، وفقاً لثالوث الذات الإلهية : الجمال، الكمال، الجلال، الذى يعبِّر بمجموعه الكلي عن هذه الذات من دون أن يقدح في وحدتها وفي الإيمان بوحدانية الله على الرغم من تعدُّد صفاته وأسمائه، وأسمائه الصفاتية"[17]. فالصوفي بترقيه عن المحسوسات يشعر بنوع من الذوق الإدراكي المرتبط بالفناء بتجلي الله جلّت عظمته في الموجودات جميعها وأن الله حاضر بأسمائه في كل شيء وهو حقيقة كل شيء، وبناء على هذه الرؤية فلا يوجد مجال في فكر الإنسان الصوفي لأي فعل من شأنه إحداث الفساد في هذا الكون، لأنه يؤمن بشكل جازم بأن الإفساد في الكون هو إفساد في صور تجلياته تعالى.

هذا المعنى جمع أطرافه الأمير عبد القادر في مواقفه قائلا: "أنه لا يصح ولا يستقيم لمن فتح الله عين بصيرته وأراه سريان الأحدية بلا سريان، وقيام القيومية في كل ذرة من ذرات الوجود، ورؤية الوجود الحق تعالى في كل شيء من غير حلول ولا اتحاد، أن يهجر شيئا من المخلوقات، بأن يحتقره ويزدريه ويجعله كالشيء اللقى، فإن هذا لا يصح من عارف مشاهد، كان ما كان ذلك المخلوق، حيوانا أو غيره، وعلى أي دين كان، وعلى أي ملّة ونحلة حصل." [18]

هذا وإن الوجود عند الصوفية هو حقيقة كاملة ودائرة محيطة، يُعد الإنسان مكونا من مكوناتها الأساسية، وأحد أطرافها المفترضة (الله، العالم، والإنسان)، وإذا كان العالم هو مظهر تجلي الله 1 فإن الإنسان (الكامل) هو المجلى الأعظم للحق

تعالى، "فالحق تعالى يتجلى في جميع صور الوجود، ويتجلى في الإنسان في أعلى صور الوجود وأكملها"[19]. والإنسان في الفكر الصوفي هو روح العالم؛ كمثل روح الإنسان بالنسبة إلى بدنه والتي لها صفة التدبير، ولا قوام للعالم لولا الإنسان، وهذا ما أكده ابن عربي في فصوصه حين قال: "وقد كان الحق سبحانه أوجد العالم كله وجود شبح مسوّى لا روح فيه، فكان كمرآة غير مجلوة...فكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة"[20]، وهو المعنى الذي أكده الأمير عبد القادر بقوله: "كان العالم قبل ظهور الصورة الآدمية كجسم مسوَّى لا روح فيه...فهذه الصورة الآدمية هي صورة الإنسان الذي هو مادة كل مخلوق، ونقطة الكون التي منها امتدت حروف العالم جميعه"[21].

والإنسان هو غاية إيجاد العالم ولذلك كان الإنسان آخر الموجودات من حيث النشأة، وهذا ما يقرّره ابن القيم في مسرد حديثه عن حكمة خلق آدم آخرا، مبينا قيمة هذا الكائن، حيث قال: "إنه سبحانه لما افتتح خلق هذا العالم بالقلم كان من أحسن المناسبة أن يختمه بخلق الإنسان، فإن القلم آلة العلم، والإنسان هو العالِم، ولهذا أظهر سبحانه فضل آدم على الملائكة بالعلم الذي خُص به دونهم، وتأمل...كيف نبه الملائكة على فضله وشرفه، ونوّه باسمه قبل إيجاده بقوله: "إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً"، وتأمل كيف وسمه بالخلافة وتلك ولاية له قبل وجوده"[22].

وبما أن الإنسان هو علة وجود العالم، فإنه علة بقائه، فالعلة تتبع المعلول في الوجود والبقاء والزوال، "وهو [الإنسان] من العالم كفص الخاتم من الخاتم، وهو محل النقش"[23]، بل وهو العمد الذي يقوم عليه سقف العالم، حيث "جعل [الله] مسكن هذه النشأة نقطة كرة الوجود وأخفى عينها، ثم نبّه عباده عليها بقوله: ﴿بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ (الرعد:2)، فإذا انتقل الإنسان إلى برزخ الدار الحيوان، مارت قبة السماء وانشقت فكانت شعلة نار سيّال كالدهان ... فقبّة لا تقوم من غير عمد، كما لا يكون والد من غير أن يكون له ولد، فالعمد هو المعنى الماسك، فإن لم ترد أن يكون الإنسان فاجعله قدرة المالك، فتبين أنه لابد من ماسك يمسكها، وهي مملكة فلابد لها من مالك يملكها، ومن مُسكت لأجله فهو ماسكها، ومن وُجدت له بسببه فهو مالكها"[24]. وهو المعنى الذي أشار إليه سيد الوجود ﷺ حين قال: «لاَ تَقُومُ السَّاعَةُ وَفِي الأَرْضِ مَنْ يَقُول: الله الله»[25]، وأتم الخلق معرفة بالله هو الإنسان الكامل، فلا تقوم الساعة وفي العالم إنسان كامل.

والوظيفة الوجودية للإنسان في الفكر الصوفي هي الخلافة؛ ليس في الأرض فحسب بل في الكون كله، فإذا كان الإنسان هو روح العالم فلا قوام لهذا العالم إلا بذلك الإنسان الكامل، ما يعني أن الإنسان الكامل هو المدبر لهذا العالم تدبير الروح للجسد، وهذا ما أكده ابن عربي بقوله: "وإنما علّم الله سبحانه الإنسان الكامل أسماءَه الحسنى وأودعها فيه، فإن الإنسان الكامل روح العالم، والعالم جسده... وإن الروح هو مدبر البدن والمتصرف فيه"[26]. وحتى يحقق الإنسان وظيفته في الوجود يتعيّن عليه أن

يكون متخلقا بأخلاق ربه الذي نصّبه للخلافة، متحققا بصفاته بقدر الطاقة البشرية، فيتخلق باسمه تعالى الرحمان فيكون رحمة تمشي بين الخلق، ويتخلق باسمه "السلام" فيكون لمجتمعه أداة سلم وأمان ومصدر سلامة واطمئنان، وإذا كان من مفاهيم "السلام" السلامة من النقص والعيب، فإن الصوفي يجتهد في تطهير نفسه وتكميلها، والعمل على ترقيتها وتهذيبها بأن يسلم جوارحه من الاعتداء والآثام، وقلبه من الخواطر والأوهام. ويتخلق باسمه تعالى "الواسع" فيتسع قلبه لجميع الخلائق بارّهم وفاجرهم، مؤمنهم وكافرهم، مؤيدهم ومخالفهم... فيتقبل الآخر ويحترمه مهما كان ولا يلغيه لمجرد مخالفته. وقس على هذا بقية الأسماء الحسنى والصفات العلى وكيف تفعل فعلها في المتخلق بها.

إن هذه الرؤية الصوفية لمركزية الإنسان وقيمته الأنطولوجية والابستمولوجية الهامة لا تدع في عقل الصوفي ولا في قلبه مثقال ذرة من العدوان لهذا الكائن العظيم، الذي فضله تعالى على سائر الخلق وجعله بؤرة لتجلي الأسماء الحسنى، وإذا كان الله -جلّت عظمته- قد حرم الظلم على الإنسان وعلى نفسه فإن الإيمان الحقيقي لدى الصوفي هو أن نفعل كما يفعل الربّ، ومن هنا تتأسس مبادئ الإحسان والمحبة والتسامح انطلاقا من مقولة الرحمانية؛ أي حضور الرحمان في كل الموجودات وفي كل وذرة من الكون، متجلياً بصفاته -ليس حضور الذات بالحلول والاتحاد-، فمعنى التسامح هو الاعتراف بالآخر/ الأنا، والاعتراف به كحامل للمعنى الإلهي، ولنا في مأساة الحلاج درسا في ذلك؛ حيث يقول في واحد من أكثر نصوصه إنسانية: "يا بني إن بعض الناس يشهدون عليّ بالكفر وبعضهم يشهدون لي بالولاية، والذين يشهدون عليّ بالكفر أحبّ إليّ وإلى الله من الذين يقرّون لي بالولاية... فمن يشهدون لي بالولاية من حسن ضنهم بي، والذين يشهدون عليّ بالكفر تعصّباً لدينهم، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد"[27]، وبهذا الوعي العرفاني يصبح جلاّدوه مجاهدين ويصبح هو شهيدا، ويدعو لهم بالغفران فيقول: "هؤلاء عبادك اجتمعوا اليوم لقتلي... فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي ما فعلوا ما فعلوه، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليتُ بما ابتليت، فلك الحمد فيما تفعل، ولك الحمد فيما تريد"[28].

فالخلق إذن في المنظور الصوفي هم عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله، هذا المعنى الذي تحقق في خطاب الأمير عبد القادر الجزائري حين أجاب الأسقف بافي Pavy الذي راسله شاكرا صنيعه بالمسيحيين فقال: "ما فعلناه من خير للمسيحيين، ما هو إلاّ تطبيق لشرع الإسلام واحترام لحقوق الإنسان، لأن كل الخلق عيال الله وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله. إنّ كل الأديان من آدم إلى محمد عليهما السلام تعتمد على مبدأين هما: تعظيم الله جل جلاله، والرحمة بمخلوقاته, وما عدا هذا ففرعيات، والشريعة المحمدية من بين كل الشرائع هي التي تعطي أكبر أهمية

للاحترام والرحمة والرأفة وكل ما يعزز التآلف وينبذ التخالف، لكن المنتسبين للدين المحمدي ضيّعوه فأضلهم الله فجزاؤهم من جنس عملهم"[29].

هذا الخطاب الأميري ما هو إلا تحقق بالقول الإلهي: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة 08)، فالخطاب الصوفي يسمح بقراءة النصوص في اتجاه إنساني كوني، ويسعى إلى صناعة حياة تهدف إلى التوافق دون إقصاء لأحد، ويبني الإنسان الصوفي الذي لا يكره أحدا لأنه تحقق بالتوافق مع ذاته وارتقى إلى الاندماج مع الآخر والتواصل معه ومجاورته. ويختصر الشيخ الأكبر المعنى بقوله: "لن تبلغ من الدين شيئا حتى توقر جميع الخلائق ولا تحتقر مخلوقا ما دام الله قد صنعه"[30].

ثالثا- عالمية الخطاب الصوفي واحتواؤه للآخر

يتميز التصوف بالأفق العالمي، وهذا لا يعني زوال هويته الإسلامية أو التوحيدية بل يؤكد عمق التجربة وتجذرها في المخيلة الإنسانية، ولذلك يمكن أن يصل مختلف السالكين بمختلف مشاربهم إلى نفس الحقيقة، وإن دل ذلك على شيء فإنه يدل على وحدة الحقيقة ووحدة التجربة الروحية كما أشار محمد إقبال – في قوله: "فالروح البشرية وهي تُقدم على شيء بدافع عن نفسها، تقتدر شيئا فشيئا على أن تأتي بحقائق، ربما كشفتها أرواح أخرى منذ طويل زمان، وهذا يعني ولا شك وحدة الحقيقة من جهة، ووحدة التجربة الصوفية من جهة أخرى، على رغم من تباعد الشعوب والأمم"[31].

ولا يعترف الخطاب الصوفي بالفروق بين بني البشر، فهو يستقطب الجميع بلا استثناء، هذا الملمح نلمسه كمثال في سيرة واحد من أكثر الشخصيات الصوفية تأثيرا، وهو مولانا جلال الدين الرومي ذلك الإنسان الكوني الذي مثّل العولمة الإنسانية في أسمى صورها، بحيث كان يحضر في مجالسه مختلف الأجناس باختلاف دياناتهم واتجاهاتهم وأفكارهم - وهنا مكمن سر الشهرة والقبول الذي ناله الرومي ولايزال يحظى به- فقد "استطاع بخطابه الصوفي اختراق إيديولوجيا المتلقي الدينية أو المذهبية أو الفكرية أو أية إيديولوجيا من شأنها أن تحد من أفق الأنا المفكرة, وأن تختزل رؤاها في اتجاه واحد يفضي إلى إقصاء الآخر، فقد كان الرومي يُسمع المتلقي صوتا غير صدى صوته, ويطلعه على عوالم أعمق من عالمه الفكري الضيق وأرحب وأشف. وهو خطاب إنساني لأنه يلائم فطرة الإنسان الأولى الماثلة في محبة خالقها, ويرمي إلى المحافظة على الوجود الإنساني وتكميله بصفات الكمال والجمال, ويلائم الناس جميعا على اختلاف أجناسهم وألوانهم وأزمانهم وأماكنهم ومعتقداتهم , ويتوجه إلى الإنسان باعتباره غاية في ذاته"[32]، ومن المعلوم في سيرة جلال الدين الرومي أنه لما خرجت جنازته ازدحم عليها أهل بلده وكأن القيامة قامت، وشيعها حتى النصارى واليهود، وبدت مدينة قونية قرية عالمية شهدت العولمة الإنسانية بدل العولمة الصراعية التي نعيشها اليوم، ولما بلغ ذلك حاكم البلد ، فقال

لرهبانهم: "مالكم ولجنازة عالم مسلم فأجابوه: "به عرفنا حقيقة الأنبياء السابقين، وفيه رأينا سيرة الأولياء الكاملين، فكان المسلمون يقولون: إنه كان نورا من أنوار رسول الله □، والمسيحيون يقولون: إنه كان على خلق المسيح عليه السلام، ويقول اليهود: إنه كان على خلق موسى عليه السلام"[33].

وقد ساهم هذا الطابع العالمي والإنساني للتصوف وخطابه في دخول الناس في دين الإسلام أفواجا، فكان لتراث الرومي –مثلا- الأثر الأكبر في اقتناع الداعية الإسلامي الكبير رجاء جارودي بدين الإسلام، كما يرجع الفضل في انتشار الإسلام في المليبا والمويلا والمالديف من بلاد الهند إلى جهود الصوفي الورع مالك بن دينار، وغيرها من الأمثلة الكثيرة التي تحكي فتح الصوفية للقلوب والأرواح قبل فتحهم للبلدان.

هذا الاتساع والاحتواء الذي يتميز به الخطاب الصوفي تشير إليه أبيات بن عربي المثيرة، والتي يقول فيها:

قد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي .. إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
لقد صارَ قلبي قابلاً كلَ صُورةٍ .. فمرعىً لغـــزلانٍ ودَيرٌ لرُهبَـــانِ
وبيتٌ لأوثــانٍ وكعــبةُ طـائــفٍ .. وألـواحُ تـوراةٍ ومصـحفُ قـــرآنِ
أديـنُ بدينِ الحـــبِ أنّى توجّـهـتْ .. ركـائـبهُ ، فالحبُّ ديـني وإيـمَاني[34]

وفي نفس المعاني يقول أمير العلماء وعالم الأمراء عبد القادر الجزائري –:

ففيَّ أنا كـل ما يأملــه الورى
فمن شاء قرآنا ومن شاء فرقانا
ومن شاء توراة ومن شاء إنجيلا
ومن شاء مزمارا زبورا وتبيانا [35]

هذه الأبيات لا تعني أن "الأمير والشيخ الأكبر يؤمنان بتكافؤ الأديان الناسخة والمنسوخة والعقائد القويمة والسقيمة، فسيرتهما ومواقفهما وأقوالهما الأخرى العديدة تنفي ذلك، وإنما ذلك تعبير عن شهود القهر الإلهي العام والإرادة النافذة للحق تعالى في جميع خلقه، فهو الذي خلقهم وما يعملون وما يعتقدون، وجاعل كل حزب بما لديهم فرحين، فهو الهادي وهو المضل، وهو جاعل الظلمات والنور. والذي ينبغي هنا هو التمييز بين نظرية تكافؤ كل الأديان، ونظرية قبول الله تعالى لعبده المجتهد والباذل وسعه في طلب الحق ورضوانه، فهو مأجور إن أصاب ومعذور إن أخطأ، سواء في الأصول أو الفروع، وهذا ما يقول به الأمير وأمثاله من العارفين لأن القرآن يقرره، حسب فهمهم وكشفهم"[36]، بمعنى آخر أن العبرة بالتدين وليست بالدين؛ فقد يفني –مثلا- راهب حياته في تعبده لله حسب معرفته وليس له دراية بالدين الإسلامي أو تكون قد وصلته الدعوة مشوهة، فهو عند الله تعالى مقبول بحسب مبلغه من العلم وبحسب اجتهاده في العبادة، ولا يضيع الله عمله، والصوفية من مبادئهم "ترك الخلق

للخالق" فلا يرون بأن مصيره هو النار لمجرد أنه غير مسلم، لإدراكهم بأن الله تعالى لا يضيع أجر عمل عامل منّا من ذكر أو أنثى.

وعليه ينتقل الاجتهاد عند علماء التصوف كالشيخ الأكبر وبعده الأمير عبد القادر من كونه وسيلة للطعن والتجريح وإقصاء الآخر إلى حد التكفير بل وسفك الدماء، إلى كونه مجالا رحبا للحوار العلمي العقلاني والإثراء الفكري الواسع الأفق. وكل ما ينتج عن الاجتهاد من صواب أو خطأ فهو من باب الرحمة الإلهية بالأمة ورفع الحرج عنها والتوسعة عليها، ومن ثَمّ فإن كل مجتهد صادق استفرغ كل الوسع هو –حسب ابن عربي- مصيب، فإما مصيب للحكم الإلهي على التعيين، أو مصيب للحكم المقرر الذي أثبته الله له، إذا لم يعثر على ذلك الحكم المعيّن وأخطأه. "لأن الكل من عنده تعالى، ومن تجلياته. إذ كلام الحق تعالى وكلام رسوله ﷺ بحر زاخر ما له ساحل، فكل ما فهمه الخلق في كلام الله تعالى، وكلام رسوله ﷺ الذي هو كلام الله على لسانه هو مراد ومقصود وإن خالف الحق ظاهرا"[37].

وكذلك الأمر فيما ذهب إليه الإمام الشعراني، حيث رفع حكم الاختلاف بين مختلف الآراء والمذاهب الصادرة من أصول الشريعة، فاستبدل مبدأ الاختلاف بمبدأ الاتساع المضبوط باجتهاد شرعي، استنادا لاتساع الشريعة نفسها، ويشبّه الشريعة بالشجرة، وفروعها بأقوال المجتهدين، ولما كان الفرع متصلا بالأصل (الشريعة)، فهو على حق ما دام قائما على أصل من أصولها وإن غاير فرعا آخر أو فروعا أخرى، ويذكر الشعراني هنا أن سفيان الثوري وغيره كانوا يكرهون قول الناس: قد اختلف العلماء، ويستبدلونه بقولهم: توسع العلماء[38]. وبهذه الرؤية يتم الانعتاق من الذاتية والإنّية والتعصب الضيق للمذهب والفكرة والرأي، والتحرر من استسلام الذهنيات للانتماءات السياسة والفكرانية والعرقية والجغرافية وغيرها من الانتماءات التي تحجب القلب وتُظلم العقل، ويتم فسح المجال لإنشاء ثقافة الحوار البناء وتنوع الأفكار والآراء والاتجاهات وتفاعلها، على نحو يستوعب الجميع، استنادا على قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة 256).

وقد لخص لنا الإمام "محمد زكي إبراهيم" شيخ الطريقة المحمدية الشاذلية وجهة نظر الصوفية للمخالف في المذهب -على الأقل-، فقال: "أهل القبلة جميعا إخواننا ﴿وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (المؤمنون 52)، فلا خصومة أبدا بيننا وبين أي مذهب من مذاهب (لا إله إلا الله) سواء كانوا أحنافا، أو مالكية، أو شافعيين، أو حنابلة، أو زيديين، أو إمامية، أو ظاهرية، أو إباضيين، أو غيرهم؛ فإن الاختلاف في الفروع ضرورة طبيعية، ويستحيل استحالة مادية جمع الناس على مذهب واحد، أو رأي واحد... ونحن مع إمامنا جعفر الصادق في قاعدته العملية : (حسبنا من المسلم ما يكون به مسلما)".[39]

إن الصوفية وبناء على التخلق والتحقق بالوسع الإلهي، مقتنعون بأنه لا يقوم الائتلاف إلا في ضوء الاختلاف، وأن الاختلاف هو آية من آيات الخلق، وسبيل إلى

التحرر والتطوّر، وأداة للتعارف، وهو نعمة ورحمة إلهيتين، بل وهو سنة إلهية منذ أن خلق رب البشر البشر، لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود 118-119)، ومن هنا فالأنا لا معنى لوجودها إلا من خلال الآخر، الذي به تكون المغايرة والاختلاف، حيث تتمايز الهويات من خلال مفارقة الأنا للأخر؛ و"لكي تعرف الآخر لابد أن تراه من حيث هو لا من حيث أنت"[40] اعترافا بالأنا، واعترافا في الآن ذاته بالآخر؛ لأنه لا تستقيم هوية للأنا من دون الآخر.

ومما تفطّن إليه علماء الصوفية، هو اختلاف مستويات المعرفة واختلاف الإدراك وتغاير التلقي؛ وذلك حينما قسموا المعرفة إلى ظاهر يطفو فيه المعنى على السطح، وباطن يتوارى فيه المعنى إلى الأغوار، ومع ذلك فهم -من باب الاعتراف بالآخر وحقه في امتلاك المعرفة- لم يقصوا الفهم الظاهري، ولكنهم لم يجعلوه الفهم الوحيد[41]، وبناء عليه يكون تعامل الأمير عبد القادر مع المنكرين عليه وعلى أمثاله وفق المبدأ: "لا نجادلهم بل نرحمهم، ونستغفر لهم، ونقيم لهم العذر من أنفسنا في إنكارهم علينا"[42].

فخطاب التصوف يؤمن بالاختلاف من حيث هو أصل الوحدة، ويفسح المجال للآخر ويحاول الانتقال من وهم الاختلاف إلى الهوية الكونية، من خلال التسامي فوق الأنا إلى التسامح والاعتراف بحق الاختلاف، فقد كان ابن عربي ظاهريا في العبادات باطنيا في السلوك والأذواق، وكذا الشأن بالنسبة للإمام عبد القادر الجيلاني وغيرهما من الأعلام. فالصوفية وإنْ تَعاملوا بالباطن فإنهم لم يلغوا الظاهر، ويرون بأن الذي "يجرد الظاهر حشوي، والذي يجرد الباطن باطني، والذي يجمع بينهما كامل".[43]

ولذلك تعاملوا مع الطوائف الأخرى الإسلامية منها وغير الإسلامية - من باب المغايرة والاختلاف - تعامل الموجود بالفعل، وهم لا يعرفون التكفير لأنهم أدركوا معنى الآية القرآنية ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ (الإسراء 44)، وهذا ما دفع بالحلاج إلى الغضب منْ ذَاكَ الذي سبَّ اليهودي، فرد عليه قائلا: "يا بني، الأديان كلها لله -عزَّ وجلَّ-، شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم، بل اختيارا عليهم"[44]. كما يظهر الأمير عبد القادر أيضا في أسمى صور التسامح فيردّ على خصومه قائلا:

جمالنا بعلوم أنت تجهلها ... بها حبانا الذي أهدى وجمّلنا
عرفنا كلّ الذي وصفتمونا به ... ونحن أعرفُ منكم بأنفسنا
فأنتم عندنا أرواح طاهرة ... ونحن عندكم رجس أجاهلنا.[45]

هكذا يُظهر الفكر الصوفي تسامحا واعترافا بالآخر، تفرضه طبيعة النظام الصوفي، بل طبيعة الحياة نفسها "وإذا كان الاختلاف في شؤون الحياة والمجتمع هو اختلاف مصالح وأعراض، فإن الاختلاف في شأن الدين والعقيدة هو اختلاف

تأويلات"[46]، يفرضها اختلاف الرؤى والتصورات، واختلاف الخلفيات والمرجعيات. وانطلاقا من هذا الوعي الإشكالي والمعرفي والمرجعي فإن الصوفية لا يشغلون أنفسهم بالرّد أو الاعتراض أو المساجلات والمناظرات، "وإن كان ولابد فليقل الواحد منهم كما قال الخضر لموسى -عليهما السلام-: "أنت على علم علّمكه الله، وأنا على علم علمنيه الله"[47]. أو كما قال الأمير عبد القادر لمخالفيه الذي قصرت عقولهم عن فهم مراميه: " واحذر أن ترميني بحلول أو اتحاد أو امتزاج أو نحو ذلك، فإني بريء من كل ذلك ومن كل ما يخالف كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، فإنني فهمت منها ما فهمت أنت وزدت عليك. وكلام الله وكلام رسوله بحر زخار لا نهاية لمدلولاته ولا قرار، وكل من قال في مسألة هذا مراد الله تعالى لا زائد عليه، أو مراد رسول الله ﷺ لا غير، فقد أعظم الفرية".[48]

ونختم هذا المبحث بذلك الشرح الراقي لأميرنا عبد القادر الجزائري للحديث النبوي: «رَجَعْنَا مِنَ الجِهَادِ الأَصْغَرِ إِلَى الجِهَادِ الأَكْبَرِ»[49]، والذي يُنبئ عن فهم عميق لمبادئ الدين، وعن اتساع أفق كبير، ويمثل قاعدة في التعامل مع الآخر. حيث يقول: "إنّه سمّى جهاد الكفار أصغر، لكون جهاد الكفار وقتلهم ليس مقصودا للشارع بالذات، إذ ليس المقصود من الجهاد إهلاك مخلوقات الله وإعدامهم، وهدم بنيان الرب تعالى وتخريب بلاده، فإنه ضد الحكمة الإلهية، فإن الحق تعالى ما خلق شيئا في السماوات والأرض وفي ما بينهما عبثا، وما خلق الجن والإنس إلاّ لعبادته، وهم عابدون له، عرف ذلك من عرفه، وجهله من جهله، وإنما مقصود الشارع دفع شر الكفار وقطع أذاهم عن المسلمين، لأن شوكة الكفار إذا قويت أضرت بالمسلمين في دينهم ودنياهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيراً﴾ (الحج 40) ... فلَو فرض أنه لا يلحق المسلمين أذى من الكافرين، ما أبيح قتلهم، فضلا عن التقرب به إلى الحق تعالى... بخلاف جهاد النفس وتزكيتها فإنّه مقصود لذاته، إذ في جهادها تزكيتها، وفي تزكيتها فلاحها ومعرفة ربها، والمعرفة هي المقصودة بالحب الإلهي في الإيجاد... ولا ريب أن المقصود لذاته أكبر من المقصود لغيره"[50].

خاتمة:

لعل مهمة الخطاب الصوفي تتأكد انطلاقا من فشل وعجز الكثير من الخطابات الإسلامية المعاصرة عن اقتراح نموذج إنساني كوني، وعن تحويل الإسلام لنسق مفتوح. فانتشار ما يسمى بالإرهاب الإسلامي، وطغيان دولة الفكرة على دولة الإنسان، وانتشار استخدام سلاح التكفير والعنف لاغتيال المخالف في الفكر وإقصائه، وانتعاش الفكر الخارجي من جديد، كل هذا يجعل الحاجة ماسة لإعادة إحياء الخطاب الصوفي العرفاني القادر على خلق شروط حقيقية للاختلاف والتسامح والتلاقح، وترسيخ أخلاقيات الحوار والتكامل، والحدّ من نزق الأيديولوجيات وضيق أفق المعتقدات، وذلك بجعل هذا الاختلاف شرطا وجوديا للحكمة الإلهية، كما يمكنه أن

يحافظ على الإنسان باعتباره جوهرا وقيمة مركزية، فيبقى الإنسان مجرّدا عن أي انتماء، متساميا فوق كل الأفكار والمعتقدات والخلفيات.

إن الخطاب الصوفي وما يقوم عليه من مبادئ: الشهود الإلهي في الكون والإنسان، وسريان الحب في كل ثنايا الوجود، ومبدأ الوسع الإلهي، لكفيل بأن يشارك مشاركة فعالة في إنقاذ الإنسانية من غرقها في الماديات، وروحنتها، وربطها بالحقيقة الكبرى والغاية التي خُلقت من أجلها وهي الخلافة وما تتضمنه من عبادة ومعرفة وعمارة، التي ترفض كل مظاهر الانحراف والجهل والخراب.

ومن أهم المقترحات الأولية التي يمكن أن تساهم بها هذه الورقة ما يأتي:

1- بذل جهود جادّة لإخراج مكنونات الخطاب الصوفي من أدراج المخطوطات، وتحقيقها وضبطها وتصحيحها علميا، ومقاربتها مقاربة عصرية.

2- نظرا لضيق انتشار الخطاب الصوفي وبقائه رهين وسط أكاديمي ضيّق لا يتجاوز في أغلب الأحيان المنتسبين إليه أو المتخصصين فيه، ما يجعله حبيس أفق تداولي محدود، يُنقص من تعميم الفائدة، فإنه يستلزم العمل على توسيع مجال تداوله، وإنعاشه في مقابل الخطابات الإقصائية والانتقائية السائدة، التي عملت على تهميش وظيفة التزكية وروحنة الإنسانية، وروّجت للتقليد الأعمى وما ينتج عنه من إلغاء للآخر وإقصائه إلى حد إفنائه. وهذه المسؤولية تقع بالدرجة الأولى على عاتق الهيئات التي ساهمت في ذلك التهميش بدلا من إتاحة الفرصة لدراسته والتدربّ على مصطلحاته الرمزية وموضوعاته في المراحل الدراسية الأولى بحسب الحاجة، كالجامعات والمؤسسات الأكاديمية والإعلامية. فيتعين على هذه الهيئات بالاستعانة بمشايخ الطرق الصوفية الأكفاء عقد ملتقيات وندوات ودروس وغيرها من المبادرات التي تهتم بتقريب الخطاب الصوفي للأفهام، وإزالة غشاوة الغموض التي تعتريه.

3- إعادة قراءة المصطلحات الصوفية وخاصة الأكثر جدلا، كمصطلح وحدة الوجود الذي صُنّف بسببه أبرز أعلام التصوف في خانات الكفر والزندقة، والعمل على إعادة صياغتها صياغة معاصرة يعترف بها العقل ولا ينكرها، ويتيسر استيعابها والتواصل بها، ويمكن الاستعانة في ذلك بالعلوم المعاصرة، خاصة الفيزياء الكمومية التي تتلاقح أفكارها مع أفكار التصوف فيما يخص شهود ذلك الجانب الباطني للوجود الكوني الخاضع لقوانين تفوق مستوى الحواس.

4- يستلزم على المشتغلين بالخطاب الصوفي تطوير إستراتيجياته الخطابية، من خلال تبسيط لغته حتى يتمكن من اختراق جميع العقول والأرواح على اختلاف مستوياتها، فلا يبقى حكرا على أهله وخاصته فقط، حتى يؤدي وظيفته الكونية المنوطة به.

الهوامش:

- القرآن الكريم.

1- خالد إبراهيم المحجوبي، الخطاب الصوفي بين الفتنة والاغتراب، الحوار المتمدن، العدد 2791، 2011م، http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=187005، تاريخ التصفح : 2017/04/08م- 03:27.

2- ابن منظور، لسان العرب، تقديم: عبد الله العلايلي، أعاد بناءه: يوسف خياط، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، 1988م، (217/9).

3- أنس محمد الطراونة، ظاهرة التطرف والإرهاب ما بين الفكر والفعل، المركز الديمقراطى العربى في قسم الدراسات الدينية والجماعات الاسلامية http://democraticac.de/?p=24980 ، تاريخ التصفح: 2017/4/5 - 00:38.

4- أخرجه أبو داود، (5116)، كتاب الأدب، باب التفاخر بالأحساب، ، ورواه أحمد في مسنده، (8721).

5- محيي الدين الألوائي، مفهوم السلام العالمي في نظر الإسلام، الخليج اليوم -قضايا إسلامية-، قطر، الأربعاء 2 يوليو1986م، (الموقع الرسمي للدكتور محيي الدين الألوائي).

6- هذا المبدأ الصوفي بدأ يتحقق في عصر الفيزياء الكمومية وصِلتها بعلم الكون، إذ تتداول بكثرة في هذين العلمين كلمات: الحب والعشق والتصوف، للدلالة على طبيعة العلاقات التي تشد الذرات ومكوناتها إلى بعضها بعضا. حيث يقول العالم الفزيائي: فري بيتو في كتابه: إبداع الفنان: نظرة شمولية للكون، ترجمة: باسل فريحات، مراجعة: مها عرنوق، دار الحوار، اللاذقية، ط1، 2005م: "كانت الكواركات قد تجمعت لتشكل البروتونات والنيوترونات التي اتحدت بجاذبية تشبه العشق بشدتها، كأن الحب تفجّر في أعماق الكون للمرة الأولى": ص104، ويضيف: "إن ما يحافظ على الذرة هو –بشكل ما- حادثة حب، هي الجذب بين الشحنات الموجبة للبروتونات والشحنات السالبة للإلكترونات... والذرات أشبه بالعاشقين، لا تتحد إلا إذا هيِّجت"، ص118-119، ثم يقول في سياق حديثه على الفيزياء الكمومية وعلى لغة التعبير عن مفاهيمها: "لا يمكننا أن نعبر عنها إلا بلغة رمزية صوفية أو رياضية"، ص80. لذا يؤكد العالم الفزيائي أينشتاين بأن: "الإنسان الذي لم يختبر وقفة من وقفات الصوفية حيال العالم، ولم يشعر نحوه بالروعة والإيمان هو حي حكمه حكم الميت": جواد المرابط، التصوف والأمير عبد القادر الحسني الجزائري، دار اليقظة العربي، دمشق، 1966م، ص14.

7- أورده العجلوني، كشف الخفاء، (2016)، وقال: قال ابن تيمية: لا يُعرف له سند صحيح ولا ضعيف، وتبعه الزركشي والحافظ ابن حجر والسيوطي وغيرهم، وقال القاري: لكن معناه صحيح مستفاد من قوله تعالى: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون" أي ليعرفوني كما فسرها ابن عباس، (173/2).

8- محمود محمود الغراب، الحب والمحبة الإلهية من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي، دمشق، ط2، 2012، ص13.

9- أمين يوسف عودة، التصوف شهودا وحبا وخطابا وأثره في روحنة الإنسانية والتقريب بين الأنا والآخر، دار عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2016م، ص26.

10- رواه البخاري،(12) كتاب الإيمان ، باب إطعام الطعام من الإسلام.

11- سراج الدين الطوسي، اللمع في تاريخ التصوف، تحقيق: طه عبد الباقي سرور وعبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960م، ص45.

12- خالد ميار الإدريسي، الدبلوماسية الروحية في خدمة الامان العالمي، (محاضرة صوتية قُدمت بالملتقى العالمي للتصوف، الطبعة11: التصوف وثقافة السلام: رؤية إسلامية كونية لترسيخ قيم التعايش والسلم الحضاري، إقليم بركان - المغرب، 1438ه، 2016م، http://www.rencontremondialedusoufisme.com/categorie/soufisme-et-culture-de-paix/، تاريخ التصفح: 2017/4/6- 23:42.

13- بديعة الحسني الجزائري، الأمير عبد القادر الجزائري حياته وفكره، ترجمة: أبو القاسم سعد الله، الجزائر، دار الوعي، ط2، 2012م، (49/1).
14- رواه أبو داوود، (3052)، كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في تعشير أهل الذمة إذا اختلفوا بالتجارات.
15- جواد المرابط، تصوف الأمير عبد القادر، ص 46.
16- عبد الرزاق الكاشاني، معجم مصطلحات الصوفية، تحقيق وتعليق: عبد العال شاهين، مصر، دار المنار، ط1، 1992م، ص12.
17- يوسف زيدان، القاهرة، دوامات التدين، دار الشروق، ط1، 2013م، ص259.
18- عبد القادر الجزائري، المواقف في بعض إشارات القرآن إلى الأسرار والمعارف، تحقيق وتقديم: بكري علاء الدين، دمشق، دار نينوى، 2014م، (25/1)، (141/1-142).
19-ابن عربي، فصوص الحكم، تعليق: أبو العلا العفيفي، بيروت، درا الكتاب العربي، (36/1).
20- السابق (49/1).
21- عبد القادر الجزائري، بغية الطالب، اعتنى به: عاصم إبراهيم الكيالي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 2004م، ص150.
22- ابن قيم الجوزية، الفوائد، تحقيق: حسين آيت سعيد، بيروت، دار الفكر، 2000م، ص72.
23- ابن عربي، فصوص الحكم، (50/1).
24- ابن عربي، الفتوحات المكية، ضبطه ووضع فهارسه: أحمد شمس الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1999م، ج1، ص18.
25- رواه مسلم، (234)، كتاب: الإيمان، باب: ذهاب الإيمان آخر الزمان.
26- ابن عربي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص (الرسالة27)، بيروت، دار إحياء التراث، ص2.
27- سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخطوط واللون، رياض الريس للكتب والنشر، 2004م، ص33.
28- السابق، ص33.
29- عبد الباقي مفتاح، الأمير عبد القادري الجزائري والفتوة، حوليات التراث، جامعة مستغانم، العدد4، 2005م، ص76.
30- مصطفى محمود، سواح في دنيا الله، القاهرة، دار أخبار اليوم، 2000م، ص7.
31- محمد إقبال، ما وراء الطبيعة في إيران، تحقيق: محمد مجيب المصري، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1987م، ص125.
32- عودة، النزعة الانسانية عند جلال الدين الرومي، صحيفة الرأي ، 2017/02/09م، http://alrai.com/article/10376219، تاريخ التصفح: 2017/04/08- 02:04.
33- جيهان أوكويوجو، مولانا جلال الدين الرومي، ترجمة: أورخان محمد علي، القاهرة، دار النيل، ط1، 2013م، ص44.
34- ابن عربي، ترجمان الأشواق، اعتنى به: عبد الرحمان المصطاوي، بيروت، دار المعرفة، ط1، 2005م، ص62.
35- عبد القادر الجزائري، المواقف ، (25/1).
36- عبد الباقي مفتاح ، الأمير عبد القادر الجزائري والفتوة، ص73- 74.
37- ابن عربي، الفتوحات، (249/3)، ويُنظر: المواقف للأمير، (148/1).
38- الشعراني، الميزان الخضرية، تحقيق ومراجعة: عبد الرحمان حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، 1989م، ص7.
39- محمد زكي إبراهيم، أصول الأصول: أدلة أهم معالم الصوفية الحقة من صريح الكتاب وصحيح السنة، القاهرة، منشورات العشيرة المحمدية، ط4، 1995م، ص7- 9.
40- أدونيس، الصوفية والسوريالية، بيروت، دار الساقي، ط1، 1982، ص26.

41- أحمد بوزيان، الخطاب الصوفي بين الهوية والاختلاف: الأنا والآخر، مجلة التفاهم، العدد 39، 1434ه،2013م، http://tafahom.om/index.php/nums/view/9/189، تاريخ التصفح: 2017/01/07م- 23:44.

يقول الأمير في أول موقف من مواقفه: "إن القوم ما أبطلوا الظواهر، ولا قالوا ليس المراد من الآية إلا ما فهمنا، بل أقرّوا الظواهر على ما يعطيه ظاهرها، وقالوا: فهمنا شيئا زائدا على ما يعطيه ظاهرها." المواقف، تح: علاء الدين، (34/1).

42- الأمير، المواقف ، (11/1-12).

43- أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار ومصباح الأسرار، شرح وتحقيق: عبد العزيز عز الدين سيروان، بيروت، دار عالم الكتب، ط1، 1986م، ص160.

44- الحسين بن منصور الحلاج، ديوان الحلاج، وضع حواشيه وعلق عليها: محمد باسل عيون السود، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1423هـ/2002م، ص153.

45- الأمير، المواقف، (16/1).

46- نصر حامد أبو زيد، الخطاب والتأويل، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2000م، ص58.

47- الأمير، المواقف ، (367/1).

48- السابق، (275/2).

49- أخرجه العجلوني،(1362)، كشف الخفاء.

50- الأمير، المواقف، (1/ 133 و134).

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 327 – 344
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

عقلنة النصوص الشرعية في الفكر الحداثي العربي
- أركون والجابري نموذجا -

The rationalization of the legal texts in modern Arab thought

طالب الدكتوراه: **عمر محمودي**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
omardbk2013@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/12/14 تاريخ القبول: 2018/06/06

الملخص:
اتسمت القراءات الحداثية العربية بجملة من الخصائص المنهجية في قراءة النصوص الدينية، ولعل أهم خاصية صبغت تلك القراءات كانت خاصية النظر العقلاني، الذي تميز بجعل العقل المرجعية المهيمنة على النصوص الدينية، مما انجر عنه إغفال مفرط لعناصر المعرفة الأخرى. يعتبر هذا المقال محاولة لبيان تهافت هذه القراءة العقلانية للنصوص الدينية؛ من خلال اختيار نموذجين عقلانيين بارزين في ساحة الحداثة العربية، ويتمثل هذين النموذجين في عقلانية محمد أركون، وعقلانية محمد عابد الجابري.
الكلمات المفتاحية:
العقل؛ العقلنة؛ منهجية أصول الفقه؛ القواعد الأصولية؛ التأصيل الشرعي؛ التأثير السلبي.

Abstract:
The Arab modernist readings are marked with a set of methodological characteristics concerning their readings of religious texts; and perhaps the most important feature that characterizes those readings is that of a rationalistic vision which regards reason as a dominating reference over religious texts hence their excessive neglect of the other sources of knowledge. This essay is an attempt to demonstrate the incoherence of this rationalistic reading of religious

texts through the selection of two prominent rationalistic paradigms in the Arab modernism arena: Mohamed Arkoun and Mohammed Abed Al Jabiri

key words: Mind, Rationalization, Methodology of Principles of Fiqh, grammar of Principles of Fiqh, The negative impact

مقدّمة:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين أما بعد:

فإن القراءة الحداثية للنصوص الشرعية أصبحت تحتل مساحة شاسعة من الفكر العربي المعاصر؛ مما اسهمت في بلورة إشكاليات يمكن أن تزعزع كثيرا من المسلمات المعرفية التي تضرب بجذورها في بناء صرح الفكر الديني. كما لعبت المقولات الحداثية دورا أساسيا في خلق فضاء نقاش جديد، أسهم فيه المفكرون العرب بمشاريع مختلفة ومتباينة.

هذا المقال محاولة في قراءة أنموذجين حداثيين في عقلنة النصوص الشرعية، أحدهما يمثله أركون بمشروعه الذي ينزع نحو **التكثيف والتنويع المنهجي**، والثاني يمثله الجابري الذي ينزع نحو **تشريح البنية الإبستمولوجية** للفكر العربي، وذلك من خلال التركيز على تتبع تمثلات مبدأ العقلانية في هذين المشروعين، إذ تعتبر العقلانية سمة طاغية على الخطابات التي تبنت الرؤية الحداثية.

أهمية الموضوع:

تتجلى أهميّة الموضوع في كونه يتعلق بأكثر الإشكالات تداولا وإثارة للجدل في ساحة تجديد الخطاب الإسلامي، والمطروحة من طرف المدرسة الحداثية، خاصة وأنّ النموذجين المقدمين للدراسة يعتبران أكبر أعلام الاتجاه الحداثي العربي، بحيث يمثل كل واحد منهما مدرسة قائمة بذاتها؛ **فأركون** المعروف **بجرأته النقدّية** على الفكر الإسلامي عامة والفكر الأصولي خاصة، يمثل **المدرسة المتشدّدة** في الفكر الحداثي العربي، **والجابري** المعروف **باعتداله** في تفكيره الحداثي، يمثل **المدرسة المعتدلة** في الفكر الحداثي.

أهداف البحث: فيما يخص أهداف البحث فهي كثيرة، ويأتي على رأسها:

أ. الكشف عن المنظومة المعرفية والخلفية الفلسفية التي يتكئ عليها أركون والجابري، ويستقون منها رؤاهم ومناهجهم في نقدهم للنصوص الشرعية.

ب. بيان خطورة النتائج المترتبة على تفعيل التوجه الحداثي من حيث تطبيقاته ومآلاته.

وفي محاولة للإجابة على إشكالية المقال قسمت البحث إلى مطلبين وخاتمة، المطلب الأول قمت فيه بتحليل ونقد التصور الأركوني لعقلنة النصوص الشرعية، المطلب الثاني قمت فيه بتحليل ونقد التصور الجابري لعقلنة النصوص الشرعية، أما بالنسبة للخاتمة فعرضت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

المطلب الأول: أركون

يعتبر أركون من أكثر أعلام الحداثة العربية تأثرا بالحداثة الغربية ومنهاجها، فهو لم يتوان عن استخدام أي منهج غربي تطاله يداه في قراءة النصوص الشرعية، وكان منطلق أركون في ذلك هو العقلنة التي تعتبر أحد الركائز التي تقوم عليه الحداثة الغربية، وسأقوم في هذا المطلب بعرض التصور الأركوني لعقلنة النصوص الشرعية، مع تحليل ونقد هذا التصور.

الفرع الأول مفهوم عقلنة:

المقصود من عقلنة النصوص الشرعية عند أركون هو: إعطاء الأولية للعقل في تفسير النصوص الشرعية، وإنتاج الأحكام، وتحريره من إصر القواعد الأصولية، التي تلغي كل حرية للتفكير والتعبير عن الرأي[1]. هذا، ويعتقد أركون أن المسيرة التاريخية للفكر الإسلامي سبقت عصر الأنوار في أوروبا في الاعتماد على العقل وتطويره لإنتاج معارف علمية وهذا من أجل تقوية الإيمان الديني، ولإعطاء الوسائل والآلات التفكيرية للعقل الديني الإسلامي، ولكن قيام السلطة السياسية في بغداد بمنع المعتزلة من نشر فكرهم، وما كتبه الغزالي في كتابه " فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة"، أثر سلبا على مسيرة العقل الإسلامي والحرية الفكرية في التاريخ الإسلامي[2].

الفرع الثاني عرض الدعوى:

يدعي أركون إلى أنّ المنهجية الأصولية في وضع قواعد وضوابط لقراءة النصوص الشرعية، كانت السبب الرئيسي في سجن العقل المسلم، ومنعه من حرية التفكير والإبداع؛ حيث يعتقد أركون أن الأمة الإسلامية في عصورها الأولى كانت تعيش حالة من الازدهار الفكري والتحرر العقلي، الذي ازدهرت معه مختلف العلوم، ولكن هذه المساحة الثقافية الخصبة والمزدهرة بدأت " تضيق وتتقلص بدءا من القرن الخامس الهجري/الحادي عشر ميلادي، عندما راح تأسيس المدرسة والإعلان

الرسمي للمذاهب السنية، يفرضان بالتدرج ممارسة (أرثوذكسية) - منغلقة – سكولاستيكية - مدرسية – للفكر الديني بعيدا عن العلوم الدنيوية (أو بشكل يستبعد العلوم الدنيوية) "[3]. ولقد أدت هذه العملية إلى إنتاج طريقة واحدة في التفكير ألا وهي طريقة التفكير المقلد، وتمثلت هذه الطريقة في أرض الواقع في نمطين من العلماء وهما: " نمط الفقيه الذي يحفظ عن ظهر قلب ويعيد إنتاج الكتب المدرسية للفقيه دون أي ابتكار أو تجديد عقلي، ونمط الشيخ أو المرابط بحسب لغة أهل المغرب، وهكذا يكتفي بكونه الرجل الوحيد الذي يعرف أن يقرأ ويكتب من بين السكان الأميين في القرية "[4].

ويعتقد أركون أنّ تحرير العقل من المنهج الأصولي، سيعطى له فسحة أكبر في حياة الناس؛ حيث سيمكننا من الخروج من دائرة التقليد والانغلاق على الذات، إلى فضاء التنوير " فالعقل الغربي أصبح مهيمنا على العالم بسبب نجاحاته التكنولوجية والاقتصادية والسياسية الصارخة، لقد وصل من القوة والعنجهية إلى حد أنه نافس الدين، بل وانتزع منه تلك الذروة العليا التي تعلو ولا يعلى عليها: أقصد ذروة الهيبة والمشروعية، ومن المعلوم أنّها كانت من اختصاص الدين لفترة طويلة من الزمن، أصبح العقل هو الذي يحدد المشروعية وليس الدين، وعندئذ انتقلت البشرية الأوروبية من الفضاء العقلي القروسطي إلى الفضاء العقلي الحديث "[5].

الفرع الثالث تحليل الدعوى:

كما تم الإشارة إليه من قبل فإن أركون يدعي أن الفكر الأصولي بوضعه لقواعد وضوابط في كيفية قراءة القرآن والسنة، قد عمد بفعله هذا إلى سجن العقل المسلم وفرض سياج عليه، ولم ينتج عن ذلك إلا التقليد، لذا، يجب إعطاء الأولية للعقل في قراءة نصوص القرآن والسنة، من أجل تحقيق ازدهار فكري كبير، سيمكننا من الخروج من دائرة التقليد والانغلاق على الذات، إلى فضاء التنوير.

وفي تحليلي لهذه الدعوة سأركز الحديث على الأسس التي بنى عليها أركون دعواه، وهي: تحجيم وتصغير دور العقل، التأثير السلبي للقواعد الأصولية.

1. **التحجيم والتصغير:** يدعي أركون أن الفكر الأصولي قد قام بتقليص دور العقل في التراث الفكري الإسلامي، ولم يعط له الأهمية اللازمة، خاصة بعد التقعيد الفقهي مع انتشار المدارس الفقهية، ولتحليل هذه الدعوة يجب أن نعرف: مفهوم العقل في الفكر الأصولي، ودوره في عملية التشريع.

أ. **مفهوم العقل في الفكر الأصولي:** ارتبط مفهوم العقل في الفكر الأصولي بجانبين: الجانب التنظيري، والجانب التطبيقي.

- **الجانب التنظيري:** وهو الجانب الذي يتم فيه التنظير والتأسيس للأحكام الشرعية، وبتعبير آخر التشريع، حيث ارتبط فيه مفهوم العقل بالموافقة؛ أي موافقة نصوص القرآن والسنة[6]، يقول بن تيمية: "... ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموفق للشرع "[7]، واتُّفق في المصطلح الأصولي على تسمية هذا النوع من العقل بالعقل الصريح؛ أي السالم من الشبهات والشهوات[8]، وإنّما عمدوا إلى ربط تصرف العقول في التأسيس للأحكام الشرعية بموافقة المنقول الصحيح، لاجتناب حالة الفوضى في تشريع الأحكام التي قد تنشأ بسب تفكير أصحاب الأهواء والعقائد المنحرفة، يقول الجوني: "أجمعت الأمة قاطبة على أن من قال قولا بغير دليل، أو أمارة منصوبة شرعا فالذي يتمسك به باطل"[9]، ويقول القاري: "فاعلم أن العقل الكامل تابع للشرع، لأنه عاجز عن إدراك الحكم الإلهية، فعليه التعبد المحض بمقتضى العبودية، وما ضل من ضل من الكفرة والحكماء والمبتدعة وأهل الأهواء إلا بمتابعة العقل، وترك موافقة النقل"[10]، وغالبا ما يتذرع أمثال هؤلاء بإتباع المصلحة لإضفاء المصداقية على أقوالهم وصبغها باسم الشريعة، حيث يترتب" على ذلك أن تصير الشريعة فوضى بين ذوي الأهواء، ومن ليس أهلاً للاجتهاد، للانطلاق من أحكام الشريعة وإيقاع الظلم بأهلها باسم المصلحة، فيطلقون المصلحة ولا يتقيدون بالمشروع منها، وإطلاق المصلحة لم يقل به أحد"[11].
- **الجانب التطبيقي:** وهو الجانب الذي يراعي فيه تطبيق الأحكام الشرعية على المكلف، وارتبط فيه مفهوم العقل بقدرة المُكلَّف على استقبال التكليف وفهمه حتى يتم العمل به[12]؛ حيث تم جعل العقل فيه ميزانا لمعرفة قدرة المكلف على استيعاب التكليف وفهمه، وبتعبير الأصوليين فلقد جعل العقل مناطا للتكليف الشرعي[13]، هذا، ولقد نقل كل من الآمدي وتقي الدين السبكي الإجماع في ذلك، يقول الآمدي: " اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا فاهما للتكليف؛ لأنّ التكليف وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال كالجماد والبهيمة "[14]. ويقول السبكي " اتفق

الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق على أنه يشترط في المأمور أن يكون عاقلا يفهم الخطاب أو يتمكن من فهمه "[15].

ب. دور العقل في عملية التشريع: كان للعقل في الفكر الأصولي دور كبير في معرفة وتطبيق الأحكام الشرعية:

- **فمن ناحية معرفة الأحكام الشرعية:** ورغم أنه لم يكن للعقل فيها أن يستقل بتقرير الأحكام الشرعية؛ لأنه لا حاكم إلاّ الله تعالى، وليس للعقل مجال، ولا سلطان في إنشاء الأحكام الشرعية من عدم[16]، يقول الشاطبي: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم؛ فإنّما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأنّ النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع"[17]. إلاّ أنّه كان معينا في التعرف عليها، وهذا عن طريق ما يسمى بالاجتهاد، والاجتهاد في الفكر الأصولي ليس إلاّ استفراغا للوسع وبذلا للمجهود في طلب حكم شرعي، عقليا كان، أو نقليا قطعيا كان، أو ظنيا، على وجه تحس منه النفس العجز عن المزيد من الطلب[18]. واستفراغ الوسع وبذل المجهود لا يتم إلا باستعمال العقل ودفعه إلى أقصى حدوده.

كما استعان الفكر الأصولي بالعقل في ابتكار آليات مساندة للأصول النقلية القرآن والسنة، للتعريف بالأحكام الشرعية في القضايا التي لم يرد فيها نص من قرآن أو سنة، أو وقع عليها إجماع، وهذا من خلال ما يعرف بالأدلة العقلية أو باجتهاد الرأي* من أمثال: القياس والاستحسان والاستصلاح والاستصحاب وغيرها[19]؛ ورغم التفاوت في اعتبارها من مذهب إلى آخر إلاّ أنه لم يخل مذهب من المذاهب المعتبرة من القول بإحداها[20].

- **ومن ناحية تطبيق الأحكام الشرعية**: لقد كان للعقل دور كبير في معرفة محال الأحكام الشرعية في أرض الواقع؛ أي مواطن تنزيلها، وهذا من خلال النظر في حال المكلف وقدرته على القيام بالتكليف، وظروف الزمان والمكان المحيطة به، ومدى تأثيرها على مقدرة المكلف في الإتيان بالتكليف، وهذا فيما يعرف في المصطلح الأصولي بتحقيق المناط الخاص، يقول الشاطبي "فتحقيق المناط الخاص نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية، بحيث يتعرف منه مداخل الشيطان، ومداخل الهوى والحظوظ العاجلة، حتى يُلقيها هذا المجتهد على ذلك المكلف مقيدة بقيود التحرز من تلك المداخل، هذا بالنسبة إلى التكليف المنحتم وغيره، ويختص غير المنحتم بوجه آخر وهو النظر فيما يصلح

بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص، دون شخص إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزان واحد"[21]، وبالتعبير المعاصر يعرف كذلك بفقه التنزيل[**].

2. **التأثير السلبي للقواعد الأصولية:** يدعي أركون أن القواعد الأصولية قد أثرت سلبا في حرية العقل؛ حيث قيدت حريته في قراءة وتفسير نصوص القرآن والسنة، ولتحليل هذه الدعوة يجب أن نعرف ماهية القواعد الأصولية، وأثرها في التشريع.

أ. **ماهية القواعد الأصولية:** القواعد الأصولية[*] عبارة عن مجموعة الضوابط والأسس والخطط والمناهج التي يتبعها المجتهد في عملية استنباط الأحكام[22]، وبتعبير أدق فهي تعرف على أنها: قضية أصولية كلية يستند إليها المجتهد في استنباط الأحكام الشرعية العملية، أو الترجيح بين الأقوال الفقهية[23]، وهي - القواعد الأصولية - مستمدة من علم أصول الفقه؛ من خلال استقراء الأحكام الشرعية، واستقراء عللها وحكمها، والنصوص التي قررت المبادئ العامة للشريعة، والأصول التشريعية الكلية[24]، وموضوعها هو العمل على تقنين وصياغة النتائج التي توصل إليها علماء الأصول على شكل قواعد، حتى يسهل استيعابها والرجوع إليها أثناء عملية الاجتهاد[25].

ب. **أثر القواعد الأصولية في التشريع:** تلعب القواعد الأصولية دورا هاما في التعريف بالأحكام الشرعية، يقول القرافي: "وتخريج الأحكام على القواعد الأصولية الكلية أولى من إضافتها إلى المناسبات الجزئية، وهو دأب فحول العلماء دون ضعفة الفقهاء"[26**]؛ حيث إنها تسهل عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام للمجتهد، من خلال الرجوع إليها مباشرة، كما أنها تساهم بشكل كبير في تقليل نسبة الخطأ في الاجتهاد[27]، فبدل أن ينفق المجتهد الكثير من الجهد في البحث عن الاستدلال لحكم شرعي أو معرفة حكمه نازلة ما - وهذا مما سيستنزف منه جهدا عقليا وبدنيا كبيرين وقد يطول به الأمر على هذا الحال، ومع هذا الاستنزاف يتعرض المجتهد للإنهاك والتعب وهذا ما قد يرفع نسبة الخطأ في الاجتهاد – يتوجه المجتهد مباشرة إلى القاعدة الأصولية ليستعين بها، بما أنه قد تم البرهنة عليها من قبل، فالعمل بالقواعد الأصولية يعد من قبيل: اختصار الوقت، وتوفير الجهد، والتقليل من نسبة الخطأ في الاجتهاد.

الفرع الرابع نتيجة تحليل الدعوى:

بعد تحليل دعوى أركون في كون أن الفكر الأصولي سجن العقل المسلم، وحرمه من حرية التصرف مع نصوص القرآن والسنة، مما يوجب إعطاء الأولية له - العقل - في قراءة النصوص، وهذا من خلال دراسة الأسس التي أقامها عليها يتبين:

أنّ ما ادعاه أركون في أن الفكر الأصولي قلص من دور العقل هي دعوى باطلة، فالذي قام به الفكر الأصولي في الحقيقة هو رسم خريطة طريق لكيفية الاستفادة المثلى من العقل؛ من خلال وضع ضوابط على تصرفاته حتى لا تتدخل الأهواء والنزوات الشخصية في عملية التشريع، ورغم أنه كان بعض الضوابط المبالغة فيها إلاّ أنّ ذلك لا يعني أنّ الفكر الأصولي قد ألغى دور العقل نهائيا، يقول الخضري: "... علماء المسلمين في القرون المتأخرة، رأوا أن باب الاجتهاد قد ولجه من ليس من أهله، ومن لم يَعدَّ له عدته، فخافوا من الأهواء المتفرقة أن تلعب بالأحكام الشرعية، فاختاروا أهون الشرين، وهو سد هذا الباب في وجوه الأدعياء والأفراد، لم يقولوا إن الاجتهاد في هذه الأمة كان له زمن معين قد انتهى به الاجتهاد، ولكن صرحوا بأن ما فعلوه إنما هو لما لحق الهمم من القصور في تحصيل ما يجب على المجتهد تحصيله، حتى يكون على بينة مما يقدم عليه "[28].

وأما بالنسبة إلى الأساس الثاني الذي أقام عليه دعواه وهو القول بأن القواعد الأصولية قد قيدت العقل ولم تعط له الحرية اللازمة في التعامل مع النصوص، فلقد كان العكس تماما مما صوره أركون؛ حيث إن القواعد الأصولية كانت بالنسبة للعقل كالمنارة التي يستعين بها في تحديد الأحكام الشرعية، ومحال تطبيقها، كما أنها اختصرت الجهد والوقت على العقل، بالإضافة إلى أن هذه القواعد الأصولية إنما كان استنباطها عن طريق العقل وهذا باستقراء الأدلة والأحكام الشرعية.

المطلب الثاني: الجابري

على خلاف أركون فإن الجابري وإن كان تأثر بالحاثة الغربية، فهو لم يكن فوضويا في اعتماده للمناهج الحداثية، لذا، فإن منطلقه في عقلنة النصوص الشرعية لم يكن من أجل فتح الباب على مصرعيه لاستخدام المناهج الحداثية في قراءة النصوص الشرعية، وإنّما من أجل جعل هذه النصوص -في اعتقاده-مستساغة للعقل، بعيدا عن كل تصور أسطوري لا عقلني، وسأقوم في هذا المطلب بعرض تصور الجابري للعقلنة، و الأسس التي اعتمدها في ذلك، مع تحليل ونقد لهذا التصور.

الفرع الأول مفهوم العقلنة:

يعرف الجابري العقلنة بأنها الصورة التي تعكس مطابقة الفكر للواقع مطابقة علمية تقوم على الترابط السببي، أو تطمح إلى تحقيق هذا النوع من المطابقة؛ ومعنى هذا الكلام أن تفسير العقل للظواهر يجب أن يراعى فيه إمكانية مطابقة هذا التفسير للواقع، ولقوانين الطبيعة والمعهود الإنساني، لذلك فهو يعتبر أن كل فكر لا يقوم على هذا المبدأ فهو من الفكر اللاعقلاني وبتعبير آخر هو من الفكر الأسطوري السحري[29].

الفرع الثاني عرض الدعوى:

تقوم دعوى الجابري في عقلنة النصوص الشرعية* على جعل العقل ميزانا يُحتكم إليه في التعامل معها؛ بحيث يجب أن تكون هذه النصوص مطابقة لما أجرى الله عليه العادة أو ما يسمى اليوم بلغة العلم: قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع، أو ما أطلق عليه ابن خلدون اسم طبائع العمران، وكل النصوص التي لا تتوافق معها يجب تأويلها بما يتوافق مع هذه القوانين والظواهر[30].

ويستدل الجابري على ما ذهب إليه بقاعدتين من قواعد الأصول، في القاعدة الأولى يذكر أنّ أئمة الفقه والحديث في الأندلس قالوا بها وهي "إنّ كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل فشرطه أن يجري العمل به على مجاري العادات في مثله وإلا فهو غير صحيح"[31]، والقاعدة الثانية وهي "تنزيل العلم على مجاري العادات تصحيح لذلك العلم وبرهان عليه إذا جرى على استقامة، فإذا لم يجري فغير صحيح"[32].

ويعتقد الجابري أن هذه الطريقة في العقلنة، انتقلت إلى أوروبا بعد احتكاكهم بالفكر الإسلامي الذي كان موجودا في الأندلس، ويأتي على رأس هذا الفكر فلسفة ابن رشد، وكانت السبب في النهضة الأوربية[33].

الفرع الثالث تحليل الدعوى:

كما تم الإشارة إليه من قبل فإن الجابري يدعو إلى عقلنة النصوص الشرعية؛ وذلك من خلال إخضاعها لمحك الواقع الطبيعي والتاريخي، فهو يرى أن قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو الواقع الإنساني، هي التي يجب أن تُتخذ كميزان في تفسير النصوص الشرعية، ويستدل الجابري لما ذهب إليه بقاعدتين أصوليتين وقد تم الإشارة إليهما من قبل.

في تحليلي لهذه الدعوة سأركز الحديث على الأساس التي بنى عليه الجابري دعواه، وهو التأصيل الشرعي.

- **التأصيل الشرعي**: يؤسس الجابري دعواه على ركيزة أساسية هي التأصيل الشرعي؛ بمعنى أن ما يقوله من إخضاع النصوص الشرعية لقوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع، له أصل في العلوم الشرعية، وبالتحديد في أصول الفقه، من خلال القاعدتين السابقتين، ولتحليل هذه الدعوى يجب أن نعرف مدى صحة نسبة هاتين القاعدتين إلى علم أصول الفقه، وما هو المقصود منهما.

1. **مدى صحة نسبة القاعدتين إلى علم أصول الفقه:** بالرجوع إلى كتب أصول الفقه فإنّ القاعدتين موجودة في كتاب بدائع السلك للأصبحي[34]، وهما مأخوذتان من القاعدة الثالثة عشر من كتاب الموافقات للشاطبي، يقول الشاطبي: "كل أصل علمي يتخذ إماما في العمل؛ فلا يخلو إما أن يجري به العمل على مجاري العادات في مثله، بحيث لا ينخرم منه ركن ولا شرط، أو لا، فإن جرى فذلك الأصل صحيح، وإلا فلا"[35].
2. **المقصود من هاتين القاعدتين:** إن هاتين القاعدتين، أو القاعدة الأصل* باعتبار أصلها عند الشاطبي، جاءت في تقرير وجوب مراعاة الكليات الشرعية**، وسنن الله الكونية***، وما اعتاده الناس في أعرافهم****، عند تفسير النصوص الشرعية. فيتحتم على المجتهد تمحيص كل نظرٍ واستنباطٍ في النصوص الشرعية، خشية أن يؤدي ذلك النظر والاستنباط إلى الاضطراب في تفسير معاني الآيات، واستخلاص أحكام متطرفة فيها تَكْليف بما لا يطاق فيوقع الناس في الحرج والعنت، يقول الشاطبي: "ثبت في الأصول الفقهية امتناع التكليف بما لا يطاق، وألحق به امتناع التكليف بما فيه حرج خارج عن المعتاد"[36]، ويقول كذلك: "المفتي البالغ ذروة الدرجة، هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط فيما يليق بالجمهور؛ فلا يذهب بهم مذهب الشدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال"[37]. أو تَكلُّف في التفسير، ويتجلى التكلّف في التفسير في تحميل الآية ما لا تحتمله، ومن أكثر الصور التي يتجلى فيه هذا هو تفسير الآيات الكونية، يقول الذهبي: "فإذا نحن ذهبنا مذهب مَن يُحمِّل القرآن كل شيء، وجعلناه مصدراً لجوامع الطب، وضوابط الفلك، ونظريات الهندسة، وقوانين الكيمياء، وما إلى ذلك من العلوم المختلفة، لكُنا بذلك قد أوقعنا الشك في عقائد المسلمين نحو القرآن الكريم؛ وذلك لأن قواعد العلوم وما تقوم عليه من نظريات، لا قرار لها ولا بقاء، فرُبَّ نظرية علمية قال بها عالِمٌ اليوم، ثم رجع عنها بعد زمن قليل أو

كثير، لأنه ظهر له خطؤها"[38]. فيقع بسبب هذا اجتهاده في التناقض، والاضطراب.

هذا، ولقد ضرب الشاطبي أمثلة في كتابه الموافقات على الاختلال في فهم النصوص الشرعية ومن تلك الأمثلة قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ (النساء: 141)، فإن حمل معنى هذه الآية على أنّها إخبار من الله على أنّه لن يُمَكّن للكافرين على المؤمنين، بحيث لن يستطيعوا غلبتهم، فهذا محمل خاطئ وتفسير غير صحيح؛ لأن الواقع يكذبه*، حيث وقعت حوادث كثيرة في التاريخ - ولا زالت تقع - كان للكافرين فيها غلبت على المؤمنين[39].

- **نتيجة تحليل الدعوى:** بعدما أن تم عرض الأساس الذي بنى عليه الجابري دعواه في عقلنة النصوص الشرعية، فإن هذه الدعوى، يشوبها الكثير من المغالطات وذلك من جانبين: الجانب المنهجي، الجانب المآلي.

1. **الجانب المنهجي:** تمثل جانب المغالطة المنهجية في سوء فهم الجابري؛ حيث ادعى أنّ القاعدتين الأصوليتين، أو القاعدة الأصولية الأم عند الشاطبي - بما أن هاتين القاعدتين مستخرجتان منها -، جاءت في وجوب تحكيم النصوص الشرعية إلى العقل، أو القواعد العقلية التي تم صياغتها من قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو الواقع الإنساني، بينما المعنى الصحيح لهاتين القاعدتين يتمحور حول الضوابط التي يجب رعايتها في تفسير معاني النصوص الشرعية، حتى لا يتناقض ذلك التفسير مع سنن الله الكونية، أو أعراف الناس المعتبرة شرعا فيؤدي إلى تكليف بما لا يطاق. وبذلك فإن هاتين القاعدتين إنما جاءتا للحديث عن المعنى الذي يفهم من النصوص الشرعية، ولم تأت في حق النصوص الشرعية في حد ذاتها.

إنّ مثل هذا الخطأ المنهجي من الجابري كان سببه هو التسرع ونقص في الخلفية الشرعية والأصولية؛ ذلك لأنّ علم أصول الفقه في أصله علم جاف يستعصي على الفهم لمن لم يكن له خلفية شرعية وتأصيلية يقول مصطفي شلبي: "الكتابة في أصول الفقه ليست بالأمر الهين ولا هي ميسرة لكل من أرادها لأن فائدته التي قصدت به أول الأمر كادت تضيع بين تعصبات أتباع المذاهب في عصور التقليد وأساليبهم التي حار فيها المتخصصون فضلا عن غيرهم"[40]-*، وما أدراك بفهم قواعده التي هي عبارة عن عصارة علم الأصول**، حيث يعبر عن كل قاعدة منها في جملة واحدة أو جملتين، فالذي لا يملك خلفية شرعية تأصيلية عن أصول الفقه من الصعب جدا أو من

المستحيل عليه أن يفهم هذه القواعد، فضلا عن أن يستعين بها في الاستدلال، خاصة إذا كانت هذه القواعد مقتطفة من الجمل التي عبر بها الشاطبي، ومعروف عنه في كتابه الموافقات، أنه كان يتحدث بلغة العلماء للعلماء، وكان يتجاوز في كثير من الأحيان ذكر التعريفات، والفروع الفقهية في الاستدلال، وكان كل همه منصبا على الاعتناء بالكليات، فالذي لم يكن محيطا بالجزئيات الشرعية والأصولية لهذه الكليات، يصعب عليه أو بالأحرى يستحيل عليه أن يفهم ما كان يقوله الشاطبي، وهذا من الأسباب الذي جعلت كتاب الموافقات لا يشتهر بين الناس إلى أن أعيد طبعه في بداية القرن الماضي، ويعلق عبد الله دراز على الطريقة التي كتب بها الشاطبي كتابه الموافقات بقول: "... يجعل القارئ ربما ينتقل في الفهم من الكلمة إلى جارتها، ثم منها إلى التي تليها، كأنه يمشي على أسنان المشط؛ لأن تحت كل كلمة معنى يشير إليه وغرضا يعول في سياقه عليه، فهو يكتب بعد ما أحاط بالسنة، وكلام المفسرين، ومباحث الكلام، وأصول المتقدمين، وفروع المجتهدين، وطريق الخاصة من المتصوفين، ولا يسعه أن يحشو الكتاب بهذه التفاصيل؛ فمن هذه الناحية وجدت الصعوبة في تناول الكتاب..."[41]. هذا، ولقد اشترط الشاطبي نفسه على المطلع على كتابه أن يكون ذا خلفية علمية لا بأس بها في العلوم الشرعية فروعها وأصولها، يقول الشاطبي: "ومن هنا لا يسمح للناظر في هذا الكتاب أن ينظر فيه نظر مفيد أو مستفيد؛ حتى يكون ريان من علم الشريعة، أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد والتعصب للمذهب، فإنّه إن كان هكذا؛ خيف عليه أن ينقلب عليه ما أودع فيه فتنة بالعرض، وإن كان حكمة بالذات، والله الموفق للصواب"[42].

وإذا نحن جئنا للنظر في الخلفية العلمية للجابري وجدناه خلفية فلسفية، وليست خلفية شرعية تأصيلية، وهذا بحكم تخصصه ودراسته للفلسفة، وهذا لا يعني نسبة الجابري للجهل فيما يخص العلوم الشرعية، ولكن لكل تخصصه ومجاله، وكما قال ابن حجر: "وإذا تكلم المرء في غير فنه أتى بهذه العجائب"[43].

2. **جانب المغالطة المآلية:** تمثل في سوء المآل الذي سيؤدي به مثل هذا القول؛ حيث إنّ القول بإخضاع النصوص الشرعية لمحك الواقع الطبيعي والتاريخي، أو قوانين الطبيعة وظواهر علم الاجتماع أو الواقع الإنساني، سيخلق إشكالا كبيرا من ناحيتين:

- **الناحية الأولى:** سيجعل من الشريعة الإسلامية تابعة وليست متبوعة، وهذا خلافا للأصل الذي أنزل به القرآن، وجاءت به نصوص الحديث الصحيح*، يقول

الشاطبي: "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه، حتى يكون عبدا لله اختيارا، كما هو عبد لله اضطرارا"[44]. وإذا جعلنا من الشريعة تابعة فإن هذا مناقض للأصل الذي وضعت له، ومتى كان نظام من الأفكار يناقض نفسه فإنه لا يمكن أن يكون صحيحا[45].

- **الناحية الثانية:** ماهية القوانين التي يجب الاحتكام إليها في تفسير معاني النصوص الشرعية، فإذا:

أ. كانت قوانين من وضع البشر: فإن هذا سيخلق إشكالا كبيرا جدا؛ لأن القوانين البشرية في مختلف المجالات الاجتماعية، والثقافية، والعلمية... قوانين نسبية تحتمل الصحيح والخطأ، وجعل مثل هذه القوانين النسبية حكما تخضع له النصوص الشرعية، سيجعل منها نصوصا نسبية أيضا تحتمل الصحيح والخطأ، وهذا مناقض لما أنزل به القرآن، وجاءت به نصوص الحديث الصحيحة، والله تعالى يخبرنا في القرآن أن كتابه لا ريب فيه، ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا خلف، يقول تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 2)* ، ويقول كذلك: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت: 42)، ويقول كذلك: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى (4)﴾ (النجم: 3-4). يضاف إلى هذا أنّ الخلفية المعرفية لهذه القوانين هي خلفية ملحدة مناقضة تماما للدين وفي أحسن أحوالها نجدها خلفية علمانية، فكيف نجعل مثل هذه القوانين حاكمة على نصوص دينية ومناقضة لها تماما؟

ب. وإذا كانت قوانين من وضع الله: تعالى فإنما هذا تحصيل حاصل ومن باب العودة إلى الأصل ولا داعي لكل هذه السفسطة والمغالطات.

الخاتمة:

- تنطلق العقلانية الأركونية من خلفية مفادها أنّ العقل المسلم مسجون في إطار المنهجية الأصولية، لذا، يجب تحريره وإعطاء الأولية له في قراءة وتفسير النصوص الشرعية.
- تنطلق العقلانية الجابرية من خلفية مفادها، أن القوانين الطبيعية والظواهر الاجتماعية أو الواقع الإنساني هو الذي يجب أن يحتكم إليه في قراءة وتفسير النصوص الشرعية.

– رغم اختلاف المنطلقات التي اعتمدها كل من أركون والجابري، إلا أنّهما متفقان في جعل العقل حاكما على النصوص الشرعية، وجعل النصوص الشرعية تابعة له.

بإمعان النظر في العقلانية التي قدمها كل من أركون والجابري، يلاحظ أنّها في الحقيقة بعيدة كل البعد عن كونها ذات صلة بالعقل ونظام التفكير الصحيح، حيث اشتملت على مغالطات منهجية، وسوء فهم لأصول الفقه والنظام المنهجي الذي يسير عليه.

الهوامش:

1- ينظر: أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الانماء القومي - بيروت -، المركز الثقافي العربي - الدار البيضاء -، ط2: 1996م، ص75.

2- ينظر: فيديو الندوة الأولى التنوير، محاضرة من تقديم: أركون محمد، مركز الثقافة تنوير، الاحتفالية العالمية لعصر التنوير الإنساني، الكويت تحت شعار: التنوير إرث المستقبل، محمل على الرابط https://www.youtube.com/watch?v=Cg9l-mgSi34، يوم 2016/12/07.

3- أركون محمد، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، لافوميك، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر -، (د.ط.ت)، ص6.

4- المصدر نفسه، ص6.

5- أركون محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي - بيروت -، ط2: 2001م، ص14.

6- في حين اتجهت الفلسفة الغربية إلى ربط العقل والعقلانية بمفهوم الثورة على الدين ومخالفة اللاهوت الكنسي. ينظر: عمارة محمد، مقام العقل في الإسلام، نهضة مصر للنشر والتوزيع - القاهرة -، ط1: 2008م، ص8.

7- تقي الدين أحمد بن عبد السلام بن عبد الحليم بن تيمية، المعروف: بابن تيمية، (ت728هـ)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: عبد اللطيف عبد الرحمن، دار الكتب العلمية - بيروت - 1417هـ = 1997م، (147/1).

8- ينظر: العثيمين محمد بن صالح بن محمد، فتح رب البرية بتلخيص الحموية، دار الوطن للنشر، (د.ط.ت)، ص91.

9- الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (478هـ) ، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية - بيروت – ط1: 1417هـ = 1996م، (314/3).

10- القاري علي بن سلطان محمد، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: جمال عيتاني، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط1: 1422هـ = 2001م، (209/2).

11- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (794هـ)، ينظر: تشنيف المسامع بجمع الجوامع، تحقيق: سيد عبد العزيز، عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث - توزيع المكتبة المكية -، ط1: 1418هـ = 1998م، (51/3).

12- ينظر: الغزالي محمد بن محمد (ت505هـ)، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة - بيروت -، ط1: 1417ه = 1997م، (158/1). الآمدي علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1: 1424هـ = 2003م، (150/1). المرداوي علاء الدين علي بن سليمان = التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراح، مكتبة الرشد، عام النشر: 1421هـ = 2000م، (1178/3).

13- الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني، عمر سليمان الأشقر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط2: 1413هـ = 1992م، (84/1).

14- الإحكام، الآمدي (م.س)، (150/1).

15- السبكي تقي الدين علي بن عبد الكافي وولده تاج الدين عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية - بيروت -، عام النشر: 1416هـ = 1995م، (156/1).

16- ينظر: الديب عبد العظيم محمود، العقل عند الأصوليين، دار الوفاء - المنصورة -، ط1: 1415هـ = 1995م، ص50.

17- الشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، (790)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1: 1417هـ = 1997م.

18- الحسني محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد، إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، الدار السلفية - الكويت -، ط1: 1405هـ، ص7.

* - **الرأي:** كلمة جامعة لكل الأصول العقلية؛ المصلحة، الاستحسان، البراءة الأصلية... ينظر: الإحكام، الآمدي، (45/4).

19- ينظر: الزحيلي وهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر - دمشق -، ط1: 1406هـ = 1986م، (1053/2).

20- ينظر: خلاف عبد الوهاب، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، دار الفكر العربي، مطبعة المدني - القاهرة -، ط7: 1996م، ص25.

21- الشاطبي، الموافقات، (م.س) (11/5، 12).

** - **فقه التنزيل معناه:** إعمال العقل من ذي ملكة راسخة متخصصة، في إجراء حكم الشرع الثابت بدليله، على وقائع فردية وجماعية وأوضاع واقعة أو متوقعة، من أجل تحقيق مقاصد الشارع، وتبصرا بمآلات تنزيل أحكامه. ينظر: فقه التنزيل في المصطلح المعاصر فقه التنزيل مفهومه وعلاقته ببعض المصطلحات، بشير بن مولود جحيش، ندوة = مستجدات الفكر الاسلامي الحادية عشر "الاجتهاد بتحقيق المناط : فقه الواقع والتوقع"، من 18 إلى 20 فبراير 2013م، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت -.

* - يصنف عبد الحميد بن باديس القواعد الأصولية ضمن الأدلة الإجمالية؛ يقسم الأدلة إلى قسمان: **أدلة تفصيلية:** وهي آيات الأحكام، وأحاديث الأحكام، وسميت تفصيلية لدلالة كل واحد منها على حكم مخصوص لفعل مخصوص. **وأدلة إجمالية:** وسميت إجمالية لدخول جملة كثيرة من الأدلة التفصيلية تحت كل واحدة منها. فقوله تعالى: **{ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ }** دليل تفصيلي في حكم الصلاة، وقاعدة **الأمر للوجوب** دليل إجمالي لشموله الأمر الذي في الآية وغيره. ينظر: مبادئ الأصول، عبد الحميد بن باديس، تحقيق: الدكتور عمار الطالبي، الشركة الوطنية للكتاب، ط2: 1988، ص31.

22- ينظر: الخن مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مؤسسة الرسالة - بيروت -، ط7: 1418هـ = 1998م، ص117.
23- ينظر: محمد شريف مصطفى، القواعد الأصولية وطرق استنباط الأحكام منها، مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإسلامية) المجلد التاسع عشر، العدد الأول يناير (جانفي) 2011م، ص283.
24- خلاف، علم أصول الفقه، (م.س)، ص90.
25- البدران أيمن عبد الحميد عبد المجيد، التقعيد الأصولي، مفهومه، مراحله، نماذجه، رسالة دكتوراه، إشراف: عارف خليل أبو العيد، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، 2005م، ص34.
26- القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن (ت684هـ)، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية - بيروت -، ط2: 1416هـ = 1995م، ص90.
**- ويقول الشاطبي كذلك: "الناظر في المسائل الشرعية إما ناظر في قواعدها الأصلية أو في جزئياتها الفرعية". الموافقات، الشاطبي، (406/5).
27- ينظر: بولوز محمد أوشريف، تربية ملكة الاجتهاد في المجتهد من خلال كتب بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار كنوز إشبيليا، ط1: 1433هـ = 2012م، (336/1).
28- بك محمد الخضري، أصول الفقه، المكتبة التجارية الكبرى، ط6: 1389هـ = 1969م، ص19.
29- ينظر: الجابري محمد عابد، مواقف (إضاءات وشهادات)، الكتاب 15، ط1: مايو 2003م، ص51.
*- يعتبر الجابري أن الرأي (العقل) كانت له حرية كبيرة في التعامل مع النصوص **خاصة مع مدرسة أبي حنيفة المشهورة بالرأي**، ولكن مكانته -الرأي- تراجعت بنسبة كبيرة جدا **مع مجيء الشافعي ووضعه لقواعد أصول الفقه**، التي أصبحت بدورها **المشرع الأساس للعقل**، إنّ مثل هذا الأمر أدى إلى التضيق من مكانة الرأي وأهله، والتقليل من شأنهم، حيث أصبح الرأي **رهين القواعد الأصولية**. تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت-، ط10: 2009م، ص ص105، 106.
30- الجابري محمد عابد، حوار المشرق والمغرب، حسن حنفي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت -، ط1: 1990م، ص21.
31- المصدر نفسه.
32- المصدر نفسه، ص21.
33- المصدر نفسه، ص22.
34- ينظر: الأصبحي محمد بن علي بن محمد، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق: علي سامي النشار، وزارة الإعلام - العراق -، ط1: (د.ت)، (76/1).
35- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (6/1)، مقدمة التحقيق، مشهور حسن آل سليمان.
*- ويعتبر عدم العمل بهذه القاعدة من بين أهم أسباب الشذوذ في الفتاوى المعاصر. هو ينظر: شواذ الفتوى في مطلع القرن الحادي والعشرين، عمار بن عبد الله ناصح علوان، بحث مقدم لمؤتمر تحديات الفقه المعاصرة، المنعقد في الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا – كوالالمبور -، يومي: 18 و19 ديسمبر 2012.

** - **كليات الشريعة أو أصول الشرعة هي**: المقاصد الكبرى التي أنزلت الشريعة من أجل تحقيقها، وحفظها- وتشتمل على الضروريات، والحاجيات، والتحسينيات. ينظر: الموافقات، الشاطبي، (19/1، 108، 20).

*** - **سنن الله الكونية أو السنن الكونية:** هي القوانين التي جعلها الله تعالى لتنظيم الحوادث الطبيعية، مثل قوانين الجاذبية، والقوانين المتعلقة بسير الأرض والكوكب والشمس... والعلاقة بين السبب والمسبب، أي كل القوانين المتحكم بمسار الكون. ينظر: جامع الرسائل، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، المعروف: بابن تيمية، محمد رشاد سالم، دار العطاء، ط1: 1422هـ = 2001م، (52/1). وكان يطلق البحث في مثل هذه السنن اسم **العلم بسنن الله الكونية** وهو ما يقصد به الآن بالبحث في عولم الطبيعة، فعلم الطبيعة في الصورة الإسلامية هو العلم بسن الله الكونية. ينظر: النبوة والأنبياء في اليهودية والمسيحية والإسلام، أحمد عبد الوهاب، مكتبة وهبة - القاهرة -، ط2: 1413هـ = 1992م، ص230، نقلا عن مجلة الأزهر، عدد رجب 1397هـ "يوليو 1977م". ويدخل في السنن الكونية كذلك، القوانين التي = تتحكم في تنظيم المجتمعات وكيفية جريانها، ويقصد بها القوانين التي تتحكم في تقدم أو تحضر الأمم، وتخلفها، القوانين التي تحدد قوة الجماعات وضعفها وخضوعها لسنة الانتصار والانهزام. ينظر: كيف نتعامل مع القرآن، محمد الغزالي، نهضة مصر - الجيزة -، ط7: 2005م، ص49. يقول زيدان: "فإن هذ العالم بكل ما فيه ومن فيه من نبات وجماد وحيوان وإنسان وأجرام سماوية، وما يصدر عن هذه الموجودات وما يتعلق بها ويحل فيها، وما يقع من حوادي كونية كنزول المطر وهبوب الريح... وما يحصل للإنسان من أطوار خلقه وتكوينه في بطن أمه وما يحدث له وللأمة من شقاء وسعادة ورفعة وسقوط وعلو... لا يقع صدفة ولا خبط عشواء وإنما يقع ويحدث وفق قانون عام دقيق ثابت وصارم لا يخرج عن أحكامه شيء". السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة - بيروت -، ط1: 1413هـ = 1993م، ص7.

**** - **العرف هو:** ما ألفه الناس من تصرفات في الأقوال والأفعال، واستقرت نفوسهم عليه مع مرور الوقت. ينظر: التعريفات، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، تحقيق: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية - بيروت -، ط1: 1403هـ = 1983م، ص149. هذا، وإنّ للأعراف سلطانا قويا على نفوس الأفراد، حتى إنهم ليعدونها = من ضروريات الحياة التي لا غنى عنها، لذلك كان لا بد على المجتهدين والمفتين أن يجاروا أعراف الناس في كل زمان، ويعرفوا أحوال الناس وأعرافهم القولية والفعلية، وهل هذا العرف من العام أو من الخاص. ينظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء، أحمد فهمي أبو سنة، مطبعة الأزهر، عام النشر: 1947م، ص109.

36- المصدر نفسه، (155/1).

37- المصدر نفسه، (276/5).

38- الذهبي محمد حسين، التفسير والمفسرون، مكتبه وهبه – القاهرة -، ط:7، 2000م، (361/2).

* - وأكبر مثال على ذلك انهزام الصحابة أمام قريش في عزوة أحد. يراجع تفاصيل هذه الواقعة في كتب السيرة النبوية، والتاريخ.

39- ينظر: الشاطبي، الموافقات، (156/1).

40- شلبي مصطفى، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، عام النشر: 1986م، (7/1).

* - ولهذا يتهرب كثير من طلبة العلوم الشرعية عن دراسة أصول الفقه، يقول عبد الكريم النملة "ومع هذا النفع، وعلو المرتبة والرفعة، والأهمية لهذا العلم قد، ترك تعلمه كثير من طلاب العلم؛

لأسباب كثيرة، وقد يكون من أهمها:... عدم فهمهم لهذا العلم، بسبب صعوبة عباراته، وقلة تطبيقاته، وأمثلته الفرعية". الْمُهَذَّبُ في علم أصول الفقه الْمُقَارَنِ، عبد الكريم بن علي بن محمد النملة، مكتبة الرشد، ط1: 1420هـ = 1999م، (10/1).

** - وتكون طريقة العمل لاستخراج القواعد الأصولية، من خلال من استقراء الأحكام الشرعية، واستقراء عللها وحكمها، والنصوص التي قررت المبادئ العامة للشريعة، والأصول التشريعية الكلية. ينظر: علم أصول الفقه، خلاف، ص90.

41- الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الفقه، دار الفكر، تحقيق: عبد الله دراز، ط2: 1395هـ = 1975م، (12/1)، من مقدمة التحقيق، عبد الله دراز.

42- الموافقات، الشاطبي، (124/1) ت: مشهور حسن آل سليمان.

43- العسقلاني أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار المعرفة - بيروت -، عام النشر: 1379، (584/3).

* - يقول العز بن عبد السلام: "والسعادة كلها في اتباع الشريعة في كل ورد وصدر، ونبذ الهوى فيما يخالفها؛ فقد قال تعالى: **{فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى}** - سورة طه، جزء من الآية 123 - ، أي فلا يضل في الدنيا عن الصواب ولا يشقى في الآخرة بالعذاب". قواعد الأحكام في مصالح الأنام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، المعروف: بسلطان العلماء، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة -، عام النشر، 1414هـ = 1991م، (19/1).

44- الشاطبي، الموافقات، (289/2).

45- ينظر: ه.ثاولس روبرت، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة: حسن سعيد الكرمي، مراجعة: صدقي عبد الله حطاب، سلسلة شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت -، عالم المعرفة، أوت 1979م، ص87.

* - يقول كعباش في تفسير هذه الآية: "**{ لاَ رَيْبَ فِيهِ }** أي لا شكّ في كونه حقّاً من عند الله، لكونه مستقيم اللّفظ، بليغ الأسلوب، صادق المضمون، ليس فيه ما يوجب الارتياب في صحّته، وذلك عند إمعان النّظر فيه وتدبّره بعقل نيّر وقلب طهور". نفحات الرحمن في رياض القرآن، محمد بن إبراهيم سعيد كعباش، جمعية النهضة - غرداية -، عام النشر: 1424هـ = 2003م، (21/1).

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 345 – 356
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الأسرة المسلمة في ظل التحولات المعاصرة

The Muslim family in light of contemporary transformations

طالبة الدكتوراه: **سهيلة مقيدش**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
youbsaid14@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/04/20 تاريخ القبول: 2018/06/06

الملخص:
إن التربية مسؤولية كل واحد منّا، لأنها أمر ضروري، ولازم حتمي، وما التأكيد عليها أكثر، وإلقائها على عاتق الوالدين بشكل خاص، إلا لتنازل بعضهم عن هذه المسؤولية العظيمة، حيث أوكلوها لغيرهم وتملّصوا منها، بدعوى الانشغالات، خاصة ونحن في زمن الفتن والشهوات، وما دام الأمر قد توصّل إلى هذا الحدّ، فلا بدّ من الإسراع في تطبيق الحلول المستقاة من القرآن والسنّة في هذا المجال، علّنا نُحدث في التربية تجديدا، تطال أبعاده الأسرة والمجتمع ثم الأمة، وذلك بإعداد الأبناء في الأسرة، إعدادا إسلاميا صحيحا، ليكونوا عزّا للأمّة وفخرا للوطن.
الكلمات المفتاحية: الأسرة؛ المسلمة؛ ظلّ؛ التحوّلات؛ المعاصرة

Abstract:
Education is the responsibility of each one of us, because it is very necessary action, and t's prerequite and obligatory. We confirmed on it, and uploaded it to parents in particular; because some ones have waivered this great responsibility, where they entrust it to other ones and they gave up it, due to busyness. Especially in the time of strife and lusts, And as long as it has reached this limit, it is necessary to accelerate the application of solutions derived from the Koran and Sunnah in this area. In public, we are renewing education in a way that extends to the

family, society and then the nation, by preparing the children in the family, in a proper Islamic preparation, so that they will be a glory and a pride for the nation.

key words: Family, Islamic, the shadow, transformations, contemporary.

مقدمة:

قد يتطلع الإنسان للبحث عن نظريات تربوية، تهتم بتربيته وتهذيب أفعاله وانفعالاته وإعداد شخصيته إعدادا سليما وسويّا، لكن .. إلى أي مدى تستمر صلاحية هذه النظريات التربوية مقارنة بتطورات العصر وتغييراته الملحوظة، والمختلفة باختلاف الزمان والمكان والأحداث؟

إننا اليوم أفرادا وجماعات، بحاجة إلى تنوّع في الطرق التربوية المتَّبَعة، لأن ما نواجهه من تحدّيات العصر، أظهرت بأن هذه الطرق غير كافية لصدّ هذا التيار القوي، مما جعلها تقف عاجزة عن حل كل الإشكالات الواقعة والمتجدّدة، بل نحن في أشدّ الحاجة لنظرية شاملة وكاملة تغطي كل الاحتياجات والمتطلبات التربويةالمختلفة، دون أي نقص فيها ولا قصور.

من هذا المنطلق، نستطيع القول بأنه لا يمكن إدراك هذه الغاية الكبرى، ولا سبيل لإنجاح هذه العملية الصعبة، إلا بالعودة إلى التربية الإسلامية، المستقاة من مصادرها الأصلية، من كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه صلى الله عليه وسلم، باعتبارها المصدر الربّانيّ الأمثل والأصلح لكل زمان ومكان، ولكل فرد أينما كان، يقول تعالى: ﴿وننزّل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للعالمين﴾ (الإسراء 82)، لذلك، فمن غير الإسلام "ما من دين استطاع أن يقدّم للمؤمنين ما به سكينة النفس وطمأنينة القلب، ويحجب عنه الانحراف والاضطراب والتمزق والضياع، وتلك أبلغ مطالب الإنسان وأقوى تطلعاته، بل إن رفاهية الإنسان الحقة هي في إيمانه وسكينته وطمأنينة قلبه، وكرامته المثلى في أن يكون زاكيا فوق مطالب الأديان ودوافع الغرائز، وإذا كان هذا هدف الحضارة الحقة وأمل البشرية الأكبر،فإنه لن يتحقق إلا بالدّين والإيمان واليقين، وكل سبب من أسباب الطمأنينة والأمن والرضى منتزع من الإنسان بانتزاع نفسه من الدّين، .. ولقد جعل الإسلام للقيم سُلّما وأوليات وحصصا، وجعل ترتيب هذه القيم حسب أهميتها، هذه الأوليات والنسب تظلّ ثابتة، فإذا تغيرت فسدت المجتمعات

وأصابها الاضطراب، فلقد جعل التوحيد والعمل والجهاد والزكاة والعبادة في مقدمة سُلّم القيم، وجعل للجسم والمال والزينة والمتاع حصصا أيضا فلم يغفلها، ولكنه وضع لها مقاديرها وضوابطها، فإذا ذهبنا نقدم الرغبات والأهواء ضعفت نسبة الأعمال الكبرى وقلّ قدرها، وهنا تحدث الأزمات، أزمات النفس والمجتمع، فإذا عاد المسلمون إلى سُلّم القيم مرة أخرى عادت إليهم القوة والكفاءة."[1]

إذا كانت العودة إلى الكتاب والسنّة هي الملاذ الآمن، والحصن المنيع الذي يقينا من السقوط في هوّة الانحراف والضياع، ويعيد تشكيل التحديات بعد الأزمات، فلابد لنا من التعامل مع النص تعاملا صحيحا يضمن لنا أنجح الطرق التربوية، لاتخاذها منهجا يتم من خلاله ضمان جيل يمتاز بشخصية سويّة، كما يُكسبه حصانة إيمانية، ضد كل غزو فكري وأخلاقي وعقيدي وثقافي ...

إن من حق الأبناء أن يتلقّوا حظّا كافيا من التربية والرعاية الأسرية، باعتبار هذه الأسرة هي المكان الأول لإعداد الفرد إعدادا صحيحا يمكّنه من تحمّل المسؤولية واتّخاذ القرار، وجعله فردا يافعا نافعا لنفسه وأهله ووطنه.

لكن .. لو أمعنّا النظر قبل سنين في واقع مجتمعنا الذي يعج بهذه العيّنة من الأفراد الصالحين، مقارنة بالواقع الذي نحياه اليوم، نرى بونا شاسعا، وهوّة كبيرة يصعب التئامها، نظرا إلى بروز خلل كبير، مسّ بأخلاق أبنائنا وقيمهم وعاداتهم وتقاليدهم، وهذا يجعلنا نتساءل:

ما سبب هذه التغييرات والانحرافات والتفلتات الحاصلة؟

كيف يمكننا التعامل مع هذه التغييرات إذا ما استمرّ هذا الخلل وتفاقم؟

ما هو السبيل الراجح والمُعوَّل عليه، في ظل هذه التحوّلات المعاصرة؟

للإجابة على هذه الإشكاليات، لا بدّ لنا من أن نركّز على أول ما يُكَوِّن الفرد تربويا داخل أسرته، ألا وهما الوالدان، نظرا لدورهما الكبير والبارز في تنشئة الأبناء تنشئة صالحة وسويّة، تعتمد على تربيتهم وتعليمهم وفق الأصول الدينية الإسلامية، لإعدادهم إعدادا صحيحا وفعّالا يستطيعون من خلاله خوض غمار الحياة، ومواجهة المجتمع بشتّى مجالاته العملية والميدانية المتعدّدة.

لذلك سنقوم من خلال هذه الدراسة، إلى ربط الواقع المعاصر بمبادئنا الإسلامية لنتمكّن من استخلاص الحلول الصائبة لمشاكلنا التربوية خاصة، علّنا بتطبيقها نتخطّى هذه العقبات، ونصل إلى برّ الأمان، لذلك، لا بد لنا أن نتعرّف على الأسرة كما أرادها الإسلام، ثم نضع يدنا على الحال الذي آلت إليه أسرنا اليوم، ثم

بعدها نبيّن الأسرة المثالية التي نرجوها،ونتطلّع إلى الحصول عليها مستقبلا.

الأسرة كما أرادها الإسلام

لما كانت التربية مهمّة عظيمة ورسالة جليلة أوكلها الله تعالى لكل المربّين، على حسب اختلاف درجاتهم العلمية وتخصّصاتهم الشخصيّة، وإن اختلفت أديانهم ووتعدّدت عقائدهم، فإن الإسلام جعل للتربية الإسلامية عموما، وللتربية الأسرية بصفة خاصة، مكانة أعظم وأهمية أكبر، حيث جعلها فريضة دينية وسنّة حتمية، إذ تربية أنفسنا أولا ثم تربية أبنائنا، قضية اهتم بها الإسلام، فجعل منها المخرج الأكيد والحلّ الأسلم لكل المشاكل التربوية بشتى صُوَرِها وأشكالها

لذلك، وجَّه الله تعالى خطابا للمؤمنين يأمرهم فيه بوقاية أهليهم من النّار، فقال: ﴿يَاأَيُّهَا الذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ (التحريم: 6).

أما الوقاية في هذه الآية، فيقول عليّ رضي الله عنه: أي "علّموهم وأدِّبوهم، وقال الحسن: مروهم بطاعة الله وعلّموهم الخير"[2]، أما عن ابن عباس رضي الله عنهما فقال: "اعملوا بطاعة الله واتّقوا معاصي الله، ومُروا أهليكم بالذكر يُنجيكم الله من النّار، وأما قول مجاهد: اتقوا الله وأوصوا أهليكم بتقوى الله"[3].

من هذه التفاسير نستطيع القول بأن الوقاية تكون بالتربية الصحيحة وفق منهج الله تعالى،لأن إنجاح عملية تعليم الأبناء وغرس الأخلاق الحسنة في نفوسهم وتهذيب سلوكهم، مرهون بمدى التزام الوالدين بالمبادئ الإسلامية التي تؤهلهم لدرجة المربّي المتمكّن من فهم دينه، والمتفنّن في تربية أبنائه بحكمة، تبرهن شدة حرصه على تقوى الله، مع ترك الأثر الحسن في نفوسهم، وجعلهم أبناءً صالحين في أنفسهم مصلحين في أوطانهم، ولا يتأتّى ذلك إلا بالإشراف الشخصي على تربيتهم، فكلّما عُلِّموا الأمر والنهي، وتوبعوا بالحرص على التأديب، كانت الجهود أثمر، والنجاحات أكثر.

ولذلك كانت مسؤولية الوالدين في الأسرة، تكمن في تهيئة كل الظروف المتاحة والملائمة للتربية، لمنح كل فرد فيها من الأبناء حقه في اكتساب شخصية سويّة، أساسها الحرص على نموّه نموا متوازنا وشاملا من جميع الجوانب، الجسمية والفكرية والروحية، إضافة إلى إرساء دعائم الدّين من إيمان وعقيدة .

الأسرة كما نراها اليوم:

إن التربية في وقتنا الراهن صارت عبئا ثقيلا، ومشكلة غير هيّنة قلّ من يتحمّلها، كون المربّين لم يدركوا بعد حقيقة هذه التربية وأبعادها الأخلاقية على الأفراد والمجتمع،فلم يعطوها حقها من الاهتمام اللازم بسبب كثرة الانشغالات، واتّباع الملهيات،والوقوع في المنهيات،والحيرة وسط الكمّ الهائل من المعلومات المتزايدة يوما بعد يوم، نظرا لاستجابتهم للغزو الثقافي بشتى صوره، والتقدم التكنولوجي الذي توافد علينا بطريقة سريعة، طرق من خلالها كل بيت ودخل من أوسع الأبواب، بحيث لم يستطع أحد حجبه عن الأبناء خاصّة، فكان لهذه الأسباب وغيرها تأثير كبير على الأفكار، حيث هيمنت المفاهيم السلبية أكثر على الأفعال والانفعالات، فظهرت بذلك أبشع المفاسد بأرذل الطرق في مجتمعاتنا الإسلامية لم يُعرف لها مثيل.

لذلك، لو قمنا بتشخيص الأسرة وفي ظل التغييرات المعاصرة، فإن المعطيات تُنبّئ بأمر غير الأصل الإسلامي الذي ذكرنا، إذ يغلب عليها أمورا لا تكاد تمتّ للإسلام وتعاليمه بصلة، والعجيب ألا يستنكرها الكثير من الناس، وإن استنكرها البعض فليس لهم من الأمر حيلة، والسبب الذي أدّى بهذه الأمور إلى أن تتفشّى وتنتشر بشكل سريع وملحوظ جدا، يرجع بالدرجة الأولى إلى دور الوالدين نحو الأبناء، إضافة إلى تأثير المحيط وعلاقته بذلك، والتي نذكر منها ما يأتي:

- **تهاون الكثير من الآباء في تحمّل مسؤولية التربية:** ويعود السبب في ذلك عادة، للتهافت المستمر على المادّة، مما جعل الكثير يلهث وراء متطلبات الحياة بلهفة بغية التطلّع لغد أفضل، فاعتبروا تربية الأبناء مهمة ثانوية يمكن الاستغناء عنها إلى حين انتهاء الانشغالات التي لا تنتهي،أو إمكانية تنازلهم عن هذه المسؤولية العظيمة لغيرهم،هذا الإهمال الذي عدّوه هيّنا، دفعهم للتفلّت تلقائيا من دورهم الأساسي، ليحلّ بنا ما نحن فيه الآن.

- **اتّساع الفجوة بين الأبناء والآباء:** إن انقطاع العلاقة بين أفراد الأسرة في البيت الواحد، جعل لكل من الآباء والأبناء عالمه الخاص به، فالحوار الذي يُعدّ أهمّ وسيلة وأقرب مسلك للتخاطب فيما بينهم، وأعظم لغة للتعبيرعن تبادل مشاعر الحب والثقة، لتقوية رابط الأبوّة والبنوّة، بُدِّل كل ذلك باللجوء للوسائل التكنولوجية التي يدعو التعامل معها إلى الوحدة والانفراد، الذي بدوره استحوذ على الأفكار والسلوك، فخلّف بسلبياته أعظم المشاكل التي يصعب حلّها.

- **عقوق الوالدين:** لما دفعت قلة التواصل الأسري الآباء إلى اليأس من توجيه أبنائهم وتأديبهم، كان هذا الاستسلام حافزا لبعض الأبناء في التمرّد على آبائهم، كما أن عقوقهم وخروجهم عن الطاعة دفعهم للابتعاد عن التعاليم الإسلامية، إما جهلا أو عمدا، فانحلّت بذلك أخلاقهم انحلالا بارزا جعلهم يجهرون بالسوء، ويتفاخرون به بين أقرانهم من أمثالهم، فاكتسبوا بذلك شخصية غير سويّة، جرّعوا من خلالها الأسى للآباء، وزرعوا الخوف والفساد في كل الأرجاء .

الأسرة المثالية التي نرجوها اليوم:

نحن في أمس الحاجة للعودة إلى الأسس الربّانية في بناء الأُسَرِ المثالية، وفق المعايير الإسلامية، التي من أخذ بها فقد أصاب أصحّ المسالك، ومن تركها تخبّط في الظلام الحالك، وإن تطلّعنا للتقويم والعلاج، بدافع الضغط والاحتياج، فهذا يجعلنا نعيد النظر في دور الوالدين تجاه الأبناء، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: "كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، الْإِمَامُ رَاعٍ وَمَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ،وَالرَّجُلُ رَاعٍ فِي أَهْلِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ،والمرأة رَاعِيَةٌ فِي بَيْتِ زَوْجِهَا وَمَسْئُولَةٌ عَنْ رَعِيَّتِهَا،وَالْخَادِمُ رَاعٍ فِي مَالِ سَيِّدِهِ ومسئول عَنْ رَعِيَّتِهِ"[4].

يجب على الوالد المربّي أن يكون ذو حكمة في تصرفاته، وحنكة في اختيار ألفاظه، وفطنة عند إصلاح من يتولّى تربيتهم، لقول المربّي الأعظم ﷺ: "أَكْرِمُوا أَوْلَادَكُمْ وَأَحْسِنُوا أَدَبَهُمْ"[5]، وقال: "لَأَنْ يُؤَدِّبَ الرَّجُلُ وَلَدَهُ، خَيرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَتَصَدَّقَ بِصَاعٍ"[6]، وقال أيضا: "مَا نَحَلَ وَالِدٌ وَلَدًا مِنْ نحْلٍ أَفْضَلُ مِنْ أَدَبٍ حَسَنٍ"[7].

لذلك، فلو اهتمّ الوالدان بتنمية الجوانب النفسية والفكرية والروحية والسلوكية لإبنهم، لنما هذا الإبن ونشأ نشأة صالحة، وإن أهملاه وضيّعاه تربويا، فقد ظلماه وظلما نفسيهما، لأن من أكثر ما يُسعِد الإنسان ويُشعره بالفخر والاعتزاز وإن كان مُعدَما، صلاح أبنائه وإصلاحهم، وإنّ من أكثر ما يحزنه وينكسه، وإن ملَك الدنيا، فساد أبنائه وشقوتهم، إذ لا كسب يكسبه الإنسان في حياته وبعد مماته أعظم من صلاح أبنائه، وإن في هذا تحفيز للآباء على تربية أبنائهم، ودعوة لهم للصبر والتصبّر على إصلاحهم، كونهم مدعاة للنفع والخير في الدنيا والآخرة .

وعلى هذا الأساس، كان لزاما على الوالدين إعداد الإبن إعدادا يمكّنه من العمل وفق المبادئ الإسلامية، ليكون رجل المستقبل المُعَوَّل عليه في الشدائد، كما يجب إعداد الإبنة أيضا داخل الأسرة، إعدادا يُؤهّلها لتكون أمّا مثالية في المستقبل، وهذا ما سنبيّنه من تربية الإبن المثالي، والأمّ المثالية، كما يأتي:

إعداد الإبن المثالي:

إذا عدنا لكتاب الله تعالى وسنّة نبيّه صلى الله عليه وسلم، نجد بأن من أبرز معالم التربية الموصى بها لإنجاح العملية التربوية من الطفولة إلى البلوغ، والتيتُكسِب الأبناء حصانة دينية وشخصية سليمة سويّة، هي الصلاة، لقول الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ﴾ (العنكبوت: 45).

كما قال الله في بيان دعاء إبراهيم عليه السلام: ﴿رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ﴾ (إبراهيم: 4)، وقوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الوَعْدِ وَكَانَ رَسُولًا نَبِيًّا وَ كَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَكَانَ عِندَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا﴾ (مريم: 54-55)، وقوله تعالى في بيان تعليم لقمان لابنه: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ (لقمان: 17)، وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ (طه: 132).

كما ورد عن النبيّ ﷺ، حديثا يأمر فيه الوالدين بتعليم أبنائهم الصلاة، فقال: "مُرُوا أَوْلَادَكُمْ بِالصَّلَاةِ وَهُمْ أَبْنَاءُ سَبْعِ سِنِينَ، وَاضْرِبُوهُمْ عَلَيْهَا وَهُمْ أَبْنَاءُ عَشْرٍ [سنين]، وَفَرِّقُوا بَيْنَهُمْ فِي المَضَاجِعِ"[8].

كما يقول أحد علماء السلف الصالح، (لاعب ابنك سبعا، وأدّبه سبعا، وصاحبه سبعا أوكما جاء بلفظ (آخه سبعا)، ثم ألق حبله على غاربه) [9].

من خلال الحديث النبويّ السابق في الأمر بتعليم الصلاة، إضافة إلى الأخذ بالقول السابق لأحد العلماء، نستطيع التركيز على ثلاث عناصر مهمة، نرى بأن توظيفها في العملية التربوية، وفي ظل التحوّلات الراهنة، يضفي على التربية طابع التجديد، الذي نستطيع من خلاله استدراك ما فات، وتحقيق ما هو آت، إضافة إلى تحقيق أنجح النتائج، وأطيب الآثار المرجوة، كما يأتي:

أ/ الملاعبة سبع سنين: في هذه المرحلة، يستوفي الطفل حقّه من اللعب بدون تكليف، ولكن إذا لامس الإدراك والتمييز عقله، بدأ المربي في بيان النافع والضارّ له، بتفنّن وبطريقة سلسة من حيث لا يشعر، لتُبَثّ فيه روح القيم الممزوجة بتعاليم الدّين بالتدريج، حتى إذا بلغ سبع سنين عُلِّم الصلاة، كونها عماد الدين.

ب/ التأديب سبع سنين: إن الحكمة من ضرب الإبن تأديبا له في هذه المرحلة بالذات، هي كونها الأنسب لسنّه وقد بدأ الوعي يدبّ في نفسه، وحقيقة الإدراك تسري في عقله، وأنه بين مرحلتين، مرحلة الطفولة التي لا يصحّ في حقّها

الضرب، نظرا لصغر السنّ وقلّة العقل، ومرحلة الشباب الذي يبعث على استحياء المربّي من ضربه، إلا أن

التأديب بالضرب غير المبرح في هذه المرحلة، لم يُشَرَّع لإلحاق الضرر بالأبناء أو الانتقام منهم، وإنما الغاية منه هي الالتزام بما يُوَجَّه إليهم، يقول بعضهم: "ليس معنى هذا أن تكون وحشا كاسرا، وإنما المراد ألا تكون متساهلا في تربيتهم بالصورة التي تفقدك مكانتك بينهم كمسؤول عنهم وراع لهم، فقد يؤدّي هذا التساهل إلى عصيانك وعدم الاستجابة لمطالبك، وإهمال أوامرك وارتكاب نواهيك، ولهذا كان ولا بدّ أن تنفّذ قول القائل:

فقسا ليزدجروا ومن يك راحما فليقس أحيانا على من يرحم"[10].

فيا أيها المربّي "لا تكن متساهلا في تطبيق تعاليم الإسلام عليهم، وليكن أهمّ شيء تركّز عليه هو الصلاة، ستوفّر عليك مجهودا كبيرا في تربيتهم تربية سليمة، لأنهم إذا تعوّدوا عليها في الصغر، حافظوا عليها في الكِبَر، فكانت وقاية لهم من الفحشاء والمنكر... واحرص على أن تكون قدوة صالحة لأبنائك حتى يتشبّهوا بك، وإيّاك أن تكون قدوة سيّئة لهم فتخسر كل شيء"[11].

وإن في ذلك إشارة إلى مراعاة المراهق والاهتمام به، بحيث أصبح اليوم في تربيتنا الحديثة، لا يُؤَدَّب ولا يُزجَر، بدعوى تركه حتى يتخطّى سن المراهقة، ولكننا تغافلنا عن أهمّ أمر، وهو أن العود إذا يبس صعب التواؤه، وقد ينكسر فلا يُصْلَح، وتعاطفنا في حين لا يجب علينا أن نتعاطف.

ج/ المصاحبة سبع سنين: أي مرحلة الشباب، إذ في هذه السنّ، يجب على الآباء مصاحبة أبنائهم،والتقرّب منهم أكثر، برابط الحوار الممزوج بالرحمة واللّين، والاهتمام الأبويّ المبني على المراقبة المستمرة، وهذا مايبعث في نفس الأبناء طمأنينة وثقة بوالديهم، تدفعهم للبوح لهم بكل المكنونات والأسرار، والمشاكل والأخبار، دون وجل أو خوف من تعنيف أو توبيخ، منتظرين بذلك العون والنصيحة، وما ذلك إلا وقاية لهم من أصحاب السوء، وسدّ باب الانفراد بعالم التكنولوجيا الذي ضيّع بسلبياته الكثير من الأبناء، يقول الله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لِنت لهم ولو كنت فظًّا غليظ القلب لانفضّوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكّل على الله إن الله يحبّ المتوكّلين﴾ (آل عمران: 159).

فرحمة الآباء في البحث عن مصلحة أبنائهم، تبعث على الاهتمام بهم، والالتفات إليهم والعدل بينهم، والعفو عن أخطائهم وزلّاتهم، واستشارتهم وإقحامهم في

بعض الأمور لتثبيت رابطة التواصل بينهم، ولتقوية شخصيتهم، وتنمية روح المسؤولية والإقدام في نفوسهم، وفكّ عُقَدِ الخوف والكبت عندهم .

تربية الأمّ المثالية:

إن الأمّة الإسلامية اليوم بحاجة إلى امرأة تُحسّ بأمومتها وواجبها نحو أبنائها، لتصنع جيلا حكيما وقويا يأخذ بيد أمته نحو العلياء، امرأة لا ترى أن مكثها في بيتها لتربية أبنائها قهرا لها أو تعسّفا في حقها، "عن أنس رضي الله عنه، قال: جئن النساء إلى رسول ﷺ، فقلن: يا رسول الله، ذهب الرجال بالفضل والجهاد في سبيل الله تعالى، فما لنا عمل ندرك به عمل المجاهدين في سبيل الله؟ فقال رسول الله ﷺ: "من قعد -أو كلمة نحوها- منكنّ في بيتها، فإنّها تدرك عمل المجاهد في سبيل الله"[12]، وأن ما أعطاها الإسلام من حق بما يوافق طبيعتها، ليس سلبا لحريتها بل تكريما لها، وصونها من كل استغلال غربي هادف يريد تجريدها من أنوثتها وفطرتها، لأن المرأة الصالحة محضن الجيل الإسلامي الذي يُعد الأساس في بناء الأمة الإسلامية وإعلاء رايتها، وإن إخلالها بمسؤولية عظيمة كهذه، يُعدّ ضربا للأمّة في أساس بنائها، وهم شباب الأمة وعمادها، إذ لا سبيل للغرب في مواجهة أمّة كهذه، إلا عن طريق ضرب المرأة في دينها وأخلاقها،لتخدير عقول أبنائها وقيمهم،ومن تتمتع بالاحترام الكبير في بيتها ومن أبنائها وزوجها، كفيلة بتنشئة الجيل المنشود،الذي تؤهله نحو الأفضل بدينها وثقافتها وحسن خُلُقها وإن لم تكن عاملة، وهذا ما أشار إليه العلاّمة ابن باديس - رحمه الله - بقوله: "إننا لا نريد المرأة التي تطير، بل نريد من المرأة أن تنجب لنا طيّارا"[13].

كما قال أيضا بعض الشعراء[14] أبياتا شعرية في هذا المقام، جاء فيها:

هـــي الأخلاق تنبت كالنبات إذا سُقيت بمـاء المكرمـات
تقوم إذا تعـهَّدها المـــربّي على سـاق الفضيلة مثمـرات
ولم أر للخـلائـق مـن محـــلّ يهـــذّبها كحضـــن الأمّهـات
فحضن الأمّ مـدرسة تسـامت لتـربيـة البنيـن أو البنـــات
وأخـلاق الوليـد تُقـاس حُسنا بأخـــلاق النســاء الوالـدات
فكيـف تظـنّ بالأبنـاء خيـرا إذا نشـأوا بحضن الجاهـلات

وأخيرا، نخلص إلى أن الإصلاح التربوي يبدأ من الأسرة، كونها النواة الأولى في صناعة الشخصيات السوية للأفراد، الذين بدورهم يساهمون في بناء أمّتهم وحضارتهم، بدينهم وقيمهم، وعلمهم وعملهم، ولا يتأتّى ذلك إلا بإتقان الوالدين

خاصة لدورهم التربوي في قيامهم بمسؤولياتهم حيال ذلك، وهذا ما يُحدث التغييرات الإيجابية، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات،لإنشاء الجيل المرغوب فيه، والمعوّل عليه في بناء الوطن والأمّة.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.
- بدائع التفسير، الجامع لما فسّره الإمام ابن قيّم الجوزيّة، جمعه وخرّج أحاديثه: يسري السيّد محمد، راجعه ونسّق مادته ورتّبها: صالح أحمد الشامي، دار ابن الجوزي، ط1، 1427ه.
- التفسير الصحيح، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، أ.د/ حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثر للنشر والتوزيع، المدينة المنوّرة، ط1، 1420ه-1999م.
- تفسير القرآن العظيم، لإسماعيل ابن كثير الدمشقي، تحقيق: مصطفى السيّد محمد، محمد السيّد رشاد، محمد فضل العجماوي، علي أحمد عبد الباقي، حسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر، جيزة، ط1، 1421ه-2000م.
- الجامع الصحيح، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محبّ الدّين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ط1، 1400هـ.
- الجامع الصحيح، وهو سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة، تحقيق وتعليق: إبراهيم عطوة عوض، مطبعة مصطفى البابي، ط1، 1382ه- 1962م .
- دراسات في الإسلام، أحاديث إلى الشباب (عن العقيدة والنفس والحياة) في ضوء الإسلام، للأستاذ: أنور الجندي، يصدرها:المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، العدد 165، يشرف على إصدارها: محمد توفيق عويضة، 1394ه-1974م.
- رسالة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين،للأستاذ:محمد بو مشرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والإصلاحية في الجزائر، 1889م– 1940م.
- سنن ابن ماجة، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد ابن ماجة، حققه وخرّج أحاديثه وعلق عليه: د. بشار عوّاد معروف، دار الجيل للنشر، ط1، 1418ه- 1998م .
- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان السجستاني، ومعه كتاب معالم السنن للخطابي، إعداد وتعليق عزّت عبيد وعادل السيّد، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1418ه/1797م.
- صحيح مسلم، المسمى المسند الصحيح المختصر من السنن، بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، لمسلم بن الحجاج، خدمة وعناية: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1427ه-2006م .
- من وصايا الرسول ﷺ، شرح وتعليق: طه عبد الله العفيفي، دار التراث العربي، القاهرة، د.ط، 1401ه_1981م.

- معروف الرصافي على موقع أدب، الموسوعة العالمية للشعر العربي، رقم القصيدة: 19507.

الهوامش:

[1]- دراسات في الإسلام، أحاديث إلى الشباب (عن العقيدة والنفس والحياة) في ضوء الإسلام للأستاذ: أنور الجندي، يصدرها: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، العدد 165، يشرف على إصدارها: محمد توفيق عويضة، 1394ه_1974م، ص15، 17 .

[2]- بدائع التفسير، الجامع لما فسّره الإمام ابن قّم الجوزيّة، جمعه وخرّج أحاديثه: يسري السيّد محمد، راجعه ونسّق مادته ورتّبها: صالح أحمد الشامي، دار ابن الجوزي، ط1، 1427ه، 167/3.

[3]- التفسير الصحيح، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، أ.د/ حكمت بن بشير ابن ياسين، دار المآثر للنشر والتوزيع، المدينة المنوّرة، ط1، 1420ه-1999م، 510/4.

[4]- أخرجه البخاري في الجامع الصحيح، كتاب: الجمعة، باب: 11، 284/1، 285 ، ح893 وكتاب: الاستقراض، باب: 20، 178/2، ح2409 ، وكتاب: الوصايا، باب: 9، 290/2، ح2751، وكتاب: العتق، باب:17، 222/2، ح2554، وباب:19، ح2558، نفس الصفحة وكتاب النكاح،باب:81، 383/3، ح5188، وباب:90، 389/3، ح5200، وكتاب:الأحكام، باب:1، 328/4، ح7138، ومسلم في صحيحه، كتاب:الإمارة، باب:5، ح20، 886/2. وأبو داود في سننه، كتاب:الإمارة، باب:1، 231/3، ح2928، والترمذي في الجامع الكبير، كتاب: الجهاد، باب: 27، ح1705 . راوي الحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما.

[5]- أخرجه ابن ماجة في سننه، كتاب:الأدب، باب: 3، 257/5، ح3671 ، راوي الحديث أنس بن مالك رضي الله عنه.

[6]- أخرجه الترمذي في الجامع الصحيح،كتاب:البرّ والصلة، باب:33، 337/4، ح1951، راوي الحديث جابر بن سمرة رضي الله عنه، ومسند أحمد 96/5، 103 .

[7]- أخرجه الترمذي في جامعه الصحيح، كتاب: البر والصلة،باب:33، 338/4،ح1952، راوي الحديث أيوب بن موسى رضي الله عنه، ومسند أحمد 412/3، 77/4، 78 .

[8]- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: الصلاة، باب: 26، ح495، 239/1، راوي الحديث عمرو بن شعيب رضي الله عنه .

[9] - هذا القول مروي عن بعض السلف، إذ لا أصل له في الكتب الستّة.

[10]- من وصايا الرسول ﷺ، شرح وتعليق: طه عبد الله العفيفي، دار التراث العربي، القاهرة، د.ط،1401ه-1981م، 141/1 .

[11]- المرجع السابق، 143/1 .

[12]- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 150/11، 151.

[13]- الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والإصلاحية في الجزائر 1889م – 1940م، رسالة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، للأستاذ: محمد بو مشرة.

[14]- هذه الأبيات لمعروف الرصافي، على موقع أدب، الموسوعة العالمية للشعر العربي، رقم القصيدة: 19507 .

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 357 – 372
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

ظاهرة الإسلاموفوبيا في الفضائيات الإخبارية بين التناول الموضوعي والتضخيم الإعلامي في ضوء الأحداث الراهنة

The phenomenon of Islamophobia in satellite news channels

طالبة الدكتوراه: **بشرى برش**[1] **- د/ محمد قارش**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة1
bouchra.sara@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2017/11/16 تاريخ القبول: 2018/03/13

الملخص:
تتناول هذه الورقة البحثية موضوع ظاهرة الخوف من الإسلام أو ما يعرف بالإسلاموفوبيا التي برزت جذورها على مدار القرون الماضية، وأصبحت تمثل نموذجا صارخا لحملات التشويه التي تسيطر على الغرب اتجاه الإسلام، أمام هذا الوضع برزت الفضائيات الإخبارية كنموذج إعلامي يعمل على صياغة مضامين تتناول أحداث ظاهرة الرهاب الإسلامي ومستجدياتها على الساحة الغربية، وكشف سياقاتها المكانية والزمنية، والوقوف على أثارها من خلال تبني خطاب الحوار والتلاقي مع الإسلام، في ظل هذا الدور الذي تفعله الفضائيات الإخبارية في نقل وتناول ظاهرة الاسلاموفوبيا، يتبين أن الفضائيات تعتمد على توظيف أساليب التضخيم الإعلامي في التعامل مع الظاهرة، خاصة في ظل ما يشهده العالم الغربي من تبني صور نمطية عن الإسلام والمسلمين، بناءا على هذا الطرح ألازدواجي تحاول هذه الورقة البحثية تسليط الضوء حول دور ووظائف الفضائيات الإخبارية في التعامل مع ظاهرة الاسلاموفوبيا، كما تحاول أيضا أن تقف على ما تقدمه مضامين هذه الفضائيات من أساليب لتضخيم الظاهرة.

الكلمات المفتاحية: الفضائيات الإخبارية؛ الاسلاموفوبيا؛ التناول الموضوعي؛ التضخيم الإعلامي؛ الأحداث الراهنة.

[1] – المؤلف المراسل.

Abstract:

This research paper deals with the phenomenon of Islam phobia, whose roots have emerged over the past centuries, and has become a flagrant example of the mutilation campaigns that dominate the west in the direction of Islam, in front of this situation, the news satellite channels emerged as a media model working to formulate Contents of the phenomenon of Islamophobia and its interns on the western scene, revealing its spatial and temporal contexts, and the effects of during the adoption of the discourse of dialogue and convergence with Islam, Through the role played by the news channels in the transmission and handling of Islamophobia, it is clear that Satellite TV relies on the use of media amplification methods in dealing with the phenomenon, especially in the light of the Western world's adoption of stereotyped images of Islam and Muslim, based on this dualistic subtraction, this research paper is trying to illustrate the role and functions of news satellite channels in dealing with the phenomenon Islamphobia, also trying to stand on what the contents of these satellite channels offer to amplify the phenomenon.

Keywords: News channels, Islamphobie, substantive presentation, media amplification, current events.

مقدمة:

تعد وسائل الإعلام الجماهيرية من أهم الوسائل التي تقوم بتفعيل ميادين الحياة المختلفة وتوجيه الرأي العام نحو مختلف القضايا"السياسية، الدينية، الاجتماعية، الثقافية..."، ويبرز ذلك من خلال نشاطها الإعلامي الذي تؤديه قطاعاتها المتنوعة وخاصة منها السمعية البصرية والتي أصبح دورها يتزايد مع بروز الشاشات التلفزيونية وما تتيحه من خدمات إخبارية حول مختلف القضايا والأحداث كتنامي ظاهرة الاسلاموفوبيا التي يشهدها العالم الغربي من خلال تصاعد وتيرة الهلع والخوف من الإسلام خاصة بعد الأحداث التي عرفتها أمريكا في 11 ديسمبر2001، وتزايد هذا الرهاب والخوف من الإسلام بعد حادثة شارلي أيبدو والتفجيرات التي حدثت في باريس أواخر نوفمبر 2015.

وبالرغم من الاعتراف بالدور الوظيفي الذي تؤديه الفضائيات الإخبارية في تعاملها مع ظاهرة الاسلاموفوبيا، فإن الحضور المباشر والمؤثر لهذه الفضائيات في برمجة هذه الظاهرة في مواعيدها الإخبارية أضحى يتطلب التأمل والبحث في صيغ التعامل معها وتحليل أبعادها ونتائجها، فهناك ازدواجية للفضائيات الإخبارية لابد من

تشخيصها والتدقيق في نوايا إطلاق المعلومة حول هذا الشأن الذي تعيشه الدول الغربية.خاصة في ظل ما تقدمه هذه الفضائيات في ضوء ما يشهده العالم الغربي من تصاعد وتيرة الخوف من الإسلام وذلك بتقديم مضامين تشوه وتضخم صورة الإسلام والمسلمين.

انطلاقا من هذه الإشكالية يمكن طرح التساؤل التالي:كيف تتناول الفضائيات الإخبارية ظاهرة الاسلاموفوبيا بالطرح الموضوعي والتضخيم الإعلامي في ضوء الأحداث الراهنة؟

من خلال هذا السؤال يمكن طرح مجموعة من الأسئلة الفرعية:

1- ما هي أسباب ظهور وتنامي ظاهرة الاسلاموفوبيا؟

2- ما هي أهم المقاربات النظرية التي تفسر التناول الإعلامي لظاهرة الاسلاموفوبيا؟

3- فيما تكمن وظائف الفضائيات الإخبارية وما دورها في الطرح الموضوعي لظاهرة الاسلاموفوبيا؟

4- ما هي أساليب التضخيم الإعلامي التي تستخدمها بعض الفضائيات الإخبارية لتناول ظاهرة الاسلاموفوبيا؟

المحور الأول: الإطار المفاهيمي للموضوع

في هذا الجانب سنتطرق إلى التعريف بأهم المفاهيم التي تمثل السياقات العامة للموضوع، وتتمثل هذه المفاهيم فيما يأتي:

أولا - تحديد المفاهيم:

- **الفضائيات:** هي وسيلة اتصال فضائية تقوم بعملية البث التلفزيوني مباشرة عبر الفضاء، حيث يقوم جهاز الاستقبال في التلفزيون باستقبال البث عن طريقطبق هوائي مباشرة من القمر الاصطناعي دون الحاجة إلى محطة إرسال أرضية.[1]

وتعرف القنوات الفضائية على أنها" محطات تليفزيونية تبث إرسالها عبر الأقمار الصناعية لكي يتجاوز هذا الإرسال نطاق الحدود الجغرافية لدولة الإرسال، فيما يمكن استقباله في دول ومناطق أخرى عبر أجهزة خاصة لاستقبال والتقاط الإشارات الوافدة من القمر الصناعي".[2]

- **الأخبار:** أنباء بيان بحوادث معاصرة ذات أهمية إخبارية تنشر في الجريدة، أو تذاع في الإذاعة، أو تبث في التلفزيون.[3]
- **الفضائيات الإخبارية:** يقصد بالفضائيات الإخبارية القنوات المتخصصة التي تبث إرسالها على مدار الساعة لمواكبة الحراك والمنافسة القوية في مجال صناعة الأخبار خاصة في ظل تحول الإعلام إلى صناعة تستهدف الربح بعد تحرره من السيطرة الحكومية وانتشار مبدأ الخصخصة.[4]

ويعرفها المنصف العياري بأنها القنوات المتخصصة في الأخبار من خلال مواعيد قارة للنشرات، المواجيز والبرامج الإخبارية، أي أنها تقوم أساسا على إرساء وظيفة الإعلام باعتمادها الخبر مادة أولية.(5)

- **الاسلاموفوبيا:** يعد مصطلح الاسلاموفوبيا من المصطلحات الحديثة التناول نسبيا في الفضاء المعرفي المعنى بصورة خاصة بعلاقة الإسلام بالغرب، وقد تم تعريف المصطلح على أنه جزء من علم الاضطرابات النفسية للتعبير عن ظاهرة الرهاب أو الخوف المرضي من الإسلام.(6)

وتعرف الموسوعات ودوائر المعارف الغربية مصطلح «Islamophobie» بأنه الخوف من الإسلام وكراهية المسلمين، وهو مشتق من مصطلح أخر هو «xénophobie» ، أي الرهاب، بمعنى الخوف من الأجانب أو كل ما هو غريب.(7)

- **التناول الإعلامي**: يقصد بالتناول الإعلامي ما تنقله وسائل الإعلام من الأحداث والوقائع والقضايا والأخبار التي تحدث في العالم وتنقل وجهات النظر في القضايا المتنازع عليها بين الناس والشعوب.
- **الموضوعية:** هي من أهم الشروط الإخبارية وإحدى أهم القيم المهنية للعاملين في الصحافة الإخبارية وقد استخدمت مفردة الموضوعية كثيرا في تعريف معنى الإعلام ومعنى الخبر وعدها البعض في المرتبة الثانية على قائمة أهم قضايا الإعلام في العالم بعد حرية الصحافة .(8)
- **التضخيم الإعلامي:** يقصد بالتضخيم الإعلامي اعتماد وسائل الإعلام على توظيف الدعاية السوداء التي تعتمد على السخرية والنكتة والتكرار، واستخدام أساليب التضخيم والتعتيم، واختلاق الأكاذيب... مما يتسبب في اضطرابات نفسية وذهنية لدى الجمهور المستهدف، ونشوء تغيير في سلوك الأفراد والجماعات(9).

المحور الثاني: المقاربات النظرية المفسرة للموضوع

إن المداخل النظرية تساعد الباحث على التحكم في الموضوع المتناول وضبطه، وفي هذا الموضوع سيتم التطرق والاسترشاد ببعض المقاربات النظرية وهي كما يأتي:

أولا- نظرية الغرس الثقافي (الإنماء الثقافي):

1- نبذة موجزة حول الخلفية المعرفية لنظرية الغرس الثقافي: ترجع أصول هذه النظرية إلى العالم الأمريكي "جورج جربنر" حيث بحث في تأثير وسائل الاتصال الجماهيرية على البيئة الثقافية في إطار مشروعه الخاص بالمؤشرات الثقافية cultural indicator وقد نشأت هذه النظرية في مواجهة ظروف اجتماعية

خاصة في الولايات المتحدة الأمريكية تمثلت في ظهور موجات من العنف والجرائم والاغتيالات في المجتمع الأمريكي في نهاية الستينات، وربط الناس بين ظهور هذه الموجات والانتشار الواسع للتلفيزيون، مما حذا بالباحثين والمؤسسات البحثية في أمريكا لإجراء العديد من البحوث حول علاقة مشاهدة التلفيزيون وارتفاع معدلات الجريمة، من هنا توصل جربنر إلى نظرية الغرس الثقافي.[10]

2- مفهوم نظرية الغرس الثقافي: تعلقت هذه النظرية بوسيلة التلفيزيون لدراسة العنف والجريمة في المضامين التليفزيونية، ونتج عنها أن اكتشف الفرد الذي يتعرض للتلفيزيون تغرس فيه قيم وتصورات تجعله يتبناها ويظن أنها فعلا ما يحدث بالواقع، وبالتالي تغرس فيه لاشعوريا.[11]

3- تطبيق نظرية الغرس الثقافي على الموضوع: تقترب نظرية الغرس الثقافي من موضوع الورقة البحثية الموسومة بظاهرة الاسلاموفوبيا بين التناول الموضوعي والتضخيم الإعلامي في ضوء الأحداث الراهنة من متغير الفضائيات الإخبارية بحيث أن بحوث الإنماء ركزت على وسيلة التلفيزيون كوسيلة فريدة تطرح قضايا واقعية متنوعة للمشاهدمنها ما هي موضوعية في الطرح ومنها ما يشكل بيئات زائفة تتميز بالتضخيم الذي تضفيه في بنية أخبارها، ومن ثم يحدث التفاعل بين الوسيلة والجمهور نتيجة المشاهدة المكثفة لمضامين التلفيزيون، وبالتالي تعتمد الفضائيات الإخبارية على جذب المشاهد خاصة في فترات الأزمات من خلال القيم والتصورات والأفكار والصور الرمزية التي تطرحها حول ا ما يشهده العالم من أحداث متنوعة الأسباب والنتائج. وتشكل هذه التصورات والأفكار والصور الرمزية بدورها المخيال الواقعي أو الرمزي للمشاهد.

ثانيا- نظرية الدعاية الإعلامية:

1- نبذة موجزة حول تطور نظرية الدعاية الإعلامية: في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، استطاع الباحثون العلميون الذين كانوا يتمتعون بقدر مناسب من حرية البحث أن يكتشفوا كثيرا من جوانب علم النفس والتطبيقات الاجتماعية والسياسية للدعاية وكانت اكتشافات العلماء أكثر من تلك التي وصل إليها فلاسفة اليونان والقدماء العرب.

وتعتب النظريات المعاصرة أن نظرية الدعاية هي جزء من نظرية الاتصال بوجه عام، ويتفق المحللون المعاصرون لعملية الاتصال والدعاية كجزء منها إلى اعتبار أن العالم كله أصبح نظاما اجتماعيا يمكن تطويعه[12].

2- أساليب الدعاية الإعلامية:

- التكرار : وذلك بتكرار فقرات أو جمل معينة ما يؤدي إلى تصديقها حتى الأكاذيب يمكن بتكرارها أن يصدقها الجمهور.

- أسلوب التقمص والتماثل والتقليد: يعتمد هذا الأسلوب على صياغة الأفكار باللغة المناسبة لذلك، كما يعتمد هذا الأسلوب على تقمص المصالح الحقيقة للذين تتوجه لهم وتتماثل مع خبراتهم ومخاوفهم وأمالهم، ثم القيام بربط هذا كله مع الأهداف المطلوبة من الدعاية.

- الارتباط الكاذب: حيث تعتمد الدعاية على عرض مواقف وحالات معينة يمكن أن يرد لها الأشخاص كراهنيهم أو حبهم أو خوفهم نظرا لارتباط هذا كله بخبراتهم في الحياة.

- البساطة القابلية للتصديق: ويقصد بها أن تتصف الدعاية بأكبر قدر من البساطة في صياغة الرسالة الدعائية وفي الهدف المطلوب.[13]

3- تطبيق نظرية الدعاية الإعلامية على الموضوع: نستنتج أن نظرية الدعاية الإعلامية تفسر متغير الموضوع الأساسي الذي يكمن في التضخيم الإعلامي للفضائيات الإخبارية نحو ظاهرة الاسلاموفوبيا، حيث تتعرض معظم القنوات الإخبارية إلى تشويه صورة الإسلام والمسلمين وفبركة الأحداث والتفجيرات التي تشهدها الدول الغربية، مستخدمة في ذلك أساليب متعددة لتضخيم وتهويل جوانب هذه الظاهرة من أجل إبراز مدى قدرة القناة على تصوير المعاني وصياغة الرسالة الإعلامية .

المحور الثالث: الفضائيات الإخبارية: النشأة والتطور، الوظائف، والعيوب

أولا- لمحة موجزة حول نشأة وتطور الفضائيات الإخبارية:

اكتشف العلماء التلفزيون عندما تبين لهم أنه من الممكن تحويل القوة الضوئية إلى قوة كهربائية، أي نقل الصور بواسطة التيار الكهربائي، وهذا ما أتاح للعالم الأمريكي (جون برد) عام 1936 تصميم التلفزيون الميكانيكي إلا أن الصورة لم تبدأ إلا بواسطة التلفزيون الكهربائي الذي كان له الفضل في بث البرامج ومنها الإخبارية في صورة منتظمة عام 1936 وتبعتها الولايات المتحدة الأمريكية عام 1939.

وبهذا أصبحت الفضائيات الإخبارية حاليا من أهم وسائل الاتصال الجماهيري من حيث الوظائف والأهداف بسبب مزاياها التكنولوجية والفنية، التي أثرت بشكل كبير في اتجاهات الجمهور وسلوكه وعاداته من خلال عملها على نقل مستجدات مختلف القضايا في شتى ميادين الحياة.[14]

ثانيا ـ وظائف الفضائيات الإخبارية:

هناك مجموعة من الوظائف المهمة التي تقدمها الفضائيات الإخبارية، وهي ملخصة فيما يأتي:

ـ الوظيفة المعرفية التثقيفية
ـ الوظيفة الاجتماعية التوجيهية
ـ الوظيفة السياسية
ـ الوظيفة الدعائية والإعلانية
ـ الوظيفة الترويجية.[15]

كما تعمل الفضائيات الإخبارية على تقديم خدمات متنوعة منها:

ـ إشباع حاجات الجماهير إلى المعرفة العامة والخاصة عن مختلف المواضيع والقضايا العالمية
ـ توفي إنذارات سريعة عن التهديدات والأخطار التي تحيط بالجمهور المستهدف
ـ رفع تطلعات الجماهير نحو أفاق أوسع وأرحب
ـ مساندة الدولة في جهود التنمية السياسية والاقتصادية والاجتماعية...
ـ تزداد أهمية الفضائيات الإخبارية يوما بعد يوم في نقل الأحداث العالمية حال وقوعها على نحو لم يسبق له مثيل في تاريخ البشرية، نتيجة للتقدم الهائل في مجال تكنولوجيا الاتصالات الفضائية واستخدام الأقمار الصناعية.
ـ تقدم النقد والتعليق المستقل أحيانا على مجريات الأحداث.
ـ تعلق على السياسات والمواقف المثيرة المتميزة لكل حزب من الأحزاب
ـ تثري ثقافة المجتمع وتجعلها أكثر تنوعا ومسايرة للأحداث العالمية وترفع تطلعات الأفراد.[16]

ثالثا ـ عيوب الفضائيات الإخبارية:

هناك جملة من العيوب تتصف بها الفضائيات الإخبارية، نلخصها فيما يأتي:

ـ إن القنوات الفضائية التابعة لمجمعات إعلامية، والتي لا تخفي ميولاتها السياسية تمارس التضليل الإعلامي بشتى أنواعه، خاصة مع أوقات الأزمات والحروب أو في أوقات الانتخابات، فالفضائيات الإخبارية تعتبر من طرف الكثير من الباحثين ذريعة مفضلة لممارسة التضليل الإعلامي لأغراض فاعلة أو هجومية، في هذا السياق يمكن أن نشير إلى أن محطات الفضائيات الإخبارية التابعة للقطاع العام يمكن أن تلجأ إلى التضليل الإعلامي، فإبان الثورة التحريرية الجزائرية مارس التلفزيون الفرنسي بعض أنواع التضليل الإعلامي كالتضخيم في الأحداث من خلال

استخدام أساليب الدعاية، وهنا يشير أحد الكتاب إلى أن "سنوات الحرب شهدت تتالي التضخيم، والحذف، والإنكار، والحجر والإسكات...."[17]

ـ تسريب المعلومات الكاذبة : وهو يشكل أسلوبا دعائيا.

ـ عرض رسائل أو عرائض مزيفة مما يجعل الرأي العام يعتقد أنها كتب بمحض إرادة أصحابها.

ـ التلاعب بعقول الناس وتضليلهم من خلا استعمال عبارات تبدو في الظاهرة بريئة، ولكنها تحمل في طياتها تغليطا للرأي العام.

ـ إضفاء المصداقية: ويظهر هذا الأسلوب من خلال تنظيم نقاش حول موضوع يثير الجدل ينشطه شبه خبراء وجامعيين في الظاهر موضوعيين، ولكن في الواقع ليسوا كذلك، ونشير إلى أن الجدل الذي أثر في فرنسا حول الحجاب ـ يمكن أن تتم مناقشته ـ وحدث هذا فعلا في التلفزيون بحضور فيلسوف صهيوني، ومفكر لائكي، وسياسي من اليمين واليسار، وشبه خبير في الإرهاب، ومراهقة مسلمة ترتدي الحجاب، وإمام مسجد بفرنسا لا يتقن اللغة الفرنسية بطريقة جيدة، ويقوم المنشط بطرح أسئلة تنم عن جهله التام بالإسلام ويعتقد أنه ينير الرأي العام بموضوعية وحياد.[18]

المحور الرابع: نبذة حول الإرهاصات التاريخية لظهور وتطور ظاهرة الإسلا موفوبيا

أولا ـ أسباب ظاهرة الاسلاموفوبيا:

إن لظاهرة الاسلاموفوبيا أسباب متعددة تتفاوت في أهميتها وقوتها، بيد أنها تتضافر فيما بينها لتشكيل الظاهرة على الذي تثرى به، وفيما يلي محاولة لاستعراض أبرز الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى إيجاد تلك الظاهرة:

1ـ احتشاد التاريخ بالكثير من وقائع الصراع بين الإسلام والغرب: فمن خلال توسع الفتوحات الإسلامية وانتشارها الكبير عبر الحدود على امتداد قرون طويلة، ازداد الخوف الغربي من الإسلام، حيث اعتبروا الدين الإسلامي دينا دمويا لا يمكن أن يقترن إلا بالعنف والتخلف والإرهاب.

2 ـ الجهل بالإسلام: فهناك الكثير من الذين يخافون من الإسلام، حيث يميلون إلى معاداته والنفور منه، حتى بين أبناء المسلمين أنفسهم الذين يملكون معرفة سطحية بالإسلام، وخاصة في العالم الغربي الذي يستقي معلوماته عن الإسلام من مصادر قد تفتقر في كثير من الحالات إلى الموضوعية والنزاهة والتجرد، أو الإحاطة

الكافية بحقيقة الإسلام وجوهره، وحول النوايا العدائية للاستشراق وسعيه إلى المزيد من اختلاط الأوراق وتوتير العلاقات بين الإسلام والغرب.[19]

3 ـ الخلط بين الدين الإسلامي وواقع المسلمين: لقد كان التطبيق المتزمت للإسلام، من جانب بعض أنظمة الحكم التي تزعم اتخاذ الإسلام منطلقا للتشريع فيها نصيب في عملية الإساءة إلى الإسلام وتخويف الناس منه، إذ أظهرته تلك الأنظمة وكأنه جلاد قاس متحجر يطارد الناس لسلب حرياتهم وحرمانهم من كل مظاهر البهجة، وإجبارهم على إتيان الفرائض والطقوس الدينية، وجاءت التفجيرات المدوية على أهداف مدنية في عدد من البلدان الغربية، كالولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، وإسبانيا، والإسلامية أيضا كالسعودية، ومصر، وباكستان، والأردن، التي تبنتها جماعات تزعم انتماءها للإسلام كتنظيم القاعدة لتصب في تيار تصعيد المخاوف من الإسلام بحجة توليد الإرهاب والإرهابيين.[20]

ثانيا ـ مظاهر ظاهرة الاسلاموفوبيا:

منذ بروز ظاهرة الاسلاموفوبيا الذي تزامن مع بداية الفتوحات الإسلامية، عبرت ظاهرة الخوف المرضي من الإسلام عن نفسها عبر جملة من المظاهر وتكمن فيما يأتي:

ـ الطعن في رسالة الإسلام والتشكيك بنبوة الرسول(ص)
ـ إثارة النزاعات بين المسلمين
ـ السعي إلى إخضاع بلاد المسلمين واحتلالها
ـ تفعيل أنشطة التنصير [21]

المحور الخامس: الفضائيات الإخبارية بين التناول الموضوعي لظاهرة الاسلاموفوبيا والتضخيم الإعلامي

أولا ـ دور الفضائيات الإخبارية في تناول ظاهرة الاسلاموفوبيا:

لعبت الفضائيات الإخبارية دور فاعل ومؤثر في المساهمة في الوصول إلى نقل مختلف المستجدات المتعلقة بانتشار ظاهرة الاسلاموفوبيا، خاصة في الدول الغربية، وقد تعاظم دورها يوما بعد يوم للتصدي للظاهرة من خلال ما وفرته التطورات التقنية المتدافعة لها من إمكانات هائلة وقدرات واسعة للانتشار والتأثير.

فالفضائيات الإخبارية العربية أو الأجنبية الناطقة بالعربية كرست دورها في نقل حيثيات ظاهرة الاسلاموفوبيا منذ أحداث 11 ديسمبر 2001، وما تلاها من أحداث أخرى كقضية شارلي إيبدو وتفجيرات باريس 2015، وقد برز دور هذه الفضائيات

الإخبارية وخاصة منها الدينية كقناة الهدى ..، بالإضافة إلى الفضائيات الأخرى كقناة بي بي سي عربي وروسيا اليوم ...إلخ من خلال بثها لبرامج ومواعيد إخبارية وحلقات نقاشية مع المختصين في دراسة قضايا الواقع السياسي والإسلامي، وتزايد إسهامها في التصدي لظاهرة الاسلاموفوبيا من خلال النقاط التالية:

- عملت بعض الفضائيات الإخبارية على تشكيل الوعي المرتبطة بعمليات صناعة الرأي العام نحو ظاهرة الاسلاموفوبيا.
- كرست دورها في التذكير بتعاليم الدين الإسلامي وأسسه
- مهمة التبليغ والاتصال الإنساني التي تستهدف إبلاغ رسالة الإسلام للآخرين وتوضيح صورته الحقيقية ورد الغارات الموجهة ضده.[22]
- عملت بعض الفضائيات الإخبارية على إنشاء محتوى إعلامي يعتمد على الموضوعية والمهنية بالتعاون مع لجنة خبراء تضم العلماء والقانونيين وعلماء النفس والاجتماع والتواصل .[23]

بناء على التذكير بهذه الأدوار التي تكرسها بعض الفضائيات الإخبارية في سبيل عرض محتوى إعلامي نزيه وموضوعي حول ظاهرة الاسلاموفوبيا في ظل ما يشهده العالم الغربي اليوم من تصاعد وتيرة الرهاب الإسلامي والأحداث الإرهابية، نجد أن قناة الجزيرة الإخبارية التي برزت في بداية بثها لتقدم مجموعة برامج إخبارية حوارية وتحليلية للأحداث التي تعنى بالشأن الإسلامي وقضايا المسلمين، مثل برنامج "في العمق" الذي يهتم بعرض المستجدات التي تتعلق بقضايا الأمة العربية والإسلامية والدين الإسلامي، ومن الحلقات التي بثها البرنامج عن تناوله لظاهرة الاسلاموفوبيا ما عرضه بتاريخ 2013/2/9، حيث خصص لنقاش ظاهرة الاسلاموفوبيا في هذه الحلقة بشكل عام في العالم وفي الغرب على وجه الخصوص وبالتحديد في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وتنامي هذه الظاهرة وتحولها بشكل من الأشكال إلى صناعة يتم تعززيها من قبل مؤسسات مختلفة، واستضافت الحلقة مجموعة من النخب والضيوف ممثلين أساسا في الناطق الرسمي باسم اتحاد المنظمات الإسلامية في فرنسا" مخلوف مماش" والدكتور "فاضل سليمان" مدير مؤسسة جسور للتعريف بالإسلام وتدريب الدعاة، وقد عرضت هذه الحلقة تقرير مسجل عن ظاهرة الاسلاموفوبيا حيث عرفها أنها" مسألة عفوية غير منظمة وهي حركة ممنهجة وممولة ومخططة تدعمها مؤسسات وأموال طائلة ويتقدمها شخصيات سياسية بارزة بما فيها مرشحي الرئاسة خصوصا في أوساط الحزب الجمهورية".

كما تطرق مضمون الحلقة إلى عرض أسباب صعود ظاهرة الاسلاموفوبيا خلال الآونة الأخيرة، منها تصوير المسلم بأنه يقوم بأعمال إرهابية، وأن المسلمين يختلفون تماما عما يقولون ولا يتقاسمون المصالح ولا القيم، أما السبب الأخر فيشمل الناحية الثقافية والعقلية في قضايا متعددة كقضية المرأة التي لا تساوي الرجل في المجتمعات الإسلامية، والخلط الهائل بين التقاليد والأعراف وبين القيم الإسلامية الحقيقة.[24]

وتعد قناة TRT العربية الإخبارية من بين القنوات التي تهتم بنقل ما يتصل بقضايا الإسلام والمسلمين، ومن أبرز المضامين التي طرحتها بطريقة موضوعية في سبيل عرض ظاهرة الاسلاموفوبيا ما طرحته في نشرتها الإخبارية بتاريخ 20 سبتمبر 2017، حيث تناولت النشرة تداعيات انتشار خطاب الكراهية ضد المسلمين في الغرب وخاصة في ألمانيا، واتساع رقعة الاسلاموفوبيا وتأثيرها على المسلمين في أوربا، ويأتي ذلك في الوقت الذي كشف فيه استطلاع حديث للرأي أن خطر ارتداء الحجاب للفتيات المسلمات في المدارس الألمانية سيكون محل ترحيب أكثر من نصف المواطنين من الألمان، كما تبين أن 51% من الأمان يرون أنه يتعين بصورة مبدئية خطر ارتداء الحجاب لأسباب دينية.[25]

*أمام هذا الدور الذي تكرسه بعض القنوات الفضائية الإخبارية لنقل ظاهرة الخوف من الإسلام يمكن أن نقول أن الطرح الموضوعي لظاهرة الاسلاموفوبيا تتبناه بعض القنوات الإخبارية فقط التي تسعى أن تكون رسالتها الإخبارية جزءا مكملا من إستراتيجية الحفاظ على الموروث الحضاري والإسلامي، والتغلب على كل ما يشوه صورة الإسلام

في مقابل ذلك أصبحت العديد من القنوات الأجنبية و العربية في الآونة الأخيرة وفي ظل ما يشهده العالم من تنامي وتصاعد وتيرة الأحداث والثورات العربية تفتقد إلى كثير من المهنية والموضوعية في تناول ظاهرة الاسلاموفوبيا لأنها تعتمد على أسلوب الدعاية الإعلامية والتضخيم لأحداث الظاهرة، بناءا على ما تبناه الغرب من صور نمطية عن الإسلام والمسلمين .

ثانيا- ملامح التضخيم الإعلامي لظاهرة الاسلاموفوبيا في الفضائيات الإخبارية:

أصبحت ظاهرة الاسلاموفوبيا من الظواهر التي تسود بين جميع مستويات الحياة وصفوف البشر في الغرب عموما، فمشاعر الاسلاموفوبيا جلية في قطاعات عديدة من المجتمع الأوروبي، تغذيها الوسائط الإعلامية ومراكز الأبحاث ومن

يوصفون بالخبراء والأكاديميون والباحثون، وجماعات الضغط بتنوع مشاربها ومطامعها ـ وتنظيمات النشطاء في شتى المجالات.[26]

ومن أساليب التضخيم الإعلامي التي تلجأ إليها بعض القنوات الإخبارية ما يلي:

ـ نشر إشاعات وبث صور من دون التأكد من صحتها
ـ التلاعب بالمعلومات من جانب السلطات الرسمية
ـ احتكار مصدر الخبر من وسيلة رئيسية كما حصل مع " سي أن أن " في تغطية حادثة شارلي أيبدو.
ـ الإسراف في التغطيات المباشرة والمتواصلة الأمر الذي يشوه الحدث ويعطيه أبعادا تضخيمية.
ـ عرض خاطئ لتسلسل الأحداث أو عدم الإشارة إلى تسلسل الوثيقة المعروض أو زمنها.
ـ السعي إلى " السكوب " التضخيم، المزايدة بدافع المنافسة بين الفضائيات الإخبارية وبين هيئات التحرير والصحافيين.[27]

في هذا السياق عمدت العديد من الفضائيات الإخبارية إلى تشويه صورة العرب والمسلمين، حيث قدمت كثير منها صور قبيحة غير واقعية للعرب عن طريق إظهارهم كأثرياء مبذرين ومسرفين ومبددين ثرواتهم .

وفي الحديث عن ما لجأت إليه هذه الفضائيات في تضخيم قضية الرهاب من الإسلام، ما عرضته قناة بلجيكية ناطقة باللغة الفرنسية في برنامج تقدمه بعنوان (قضايا اليوم) من أراء وأفكار سلبية عن المسلمين، وقد اعتادت هذه القناة على تقديم مثل هذه الصور السلبية للإسلام والمسلمين.[28]

وعقب تفجيرات 11 سبتمبر2001، وقبيل غزو أفغانستان والعراق ظهرت ملامح إستراتيجية أمريكية للتضخيم الإعلامي بثلاثة جوانب: أحدها "مدني" والثاني "عسكري" وهذه الإستراتيجية الأخيرة موجهة بشكل رئيسي إلى العالم الإسلامي، وبصورة عامة إلى العالم كله، فضلا عن جانب ثالث "خارجي"لهذه الإستراتيجية يتعلق بالضغط بأشكال مختلفة على وسائل الإعلام وفي مقدمتها الفضائيات الإخبارية العربية التي لا تسير في ركاب الاحتلال، وفي عصر الإرهاب العابر للقارات الذي أشاعته ماكنة السياسة والإعلام الأمريكية، أفرزت تمييزا لم يعد على تلك الدرجة من الوضوح والتحديد الذي كان عليها من قبل، وخصوصا بعد أن عمدت الولايات المتحدة الأمريكية في إطار استجابتها لهجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001 إلى

تصنيف كل من يعاديها بأنه إرهابي، أو كما قال الرئيس بوش "إن من لا يقف هنا فهو ضدنا"[29].

وبالرجوع إلى نتائج الدراسات الإعلامية التي قامت بدراسة صورة العالم الإسلامي في الفضائيات الإخبارية الغربية نجد أنها توصلت إلى ما يلي:

- هناك معالجة سلبية للأحداث المتعلقة بالعالم العربي والإسلامي.
- الحملات المعادية للإسلام في العالم الغربي تدعو إلى شيطنة الإسلام وأسلمة الإرهاب، وان هناك ظلما كبيرا للإسلام والمسلمين والعرب التي تصب في إطار تشويه صورة العرب والمسلمين في الغرب.
- أظهرت الدراسات أن الشخصية الإسلامية نمطية وشديدة السلبية حسب ما تعرضه القنوات الإخبارية الأجنبية[30].

عند استقراءنا لهذه النتائج نجد أن القنوات الإخبارية تقوم بتفعيل دورها في تضخيم ظاهرة الاسلاموفوبيا من زاوية تضخيم الأحداث وتكبير الأمور واستقاء المعلومات من مصادر غير حيادية، وينبغي التنبيه أن مضمون التغطيات الإخبارية ولغة التقارير الإعلامية تميل غالبا إلى التركيز على الأمور التي تطبع مفاهيم سلبية عن الإسلام، مثل الصراع في الشرق الأوسط، والقضايا المرتبطة بالإرهاب والتطرف

وبحسب دراسة أجراها "ترافيس ديكسون" الأستاذ بجامعة كاليفورنيا فإن الإعلام الأمريكي يصور المسلمين إرهابيين بشكل أكبر مما تورده تقارير مكتب التحقيق الاتحادي (إف بي أي) وذكرت الدراسة أنها صدرت 146 حلقة من البرامج الإخبارية وركزت على الأخبار العاجلة التي تبثها القنوات الإخبارية وخدمات الكابل.[31]

ثالثا- قراءة تقييمية في التضخيم الإعلامي لظاهرة الاسلاموفوبيافي الفضائيات الإخبارية على ضوء الأحداث الراهنة:

في السنوات الأخيرة اهتزت صورة الإسلام والعرب لدى الرأي العام الدولي، نتيجة بروز عدة عوامل وراء التغطية الإعلامية المتحيزة ضد العرب والمسلمين في معظم الفضائيات الإخبارية، من بين هذه العوامل نذكر التباين الثقافي بين العرب والغرب، فالقائم بالاتصال الغربي الذي يغطي منطقة الشرق الأوسط أو المغرب العربي لا يعرف الكثير عن تاريخ وثقافة العرب والمنطقة ويستند إلى أفكاره المسبقة وقيم وأحكام وتقاليد نظامه في تغطية العرب والمجتمع الإسلامي، والكثير من

هؤلاء الصحفيين الذين يقومون بتغطية ظاهرة الخوف من الإسلام لا يعرف اللغة العربية ولا الدين الإسلامي ولا التاريخ والحضارة الإسلامية . [32]

في ظل هذا التضخيم والذي يشمل التشويه والتغطية السلبية للإسلام والمسلمين، نجد أن الفضائيات الإخبارية ولاسيما الأجنبية استخدمت وسائل لإبراز الصور السيئة للإسلام والمسلمين وتبنيها للفكر الإسلاموفوبي بأسلوب تضخيمي ولعل ذلك يبرز من قبل العناوين المثيرة التي تستخدمها بعض النشرات الإخبارية لتهويل أحداث الظاهرة وبعث الخوف والقلق لدى الرأي العام الأوروبي، والتكرار والاجترار المستمر خاصة في الربط بين الإسلام والإرهاب والضرب على وتر المشاعر والأحاسيس الإنسانية باستخدام صور وعبارات مؤثرة نفسيا وموحية المعنى الذي تسعى إليه هذه الوسائل لإيصاله وباتخاذ الموقف الذي تطمح إليه، ثم التأثير على المتتبع مستغلة جهله بالإسلام واعتماده على ما تقدمه له من معلومات وأحكام جاهزة

وهذا ما قامت به قناة "فوكس نيوز" الإخبارية حيث سارع مذيعو القناة إلى تسمية مسابقة الرسوم الكاريكاتورية للنبي محمد ﷺ في ولاية تكساس بأنها :تجمع لحرية التعبير" وظهرت (باميلا غادر) رئيسة مبادرة الدفاع عن الحريات الأمريكية على الشاشة تقول لثلاثة من محاوريها على الهواء، أن "التجمع كان حيويا بمشاركة ثلاثمائة من مناصري حرية التعبير، وكانت الحاجة تدعو إلى عقده بالنظر إلى الحرب العنيفة على حرية التعبير ... وسأواصل عقد هذه التجمعات في الولايات المتحدة"[33]

إذا وقفنا بتحليل هذه المقولة نستنتج أن الإعلام الغربي وفي مقدمته الفضائيات الإخبارية الأجنبية تسعى إلى تضخيم ظاهرة الخوف من الإسلام وذلك بتشويه صورة المسلم والإسلام.وحتى إن كان ذلك بأسلوب ضمني خفي، مستغلة في ذلك الظروف والأحداث الراهنة التي ارتبطت بقضايا العنف والإرهاب في المنطقة العربية والغربية.

إن الطريقة التي تقدم بها الفضائيات الإخبارية موادها الإخبارية حول ظاهرة الاسلاموفوبيا تترك أثارها العميقة في رؤية الفرد وإدراكه لحيثيات القضية وتزايد انتشارها عبر أقطار العالم، وذلك أنها تصور له واقعا صوريا فتنشئ لديه انفصاما في الإدراك، فبدلا من أن تؤدي هذه الفضائيات وظيفتها الإخبارية وفق ما تقتضيه قوانين أخلاقيات الإعلام التي تنص على الموضوعية في الطرح وعدم تزييف الحقائق وفبركة المعلومات فإنها تلجأ إلى توظيف بعض الأساليب المتعلقة بالتضخيم والتعتيم الإعلامي.

خاتمة:

وأخيرا يمكن القول أن ظاهرة الاسلاموفوبيا احتلت حيزا كبيرا في رزنامة مضامين الفضائيات الإخبارية حيث تناولت هذه الأخيرة ظاهرة الاسلاموفوبيا من زاويتين مختلفتين ومتناقضتين، الأولى منها ارتبطت بالدور الإيجابي الذي كرسته لمعالجة الظاهرة ومقتضياتها ومستجدياتها، في حين هناك بعض الفضائيات التي لجأت إلى استخدام أساليب التضخيم الإعلامي في التعامل مع الظاهرة نظرا لما تمليه طبيعة النظام الذي تنتمي إليه هذه المؤسسات الإعلامية بالإضافة إلى السيطرة والهيمنة التي تفرضها السلطة على هذا القطاع الهام الذي يشكل عصب وسائل الإعلام، وغيرها من الأسباب... وللتصدي لذلك لابد من تكافل الجهود الإعلامية والنظامية لتأسيس نظام أخلاقي وإعلامي مبني على الالتزام بأخلاقيات العمل الإعلامي.

هوامش المحاور:

(1)- نايف الشبول: أثر الدراما الفضائية في ظاهرة العنف عند الأطفال، جامعة اليرموك، الأردن، المجلة الأردنية للفنون، مجلد3، العدد1، 2010، ص39.

(2)- مجدي محمد عبد الجواد عبد الفتاح: اتجاهات القنوات الفضائية الإسلامية في معالجة قضايا الأقليات والجاليات الإسلامية في العالم، دراسة تحليلية على عينة من القنوات الفضائية الإسلامية "قناة اقرأ، الناس، الرسالة، الحكمة، الأمة"، بحث مقدم لمؤتمر الفضائيات العربية بجامعة الشارقة، كلية الاتصال جامعة الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 2007، ص08.

(3)- أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات الإعلام، ط1، دار الشروق، الجزائر، 2004، ص105.

(4)- عاطف عدلي العيد: القنوات المتخصصة، أنواعها، جمهورها، بحوثها وأخلاقياتها، ط1، دار الإيمانللطباعة، القاهرة، 2006، ص8، 9.

(5)- المنصف العياري، محمد عبد الكافي: القنوات التلفزيونية العربية المتخصصة، سلسلة بحوث ودراسات إعلامية، 5، "اتحاد إذاعات الدول العربية"متاح على الرابط:www asbut net تم زيارة الموقع بتاريخ:28-01 - 2016.

(6)- خالد سليمان: ظاهرة الإسلاموفوبيا "قراءة تحليلية"، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، مجلة ثقافتنا، العدد12، ص4.

(7)- المحجوب بن سعيد: الإعلام الغربي والإسلام، ط1، دار الفكر، دمشق، 2013، ص107.

(8)- فارس حسن شكر المهداوي : أخبار العراق في الفضائيات العربية، تحليل مضمون لأخبار العراق في قناتي "الجزيرة "و"العربية" الفضائيتين، أطروحة دكتوراه في الإعلام والاتصال، 2009، ص26.

(9)- عبد الرحمان سعد: الجريمة الإعلامية...والعقوبة القانونية، 2014، متاح على الرابط: http// www.ahram .org/news prints/282632aspx

(10)- محمود حسن إسماعيل: مبادئ علم الاتصال ونظريات التأثير، ط1، الدار العالمية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2003، ص 266.

(11)- عبد الحافظ عواجي صلوي: نظريات التأثير الإعلامية، ورقة بحثية تم إعدادها بتاريخ 2011/06/25، ص 26.

(12)- فايز عبد الله مكيد العساف، أساليب الإدارة المتقدمة للدعاية الإعلامية الدولية، ص180

(13)-عبد اللطيف حمزة: الإعلام والدعاية، ط4، الجزائر.
(14)- قبلان عبده قبلان حرب: اتجاهات المشاهدين نحو البرامج والخدمة الإخبارية في التلفزيون الأردني، دراسة مكملة للحصول على درجة الماجستير في الإعلام، جامعة الشرق الأوسط للدراسات العليا كلية العلوم الإنسانية، عمان، 2008، ص30
(15)- سليم عبد النبي: الإعلام التلفزيوني، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، 2010، ص28.
(16)- كارولين ديانا لويس: التغطية الإخبارية للتلفزيون، ترجمة محمود شكري العدوي، ط1، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 1993، ص76.
(17)- السعيد بومعيزة: التضليل الإعلامي وأفول السلطة الرابعة، ص7.
(18)- المرجع نفسه: ص15.
(19)- خالد سليمان: مرجع سابق، ص3.
(20)- المرجع نفسه، ص6.
(21)- هبة بوكر الدين: تصاعد الاسلاموفوبيا في ظل العولمة، جامعة باجي مختار، عنابة، ص12.
(22)- عبد القادر طاش:الإعلام وقضايا الواقع الإسلامي، ط1، مكتبة العبيكان، الرياض، 1995، ص92.
(23)- الاستراتيجة الإعلامية لمنظمة التعاون الإسلامي للتصدي لظاهرة الاسلاموفوبيا واليات تنفيذها الدور الحادية عشر للمؤتمر الإسلامي لوزراء الإعلام جدة ـ المملكة العربية السعودية، 21ديسمبر 2016.
(24)- في العمق برنامج إخباري قناة الجزيرة، تاريخ عرض البرنامج 2013/2/3، متاح على الرابطWWW.ALJAZEERA.COM، تم زيارة الموقع بتاريخ 2017/09/20.
(25)- الإسلاموفوبيا في ألمانيا، قناة TRTالعربية، هيئة الإذاعة والتلفيزيون العربية متاح على الرابط:arabic.omi www.trt
(26)- محمد خليفة صديق: ظاهرة الإسلاموفوبيا، المغذيات والأهداف والرموز، متاح على الرابط www.alrased.net
(27)- جورج صدقة: الأخلاق الإعلامية بين المبادئ والواقع، ط1، مؤسسة مهارات بيروت، 2008، ص30
(28)- علي خليل شقرة: الإعلام والصورة النمطية، ط1، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، 2015، ص76.
(29)- فاضل البدراني: إستراتيجية التضليل الإعلامي الأمريكي وأسلوب التحدي في العراق:"الفعل ورد الفعلكلية الآداب، الجامعة الإسلامية، بغداد، مجلة المستقبل العربي، العدد4، 2004، ص41.
(35)http:// haddou.abdelrahmen.yahoo.com
(30)- وكالة الأناضول: http:/ / www.aljazera.net/news
(31)- محمد قيراط: الإعلام العربي الموجه للآخر والحوار بين الإسلام والغرب، ص5
(32)- علي دعسان الهقيش: السياسة الخارجية الأمريكية تجاه حركات الإسلام السياسي في العالم العربي (2001-2011)، رسالة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، كلية الآداب، والعلوم، جامعة الشرق الأوسط، 2012، ص، ص 92.91.
(33)- محمد الشرقاوي: الإسلام والمسلمون في الإعلام الأمريكي: الصورة النمطية والمتخيل الراهن 2015، مركز الجزيرة للدراسات، متاح على الرابط: studies.aljazerz.ne

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 373 – 390
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أزمة الحضارة الغربية في منظور أبي الحسن الندوي

Crisis of Western civilization in the perspective of Abi Hassan Nadawi

طالب الدكتوراه: **أحمد جاب الخير**
جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة
djabelkhirahmed@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/02/11 تاريخ القبول: 2018/06/09

الملخص:
تتمحور هذه الدراسة حول رؤية أبي الحسن الندوي لحقيقة الحضارة الغربية، ونقده لما تنبني عليه من مقومات وأسس، ومدى تأثيرها في الواقع العربي الإسلامي، مبينا في السياق ذاته أسس البديل الحضاري الإسلامي، وتميز مقوماته من حيث أصالة القاعدة المرجعية، وسُمو الهدف، وسلامة المعايير، وهو ما يُعد تأسيسا لحضارة إسلامية بديلة، مع بيان أُطر التلاقح بين الحضارتين الغربية والإسلامية، في حدود ما يحقق الاستفادة، ولا يمُس بالخصائص والثوابت.
الكلمات المفتاحية: الحضارة؛ الثوابت؛ الطرقية؛ الغلو؛ العبقري العصامي.

Abstract:
Cette étude se déroule autour de la vision de ABI AL HASSAN ANNADAOUI concernant la réalité de la civilisation arabe, et sa critique d'en elle se construit des bases et facteurs purement matérielles et son impact sur la réalité islamique et sa précision en montrant dans ce contexte lui-même les bases substituées de la civilisation islamique et ses ingrédients spécifiques quand à la base référentielle, Et la gratitude de l'objectif et entente des mesures et sa prise en charge spirituelle et corporelle de l'homme.

Les mots clefs: Civilisation ; constante ; methodes soufies ; excessif ; le genie de soi.

مقدمة:

لقد باتت الحضارة الغربية بمختلف أشكالها ومضامينها واقعا مهيمنا ومفروضا، بحيث لا مجال لإنكاره وإضماره، وذلك بما توصلت إليه من نفوذ وسيطرة على كافة مجالات العيش وشعاب الحياة، وبما تمكنت من توفيره من أساليب للإغراء والإغواء، ولا سيما في ظل غياب البديل المخالف الذي يسوق مجالات التطور وفق رؤية إسلامية أشمل نفعا وأكثر عناية.

ولقد شكَّلَ هذا الحاصل مجالا واسعا وثريا من اهتمام الأعلام وأولي الأبصار، فجادت قرائحهم وسالت أقلامهم في البحث عن إدراك حقيقة هذه الحضارة، وتحديد الموقف منها.

ومن أبرز الأعلام والمفكرين الذي أدلو بدلوهم في هذا الباب، أبو الحسن الندوي-رحمة الله عليه-إذ تمحورت كتاباته في عمومها حول بيان حقيقة هذه الحضارة، وفق رؤية نقدية شاملة، ومن ثمة التأسيس إلى حضارة إسلامية بديلة، وهو ما يجعلنا نقف أمام الإشكالية التالية:

ما هي حقيقة الحضارة الغربية عند أبي الحسن الندوي؟.

والإجابة عن هذا التساؤل تقتضي بالضرورة وصفا شاملا ودقيقا لطبيعة هذه الحضارة، وبيان مرتكزاتها وأسسها، وغثها وسمينها، وهو ما يجعلنا نبني على الإشكالية سالفة الذكر جملة من التساؤلات المتفرعة عنها على النحو التالي:

-أين مكمن الخلل وموطن الضعف في هذه الحضارة ؟ وهل من صائب القول الحُكم عليها إجمالا بالرفض والقطيعة؟.

- هل ثمة ضوابط للاستفادة من هذه الحضارة والتفاعل معها ؟.

-كيف يمكن التأسيس لحضارة إسلامية بديلة جامعة بين التقنية والأخلاق ؟ وما هي متطلبات وشرائط ذلك؟.

وللإجابة عن هذه التساؤلات ارتأينا معالجة هذا الموضوع وفق الخطة الآتية:

- مقـــــــــدمة.

-المبحث الأول: الحضارة الغربية وآثارها في الأقطار الإسلامية.

المطلب الأول: أثر الحضارة الغربية في الجـيل المسـلم.

المطلب الثاني: موقف الأقطار الإسلامية من الحضارة الغربية.

المطلب الثالث: إشـــــــارات قـــرآنية إلى طبيعة الحضارة الغربية.
-المبحث الثاني: الحضارة الإسلامية بين الواقع والآفاق.
المطلب الأول: مشكلة الأمة الإســـــلامية.
المطلب الثاني: أزمة الانحرافات الطرقية.
المطلب الثالث: الغلو في استعمال العقل وموت الوجدان.
-الخاتمة.

المبحث الأول: الحضارة الغربية وآثارها في الأقطار الإسلامية

المطلب الأول: أثر الحضارة الغربية في الجيل المسلم

لقد غدت الحضارة الغربية واقعا مفروضا لا يمكن تجاهله، كما غدا تأثيرها في الأوساط العامة والقيم والتقاليد والأنظمة الإدارية وغيرها هو الآخر جليا لا يمكن إضماره.

ولقد كان أبو الحسن الندوي - رحمة الله عليه – من أبرز مفكري هذا العصر وعلمائه الذين أدركوا خطورة انعكاسات هذا الغزو بوجهيه المادي والفكري، وتفطنوا إلى آثاره السلبية على الجيل المثقف، مما جعله يُسخر قلمه في فضحِ عوار هذه الحضارة، مُنَبها على أخطارها وأضرارها، وذلك في سياق وصفه لفكرة الصراع بينها وبين الفكرة الإسلامية.

وللندوي في ذلك منهج دقيق وجميل، فهو يضع أصبعه على مكمن الخلل أولا، ثم يُقدم البدائل الكامنة في رحم الفكرة الإسلامية ثانيا، ثم يُبين كيفية فهم وتوظيف هذه البدائل ثالثا.

ومن أوجه تأثير الحضارة الغربية في الأقطار الإسلامية وقوعها تحت وطأتها، ولا سيما في أنظمة التعليم والإدارة، وهي مرحلة من أعقد مراحل تاريخ أمتنا تمخض عنها سرعة انهيار الأمة الإسلامية، ووقوعها فريسة لبريق هذه الحضارة المهيمنة، ومما ساعد على هذه الهيمنة شعور المسلمين بالتفوق الحضاري والاجتماعي، والعقلي والخلقي للآخر، وفي المقابل شعورهم بالانهزامية، أو ما يُعرف بمركب النقص[1]، وفي ظل هذا المعترك حدث الصراع بين الفكرتين، وظهر بصورة أوضح في الهند ومصر والمغرب الإسلامي، وقد بين الندوي أيضا أن هذا التصادم الحضاري قد رجحت فيه كفة الغَلَبة للفكرة الغربية، وذلك لكونها تحتضنها حضارة فتية قائمة على العلوم التطبيقية، والإنتاج المادي المبتكر، وقوة الحكومات

المشرفة، وهو ما أوقع الأمة الإسلامية في ورطة التأثر، وسرعة الانقياد إلى حد لم يعرف له التاريخ مثيلا[2].

وهذا التحليل الذي يذهب إليه الندوي هو إشارة واضحة منه إلى القوة التي تملكتها الحضارة الغربية، والتي أهلتها إلى التفوق في مختلف الميادين، ومكنتها من قيادة زمام الأمور على كافة الأصعدة، وهي قوة في مقابلة ضعف المقومات التي ترتكز عليها الأمة الإسلامية، ونتيجة طبيعية لتفريطها في الإكتراث بهذه المقومات، وعكوفها أمدا من الدهر في ساحة التنظير، وكثرة اشتغالها بالفروع التي لا تنفع، ولا يحدث على أساسها تفوق ولا إزدهار، أضف إلى ذلك ما ذكره الندوي من ضعف الوازع الديني، وموت القوة الروحية، ونَضْب الشلال الإيماني المتدفق والذي من شأنه أن يبعث القوة في الحياة، ويُمد النشاط البشري بالفاعلية.

ومما أشار إليه الندوي أيضا – ونراه صائبا وقويا- في سياق الضعف الإيماني الذي تسلل إلى الأمة الإسلامية هو الحالة النفسية المنهزمة أمام العقلية الغربية المتطورة في سياقات من التطرف، وهو ما هيمن على جيل مثقف نشأ تحت ظلال موجة متدفقة من الحضارة الغربية[3].

وليس من المستغرب بمكان أن يحدث احتكاك ينجم عنه تأثر، بل وقد يُفضي إلى انصهار تام للمغلوب المنهزم في الغالب المتفوق، ومن الطبيعي أن يحدث ذلك في ظل غياب البديل الأقوى، لا سيما إذا اقترن ذلك بانعدام المناعة الكافية في العقل المسلم والتي تمنع عنه وفود بكتيريا من المغريات، وفي ظل موت الضمير الإيماني الذي يمده برؤية المشهد الصائب للحياة، وما يليها من ضرورة العودة إلى الآخرة.

وما ذكرناه هنا جعل تباينا في المواقف التي تبنتها الأقطار الإسلامية إزاء هذا الزخم الحضاري الوافد، وهو ما سنُبينه استقراءً من كتابات الندوي في هذا الشأن.

المطلب الثاني: موقف الأقطار الإسلامية من الحضارة الغربية

يمكن التمييز بين ثلاثة مواقف للأمة الإسلامية – شعوبا وحكومات – من هذه الحضارة، والتي تتحدد معها نسقية التعامل، وسنذكرها في هذا المقام ثم نورد عليها ما تيسر لنا من التعقيب والتحليل.

-أ- الموقف السلبي:

وهو على حد تعبير الندوي الموقف المعارض الثائر[4]، وهو ما يمكن تسميته بالموقف الرافض لمختلف تشكلات الحضارة الغربية شكلا ومضمونا، من غير تفرقة بين المشترك الإنساني الذي يسمح الدين بالتعامل معه، والاستفادة منه، والذي لا

مجال لإنكار التفوق الغربي فيه، وبين ما يُمثل خصائص الأمة، وجوهر عقيدتها الثابتة، وتقاليدها وإرثها النبوي، وهو ما يُمنع المساس به.

ونحن نُقر بتشوه هذه الرؤية وقصورها، إذ إن الحكم على الحضارة الغربية بأنها شر كلها هو حكم قاصر يمكن عدُّه ضربا من ضروب الهراء، وهو من أسباب التخلف الشديد الذي حبس الأمة الإسلامية عن اللحاق بالركب الحضاري ((وقطع صلة هذا الجزء عن باقي العالم، وجعله جزيرة منقطعة لا مناعة لها ولا قيمة، والبر لا مكان فيه للجزر المنقطعة الصغيرة))[5].

وإضافة إلى هذا فإن الندوي شدد في النكير على أصحاب هذا الموقف، وعده صناعة تعبر عن ضيق العقل، وتعطيل للقوى التي خلقها الله في الانسان وحثه على اعتمادها وتوظيفها، وجعلها من أسباب ووسائل تحقيق القوة للأمة الإسلامية، و كل قول بخلاف ذلك إنما هو جناية على الدين، وسوء تفسير له، وهو جهل بالتعامل مع السنن الكونية[6].

ويمكن أن نضيف إلى ما ذكره الندوي من أسباب التفريط في الإقتباس الحضاري من العالم الغربي، والتي في مقدمتها الجهل بحقيقة الدين الذي يحث على التفاعل الحضاري، يمكن أن نضيف الخوف من الآخر، أو الخوف من التأثر والانصهار فيه، وهو خوف مرده إلى الشك في النفس، وغياب التعويل على القدرة الذاتية التي تمنع من التعامل مع الآخر في حدود ما لا يؤثر على الثوابت، ولا يقدح في الهوية والخصائص الاسلامية، و تلك خصائص حازت عليها أمتنا من رسالتها، ومن وحيها الكريم، وغياب هذه المفاهيم هو الذي جعل أمتنا حبيسة في طور الخوف من التأثر، بعيدة عن ولوج طور التأثير الذي نجح فيه أسلافنا عن جدارة.

والذي يجب على أصحاب هذا الموقف هو التعمق في معرفة هذا الدين وما يحتويه من عناصر القوة والفطنة، فإذا حيز لهم هذا المقام وبلغوا هذا الشأو فقد تمكنوا حينها من إدراك وفقه ضوابط الاحتكاك بالآخر، و حدود الاستفادة منه، والدين نفسه يحث في دلالات نصوصه القاطعة على الانفتاح على الآخر الذي عرف كيف يتملك ناصية القوة والغلبة، ثم تشرع الأمة – وفق هذه الرؤية- إلى نقل تلك القوة إلى ميادينها، وهذا يقتضي إنفتاحا على المعارف الكامنة هناك، كالتكنولوجيا ومختلف وسائل التصنيع والتسلح، وشتى ميادين وفضاءات المبادلات التجارية والنمو الإقتصادي وغيرها، ولطالما أن الذي يحدث بالنسبة لأصحاب هذا الفهم هو العكس من ذلك تماما فإن هذه الأمة لن تبرح تقوقعها على ذاتها، وستواصل رحلة تخلفها عن

جدارة، وهي متباطئة السير في ذيل القوافل البشرية، حتى إنها لعُدت شرا على الدين نفسه بما أساءت إليه وإن تظاهرت بالتشبث به.

-ب- موقف الاستسلام الكلي والتقليد.

ويأتي هذا الموقف على النقيض من الموقف الأول، بحيث ينصهر أصحابه في تيار الحضارة الغربية انصهارا كليا، وقد وصفه الندوي بقوله: ((موقف الاستسلام والخضوع الكامل، موقف المقلد، المؤمن المتحمس، والتلميذ البار الصغير الذي لم يبلغ بعد سن التمييز، وهو أن يقبل العالم الإسلامي أو جزء منه هذه الحضارة المادية الآلية ذات الطبيعة الخاصة بحذافيرها، يقبلها بعقائدها الأساسية، ومناهجها الفكرية، وفلسفتها المادية،... ويحاول تطبيقها في هذا البلد الإسلامي برمتها، ويتحمل في سبيل ذلك كل صعوبة وعنت، ويدفع له أعظم ثمن، وأبهظ قيمة))[7].

ومن الجلي أن مثل هذه المواقف يتبناها الناس في أزمنة تعم فيها الجهالات وتضعف فيها العقول، فيسيطر عليهم الشعور بالهزيمة فيوقعهم فرائسا لغيرهم، فينسلخون من ذواتهم، ويكفرون بهويتهم، ويتنكرون لجلودهم، ويبين الندوي في هذا السياق أنه جدير بهم أخذ العبرة من المجتمع الإسلامي الأول خلال القرنين 1 و 2 ه، حيث كان أفراده في غاية الفتوة، وفي منتهى القوة والازدهار، وكانت تحيط بهم حضارتان عظيمتان، الحضارة الرومية، والحضارة اليونانية، وعلى الرغم من ذلك فإننا لا نجد لهذين الحضارتين أدنى أثر في السيطرة الفكرية على أفراد الأمة الإسلامية، لا لشيء إلا لأنهم كانوا أمة في مستوى الوعي، أمة سلاحها قيمها الروحية ثابتة، وقوة إيمانها الراسخة، وبصيرتهم بحدود التعامل مع الآخر[8].

-ج- الموقف المعتدل.

وهو موقف تُمثله الأمة التي فهمت رسالتها الحضارية، وأدركت غايتها من وجودها، وكانت على بصيرة من أمر دينها ودنياها، وامتثلت قوله تعالى: ﴿فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (التوبة: 38).

وفي هذا السياق يحدد لنا الندوي –رحمة الله عليه- سمات أصحاب هذا الاتجاه أمام الزخم الحضاري الغربي فيقول: ((فالمسلم يجمع بين الانتفاع بمرافق الحياة وأسباب الدنيا واستخدامها فيما خُلق لأجله، وسُخر له، وبين السعي للآخرة، والكفاح لها كغاية خُلق لأجلها، فهو ينظر إلى الدنيا وقواتها ووسائلها كمطية ومركب لا كراكب ومتصرف، وكمملوك ورقيق لا كمالك وسيد، ووسيلة لا كغاية، وينظر إلى الآخرة كغاية ينتهي إليها، ووطن يلجأ إليها))[9].

ويبين لنا الندوي أيضا كيفية نستفيد من هذه الحضارة، وكيف ننهل منها، وما هي حدود الأخذ والاقتباس منها، ويسمي المسلم الذي حاز على هذه الدرجة من الوعي بالعبقري العصامي، ويقول في هذا: ((إن الفراغ الهائل الأكبر في العالم الإسلامي هو الحاجة إلى ذلك العبقري العصامي الذي يواجه الحضارة الغربية بشجاعة وإيمان وذكاء، ويشق له طريقا بين مناهجها ومذاهبها، وبين فضائلها ورذائلها طريقا يترفع فيها عن المحاكاة، وعن التطرف والمغالاة، غير خاضع فيها للأشكال والمظاهر، والمفاهيم السطحية، متمسكا بالحقائق وأسباب القوة، وباللباب دون القشور))[10].

وفي صورة أكثر وضوحا يقول: ((العبقري العصامي الذي يأخذ من علوم الغرب ما تفتقر إليه أمته وبلاده، وما ينفعه عمليا، وما ليس عليه طابع غرب أو شرق، إنما هي علوم تجريبية تطبيقية، وينفض عن كل ما يأخذه من الغرب غبارا لصق به في القرون المظلمة، وفي عصر الثورة على الدين، وفي حالة من توتر أعصاب وقلق نفوس، يأخذ العلوم المفيدة مجردة من روح الإلحاد والعداء للدين، ومن النتائج الخاطئة، ويُطعمها بالإيمان بفاطر الكون ومدبره))[11].

ومما لا يختلف فيه إثنان أن العلوم النافعة للأمة كالطب والهندسة والعلوم التجريبية بصورة عامة لا صلة لها بإيمان ولا بإلحاد، والإسلام كدين يحث عليها من غير تدخل في خصائصها وكيفياتها، فذلك مجاله اجتهاد العقل البشري، والإسلام نفسه حث العقل على النظر والتدبر، وعلى البحث والتأمل، وذلك بلا خلاف هو سبيل التطور والإزدهار.

المطلب الثالث: إشارات قرآنية إلى طبيعة الحضارة الغربية

يبدو أنه من الضروري قبل البدء في الحديث عن إشارات القرآن إلى حقيقة هذا الصراع القائم بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية أن نشير على عجالة إلى خاصية من خصائص الندوي –رحمة الله عليه-، وذلك لما تضفيه هذه الخاصية من وضوح أكثر على ما نحن بصدده، وهي أن شخصية الندوي شخصية وقافة عند آيات الوحي الكريم، تدبُّرا واستنباطا وإسقاطا، وفي هذا المقام سنكتفي من ذلك بوقفة من وقفاته حول سورة من سور القرآن الكريم، وهي سورة الكهف، ثم نُبين كيف أن الرجل غاص أعماق هذه السورة – على غير عادة المفسرين- مستنبطا منها حقيقة ذلك الصراع الرهيب بين الدنيوية الغاشمة والإيمان الصحيح.

لقد استطاع الندوي أن يُحدد الوحدة الموضوعية في هذه السورة خلافا لما يدل عليه ظاهرها من تنوع المواضيع القصصية التي تناولتها، واستطاع أيضا أن يبين لنا ما انبنت عليه كُلا من الحضارتين من أسس و خصائص، ولبيان ذلك نقول:

-إن هناك جهودا كبيرة مبذولة من قِبَل المسيحية المُحرفة واليهودية الثائرة في توجيه الحياة إلى المادية الرعناء، المجردة من أدنى القيم، والمعزولة عن أبسط المبادئ، وهو اتجاه لَعين خطير بات متحكما في مصير العالم والإنسانية جمعاء، لاسيما وأن اليهود أمسو عنصرا فعالا في قيادة الحضارة الغربية، وتوجيهها ضد القيم والأخلاق[12].

-إن هذه الحضارة نشأت وترعرعت في أحضان المسيحية المعروفة بشغفها الزائد بزينة الحياة الدنيا ونعيمها الزائل، وجعلت ذلك محور اهتمامها[13].

ومن هنا نجد أن الندوي يمدنا بالمقابل، وهو الخروج من ربقة الحضارة الغربية الضيقة إلى رحاب الحضارة الإسلامية الشاسعة، فهي حضارة شكلت في ذهنية المسلم تلك النظرة الصائبة إلى الحياة الدنيا، وأن ما فيها من نعيم يجب أن تُطلب به الآخرة، وأن يُستغل في خدمة الدين، والله تعالى يقول: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا **(7)** وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا﴾)[14] (الكهف: 7-8).

كما نجد أن الندوي وهو يطوف في مناحي هذه السورة يتطرق إلى ما احتوت عليه من عقيدة بالله واليوم الآخر، مبينا أنها عقيدة نفسية وعقلية وطبيعية تأباها الحياة الجانحة إلى المادية التي لا تعترف إلا بالمشاهدة، والتجربة، والمنفعة العاجلة[15]، ونجده يتناول محتويات السورة مستنبطا منها ما سلف ذكره من حقيقة هذا الصراع، وذلك ما سنورده بإيجاز:

1)- قصة أصحاب الكهف: وهي قصة تُعبِّر – في جملتها- عن حقيقة الصراع بين التوحيد الذي تدعو إليه المسيحية الصحيحة وبين الأوثان التي قامت عليها معتقدات الإمبراطورية الحاكمة في تلك الأزمنة، ولقد استطاع الندوي أن يتجاوز ما آل إليه المفسرون من كونها كانت إحدى إجابات النبي ﷺ عن سؤال من أسئلة اليهود، إلى أبعد من ذلك، حيث ذهب إلى أنها تصوير لمضامين الصراع بين الحق والباطل، يقول: ((وجد رهط من الناس تسربت إليهم دعوة المسيح، فصادفت منهم عقولا واعية، وقلوبا خاشعة، وضمائر حية، ففتحتها وملكتها، وشغلت من نفوس الناس كل مكان، ومن قلوبهم وتفكيرهم كل جانب))[16].

2)- قصة صاحب الجنتين: وهي الأخرى تحمل في طياتها صورة ناصعة من صور الركون إلى الحضارة المادية أو كما سماها البوطي -رحمة الله عليه- الحضارة الارتجالية[17] ولا يخفى ما ينجم عن ذلك من عواقب وخيمة، ويُبين الندوي أنه لا يخلو زمان ولا مكان من مادية متسلطة في جمود، ومن إيمان يواجه في صمود، والمتأمل في صاحب الجنتين يجده قد حبس نفسه في عالم الأسباب، وأرجع ما تملَّكَ إلى قدرته، وكذلك شأن الحضارة الغربية التي عُرفت ((بشدة الاعتماد على وسائلها وقواها وطاقاتها، فتعلن حكوماتها عن تحقق مشاريعها العمرانية والاقتصادية حتى ما يتوقف منها على موافقة الطبيعة، واعتدال المواسم والفصول، وتَسخَرُ منها الإرادة الإلهية فتُصاب بنقص في الأموال والثمرات))[18]، وهو ذاته المصير الذي لقيَهُ صاحب الجنتين بمكوثه في ربقة الشرك، وهو ليس من قبيل الشرك العقدي بدلالة إيمانه ﴿وَلَئِن رُّدِدتُّ إِلَىٰ رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِّنْهَا مُنقَلَبًا﴾ (الكهف: 36) وإنما هو إشراكه للأسباب مع الله تعالى[19].

ولا ينبغي في هذا السياق أن نفهم أن ثمة تعارضا بين الأسباب وبين حقيقة التوكل، بل إننا نفهم أن المؤمن لا يكون صادقا في توكله ما لم يأت بالأسباب كاملة غير منقوصة، يقول الشيخ محمد الغزالي في هذا السياق ((ومع تنويهنا بقانون السببية وقيمة العوامل المادية فإن هناك حقيقة مقررة في الأرض والسماء وهي أن الأمور لا تبلغ تمامها إلا بإذن الله))[20].

3)- قصة موسى والخضر: وهي الأخرى من القصص التي تحمل تمثيلا للصراع بين هذين النظرتين، النظرة السطحية التي تحكم على الأشياء من خلال ظاهرها، والنظرة البعيدة التي تتجاوز الظاهر إلى ما ورائه من أسرار الغيب، فأما النظرة الأولى فتظهر في سيدنا موسى –عليه السلام-، وأما النظرة الثانية فتظهر في الخضر - عليه السلام - وهو الذي أرسله الله ليُعلم موسى ألا يقف بالأشياء عند ظاهرها المحسوس، إذ ثمة وراء المحسوس غيب يُسيره ويتحكم فيه، والخلاصة التي ينتهي إليها الندوي بعد طول طواف بهذه السورة هي ما يقرره في قوله: ((إن هذه القصة وما تشتمل عليه من روح ومغزى تتخذ التفكير المادي الذي يُلح على أن الحياة هي التي فهمها الإنسان، وعلى أن هذا الكون هو الذي أحاط به علما، وأن ليست الحقيقة إلا ما تترائى للعيون، وأن الظواهر هي التي يصح عليها الحكم))[21].

4)- قصة ذي القرنين: وتطرق الندوي إلى سرد أحداثها، وذكر اختلاف العلماء في شخصية ذي القرنين مستبعدا أن يكون هو الاسكندر المقدوني وغير ذلك

مما يتعلق بتفاصيل القصة، والذي يعنينا في هذا المقام إنما هو الوقوف على تصوير الصراع بين الحضارتين على نحو ما أسلفنا ذكره.

وذو القرنين رجل أوتي الصلاح والعلم، وأوتي القوة والأسباب التي مكَّنته من الانتصار لأمة ((تعيش في فجوة بين جبلين، تعيش في خطر دائم، وفي قلق دائم، من أمة همجية وحشية وراء الجبال))[22].

والقوة التي أوتيها ذو القرنين هي قوة في عالم المادة والأسباب، وتلك هي الإمكانات التي استندت إليها الحضارة الغربية اليوم، وتوقفت عندها، وذو القرنين لم يكتف بما أوتي من قوة ولم يغتر بها، بل على النقيض من ذلك ربط هذه الأسباب بخالقها في صورة إيمانية قوية ((وهنا تجلى الإيمان في الملك القوي الغني القوي القاهر للأمم، الفاتح للعالم، فما زها وما سها وما تكبر، ولم يقل ﴿إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ بل رد الفضل في ذلك إلى الله، ولم يعتقد أن عمله خالد دائم، وأن السد لا سبيل إليه، بل قال في فقه المؤمن العليم، المؤمن بالآخرة والعليم بضعف الإنسان، وبتقلبات الزمان، ﴿قَالَ هَٰذَا رَحْمَةٌ مِّن رَّبِّي ۖ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ ۖ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا﴾ (الكهف: 98) [23].

المبحث الثاني: الحضارة الإسلامية بين الواقع والآفاق

المطلب الأول: مشكلة الأمة الإسلامية

يمكن القول إنه بقدر ما اشتغل أبو الحسن الندوي بنقد الحضارة الغربية وبيان سلبياتها، بقدر ما اشتغل أيضا بالحضارة الإسلامية، من حيث مفهومها وخصائصها ومزاياها، مبينا أنها حضارة متكاملة اهتمت بالإنسان من حيث كونه جسدا وروحا، طينا وأخلاقا، ظاهرا وباطنا.

ثم إن اهتمام الندوي بالجانب الأخلاقي كإحدى المقومات الأساسية في بناء الحضارة الاسلامية إنما هو بيان لأهمية هذا الجانب، فالجانب الروحي في الإسلام هو جوهر الحضارة، وهو سر نهضة أي أمة من الأمم، وهو الباعث على ركوب موجة التحضر والرقي في شتى ميادين الحياة، أي إن الحضارة الاسلامية مبناها – كما يقول الندوي- قوة الإيمان التي تصنع البطولة والشجاعة، وتصنع العفة والأمانة، والتطوع والبناء، وسمو الأهداف وبُعد النظر[24] وفي المقابل فإن غياب هذه القيمة وانتفائها من أي حضارة هو السبب في انحلالها، وهو السر الكامن وراء تفشي مختلف صور الفساد والانحطاط، وينقل عن شيخه فيقول: ((ورد كل هذا الفساد في

مختلف نواحي الحياة، ورأس البلاء، وأصل الشقاء، إلى عدم الإخلاص، وسوء الأخلاق))[25].

ومن هنا يمكن القول أن السر الكامن وراء ضعف الحضارة الإسلامية إنما هو ضعف الأخلاق، ذلك أن ضعف الأخلاق وانهيار القيم من شأنه أن يقود إلى ولوج عالم الفساد، وما من حضارة دب الفساد في ربوعها إلا وكان مصيرها الفناء و الانهيار حتما.

ومنه فإن الأزمة إنما هي أزمة أخلاق، وقد بين الندوي أن حلول أزمة الأخلاق من شأنه أن يقود إلى الركوض وراء المناصب والمآرب، وإلى تفشي الشقاق بين الجماعات والأفراد، وبالتالي فإن هذا العالم بأسره هو عالم مفكك ومضطهد إلى غاية أن هبت عليه نفحات الإسلام ونسائم نبيه ﷺ[26] ، تلك النسمات الإيمانية التي يذكر الندوي في موضع آخر من كتبه أنها هي التي أحدثت أكبر إنقلاب في تاريخ البشرية، واستطاعت أن تنقل المسلمين من طور المادية الرعناء التي ظلوا لها عاكفين إلى سعة الروحانية السمحاء[27]، ويستشهد في هذا السياق أيضا من واقعه بتجربة شيخه الرائبوري، ذلك العالم الرباني الذي جسد بعمق تلك الأزمة الروحية في الهند، والتي ما فتأت تتسلل إلى صفوف الحركات الدعوية، وتُقعدها عن الغايات السامية والتي كان يُفترض أن تجعلها نصب عينيها وهي تشق طريقها نحو عالم الإصلاح، ومن خير النماذج التي تمدنا بصورة صائبة وواقعية عن هذه المأساة يذكر لنا حركة الخلافة وهي تشق طريقها في ريعان شبابها، وفي عز قوتها، ولكن أسباب الوهن كانت بمثابة الداء الذي أمتص قوتها، فما لبثت بعد وفاة شيخها محمود حسن (ت1339ه) حتى تلاشت أخلاقها، وفُقدت فيها عناصر القوة كالإخلاص الطاعة، لتحل محلها الفوضى الضاربة في أرجائها[28].

المطلب الثاني: أزمة الانحرافات الطرقية.

يذكر الندوي أيضا أن من أسباب الهوان الذي تسرب إلى جوهر الحضارة الإسلامية الانحرافات التي وقعت فيها بعض الطرائق الصوفية، فهي بدلا من أن تفهم التصوف فهما سليما، وتُفعِّلُهُ في واقع الحياة، لجأت إلى ثقافات تتنافى جملة وتفصيلا مع روح الدين وجوهر التصوف نفسه.

فالتصوف هو مقام الإحسان الذي هو أحد أركان الدين الثلاثة كما هو جلي في حديث جبريل الشهير، وهو بهذا المفهوم يمثل معرفة متأصلة في الوحي الكريم لا يُنكر ذلك إلا جاهل أو حقود، وأما الثقافات الصوفية فهي التي نشأت تبعا لذلك،

وتشكلت في مفاهيم مختلفة في صورةِ ما يُعرف بالتصوف الجماعي، مما جعل كثيرا من الانحرافات والمغالطات تتسرب إليها، وهو السبب في لجوء الكثير من الباحثين والأعلام إلى الحكم على التصوف بأحكام قاسية من خلال الحكم على الطرق الصوفية، ونحسب أن ذلك هو العناد والجهل عينه.

ومن صور الانحرافات التي وقعت فيها بعض طرائق المتصوفة –كما يذكر الندوي- زهدها وغفلتها عن التزكية، واشتغالها برسوم الظاهر بدلا من الانكباب على الباطن والجواهر، ويقول في وصف بعض انحرافات الطرقية ومزالقها في منطقة البنجاب: ((أهل الطرق والمشايخ في بلدة البنجاب أقاموا أسواقا ومتاجر تباع فيها الطريقة وتشترى، ويُساوم عليها كما يساوم على السلعة في عالم المادة، أما غذاء القلب والروح وزاد المعرفة والإيمان فلم يبق منه إلا اسمه أو رسمه))[29].

ومن وجوه الانحراف أيضا في الطرقية عدم الوفاء عند الأتباع، ونقص الصدق والإخلاص، وانزلاقهم في أودية من الشرك والبدع والخرافات، أضف إلى ذلك ما يساورهم من شكوك وأوهام في الشيوخ والمربين[30]، وهم الذين اصطلح عليهم الندوي في مقام آخر بالداعين إلى رسوم الجاهلية والمحدثات، ويأكلون أموال الناس بالباطل، وأولئك الذين قيض الله لهم العلماء العارفين الذين بذلوا جهودهم في التصدي لهذه العلل، ففتحوا المدارس العربية والمعاهد الدينية التي وقفت في وجه الخرافة، وأبادت البدعة، ونشرت الدين الصحيح[31]

وعلى أية حال فإن ما يمكن قوله حيال ما ذكره الندوي هنا أنه قدَّم تصويرا دقيقا لما تنحرف إليه بعض الطرائق الصوفية، ومن تمام الموضوعية أن نقول أن ثمة في طرق المتصوفة ما هو سمين نافع، وما هو غث ضار، ومن سمينها أنها قدمت خدمة جليلة للقرآن الكريم تحفيظا وتلاوة وتفسيرا، وعكوفها على تعليم وتلقين الأوراد والأذكار، وأنها كانت لها أدوار لا يُستهان بها في نشر التآخي، وزرع روح الأخوة، ونشر القيم، والعمل على إصلاح ذات البين، وغيرها من صنائع البر، وآية ذلك الزاوية العلاوية والتيجانية في الجزائر وغيرها كثير.

المطلب الثالث: الغلو في استعمال العقل وموت الوجدان.

من المعلوم من المعرفة بالضرورة أن للعقل في الإسلام أهمية بالغة وقصوى، فهو مناط التكليف، وميزان التمييز بين الحقيقة والخرافة، وملكة ميز الله تعالى بها الإنسان عن سائر ما خلق، غير أن هذا كله لا يمنحه مطلق السلطة، ولا يسلمه احتكار الأحكام، ويستوي في المضرة تهميشه مع الإسراف في استعماله

والاحتكام إليه، والخلاصة كما قال الباحث إلياس بلكا: ((حيث يؤدي الغلو في التعقل المحض إلى تعثر نمو المعرفة))[32]، وقد نبه الندوي في أزيد من موضع إلى تلك الانعكاسات السلبية التي يخلفها الغلو في اعتماد العقل والخروج به عن طوره المحدود[33].

ومن هذا المنطلق يتفطن الندوي إلى المغبة التي قصفت عمق الحضارة الإسلامية، والمتمثلة في إفراط أهل العلم في استعمالهم العقل، والمغالاة في الخضوع للمنطق بما يحتويه من مصطلحات ومقدمات، وهو ما ترتب عليه جفاف القلب والروح، وغدت الأمة الإسلامية – تبعا لذلك- فريسة لمادية جافة، وتطرف عقلي، وجمود وجداني[34].

ومن صور ما ذكرنا ما أشار إليه الندوي أيضا من حال الإسلامية في القرن السابع الهجري، وهي تتجرع مرارة واقع أليم خلفته تلك العاصفة العقلية الهوجاء التي اجتاحتها، و كانت نابعة من قوة بروز ما يسمى بعلم الكلام، هذا اللون من المعرفة العقلية الذي هيمن على العقل المسلم وشغله بصورة مطلقة إلى حد أن اضمحلت معه الروح، وأفَلَت أنوار القلب[35].

ومن ذلك أيضا مايذكره لنا الندوي في ثنايا هذا الطغيان المادي المهيمن، بروز شخصية إسلامية شفافة في الأوساط، تلك الشخصية التي ساقتها الأقدار لتُعيد إلى الروح حياتها، ولتفجر ينابيع القلب التي طالما سادها الجفاء، إنها شخصية مولانا جلال الدين الرومي (ت 672ه)، الصوفي المتألق، شاعر الحب ورمز السلام، والذي أيقظ العالم من سُباته، وألهب جذوة الروح، وعمل جهده على أن تدب الحياة في الجسد، ومن أقواله في هذا الصدد: ((إن الحب ليحول المر حلوا، والتراب تبرا، والكدر صفاء، والألم شقاء، والسجن روضة، والسقم نعمة، والقهر رحمة، وهو الذي يلين الحديد، ويُذيب الحجر، ويبعث الميت وينفخ فيه الروح، ويُسود العبد))[36].

وهذه المعاني التي يسوقها الندوي هي معاني متأصلة في الوحي الكريم ونابعة منه قبل كل شيء، ذلك أن القرآن الكريم اهتم بالروح اهتماما كبيرا، واعتبر العزوف أو الغفلة عنها هي الموت عينه، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ (الأنفال: 24).

ولجلال الدين الرومي أقوال كثيرة في هذا الصدد، وقد تناقلتها مصنفات المتصوفة واعتمدتها في سياقات عديدة من الاستدلال على أهمية حياة الروح وما لها

من أثر في توجيه السلوك، وهنا سنكتفي منها بقول واحد نقله عنه الندوي، ثم نتبعه بالتعليق، يقول: ((إن هذا الحب هو الجناح الذي يطير به الإنسان المادي الثقيل في الأجواء، ويصل من السمك إلى السماك، ومن الثرى إلى الثرية))[37]، ولذلك نجد أن الحضارة الإسلامية لا تشرق شمسها إلا من أنوار القلب والوجدان، وهي حضارة تجمع بين تدفق الروح وحكمة العقل، وبين الشبح الترابي و نبضات القلوب، ولا نرى شدة اهتمام أرباب القلوب وأهل الأخلاق بهذه الازدواجية إلا لهذه الأسباب، وهي نفسها التي قادتهم إلى التحذير من الغلو في العقل، والجنوح إلى الشهوانية، وعدو ذلك من البلاء الذي يقلب الإنسان إلى حيوان شهواني صريع ملذاته، وقد عبر سفيان الثوري –رحمة الله عليه- عن ذلك بقوله:

كم قتيل لشهوة أف منها لم ينل منها إلا خِلاف الجميل.
شهوات الإنسان تكسبه الذل وتلقيه في البلاء الطويل[38].

ولقد نبَّهَ الندوي -رحمة الله عليه- إلى هذا من خلال مقارنة أجراها بين الحب والعقل، وأثبت أن الحب ضمان، وأن العقل خطر، ويقصد بالعقل هنا الغلو في استعماله، ونقل في ذلك عن جلال الدين الرومي قوله: ((إن الحب تراث أبينا آدم، أما الدهاء فهو بضاعة الشيطان، إن الداهية الحكيم يعتمد على نفسه وعقله، وأما الحب فتفويض وتسليم، إن العقل سباحة قد يصل بها الإنسان إلى الشاطئ وقد يغرق، وإن الحب سفينة نوح لا خوف على ركابها من الغرق))[39].

خـــــــاتمة:

وغاية ما يمكن أن نخلص إليه من خلال هذه الدراسة عن هذا الجانب من فكر أبي الحسن الندوي -رحمة الله عليه- هو أنه يُعد بحق من قلائل علماء العصر الذين أرسوا قواعد الحضارة الإسلامية، وما تنبني عليه من مقومات، وما تتميز به من خصائص، وذلك وفق رؤية سادها العمق، وتخللها التأصيل، فهو أولا يكشف لنا عن الوجه الخفي لتلك الحضارة الغربية التي باتت تفرض نفسها، ويمدنا بالتصور الصحيح عنها، وكيف أنها حضارة اهتمت بالشكل وأغفلت المضمون، فادعت رعاية الإنسان والتكفل بحاجياته في الحين الذي غيَّبت أهم ما فيه والذي هو حياة الروح والقلب، وحينها غدا الإنسان تحت ظلالها مجرد هيكل ترابي تحكمه شهواته، وتقوده مطامعه وأغراضه، وبعد هذا أمدنا بالمفهوم الصحيح للحضارة الإسلامية، وكيف أن

المرء فيها تنعم روحه بنسائم الإيمان، وينضبط سلوكه بضوابط الأخلاق، ثم ينطلق ساعيا في فجاج الحياة وشؤون العمران ومختلف أشكال الرقي والتقدم، فتأتي الحضارة بهذا المفهوم مترابطة الأطراف، منسجمة الأنساق، مكتملة الصورة، وبهذا تتحقق غاية الوجود الإنساني في أتم صورها.

كما أن من متطلبات الحضارة المتكاملة التي تهتم بالإنسان باعتباره روحا وجسدا، التلاقح أو التفاعل الحضاري، والانفتاح على الآخر، وذلك في حدود المشترك الإنساني الذي لا يطال الثوابت، بل والذي تقتصر وظيفته على تنمية شؤون الحياة وتفعيلها، وليس ثمة صورة نموذجية أكثر تجليا بهذه الحقائق من صورة أسلافنا، حيث تعاملوا مع الآخر وانفتحوا على ثقافاته من غير أن يجذبهم ذلك إلى الانصهار والذوبان في تلك الثقافات المجاورة، وهو ما يستدعي – من جهة أخرى- العودة إلى منهج أسلافنا لأخذ ضوابط التفاعل وحدود الاستفادة.

قائمة المصـــادر والمراجع:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.
- أبو الحسن الندوي، الحضارة الغربية الوافدة وأثرها في الجيل الجديد، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط1، 1985م.
- الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الكويت: دار القلم، ط5، 1985م.
- الصراع بين المادية والإيمان، الكويت: دار القلم، ط4، 1993م.
- ربانية لا رهبانية، بيروت: دار الشروق، ط1، 1983م.
- إذا هبت ريح الإيمان، الكويت: دار القلم، دط، دت.
- الخطر الأكبر على العالم العربي، القاهرة: دار الصحوة، ط1، 1994م.
- ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، القاهرة: دار ابن الجوزي، ط1، 2012.
- العقيدة والعبادة والسلوك في ضوء الكتاب والسنة، الكويت: دار القلم، ط3، 1986م.
- أضواء على الحركات والدعوات الدينية، الهند: مطبوعات المجمع العلمي، 1995م.
- بين الدين والمدنية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1981م.
- إزالة أسباب الخذلان، الهند: دار عرفات، دط، دت.
- إلياس بلكا، الغيب والعقل- دراسة في حدود المعرفة البشرية-، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008م.
- البوطي (محمد سعيد رمضان)، من الفكر والقلب، دمشق: دار الفقيه، دط، دت.
- السلمي (أبو عبد الرحمن)، المقدمة في التصوف، تقديم وتحقيق يوسف زيدان، بيروت: دار الجيل، 1333ه..
- الغزالي (محمد)، سر تأخر العرب والمسلمين، مصر: مركز التوزيع بالاسكندرية، ط6، 2005م.

الهوامش:

[1]- أبو الحسن الندوي، الحضارة الغربية الوافدة وأثرها في الجيل المثقف، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، ط1985،1 م، ص06.
[2]- أبو الحسن الندوي، المصدر نفسه، ص 07.
[3]- الندوي، الحضارة الغربية (مصدر سابق)، ص07.
[4]- الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، الكويت: دار القلم، ط5، 1985م، ص12.
[5]- الندوي، المصدر نفسه، ص 12.
[6]- المصدر نفسه، ص13.
[7]- الندوي، الفكرة الاسلامية والفكرة الغربية (مصدر سابق)، ص 33.
[8]- الندوي، المصدر السابق ، ص34.
[9]- الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، (مصدر سابق)، ص 205.
[10]- المصدر نفسه، ص212.
[11]- المصدر السابق، ص213.
[12]- الندوي، الصراع بين المادية والإيمان، الكويت: دار القلم، ط4، 1993م، ص19.
[13]- المصدر السابق، ص15.
[14]-الندوي، الصراع بين المادية والإيمان، (مصدر سابق)، ص18.
[15]-المصدر نفسه، ص 19.
[16]- المصدر نفسه، ص 51.
[17]-محمد سعيد رمضان البوطي، من الفكر والقلب، دمشق: دار الفقيه، دط، دت، ص147.
[18]-الندوي، الصراع بين المادية والايمان، (مصدر سابق)، ص 85، 86.
[19]- المصدر نفسه، ص78.
[20]- محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين، القاهرة: مركز التوزيع والنشر بالاسكندرية، ط6 ، 2005، ص 17.
[21]- الندوي، الصراع بين المادية والايمان (مصدر سابق)، ص34.
[22]- المصدر نفسه، ص 106.
[23]- المصدر السابق ، ص 109.
[24]- أبو الحسن الندوي، إذا هبت ريح الإيمان، الكويت: دار القلم، دط، دت، ص7.
[25]- أبو الحسن الندوي، ربانية لا رهبانية، بيروت: دار الشروق، ط1، 1983م، ص41.
[26]-الندوي، الخطر الأكبر على العالم العربي، القاهرة: دار الصحوة، ط1، 1994م، ص 53.

[27]- الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، القاهرة: دار ابن الجوزي، ط1، 2012، ص 93 .
[28]- الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، (مصدرسابق)، ص 39، 40.
[29]- الندوي، ربانية لارهبانية، (مصدر السابق)، ص40.
[30]-الندوي، المصدر السابق، ص 52.
[31]- الندوي، أضواء على الحركات والدعوات الدينية، الهند: مطبوعات المجمع العلمي، د ط، 1995، ص21.
[32]- إلياس بلكا، الغيب والعقل- دراسة في حدود المعرفة البشرية- فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 2008م، ص 129.
[33]- للتفصيل يُنظر: الندوي، بين الدين والمدنية، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1981، ص58.
[34]- الندوي، ربانية لا رهبانية، (مصدر سابق)، ص 55.
[35]- الندوي، المصدر نفسه، ص 55.
[36]- الندوي، المصدر السابق، ص 56.
[37]- الندوي، ربانية لا رهبانية (مصدر سابق)، ص 56.
[38]- نقلا عن أبي عبد الرحمن السلمي، المقدمة في التصوف، تقديم وتحقيق يوسف زيدان، بيروت: دار الجيل، ط1، 1333ه، ص63.
[39]- الندوي، المصدر السابق، ص 58.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 391 – 412
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قواعد وضوابط فقهية محكمة في فقه الفرائض والمواريث

Arbitrated juristic rules and regulations in the inheritance Jurisprudence

طالب الدكتوراه: **بخاري بوهرة**
جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان
bouharra.boukh@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/08/29 تاريخ القبول: 2018/02/22

الملخص:
تدور فكرة هذا المقال حول إبراز أهمية القواعد والضوابط الفقهية في تقريب الفقه إلى المتعلم؛ بأسلوب سهل وبسيط يعطي صورة شمولية لمادة الفقه؛ من خلال الاقتصار على ذكر القاعدة أو الضابط الفقهي الذين يمثلان بدورهما وجهة نظر الفقيه أو المذهب في الباب دون الحاجة إلى الخوض في الأقوال ووجهات النظر المختلفة التي كثيرا ما تشوش ذهن المتعلم دون تحصيله لأدنى معلومة؛ فالقواعد والضوابط الفقهية مزيلة للإسهاب والتشويش؛ وكان للميراث كغيره من الأبواب الفقهية الأخرى الحظ الكبير في هذا الميدان؛ وهو ما يعبر عن العناية البالغة التي أولاها الفقهاء له، وكذا اهتمامهم بعلم القواعد والضوابط الفقهية.
الكلمات المفتاحية: قواعد، ضوابط فقهية، الفرائض، المواريث، الإرث.

مقدمة:

إن علم القواعد الفقهية إلى جانب ما بذل فيه من جهود قيِّمة لا يزال بحاجة إلى مزيد خدمة وعناية فكتب الفقه قد ضمت الكثير من القواعد والضوابط الفقهية المتناثرة والمبثوثة في طياتها، والتي قد يغفل عنها كثير من الباحثين وخاصة ما تعلق منها بفقه الفرائض فكانت الحاجة ملحة إلى إظهارها وإبرازها، وهذه فكرة هذا المقال إلى جانب أهداف أخر أبرزها:

01 - إن علم الفرائض من العلوم الشرعية التي ينبغي لطالب العلم أن يوليها اهتماما وذلك لأهميتها الكبيرة التي لا تخفى، وكذا لقلة المشتغلين به من العلماء فضلا عن طلبة العلم.

02 ـ المساهمة في تبسيط وتسهيل علم الفرائض حتى يكون سهل الفهم والمأخذ، فجمع قواعده وضوابطه الفقهية يعطي لطالب العلم تصوراً وإلماما شموليا بمسائل الميراث.

03 - إن كثيرا من الحكومات الإسلامية في وقتنا الحالي استقت قانون الأسرة من الشريعة الإسلامية، وجمع قواعد وضوابط الميراث يساهم بلا شك في المساعدة على صياغة قوانين تتلاءَم وروح الشريعة الإسلامية.

وأما إشكالية هذا المقال فيمكن تلخيصها فيما يلي: إذا كانت مسائل الفرائض هي أقل المسائل الفقهية اختلافاً بين المذاهب، فهل يصدق هذا الكلام أيضاً على قواعده وضوابطه الفقهية؟، أمْ أنَّ أغلبها مذهبيٌ بحت؟، وما مدى شمولية هذه القواعد والضوابط الفقهية لفروعها المختلفة؟، هل هي مستقاة من أدلة شرعية؟، أمْ إنّها مجرد استقراء لأقوال الفقهاء؟، وهل يمكن الاقتصار على القواعد والضوابط الفقهية في فهم مسائل الفقه؟؛ أو بعبارة أخرى: هل يمكن تجديد طريقة دراسة الفقه وفق هذا الأسلوب؟

وللإجابة عن هذه الأسئلة، وتحقيقا للأهداف المرجوة اعتمدت على ثلاثة مناهج، وهي: المنهج الاستقرائي، المنهج التحليلي، والمنهج المقارن، وفق الخطة التالية:

المقدمة: وفيها بيان ما سبق.

المطلب الأول: تمهيد للموضوع، وفيه تعريف الإرث اصطلاحا، وكذا القاعدة والضابط الفقهيين.

المطلب الثاني: وفيه قواعد وضوابط الأمور التي يتحقق بها الميراث في الإسلام، وفيه عشرة ضوابط فقهية.

المطلب الثالث: قواعد وضوابط أقسام الميراث، وفيه قاعدتان فقهيتان، وأربعة عشر ضابطا.

المطلب الرابع: قواعد وضوابط مباحث متفرقة من المواريث، وفيه قاعدة فقهية وإحدى عشر ضابط.

المطلب الخامس: قواعد وضوابط فقهية تدخل في أكثر من باب من أبواب الإرث، وفيه أربع قواعد فقهية وثلاثة ضوابط.

الخاتمة: وضمنت أهم النتائج وبعض التوجيهات.

المطلب الأول: تعريف الإرث والقاعدة والضابط الفقهيين

الفرع الأول: تعريف الإرث اصطلاحا

عرّف بـ:((معرفة ما يتعلق بالتركة من الحقوق، وما يمنع منه، ومعرفة أصحابها، وكيفية استحقاقهم لها، وقسمتها عليهم))[1]، وقيل هو: ((علم بأصول من فقه، وحساب، تعرف حق كل من التركة))[2]، وعرِّف بـ:((العلم بقسمة المواريث))[3]، وقيل هو: ((علم يعرف به من يرث، ومن لا يرث، ونصيب كل وارث))[4].

وعّرفته بـ: ((العلم بالقواعد والضوابط الفقهية والحسابية التي يتم من خلالها إيصال الحقوق لأصحابها، فيعطى كل ذي حق حقه من التركة وفق ما قدره الشارع الحكيم))؛ اقتباسا من التعريفات السابقة، ودمجا له بعلم القواعد الفقهية.

ويطلق على علم الإرث أيضا علم الفرائض، وذلك أن الفرائض جمع فريضة، وهي مأخوذة من الفرض والذي من معانيه اللغوية التقدير.[5]

الفرع الثاني: تعريف القاعدة والضابط الفقهيين اصطلاحا.

عرّفت **القاعدة الفقهية** بتعريفات عدة أبرزها: ((كل كلي هو أخص من الأصول، وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة))[6]، وعرفها في المدخل الفقهي:((أصول فقهية كلية في نصوص موجزة دستورية، تتضمن أحكاما تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحتها))[7]. ومن الفقهاء من عرفها بـ:

((قضية كلية شرعية عملية، جزئياتها قضايا كلية شرعية عملية، أو:قضية فقهية كلية جزئياتها قضايا فقهية كلية))[8]، وبعد النظر في كتب القواعد الفقهيه[9]؛ وجمعا بين التعريفات المختلفة واحترازا من الانتقادات التي وجهت لها، حاولت أن أضع لها تعريفا فعرّفتها بـ:((قضية فقهية كلية، تتضمن حكما شرعيا عمليا، ينطبق على فروع شتى، من أكثر من باب))، وأما **الضابط الفقهي** فعلى أساس ما سبق من تعريف للقاعدة الفقهية، وكذا بالنظر إلى أبرز الاختلافات التي ذكرها الفقهاء بين القاعدة والضابط الفقهيين، يمكنني أن أعرفه بـ--: ((قضية فقهية كلية، تتضمن حكما شرعيا عمليا، ينطبق على فروع شتى، من باب واحد)).

المطلب الثاني: قواعد وضوابط الأمور التي يتحقق بها الميراث في الإسلام

وفيه ضوابط: الحقوق المتعلقة بالتركة ؛أسباب الإرث؛ موانع الإرث؛ أركان الإرث؛ شروط الإرث؛ الوارثون من الرجال والوارثات من النساء؛و أقسام الناس في الميراث؛ وهي عشرة ضوابط فقهية.

الضابط الأول: الحقوق المتعلقة بالتركة خمسة: مُؤنة التجهيز، الديون المتعلقة بعين التركة، الديون المرسلة، الوصية بالثلث فأقل لغير وارث، الإرث.[10]

01 - صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " الحقوق المتعلقة بالتركة وغايتها خمسة: حق تعلق بعين، وحق تعلق بالميت، وحق تعلق بالذمة، وحق تعلق بالغير، وحق تعلق بالوارث."[11]

02 ـ المعنى الإجمالي: هذا الضابط متعلق بكيفية التعامل مع التركة بعد وفاة صاحبها، وما هي الحقوق المتعلقة بها، وهي كما نرى خمسة حقوق، والفقهاء متفقون على تقديم تجهيز الميت على سائر الحقوق الأخرى، وإنما الاختلاف في الديون العينية المتعلقة بعين من أعيان التركة كالرهن، فذهب الجمهور إلى تقديم الحقوق العينية على التجهيز، وأما الحنابلة فقدموا التجهيز على الحقوق العينية، والسبب في تقديم الحقوق العينية على تجهيز الميت عند الجمهور أن تلك الحقوق هي لصاحب الحق المتعلق بالعين حال حياة مالكها، فكذلك يكون أحق بها بعد وفاته.[12]

الضابط الثاني:أسباب الإرث ثلاثة: نسب ونكاح وولاء[13].

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " أسباب الإرث: رحم، ونكاح، وولاء "[14]، " أسباب الإرث: القرابة، والنكاح، والولاء، والإسلام "[15]، " فأما الأسباب فأربعة: قرابة، ونكاح، وولاء، وجهة إسلام." [16]، "أسباب التوارث ثلاثة: رحم، وولاء، ونكاح "[17].

02 ـ المعنى الإجمالي: ومفاد هذا الضابط : أن أسباب الإرث ثلاثة، وهي: الرحم أو النسب، كميراث الابن من أبيه وميراث الأخ من أخيه، والسبب الثاني: النكاح، وهو: عقد الزوجية الصحيح بين الزوجين، فبمقتضى هذا العقد يرث كل طرف منهما من الآخر، والثالث من الأسباب، وهو: الولاء، فيرث المولى الأعلى من المولى الأسفل إن لم يكن له ورثة، وهذه الأسباب الثلاثة باتفاق الفقهاء، وهناك سبب رابع اختلف فيه الفقهاء، وهو: بيت مال المسلمين [18].

الضابط الثالث: يقع التوارث من الطرفين في النسب. [19]

المعنى الإجمالي: هذا الضابط ذكره في الأشباه والنظائر، ومفاده: أن كل شخصين تجمعهما رابطة النسب فالأصل فيهما أن يقع التوارث بينهما، إلا في حالات [20]

الضابط الرابع: موانع الإرث ثلاثة: رق، قتل، واختلاف الدين.[21]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ الضابط: "ما يندفع به الميراث ستة أمور"[22]، "موانعه ـ الإرث ـ خمسة."[23]، " الموانع الحقيقية أربعة: القتل، والرق، واختلاف الدين، والدور." [24]

02ـ المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان لموانع الميراث، فمنها ثلاثة متفق عليها، وهي: الرق، القتل، واختلاف الدين[25]، والأخرى مختلف فيها، كاللعان والشك.

الضابط الخامس : لا يرث أحدٌ أحدا بالشك.[26]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ الضابط: " لا يثبت التوريث مع الشك"[27].

02- المعنى الإجمالي: من شروط الإرث تقدم موت الموروث، واستقرار حياة الوارث بعد موت الموروث، والعلم بجهة الإرث [28]، والشك فيها من الموانع عند البعض [29]، فإذا وقع الشك في ذلك، بأن توفيا معاً، أعني: الوارث والموروث، ولم يعلم أيهما مات أولاً، فلا توارث بينهما، ويدفع مال كل واحد منهما إلى غير من هلك معه من ورثته [30].

الضابط السادس: أركان الإرث ثلاثة: وارث، موّرِث، وحق موروث.[31]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: "أركان الإرث ثلاثة: المورّث، الوارث، التركة."[32].

02- المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيانٌ لأركان الإرث، وهي ثلاثة: الوارث وهو: الشخص الذي يرث المال، والمورِّث، وهو: الميت الذي ترك المال، وحق موروث، وهو:المال، أو التركة التي خلفها الشخص الميت.

الضابط السابع: شروط ـ الإرث ـ ثلاثة: تقدم موت الموروث على الوارث، استقرار حياة الوارث بعده، كالجنين، العلم بالقرب، والدرجة التي اجتمع فيها.[33]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغه:" شروطه ثلاثة: تحقق حياة الوارث، وتحقق موت المورث والعلم بالجهة." [34]، " شروط الإرث ثلاثة: تحقق موت المورث حقيقة أو حكما، تحقق حياة الوارث حقيقة أو حكما، العلم بسبب الإرث وما يتبعه."[35].

02- المعنى الإجمالي: جاء في **الذخيرة**: ((وهذا الباب لم ينص عليه باسم الشروط أحدٌ ممن رأيت، بل يذكرون الأسباب والموانع دون الشروط))[36]، وفيها أيضا:((فالشروط ثلاثة: تقدم موت الموروث على الوارث، واستقرار حياة الوارث بعده كالجنين، والعلم بالقرب والجهة التي اجتمعا فيها))[37]، ومفاد هذا الضابط: أن الإرث لا يحصل إلا إذا اجتمعت فيه شروط ثلاثة.

الضابط الثامن: الوارثون من الرجال عشرة.[38]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: "الوارثون من الرجال خمسة عشر "[39]، " المجمع على توريثهم من الرجال عشرة "[40].

02- المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان للوارثين من الرجال، وهم عشرة: الابن، وابن الابن وإن نزل، والأب، والجد أبو الأب وإن علا، والأخ سواء كان شقيقًا أو لأب أو لأم، وابن الأخ الشقيق أو ابن الأخ لأب، والعم الشقيق ولأب، وابن العم، والزوج، والمُعتَق[41].

الضابط التاسع: الوارثات من النساء سبعة.[42]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: "الوارثات من النساء عشرة"[43]، "الوارثات من النساء على سبيل البسط إحدى عشر"[44]، "الوارثات من النساء المجمع على توريثهن سبعة."[45]

02 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان للوارثات من النساء، وهن على سبيل الاختصار: البنت، وبنت الابن والأم، والجدة، والأخت، والزوجة، ومولاة النعمة[46].

الضابط العاشر: الناس أقسام، قسم لا يرث ولا يورث، وهو العبد والمرتد، وقسم يورث ولا يرث، وهو المبعض، وقسم يرث ولا يورث، وهو الأنبياء، وقسم يورث ويرث، وهو من ليس به مانع مما ذكر[47].

01 - صيغ الضابط: من صيغ الضابط: "كل إنسان يرث ويورث إلا ثلاثة: الأنبياء عليهم السلام لا يرثون ولا يورثون... والمرتد لا يرث، وترثه ورثته المسلمون، الجنين يرث ولا يورث، ..."[48].

02 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط فيه بيان لأقسام الناس في الميراث، فقد قسمهم صاحب الأشباه والنظائر إلى أربعة أقسام: الأول وهو: قسم من لا يرث ولا يورث، وهو العبد والمرتد.[49] والثاني وهو: قسم من يورث ولا يرث، وهو المبعض[50]، ومن العلماء من أضاف: المكاتب والزنديق؛و الثالث: قسم من يرث ولا يورث، وهم: الأنبياء عليهم السلام، وفي هذا القسم أيضاً نجد الجدة للأم، والمعتق الأعلى[51]، وكذا المكاتب والزنديق[52]؛ والرابع: قسم من يرث ويورث، وهو من ليس به مانع مما ذكر.

المطلب الثالث: قواعد وضوابط أقسام الميراث

الفرع الأول: الإرث بالفرض وفيه: ضابطان.

الضابط الأول: جنس أهل الفروض مقدمون على جنس العصبة.[53]

01 - صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " من القواعد المقررة في الميراث أن العاصب لا يرث إلا بعد استيفاء أصحاب الفروض غير المحجوبين فروضهم."[54]

02 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط مفاده أنّ أهل الفروض يقدمون في الفرائض عند قسمة التركة على العصبة، والعصبة هم الذين يرثون ما بقي من التركة بعد أصحاب الفروض، فنبدأ بمن له فرض مقدر في التركة أولا، ومن ثَمَّ نعطي الباقي منها لمن يستحقه من العصبة، فإذا بقي لهم شيء أخذوه، وإلا سقطوا ولا ميراث لهم، وهذا باتفاق العلماء[55].

الضابط الثاني: كل من لهما فرض واحد، فهما في درجة واحدة، إلا... [56]

01 - صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " كل شخصين يفرض لهما فرض واحد، فهما في درجة واحدة، " [57].

02 - المعنى الإجمالي: كل شخصين يفرض لهما فرض واحد، فهما في منزلة واحدة من الميت، كالإخوة لأم، فإنه يفرض لهم فرض الثلث، والأخوات أو

البنات إذا تعددن يفرض لهن فرض الثلثين، والزوجات يفرض لهن فرض الربع أو الثمن، وهكذا، فهؤلاء يشترط فيهم أن يكونوا في درجة واحدة بالنسبة للميت.

الفرع الثاني: الإرث بالتعصيب. وفيه قاعدة فقهية واثنا عشر ضابطا.

أولا / القاعدة الفقهية.

قاعدة:أحكام النساء على النصف من أحكام الرجال في مواضع.[58]

01 ـ المعنى الإجمالي: هذه القاعدة من القواعد المهمة في الفقه، وتدخل في أبواب كثيرة منها: الميراث، والدية، والعقيقة، والشهادة، والعتق، وعطية الأولاد، والصلاة، وغيرها من الأبواب[59].

02 ـ ما يندرج تحتها: ضابط: كل اثنين اجتمعا في درجة واحدة ذكر وأنثى، فللذكر مثل حظ الأنثيين إلا الإخوة للأم للذكر مثل حظ الأنثى.[60]

03 ـ ما يستثنى منها:

ضابط: لا يساوي الذكر الأنثى من الأخوة الأشقاء إلا في المشتركة [61].

ضابط: الإخوة للأم خالفوا غيرهم في أشياء [62].

ثانيا/ الضوابط الفقهية.

الضابط الأول: أولاد الإخوة بمنزلة أبائهم، إلا في مسائل. [63]

01 ـ المعنى الإجمالي:إنّ أولاد الإخوة سواء كانوا إخوةً أشقاء أو إخوة لأب، فإنهم ينزلون منزلة آبائهم في الميراث، والمقصود بأولاد الإخوة هم: ابن الأخ الشقيق، وابن الأخ لأب لا غير، فهما من الورثة [64]، أما ابن الأخ لأم، وبنت الأخ الشقيق، وبنت الأخ لأب، وبنت الأخ لأم، فإنهم لا يدخلون تحت هذا الضابط لأنهم من ذوي الأرحام[65]، وليسوا من الورثة.

الضابط الثاني: البعيد من العصبات يعصب من هو أقرب منه إذا لم يكن له فرض.[66]

المعنى الإجمالي: البعيد من العصبات كابن ابن الابن يعصب من هو أقرب للميت بشرط أن لا يكون هذا القريب ممن له فرض في التركة، كبنت الابن حال استغراق البنات الصلبيات فرض الثلثين.

الضابط الثالث: كل بني أب أدنى، وإن بعدوا عن الميت يقدمون في التعصيب على بني الأب الأعلى، وإن كانوا أقرب إلى الميت.[67]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " لا يرث بنو أب أعلى مع بني أب أقرب منه"[68]، "لا يرث بنو أب أعلى مع بني أب أقرب منهم وإن نزلت درجتهم."[69]، "البعيد من الجهة المقدمة، يقدم على القريب من الجهة المؤخرة."[70]

02 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط يتناول العصبات، وفيه بيانٌ لأيهمُ يقدم في التعصيب، فمن كان منهم من بني أب أدنى قدم على من كان من بني أب أعلى، ولو كان أقرب إلى الميت، وفي ذلك يقول ابن القيم: ((كل بني أب أدنى، وإن بعدوا عن الميت يقدمون في التعصيب على بني الأب الأعلى، وإن كانوا أقرب إلى الميت، فابن ابن الأخ يقدم على العم القريب، وابن ابن ابن العم، وإن نزل يقدم على عم الأب)).[71]

الضابط الرابع: كل من انفرد من الذكور حاز جميع التركة، إلا... [72]

المعنى الإجمالي: كل ذكر من العصبة يمكن أن يحوز جميع التركة حال انفراده بالتركة دون سائر الورثة، وهذه حالةٌ من حالات ثلاث يمكن تصورها في ميراث العصبة، أعني: حيازة جميع التركة حال الانفراد، وذلك أن العاصب هو: من يرث بلا تقدير، فيأخذ كل المال، أو ما أبقت الفروض [73]، ويقابل هذا الضابط، ضابط: كل من انفرد من الإناث لا يحوز جميع المال إلا المعتقة، ومن قال بالرد لا يستثني من حوز جميع المال إلا الزوجة[74]، فالبنت مثلاً إذا انفردت أخذت نصف المال فرضاً، وأخذت النصف الآخر بالرد.

الضابط الخامس: كل من كان أنثى، أو يدلي بأنثى لا يعصب.[75]

01 - صيغ الضابط: ورد هذا الضابط بصيغ أخرى منها: " كل أنثى، أو مدل بها لا يعصب، إلا الأخوات للبنات ".[76]

02 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط من ضوابط العصبة، ومفاده: أن كل عاصب يشترط فيه أمران اثنان هما:

الأول: أن لا يكون أنثى، ويدخل فيه كل الذكور الوارثين إلا الزوج، وولد الأم.[77]

الثاني: أن لا يدلي بأنثى، أي: لا يتوسط بينه وبين الميت أنثى، ((كولد الأم فإنه ذو فرض، وكأبي الأم وابن البنت فإنهما من ذوي الأرحام))[78].

الضابط السادس: كل ذكر يعصب أنثى من نوعه فهو في درجتها، إلا...[79]

01 - صيغ الضابط: من صيغ الضابط: " كل ذكر عاصب أنثى من نوعه لا بد أن يكون في درجتها، إلا..." [80].

02 - المعنى الإجمالي: ما يقتضيه هذا الضابط أن كل ذكر يعصب أنثى من نوعه لا غير، لابد أن يكون في درجتها كالبنت مع الابن، والأخت الشقيقة مع الأخ الشقيق، والأخت لأب مع الأخ لأب، وبنت الابن مع ابن الابن، فـ ((هؤلاء الأربع، أعني: البنات وبنات الابن والأخوات الشقيقات والأخوات لأب إذا وجد ذكر مماثل لهن درجة، ووصفا عصبهن بكل حال)). [81]

الضابط السابع : منزلة ولد الأبناء الذكور إذا لم يكن دونهم ولد كمنزلة الولد سواء، ذكورهم كذكورهم، وإناثهم كإناثهم، يرثون كما يرثون، ويحجبون كما يحجبون.[82]

01 - صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " ولد الأبناء بمنزلة الولد إذا لم يكن دونهم ولد ذكر، ذكرهم كذكرهم، وأنثاهم كأنثاهم، يرثون كما يرثون، ويحجبون كما يحجبون، ولا يرث ولد الابن مع الابن "[83]، " ولد الابن بمنزلة ولد الصلب في كل إذا لم يكن ولد صلب." [84]

02 - المعنى الإجمالي: ومفاده: أنَّ أبناء البنين يقومون مقام الأبناء الصلبين عند فقدهم، فيرثون كما يرث الأبناء، ويحجبون كما يحجب الأبناء بخلاف أبناء البنات، قال في بداية المجتهد: "وأجمعوا من هذا الباب على أن بني البنين يقومون مقام البنين عند فقد البنين، يرثون كما يرثون، ويحجبون كما يحجبون.."[85]، وهذا الضابط باتفاق الفقهاء، ولم يخالف فيه إلا البعض.[86]

الضابط الثامن: متى اجتمع ذكر وأنثى يدليان بجهة واحدة، فللذكر مثل حظ الأنثيين.[87]

01 - صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " كل اثنين اجتمعا في درجة واحدة ذكر وأنثى، فللذكر مثل حظ الأنثيين، إلا الإخوة للأم للذكر مثل حظ الأنثى."[88]، "كل ذكر وأنثى في درجة واحدة فللذكر منهما مثل حظ الأنثيين، إلا الإخوة للأم، فالسدس لكل واحد، ولا يزادون على الثلث ويتساوون فيه."[89]، " إذا اجتمع ذكر وأنثى في طبقة واحدة، ...فإما أن يأخذ الذكر ضعف ما تأخذه الأنثى، أو يساويها."[90]، "كل ذكر وأنثى في درجة واحدة يجب أن يفضل الذكر على الأنثى."[91]، "نصيب الأنثى على النصف من الذكر الذي في درجتها."[92]

02- المعنى الإجمالي: معنى هذا الضابط أن كل ذكر وأنثى من جنس واحد اجتمعا في درجة واحدة بالنسبة للميت فللذكر ضعف ما للأنثى، كاجتماع البنين والبنات، وكاجتماع الإخوة والأخوات الأشقاء، وكاجتماع الإخوة والأخوات لأب.

الضابط التاسع: العصبة لا يرثون في المسألة، إلا إذا كانوا من جنس واحد[93].

المعنى الإجمالي: من شروط ميراث العصبة في المسألة الواحدة أن يكونوا من جنس واحد، كجنس الأبناء الصلبين، وجنس أبناء البنين، وجنس الإخوة الأشقاء، وجنس الإخوة لأب، وجنس أبناء الإخوة الأشقاء وهكذا، فهؤلاء يرثون بالتعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين[94].

الفرع الثالث: الإرث بالفرض والتعصيب معا. وفيه قاعدة واحدة.

قاعـدة: اعتبار جهتي الواحد، فيقـدر اثنين. [95]

01 ـ صيغ القاعدة: من صيغ القاعدة: " فيما يقع غالبا من شخصين، هل يكتفى به من واحد؟"[96]، "أصل مالك اعتبار جهتي الواحد فيقدر اثنين."[97]، "اليد الواحدة هل تكون قابضةً دافعةً، أم لا؟"[98].

02 ـ المعنى الإجمالي: قاعدة: "اعتبار جهتي الواحد، فيقدر اثنين"، هي من القواعد المعتد بها عند المالكية[99]، ومفادها: أن الشخص الواحد يعطى في بعض الحالات حكم الشخصين، فيلي طرفي العقد في النكاح وفي البيع وفي الزكاة، فيؤخذ من الشخص الواحد باعتبار غناه ويرد عليه باعتبار فقره، والإمام الأعظم في النكاح إذا تزوج من لا ولـيَ لها، فإنه يلي طرفي العقد في النكاح، وغيرها من الصور الفقهية[100]، ويرى بعضهم أن هذه القاعدة لا تتحقق إلا في صور محدودة لا غير [101]، وفي الميراث: ابن العم إذا كان زوجا للميتة وليس لها من يرثها، فإنه يرث باعتباره زوجا النصف، ويرث النصف الآخر تعصيبا باعتباره ابنا للعم.

المطلب الرابع: قواعد وضوابط مباحث متفرقة من المواريث

الفرع الأول: الحجب. وفيه خمسة ضوابط.

الضابط الأول: إسقاط البعيد بالقريب، وتقديم الأقرب على الأبعد.[102]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ الضابط: " الأقرب يحجب الأبعد "[103]، " يسقط البعيد بالقريب " [104]، " الأقرب درجة يحجب الأبعد." [105]

02 ـ المعنى الإجمالي: هذا الضابط من ضوابط الحجب، ومفاده: إسقاط الوارث البعيد بالوارث القريب كإسقاط الجد بالأب، وذلك أن الأب أقرب إلى الميت من الجد؛ ؛وهذا الضابط محل إجماع بين أهل العلم.[106]

الضابط الثاني: كل من أدلى بواسطة حجبته تلك الواسطة.[107]

01ـ صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط " كل من يدلي بشخص لا يرث مع وجوده، إلا الإخوة للأم مع الأم "[108]، " من أدلى بوارث وقام مقامه في استحقاق إرثه، سقط به، وإن أدلى به ولم يرث ميراثه، لم يسقط به." [109]، " كل من أدلى بواسطة حجبته تلك الواسطة، إلا أم الأب والجد، والإخوة لأم." [110]، " كل من يدلي إلى الميت بشخص، فإنه لا يرث مع وجود ذلك الشخص." [111]

02ـ المعنى الإجمالي: ورد هذا الضابط بعبارات عدة ومتفاوتة، وكلها تصب في معنىً واحدٍ وهو: أن كل من توسط بينه وبين الميت شخص لم يرث مع وجوده وسقط به، كتوسط الأم بين الجدة والميت، وتوسط الابن بين ابنه وأخيه الميت، وغيرها من الصور الفقهية، فالأخ لا يرث مع وجود الأب، والجدة لا ترث مع وجود الأم، وابن الابن لا يرث مع وجود الابن، وهكذا في سائر الصور الأخرى.

والصواب أن هذا الضابط لا بد أن يقيد، فيقال: ((من أدلى بواسطة، وكان يقوم مقام هذه الواسطة عند عدمها فإنه يسقط بها، وإلا فلا)) [112]، ويستثنى من هذا

الضابط بنت الابن، فإنها تحجب بالابن مع أنها لا تقوم مقامه عند عدمه، إذ لو عدم الابن لورثت النصف.[113]

الضابط الثالث: كل من لا يرث لا يحجب وارثا [114]

01- صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " كل من لا يرث لا يحجب، إلا الإخوة للأم الأم ولا يرثون، والإخوة للأب يحجبون الجد مع الأشقاء والأم ولا يرثون "[115]، " كل من لا يرث لا يحجب وارثا، إلا أن تعدد الإخوة يرد الأم إلى السدس كالولد، والإخوة للأب ينقصون الجد للشقائق في العادة. "[116]، " كل من لا يرث بحال لا يحجب وارثا "[117]، " من لم يرث لم يحجب. " [118]

02 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط من الضوابط المهمة في الحجب، وهو يعني: أن كل شخص لا يرث لمانع من الموانع لا يحجُبُ شخصا وارثا، لا حجب حرمان، ولا حجب نقصان[119]

الضابط الرابع: كل من لا يتوسط بينه وبين الميت لا يسقط إرثه بحال. [120]

01 - صيغ الضابط: من صيغ الضابط: "كل من أدلى إلى الميت بلا واسطة، غير من له الولاء"، "كل من أدلى إلى الميت بنفسه، وليس فرعاً عن غيره، لأن الولاء فرع النسب"، " كل من أدلى إلى الميت بالنسب بلا واسطة"[121]، "من أدلى إلى الميت بنفسه، غير المولى"[122]، " كل من أدلى إلى الميت بنفسه، إلا المعتق، والمعتقة." [123]

02 - المعنى الإجمالي: هذا الضابط من ضوابط الحجب، ومفاده:أن كل شخص اتصل بالميت مباشرة ولم يدلي إليه بواسطة فإنَّ إرثه لا يسقط أبدا إذا انتفت الموانع، أي: أنّه لا يحجب حجب حرمان [124]، وقد يحجب حجب نقصان، ولكنه لا يحرم من الميراث بالكلية.

الضابط الخامس: فبالجهة التقديم ثم بقربه بعدهما التقديم بالقوة اجعلا. [125]

01 - صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: " والقاعدة أنه يقدم بالجهة، ثم إذا اتحدت قدم بالقرب، فإذا اتحدا في القرب قدم بالقوّة. "[126]، " إذا اتحدت الجهة، قدم الأقرب، فإن استويا في القرب، قدم من يدلي بالأبوين على من يدلي بالأب." [127]

02 - المعنى الإجمالي: هذه القاعدة متعلقة بالورثة عند اجتماعهم، فالمعتبر في تقديمهم أولاً الجهة، فجهة البنوة مقدمة على جهة الأبوة، وجهة الأبوة مقدمة على جهة الأخوة، فإذا استوى الورثة في الجهة بأن كانوا كلهم من جهة البنوة، أو كلهم من جهة الأخوة انتقلنا إلى الترجيح بالقرب، فننظر إلى الوسائط، فكلما قلت الوسائط بين الوارث والميت زاد القرب، والعكس فكلما زادت الوسائط قل القرب.[128]

الفرع الثاني : مسائــل الجد والإخــوة

وفيه قاعدة وثلاثة ضوابط فقهية.

أولا: القاعدة الفقهية:

قاعــدة: الجد كـالأب إلا فــي إحدى عشــر مسـألة.[129]

المعنى الإجمالي: الجد يقوم مقام الأب في كل شيء إلا في إحدى عشر مسألة، وقيل: في اثنتي عشرة مسألة[130] وفي **الميراث** عند بعـض أهل العلم [131]، إذ هذه القاعدة حاكمةٌ وضابطة لكثير من مسائل الميراث التي للجد فيها مدخل.

ثانيا: الضوابط الفقهية:

الضابط الأول: كل ذكر يعصب أنثى لا بد أن يكون من نوعها، إلا الجد مع الأخت.[132]

المعنى الإجمالي: كل ذكر يعصب أنثى، أي: يرثان بالتعصيب للذكر مثل حظ الأنثيين لابد أن يكون من نوعها، كالابن مع البنت والأخ الشقيق مع الأخت الشقيقة والأخ للأب مع الأخت للأب، وهكذا، إلا أنه خرج عن هذه الأصل الجد مع الأخت، فبرغم من اختلافهما في النوع إلا أن الجد يعصب الأخت كما هو معلوم في مسائل الجد والإخوة.

الضابط الثاني: كل مسألة لا يفرض فيها للأخت مع الجد شيء، إلا الأكدرية.[133]

01 ـ صيغ الضابط: من صيغ هذا الضابط: "كل ما سوى الأكدرية من المسائل، فلا يفرض فيها للأخت مع الجد." [134]

02 ـ المعنى الإجمالي: الأصل في الأخت أن لا يفرض لها فرض مع الجد إلا في المسألة الأكدرية ففيها يفرض للأخت فرض النصف مع الجد، وصورتها: أن تموت امرأة عن: زوج وأم وجد وأخت شقيقة أو لأب[135] فيكون أصل المسألة من سبعة وعشـرين، للزوج تسعة أسهم وللأم ستة أسهم وللجد ثمانية أسهم وللأخت أربعة أسهم.[136]

الضابط الثالث: لا ينقلب إلى أحد النصيب بعد أن يفرض له، إلا الجد في الأكدرية.[137]

المعنى الإجمالي: في الفرائض لا ينقلب إلى أحد النصيب بعد أن يفرض له إلا الجد في المسألة الأكدرية، وذلك أن الجد في المرحلة الأولى من المسألة الأكدرية يفرض له سدس المال ويفرض للأخت النصف، فيكون للجد سهم واحد وللأخت ثلاثة أسهم ؛ ثم يجمع نصيب الجد ونصيب الأخت ليقسم بينهما تعصيبا للذكر مثل حظ الأنثيين، وهذا في المرحلة الثانية من المسألة الأكدرية، فينقلب نصيب الجد من سهم واحد من أصل ستة أسهم إلى ثمانية أسهم من أصل سبعة وعشـرين سهماً.

الفرع الثالث: مسائل مشهورة في المواريث.

ضابط المسألة المشركة: لا يساوي الذكـر الأنثى من الأخوة الأشقـــاء إلا في المشتركــة. [138]

المعنى الإجمالي: الإخوة الأشقاء لا يرث ذكرهم مثل أنثاهم إلا في حالة واحدة، وهـــي: المسألة المشرّكة، ففيها يرث الأخ الشقيق مثل الأخت الشقيقة على أنهم إخوة لأم لا إخوة أشقاء [139].

ضابط الكلالة: الإخـــوة للأم خالفـــوا غيرهـــم فـــي أشيـــاء [140].

المعنى الإجمالي: هذا الضابط متعلق بالإخوة لأم، ومفاده: أن الإخوة لأم خالفوا الورثة في عدة أشياء، قال في الأشباه: ((الإخوة للأم خالفوا غيرهم في أشياء: يرثون مع من يدلون به، وهي الأم يحجبونها من الثلث إلى السدس، ويرث ذكرهم المنفرد كأنثاهم المنفردة، ويستويان عند الاجتماع، ويشاركهم الأشقاء في المشتركة، وذكرهم يدلي بمحض أنثى ويرث))[141].

ضـــابط الجدة الوارثة: كـــل من أدلـــت بـــوارث فهي وارثة.[142]

01 ـ صيغ الضابط: ورد هذا الضابط بصيغ عدة أبرزها: " كل جدة أدلت بوارث فهي وارثة " [143]، " كل جدة فهي وارثة، إلا مدلية بذكر بين أنثيين" [144]

02 ـ المعنى الإجمالي: كل أنثى أدلت بوارث وإن بعدت عن الميت فهي وارثة، كأم الأب، وأم أبي الأب، وأم أبي الجد وهكذا، بخلاف تلك المدلية بشخص غير وارث كأم أبي الأم، فهي غير وارثة لأنها تدلي بغير وارث، وهو الجد من جهة الأم، وهذا الضابط مختلف فيه بين الفقهاء، فليسوا كلهم يقولون به[145]، ((والصحيح أن كل جدة أدلت بوارث فهي وارثة، وإن أدلت بأب أعلى من الجد)).[146]

المطلب الخامس: قواعد وضوابط فقهية تدخل في أكثر من باب ميراثي

الفرع الأول: القواعد الفقهية.

وفيه أربعة قواعد فقهية.

القاعدة الأولى: إعطاء الموجود حكم المعدوم، والمعدوم حكم الموجود.[147]

01 ـ صيغ القاعدة: من صيغ هذه القاعدة: "المقدرات لا تنافي المحققات"[148]، "التقدير على خلاف التحقيق"[149]، " التقديرات الشرعية"[150].

02 ـ ما يندرج تحتها:

أ ـ من صور إعطاء الموجود حكم المعدوم:

1 ـ العبد والكافر لا يَحجُبان غيرهما، فوجودهما مع الورثة كعدمهما[151]، وكذلك القاتل يعد وجوده مع الورثة كعدمه فهو لا يحجب وارثا.[152]

2 ـ منفوذ المقاتل لا يرث من مات بعده بل هو الموروث، فحياته بعد موت الموروث كعدمها، ويعد في حكم الموتى.[153]

3 ـ تقدير عدم حصول الطلاق من المطلق في مرض الموت، حتى ترث الزوجة.[154]

ب ـ من صور إعطاء المعدوم حكم الموجود:

1- الحمل في الميراث، فيقدر الجنين موجودا ويوقف الميراث حتى يولد.[155]

2 - تقدير ملك الدية من قبل الموروث وهو الشخص المقتول، حتى تورث عنه.[156]

القاعدة الثانية: لا يثبت الفرع، والأصل باطل، ولا يحصل المُسَبَبُ والمُسَبِبُ غير حاصل.[157]

01 - صيغ القاعدة: من صيغ القاعدة: "إذا سقط الأصل سقط الباطل"[158]، "الفرع، الأصل فيه أنه يسقط إذا سقط الأصل"[159]، "الفرع يسقط إذا سقط الأصل"[160]، "يسقط الفرع إذا سقط الأصل".[161]

02- ما يندرج تحتها:

1- من أقر بزوجة في صحته - وهو مقيم في بلده معروف بين أهله - ثم مات، فإنها لا ترث منه، وكذلك إذا أقر بوارث وليس له وارث معروف.[162]

2 - إذا انتفت الأبوة انتفت البنوة، وذلك أن البنوة فرع الأبوة [163]، فيصير الابن كمن لا أب له، فلا يرث أباه ولا يرثه أبوه.

القاعدة الثالثة: المطلوب بالشيء غير طالب له.[164]

ما يندرج تحتها: في القتل الخطأ لا يرث القاتل من دية الشخص المقتول لأنه مطلوب بديتـه، والأصل أن المطلوب بالشيء غير طالب له.[165]

القاعدة الرابعة: من استعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه.[166]

01 - صيغ القاعدة: من صيغ القاعدة: "من تعجل حقه، أو ما أبيح له قبل وقته على وجه محرم، عوقب بحرمانه"[167]، "من تعجل الشيء قبل أوانه عوقب بحرمانه"[168]، "المعارضة بنقيض المقصود".[169]

02- ما يندرج تحتها: من الفروع المتعلقة بالفرائض والمندرجة تحت هذه القاعدة ما يأتـي:

1 - حرمان القاتل من ميراث المقتول، وفي الذخيرة: ((كل قاتل لا يرث، إلا القاتل عمداً غير عدوان لحق من حقوق الله تعالى بأمر الإمام ونحوه فإنه يرث، وقاتل الخطأ يرث من المال دون الدية))[170].

2- توريث المطلقة في مرض الموت، قال في الكليات الفقهية: ((كل بائن لا ترث، إلا البائن في مرض الموت)).

الفرع الثاني: الضوابط الفقهية. وفيه ثلاثة ضوابط.

الضابط الأول: كل حكم اختص به الجماعة عن الواحد اشترك فيه الاثنان وما فوقهما.[171]

شرح الضابط: هذا الضابط مفاده أن لفظ الجمع في الفرائض يشترك فيه الاثنان وما فوقهما، وأن صيغة الجمع فيها تشمل العدد الزائد على الواحد مطلقا[172]،

وفي هذا يقول ابن القيم: ((قاعدة الفرائض أن كل حكم اختص به الجماعة عن الواحد اشترك فيه الاثنان، وما فوقهما كولد الأم والبنات وبنات الابن والأخوات للأبوين أو للأب))[173].

الضابط الثاني: كل ذكر قرب من الميت بأنثى فإنه لا يرث إلا... [174]

شرح الضابط: هذا الضابط مفاده:أن كل من كانت الواسطة بينه وبين الميت أنثى، فإنه لا يرث، كالجد من جهة الأم، فهو لا يرث لأنه يدلى بأنثى وهي الأم، وكابن البنت، فلا يرث أيضاً، لأنه يدلي بأنثى، وهي البنت

الضابط الثالث: الفرع الوارث كل من لم يدل بأنثى.[175]

المعنى الإجمالي: هذا الضابط يدخل تحت ضابط "كل من أدلى بأنثى لا يرث"، والذي يشمل الفرع الوارث وغيره من الورثة، وهذا الضابط فيه بيانٌ للفرع الوارث، ومفاده: أن شرط الفرع الوارث أن لا يحول بينه وبين الميت أنثى، كالابن وابن الابن، وبنت ابن الابن وهكذا، بخلاف ما إذا حال بينهما أنثى، فذلك الفرع عندئذ لا يرث كبنت البنت، وابن البنت، وغيرهما.[176]

الخاتمة:

وفي نهاية هذا البحث، وبعد هذه الرحلة العلمية الشيقة والممتعة في ثنايا الكتب الفقهية المختلفة سأورد فيما يأتي أبرز وأهم ما توصلت إليه من **نتائج في هذا الموضوع**، وهي كالآتي:

1- ما يميز ضوابط الإرث أن أغلبها متفق عليه بين فقهاء المذاهب بخلاف ضوابط الأبواب الفقهية الأخرى فقد تكون وجهة نظر فقيه واحد ويخالفه فيها فقيه آخر ومن نفس المذهب.

02 - إنَّ أغلب الضوابط الفقهية التي وجدتها كانت تدور حول أبواب: الحجب، الإرث بالتعصيب، والإرث بالفرض.

03 ــ إنّ أغلب ضوابط الإرث مستوحاة من الأدلة الشرعية كالكتاب، السنة، الإجماع، والقياس، وهذا ما يضفي عليها صبغة مميزة في قوة دلالتها وشموليتها لما انضوى تحتها من فروع فقهية، بخلاف ضوابط الأبواب الفقهية الأخرى، وبالرغم من هذا لا يمكن الاقتصار عليها في دراسة الفقه بل هي مساعدة ومذللة لكثير من الصعاب والمطولات.

التوصيات والاقتراحات:

1- أدعو طلبة العلم إلى أن يعطوا لهذا العلم أهمية كبيرة، ويتابعوا البحث في هذا الموضوع بالذات ويستخرجوا ما تبقى فيه من قواعد وضوابط فقهية وهي بلا شك كثيرة، وجمعها يحتاج إلى جهد أكثر من باحث.

2 - أن يفردوا بحوثا خاصة في ضوابط الإرث عند كل مذهب.

3 ـ أن يهتم الباحثون بجمع القواعد والضوابط الفقهية ويبوبوها على حسب أبواب الفقه حتى تسهل لطلاب العلم دراسة مسائل الفقه.

4 ـ أن يهتم الباحثون بجمع ما تناثر في أمهات الكتب من قواعد وضوابط فقهية لا تزال حبيسة الأوراق، ولعل فيها مفاتيحَ لكثير مما استحكم غلقه في الوقت الراهن.

والحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الهوامش:

[1] ـ حاشية الطحطاوي على الدر المختار: أحمد الطحطاوي، (د، ط، ت). جـ4، ص 364

[2] ـ رد المحتار على الدر المختار: محمد أمين ابن عابدين، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، (1415هـ /1994م)، جـ 10 ص489.

[3] ـ كشاف القناع على متن الإقناع: منصور البهوتي؛ تحقيق: محمد أمين الضنّاوي، بيروت ـ لبنان، دار عالم الكتاب، ط 1، 1417هـ / 1997م. جـ 3 ص587.

[4] ـ المواريث والوصايا: أبو فارس حمزة، منشوراتELGA، ط 3، سنة 2003 م، ص 04.

[5] ـ المواريث في الشريعة الإسلامية: مريم أحمد الداغستاني ، جامعة الأزهر، (د، ط، ت). ص 04.

[6] ـ القواعد: أبو عبد الله المقري، تحقيق: أحمد بن عبد الله بن حميد، مركز إحياء التراث الإسلامي، (د، ط، ت).جـ1، ص212.

[7] ـ المدخل الفقهي العام: مصطفى الزرقا، دمشق ـ سوريا، دار القلم، ط 1، 1418هـ / 1998م، جـ2، ص 965.

[8] ـ القواعد الفقهية: يعقوب الباحسين، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط 1، 1418هـ/1998م، ص 54.

[9] ـ المرجع نفسه.

[10] ـ بداية المتفقه: وحيد بن عبد السلام بالي، الشارقة ـ الإمارات، مكتبة الصحابة، ط 1، 1420هـ/1999م، ص 96.

[11] ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير: شمس الدين الدسوقي، دار إحياء الكتب العربية، (د، ط، ت)، جـ04، ص 457.

[12] ـ المواريث في الشريعة الإسلامية على المذاهب الأربعة: مريم أحمد الداغستاني، جامعة الأزهر، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، طبعة: 1422هـ /2001م، ص 19، الميراث في الشريعة الإسلامية: محمد الشحات الجندي، القاهرة ـ مصر، دار الفكر العربي، (د، ط، ت)، ص 23.

[13] ـ مواهب الجليل: الحطاب أبو عبد الله محمد المغربي، ضبطه وخرج آياته وأحاديثه: زكريا عميرات، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1416هـ / 1995م، جـ8، ص 614.

[14] ـ زاد المستقنع: أبو النجا شرف الدين، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 2، 1414هـ / 1994م. ص 67.

[15] ـ حاشية عميرة على منهاج الطالبين: شهاب الدين عميرة، مطبعة مصطفى الحلبي، ط 3، 1375هـ /1956م، جـ3، ص 336.

[16] ـ تحفة الحبيب على شرح الخطيب: سليمان البجيرمي، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1417هـ / 1996م. جـ4، ص 08.
[17] ـ التلقين: القاضي عبد الوهاب، تحقيق:محمد ثالث سعيد الغاني، جامعة أم القرى، كلية الشريعة، 1405هـ / 1985م. جـ2، ص 585.
[18] ـ الموسوعة الفقهية الكويتية: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة الكويت، ط2، 1404هـ / 1983م، جـ3، ص 22.
[19] ـ الأشباه والنظائر: جلال الدين السيوطي، السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط2، 1418هـ / 1997م. جـ2، ص 227.
[20] ـ المصدر نفسه: جـ2، ص 227.
[21] ـ بداية المتفقه: وحيد بالي، ص 96، قواعد وضوابط في فقه الفرائض والمواريث:أحمد بازمول، ص 12.
[22] ـ الوجيز في فقه الشافعي: الغزالي أبو حامد، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1425هـ / 2004م، ص 249.
[23] ـ شرح منح الجليل: محمد عليش، طرابلس ـ ليبيا، مكتبة النجاح، (د، ط، ت). جـ04، ص 697.
[24] ـ مغني المحتاج: شمس الدين الشربيني، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، بيروت ـ لبنان، دار المعرفة، ط 1، 1418هـ / 1997م.جـ03، ص 37.
[25] ـ الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، دمشق ـ سوريا، دار الفكر، ط2، 1405هـ / 1985م. جـ08، ص 255.
[26] ـ المدونة الكبرى: سحنون التنوخي، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، سنة: 1415هـ /1994م. جـ2، ص 33، المغني: موفق الدين ابن قدامة، تحقيق: عبد المحسن التركي وعبد الفتاح الحلو، الرياض ـ السعودية، دار عالم الكتاب، ط03، 1417/1997م.جـ9، ص 172.
[27] ـ المصدر نفسه: جـ 9، ص 172.
[28] ـ الذخيرة: أبو العباس القرافي، تحقيق: محمد حجي، بيروت ـ لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1994م.جـ 13، ص 16.
[29] ـ القوانين الفقهية: ابن جزي الغرناطي، تحقيق: عبد الكريم الفضيلي،، بيروت ـ لبنان، المكتبة العصرية، طبعة: 1426/ 2005م. ص 411.
[30] ـ الحاوي الكبير: أبو الحسن الماوردي، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1414هـ /1994م، جـ 8، ص 87.
[31] ـ كتاب التلخيص في علم الفرائض: أبو حكيم الخبري، تحقيق: ناصر بن فنخير الفريدي، المدينة المنورة ـ السعودية، مكتبة العلوم والحكم، (د، ط، ت). جـ2، ص 48.
[32] ـ قواعد وضوابط في فقه وحساب الفرائض، أحمد بازمول، ص 11.
[33] ـ الذخيرة، القرافي: جـ13، ص 16، مع التصرف اليسير.
[34] ـ بلغة السالك لأقرب المسالك: أحمد الصاوي، ضبطه وصححه:محمد عبد السلام شاهين، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ /1995م. جـ4، ص 400.
[35] ـ قواعد وضوابط في فقة وحساب الفرائض:أحمد بازمول، ص 11.
[36] ـ الذخيرة: القرافي، جـ13، ص 16.
[37] ـ المصدر نفسه: جـ13، ص 16.

[38] ـ كفاية الأخيار: تقي الدين الحصني، تحقيق: هاني الحاج، المكتبة التوفيقية. ص 500، التلقين: القاضي عبد الوهاب، جـ2، ص 590.
[39] ـ تحفة الحبيب: البجيرمي، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط01: 1417هـ / 1996م، جـ4، ص 11، قواعد وضوابط في فقه الفرائض والمواريث: ص 13.
[40] ـ جواهر العقود: شمس الدين الأسيوطي، الطبعة الثانية، طبعة مصورة على الطبعة الأولى على نفقة الأديب الكبير محمد سرور، ص 424.
[41] ـ المصدر نفسه: جـ1، ص 424.
[42] ـ عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: جلال الدين ابن شاس، تحقيق: محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، بيروت ـ لبنان، الناشر: دار الغرب الإسلامي، ط 1، 1415/ 1995م. جـ3، ص437، جواهر العقود: الأسيوطي، جـ2، ص424.
[43] ـ تحفة الحبيب، البجيرمي: جـ4، ص 12.
[44] ـ الفوائد الجلية في المباحث الفرضية: عبد العزيز ابن باز، الرياض ـ السعودية، الإدارة العامة للطبع والترجمة، طبعة: 1409هـ / 1989م.ص 29.
[45] ـ الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي، بيروت ـ لبنان، دار الفكر ط02: 1405 هـ / 1985م، جـ8، ص 282.
[46] ـ الفواكه الدواني: أحمد بن غنيم النفراوي، تحقيق: عبد الوارث محمد علي، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1418/ 1997م.جـ2، ص 407.
[47] ـ الأشباه والنظائر، السيوطي: جـ2، ص 225.
[48] ـ الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 355.
[49] ـ المصدر نفسه: جـ9، ص 159.
[50] ـ الذخيرة، القرافي، :جـ13، ص 67.
[51] ـ المصدر نفسه: جـ13، ص67.
[52] ـ الكليات الفقهية: أبو عبد الله المقري، تحقيق:محمد بن عبد الهادي أبو الأجفان، الدار العربية للكتاب، طبعة: 1997 م، جـ2، ص 200.
[53] ـ إعلام الموقعين: ابن القيم، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض ـ السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1423هـ، جـ 3، ص 146، المجموع شرح المهذب: شرف الدين النووي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، جدة ـ السعودية، مكتبة الإرشاد، (د، ط، ت).جـ 17، ص 165.
[54] ـ المصدر نفسه: جـ17، ص165.
[55] ـ المصدر السابق نفسه: جـ17، ص165.
[56] ـ الكليات الفقهية، المقري: جـ2، ص 203.
[57] ـ الذخيرة، القرافي: جـ13، ص 68.
[58] ـ تقرير القواعد وتحرير الفوائد: ابن رجب الحنبلي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، عمان ـ الأردن، دار الحسن للنشر والتوزيع، (د، ط، ت)، جـ3، ص 93.
[59] ـ المصدر نفسه: جـ3، ص 93.
[60] ـ الذخيرة، القرافي: جـ13، ص67 ، الكليات الفقهية، المقري: ص 139، حاشية الدسوقي: جـ4، ص 462، بلغة السالك لأقرب المسالك:أحمد الصاوي، ضبطه وصححه:محمد عبد السلام شاهين، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلمية، ط 1، 1415هـ /1995م.:جـ4، ص

344، إعلام الموقعين، ابن القيم: جـ3، ص 136 الفواكه الدواني، النفراوي: جـ2، ص 410، المجموع، النووي: جـ17، ص 84.

[61] ـ الأشباه والنظائر، السيوطي:جـ2، ص227، وسيأتي لاحقا شرحه.

[62] ـ المصدر نفسه:جـ2، ص227، وسيأتي شرح هذا الضابط لاحقا.

[63] ـ المصدر نفسه: جـ 2ص 228.

[64] ـ الفواكه الدواني، النفراوي: جـ2، ص 407.

[65] ـ المقصود بذوي الأرحام هم: الأقارب الذين لا فرض لهم ولا تعصيب. [ابن قدامة، المغني:جـ09، ص 82].

[66] ـ إعلام الموقعين، ابن القيم: جـ03، ص 146.

[67] ـ إعلام الموقعين، ابن القيم: جـ3، ص 155.

[68] ـ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف: علاء الدين المرداوي، تحقيق: حامد الفقي، ط1، 1374هـ / 1955م، جـ 7، ص 313.

[69] ـ شرح منتهى الإرادات: منصور البهوتي، تحقيق: عبد المحسن التركي، بيروت ـ لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط 1، 1421هـ / 2000م. جـ04، ص 563.

[70] ـ روضة الطالبين: شرف الدين النووي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، الرياض ـ السعودية، دار عالم الكتب، طبعة:1423هـ / 2003م، جـ5، ص20.

[71] ـ إعلام الموقعين:جـ 3، ص 155.

[72] ـ مغني المحتاج: شمس الدين الشربيني، اعتنى به: محمد خليل عيتاني، بيروت ـــــ لبنان، دار المعرفة، ط 1، 1418هـ / 1997م.: جـ3، ص11، كفاية الأخيار، الحصني:ص440.

[73] ـ شرح منتهى الإرادات، البهوتي:جـ4 ص562.

[74] ـ مغني المحتاج، الشربيني: جـ3 ص11.

[75] ـ الذخيرة، القرافي:جـ 13، ص 68.

[76] ـ الكليات الفقهية، المقري: جـ2، ص 201.

[77] ـ منار السبيل في شرح الدليل: إبراهيم بن ضويان. تحقيق: زهير الشاويش، بيروت ـــ لبنان، المكتب الإسلامي،، ط 05، 1402/ 1982م. جـ2، ص 71.

[78] ـ رد المحتار، ابن عابدين:جـ10، ص 517.

[79] ـ الكليات الفقهية، المقري: جـ2، ص 201.

[80] ـ الذخيرة، القرافي:جـ13، ص 67.

[81] ـ المرجع نفسه: ص 41.

[82] ـ الموطأ برواية يحي بن يحي الليثي: مالك ابن أنس، تحقيق:بشار عواد معروف، بيروت ـ لبنان، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1417هـ / 1997م.: جـ2، ص 05.

[83] ـ صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، الرياض ـ السعودية، بيت الأفكار، طبعة: 1419هـ /1998م، كتاب الفرائض، باب ميراث ابن الابن إذا لم ابن عن زيد ابن ثابت رضي الله عنه. ص 1286.

[84] ـ الحاوي، الماوردي: جـ08، ص 102.

[85] ـ ابن رشد، بداية المجتهد: جـ2، ص340.

[86] ـ المصدر نفسه: جـ2، ص341.

[87] ـ حاشية الدسوقي: جـ4، ص 462 ، بلغة السالك، الصاوي: جـ4، ص 344.

[88] ـ الذخيرة، القرافي:جـ13، ص67.
[89] ـ الكليات الفقهية، المقري: جـ2، ص 199.
[90] ـ إعلام الموقعين، ابن القيم: جـ3، ص 136.
[91] ـ الفواكه الدواني، النفراوي:جـ2، ص 410.
[92] ـــ المجموع، النووي:جـ17، ص 84.
[93] ـ إعلام الموقعين، ابن القيم: جـ3، ص 162.
[94] ـ المصدر نفسه: جـ3، ص 162.
[95] ـ إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 112.
[96] ـ كتاب القواعد، الحصني:جـ2، ص 154.
[97] ـ القواعد، المقري: جـ02، ص 538.
[98] ـ إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 112.
[99] ـ يقول المقري رحمـه الله في قواعده: ((أصل مالك اعتبار جهتي الواحد فيقدر اثنين)) [القواعد: جـ2، ص 538.].
[100] ـ إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 112، القواعد، المقري : جـ02، ص 538، الأشباه والنظائر، السيوطي:جـ2 ص 25.
[101] ـ المنثور في القواعد: بدر الدين الزركشي، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، دار الكويت للصحافة، ط02، 1405هـ / 1985م، جـ1، ص 88، الأشباه والنظائر، السيوطي:جـ2، ص 25.
[102] ـ إعلام الموقعين، ابن القيم: جـ3، ص 141.
[103] ـ الاستذكار، ابن عبد البر: جـ15، ص 477.
[104] ـ منتهى الإرادات: تقي الدين ابن النجار، تحقيق: عبد المحسن التركي، الرياض ـ السعودية، مؤسسة الرسالة، (د، ت، ط). جـ3، ص 518.
[105] ـ المجموع، النووي: جـ17، ص 132.
[106] ـ موسوعة الإجماع:سعدي أبو حبيب، دمشق ـ سوريا، دار الجمهورية ودار المختار، ط 3، 1416هـ /1996م، جـ3، ص 1125.
[107] ـ شرح منتهى الإرادات، البهوتي: جـ04، ص 561.
[108] ـ الذخيرة، القرافي: جـ13، ص 67.
[109] ـ تقرير القواعد وتحرير الفوائد، ابن رجب:جـ3، ص 96
[110] ـ السلسبيل في معرفة الدليل: البليهي، جدة ـ السعودية، مكتبة جدة، ط04، 1406هـ، ج2، ص647.
[111] ـ المجموع، النووي:جـ17، ص132.
[112] ـ الشرح الممتع على زاد المستقنع:محمد ابن صالح العثيمين، خرج أحاديثه: عمر بن سليمان الحفيان، الدمام ـــ السعودية، دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ، جـ11، ص 225.
[113] ـ شرح منظومة القلائد البرهانية:م حمد بن صالح العثيمين، الرياض، السعودية، دار الوطن للنشر، ط 1، 1429هـ /2008م.: ص 144.
[114] ـ حاشية الدسوقي، الدسوقي: جـ4 ص461.
[115] ـ الذخيرة، القرافي: جـ13، ص 67.
[116] ـ الكليات الفقهية، المقري: جـ2، ص 139.
[117] ـ الفواكه الدواني، النفراوي:جـ2، ص 324.

[118] ـ المغني، ابن قدامة: جـ9، ص 175.
[119] ـ شرح منتهى الإرادات، البهوتي: جـ4، ص 560.
[120] الذخيرة، القرافي:جـ13، ص 67.
[121] ـ حاشية قليوبي على منهاج الطالبين: شهاب الدين قليوبي، مطبعة مصطفى الحلبي، ط 3، 1375هـ /1956م. جـ3، ص 141.
[122] ـ كشاف القناع على متن الإقناع: منصور البهوتي، تحقيق: محمد أمين الضناوي، بيروت ـ لبنان، دار عالم الكتاب، ط1، 1417هـ/ 1997م. جـ3، ص605.
[123] ـ مغني المحتاج، الشربيني: جـ03، ص 19.
[124] ـ قال ابن الخطيب الشربيني: ((ضابط من لا يدخل عليه الحجب بالشخص ـ حجب حرمان ـ كل من أدلى إلى الميت بنفسه، إلا المعتق والمعتقة)) [مغني المحتاج: جـ3، ص 19].
[125] ـ ذكر هذه القاعدة كثير من الفقهاء، ونسبوها إلى الجعبري رحمه الله. [رد المحتار، ابن عابدين: جـ10، ص518، بلغة السالك، الصاوي: جـ04، ص 348، تحفة الحبيب، البجيرمي: جـ04، ص17].
[126] ـ تحفة الحبيب، البجيرمي:جـ04، ص 41.
[127] ـ روضة الطالبين، النووي:جـ05، ص 20.
[128] ـ رد المحتار:جـ10، ص 518.
[129] ـ الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 356، روضة الطالبين، النووي:جـ5، ص 14، المغني، ابن قدامة:جـ9، ص 20.
[130] ـ الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 395.
[131] ـ المصدر نفسه: ص 395، الاستذكار، ابن عبد البر: جـ15، ص 436، إعلام الموقعين، ابن القيم: جـ3، ص 162.
[132] ـ الذخيرة، القرافي: جـ13، ص 68.
[133] ـ المصدر نفسه: جـ13، ص 67.
[134] ـ الكليات الفقهية، المقري: جـ2، ص202.
[135] ـ تسهيل الفرائض: ابن عثيمين، الرياض ـ السعودية، دار طيبة، ط01، 1404هـ/ 1983م، ص 31.
[136] ـ المرجع نفسه: ص 31.
[137] ـ الأشباه والنظائر، السيوطي: جـ2، ص228.
[138] ـ المصدر نفسه: جـ02، ص227.
[139] ـ الاستذكار، ابن عبد البر: جـ15، ص 424.
[140] ـ الأشباه والنظائر، السيوطي: جـ 2، ص227.
[141] ـ المصدر نفسه: جـ2، ص227.
[142] ـ الشرح الممتع، ابن عثيمين:جـ11، ص223، التحفة الخيرية على الفوائد الشنشورية: إبراهيم الباجوري، القاهرة ـ مصر، مطبعة مصطفى البابي وأولاده، طبعة: 1355هـ / 1936م، ص70.
[143] ـ تسهيل الفرائض، العثيمين: ص 35.
[144] ـ الأشباه والنظائر، السيوطي:جـ2، ص 227.
[145] ـ بداية المجتهد، ابن رشد:جـ2، ص350.
[146] ـ تسهيل الفرائض، ابن عثيمين: ص 35.

[147] ـ إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 100، عمل من طب لمن حب، أبو عبد الله المقري، تحقيق: أبو الفضل الطنجي، بيروت ـــ لبنان، دار الكتب العلمية، ط1، 1424هـ /2002م. ص 149.
[148] ـ أنوار البروق في أنواء الفروق: أبو العباس القرافي، تحقيق: عمر حسن القيام، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، ط 1، 1424هـ، 2003م: جـ1، ص 169.
[149] ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام: العز بن عبد السلام، تحقيق:نزيه حماد وعثمان ضميرية، دمشق ـ سوريا، دار القلم، ط 1، 1421هـ /2000م. جـ2، ص 205.
[150] ـ عمل من طب لمن حب، المقري: ص 149.
[151] ـ الفروق، القرافي: جـ3، ص 987.
[152] ـ الفواكه الدواني، النفراوي: جـ2، ص 325.
[153] ـ إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 100.
[154] ـ شرح تنقيح الفصول:أبو العباس القرافي، بيروت ـ لبنان، مكتب البحوث، والدراسات بدار الفكر، طبعة: 1424هـ /2004م. ص 61.
[155] ـ إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 101.
[156] ـ الفروق، القرافي: جـ1، ص 170.
[157] ـ إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 109.
[158] ـ شرح القواعد الفقهية:مصطفى الزرقا، دمشق ـ سوريا، دار القلم، ط2، 1409هـ / 1989م، ص 263.
[159] ـ المنثور في القواعد، الزركشي: جـ3 ص 22.
[160] ـ الأشباه والنظائر، السيوطي: جـ1 ص 199.
[161] ـ الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 134.
[162] ـ إيضاح المسالك، الونشريسي: ص 109، وهذه مسألة مختلف فيها، والذي رجحه الونشريسي رحمه الله في كتابه هذا قول أشهب وهو عدم التوريث.
[163] ـ موسوعة القواعد الفقهية: محمد صدقي البورنو، بيروت ـ لبنان، مؤسسة الرسالة ناشرون، ط01، 1424هـ/ 2003م، جـ8، ص 964.
[164] ـ القواعد، المقري، جـ02، ص 536.
[165] ـ المصدر نفسه: جـ02، ص 536.
[166] ـ الأشباه والنظائر، السيوطي:جـ1، ص 248، الأشباه والنظائر، ابن نجيم: ص 184.
[167] ـ تقرير القواعد، ابن رجب: جـ2، ص 401.
[168] ـ المنثور في القواعد، الزركشي: جـ03، ص 205.
[169] ـ المصدر نفسه:جـ03، ص 183.
[170] ـ الذخيرة، القرافي:جـ13، ص 67، الكليات الفقهية، المقري: ص 139.
[171] ـ إعلام الموقعين، ابن القيم:جـ3، ص.134، المجموع، النووي:جـ17، ص 82.
[172] ـ إعلام الموقعين:جـ3، ص 136.
[173] ـ المصدر نفسه: جـ3، ص 134.
[174] ـ قواعد وضوابط في فقه الفرائض والمواريث، بازمول: ص 43.
[175] ـ الشرح الممتع، ابن عثيمين: جـ11، ص 219.
[176] ـ المرجع نفسه: جـ11، ص 206.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 413 – 426
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التشاركية كمبدأ من المسؤولية الاجتماعية للكفاءات وأثرها على تفعيل الحوكمة: دراسة حالة شركة فولكسفاغن

Participation as a principle of social responsibility for competencies

د/ نادية هيمة[1]_ د/ مسعود طحطوح
جامعة باتنة1 الحاج لخضر
phd.messaoud@yahoo.fr - benarousd@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2017/11/24 تاريخ القبول: 2018/03/13

ملخص:
تهدف هذه الورقة لتبيان ضرورة الاعتماد على الكفاءات المرسخة اجتماعيا في إطار تبني المنظمة منهج المسؤولية الاجتماعية الأخلاقية لتفعيل الحوكمة، حيث قمنا بتدعيم بحثنا بدراسة حالة شركة "فولكسفاغن"، وقد خلصت الدراسة إلى أن مفهوم المسؤولية الاجتماعية عبارة عن نظرية أخلاقية إيديولوجية تشير إلى تحمل المنظمة المسؤولية اتجاه مجتمعها، ويجب على الإدارة العليا عند وضع الخطة الإستراتيجية الكلية أن تعكس مسؤوليتها اتجاه بيئتها الخارجية، كما وجب عليها الاعتماد على الكفاءات المرسخة اجتماعيا للوصول إلى الأهداف المسطرة.
الكلمات المفتاحية: الحوكمة، المسؤولية الاجتماعية، الكفاءات المرسخة اجتماعيا، التشاركية.

ABSTRACT:
This paper aims to highlight the need to rely on social competencies enshrined in the framework of ethical social responsibility, as a mechanism of governance, cases study Volkswagen company, the study concluded that the concept of social responsibility is an ethical ideology theory refers to bear the responsibility toward society, and the organization strategic plan should reflect the responsibility toward the external

[1] _ المؤلف المراسل.

environment, and also that the close relationship between the corporate governance organizations to manage money with transparency, and the ethical and social responsibility of organizations rely on three dimensions (the moral dimension, environmental and social)

Keywords: Governance, Social responsibility, Socially anchored competencies, participatory ***processes***.

مقدمة:

لقد ساد الاعتقاد أن منظمات الأعمال تسهم في تنمية المجتمع والرفاهة بطريقة غير مباشرة حسب النظرية الرأسمالية والفلسفة الليبرالية، مرتكزا على ما يعرف بآليات السوق الحر، عبر تحقيق الأرباح، وزيادة القدرة الاستهلاكية ودعم الأجور، لكن ومع تفاقم العديد من الأزمات المالية والمصرفية في الأنظمة الرأسمالية، وتزايد الفقر؛ بدء هذا الاعتقاد يزول؛ مما دفع إلى ظهور مراجعات فكرية ونقدية جديدة.

وفي هذا السياق بدأت المنظمات تنتبه لمفاهيم وفلسفات جديدة في تسيير أعمالها وتحقيق مصالحها، والتي من بينها فلسفة **"القيمة المشتركة"**، الذي يقوم على فكرة الاعتراف بدور الاحتياجات المجتمعية في تشكيل الأسواق، كما يهتم بقدرة المشكلات الاجتماعية على الامتداد والتأثير في المنظمات؛ مسببة لها خسائر وتكاليف داخلية تضاف إلى تكاليف الإنتاج، مثل إهدار الطاقة والمواد الخام والحوادث والحاجة إلى تدريب العاملين لعلاج قصور الإمكانيات التعليمية والثقافية.

في نفس السياق تعتبر الحوكمة أحد المفاهيم التي تم التركيز عليها وطرحها بقوة في المنابر العلمية، والفكرية مؤخرا وأصبحت من أهم المواضيع المطروحة على صعيد اقتصاديات دول العالم، فهي تشكل عنصراً هاماً لتعزيز النجاح والإصلاح الاقتصادي والتنظيمي في ظل العولمة وانفتاح اقتصاديات الدول على بعضها البعض والمنافسة الشديدة.

أ- الإشكالية:

أضحت الحوكمة وسيلة لتعزيز الثقة في اقتصاديات الدول، ودليل على وجود سياسات عادلة وشفافة وقواعد لحماية المستثمرين والمتعاملين، ومؤشراً على الالتزام المهني بقواعد حسن الإدارة والشفافية والمحاسبة، ووجود إجراءات للحد من الفساد.

وعلى هذا الأساس فإن الإشكالية الرئيسية لهذه الدراسة يمكن صياغتها كما يلي:

ما مدى تأثير اعتماد مبدأ التشاركية ضمن المسؤولية الاجتماعية على الحوكمة في شركة "فولكسفاغن"؟

ب- فرضيات:

للإجابة على إشكالية الدراسة تم الاعتماد على الفرضية التالية:

- إن اعتماد مبدأ التشاركية كأحد مبادئ المسؤولية الاجتماعية يساهم تفعيل الحوكمة في شركة "فولكسفاغن".

جـ- منهج الدراسة:

لاختبار فرضية الدراسة تم الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، من خلال دراسة حالة شركة "فولكسفاغن"، فيعتمد المنهج الوصفي على تفسير الوضع القائم، وتحديد الظروف والعلاقات بين المتغيرات، كما يتعدى الوصفي جمع البيانات حول الظاهرة، إلى تحليل وربط وتفسير هذه البيانات وتصنيفها، وقياسها واستخلاص النتائج، كما تتخذ أشكالا عديدة مثل المسح النظري أو الميداني أو دراسة حالة، ومهما اختلفت أشكال المنهج الوصفي إلا أنها تقوم على أساس الوصف المنظم للحقائق والخصائص المتعلقة بظاهرة معينة بشكل علمي.

د- **أهمية البحث:**

تكمن أهمية هذا البحث في كونه يعالج موضوعا يلقى اهتماما كبيرا في الدراسات الإدارية الحديثة النابعة من التحديات التي تواجهها منظمات الأعمال في هذا العصر، حيث تعتبر المسؤولية الاجتماعية الأخلاقية للمنظمات أحد المناهج و الأساليب الإدارية الحديثة باعتبارهافي الوقت الحالي آلية من آليات تفعيل الحوكمة التي يعول عليها كثيرا للإعادة الاستقرار للنظام الاقتصادي و المالي الجديد.

هـ-أهداف البحث :

تهدف هذه الورقة البحثية إلى ضبط مفهوم المسؤولية الاجتماعية، و إبراز فوائد تبنيها في منظمات الأعمال كأسلوب ومنهج إداري، كما يهدف إلى ضبط مفهوم حوكمة المنظمات وأهدافها، وكذا ركائزها، وفي الأخير يهدف هذا البحث إلى إعطاء ربط تصور نظري واضح و دقيق حول تطبيق هذين المفهومين الحديثين في المؤسسات وطرق تفعيلهما من خلال ارتباطهما ببعض في مبدأ التشاركية.

وفيما يلي سيتم التفصيل في هذا الطرح:

أولا- المسؤولية الاجتماعية ومقتضياتها:

1- الإطار النظري في مفهوم المسؤولية الاجتماعية:

بالرغم من أن فكرة المسؤولية الاجتماعية للمنظمات تعد بسيطة، إلا أن الكثير من المنظمات عندما طبقت هذا المفهوم غيرت من هذه الفكرة حسب أهدفها، واتجاهاتها وبالتالي أخذت معاني عدة، ولكنها تشترك في سماتها الجوهرية، وبشكل أساسي، لذا فان المسؤولية الاجتماعية للمنظمات هي وسيلة تتمكن بواسطتها المنظمات أن تصبح أكثر أخلاقية، وقد استخدم تقرير مجلس التجارة العالمي للتنمية

المستدامة تعريفا عالميا للمسؤولية الاجتماعية للمنظمات والذي نص على أن المسؤولية الاجتماعية هي "التزام مستمر من قبل قطاع الأعمال على التصرف أخلاقيا والمساهمة في التنمية الاقتصادية مع تحسين لظروف المعيشية للأيدي العاملة وعائلاتهم، وكذلك المجتمع المحلي والمجتمع بشكل عام"[1]؛ ورغم الاختلاف حول مفهوم المسؤولية الاجتماعية إلا أن هناك عناصر محددة تندرج في مختلف تعريفات المسؤولية الاجتماعية للمنظمات وهي[2] :

- إن المسؤولية الاجتماعية للمنظمات لا تقتصر على التبرعات وأعمال الخير التي تقوم بها، و إنما هي جزء من سياسة المنظمة، وتنعكس في آليات عمل المنظمة اليومية وفلسفتها، وهو أمر واجب على كل منظمة اتجاه المجتمع الذي تعيش فيه، لا تتفضل به على مجتمعها بل تفتخر به وتعتبره واجباً عليها؛

-إن المسؤولية الاجتماعية للمنظمة تستهدف أصحاب المصالح الذين تتعامل معهم، وتسعى إلى إشراكهم معها بأشكال مختلفة، كالزبائن والمستهلكين والعاملين في المنظمة والمتعاقدين والموردين، إضافة إلى المجتمع المحلي الذي تعمل ضمنه منشات المنظمة وأيضا المجتمع ككل؛

- إن المسؤولية الاجتماعية مبادرة طوعية تنفذها المنظمة تتعدى نطاق التزامها القانوني اتجاه الآخرين، وهي أقوى أنواع تبني المنظمة للمسؤولية الاجتماعية، حيث عادة ما تتبع منظمات الأعمال إستراتيجية معينة تعد بمثابة منهج استراتيجي للمشاركة الاجتماعية والتعامل مع قضايا المسؤولية الاجتماعية وقد حدد أربعة استراتجيات أساسية للمنظمات يمكن الاختيار من بينها للتعامل مع قضايا المسؤولية الاجتماعية ممثلة في الاستراتيجيات الآتية[3]:

- **استراتجية الممانعة (المعرقلة)**: بموجب هذه الإستراتجية فإن إدارة المنظمة تتجنب الالتزام بأي دور اجتماعي وبيئي، وتتحاشى الإنفاق على الأنشطة الاجتماعية والبيئية، ويتم التركيز على الأولويات الاقتصادية.

- **الاستراتجية الدفاعية**: تهتم منظمة الأعمال وفقاً لهذه الإستراتجية بالحد الأدنى القانوني المفروض كدور اجتماعي وبيئي، حيث تلجأ إدارة المنظمة إلى المناورات القانونية كتكتيك للمحاولة من تقليل أو تحاشي الالتزامات المرتبطة بالمشاكل التي تسببها المنظمة.

- **استراتجية التكيف:** تنطلق هذه الإستراتجية بالتزام منظمات الأعمال بالمسؤوليات الاقتصادية والقانونية ثم تراعي بعد ذلك المتطلبات الأخلاقية من خلال الاهتمام بالقيم والأعراف السائدة والسلوكيات المقبولة اجتماعيا في بيئتها الداخلية .

- **استراتجية المبادرة التطوعية** : تتبنى منظمات الأعمال بموجب هذه الإستراتجية دوراً اجتماعيا وبيئياً واسع جداً، بحيث تأخذ مصالح المجتمع وتطلعاته وحماية البيئة في جميع قراراتها. وهذا النوع من الاستراتيجيات يحمل في طياته المسؤولية الخيرية، حيث يأخذ زمام المبادرة في توفير المتطلبات الاجتماعية والبيئية

علاوة على بناء قاعدته بكل المسؤوليات الاقتصادية والقانونية والأخلاقية، والشكل الموالي يبين مستويات الإستراتيجيات سالفة الذكر.

وقد قسم "كارول" (Caroll) أبعاد المسؤولية الاجتماعية إلى أربعة أبعاد[4]:

- **البعد الاقتصادي:** التي تشير إلى أن قطاع الأعمال عليه الالتزام بأن يكون إنتاجيا، ومربحا ويلبي الحاجات الاستهلاكية للمجتمع؛

- **البعد القانوني:** تعتمد هذه المسؤولية على الالتزام بالقوانين والتشريعات التي تخص عدة مواضيع: حماية البيئة، حماية المستهلك، عدم التمييز بين الأفراد في العرق والجنس وغيرها؛

- **البعد الأخلاقي:** وتتمثل المسؤولية الأخلاقية السلوك الموجه للقرارات في المنظمة، بحيث لا يتم خرق القيم والأعراف والتقاليد الاجتماعية المقبولة، وان يلتزم المديرون بما هو صحيح مبتعدين عن ما هو خطا وغير مقبول وتحاول إدارة المنظمة في ظل هذا البعد نشر مفاهيم العدالة والنزاهة وعدم الانتقام والإخلاص وهذا ما يؤدي إلى شيوع في المجتمع؛

- **البعد الخيري:** وهي مسؤولية اختيارية أو إدارية في طبيعتها وبالتالي يصعب الحكم والتحقق منها ويرتبط هذا البعد بشكل عام بتطوير نوعية الحياة بشكل عام.[5]

2- فوائد المسؤولية الاجتماعية ضمن استراتيجيات المنظمات:

لقد تزايد الاهتمام مع الوقت بالمسؤولية الاجتماعية، وهذا يعود إلى أن المسؤولية الاجتماعية في جانب منها ذات علاقة قوية بالأداء في العمل، حيث أشارت العديد من الدراسات إلى الفوائد التي جنتها العديد من المنظمات خلال العقود الماضية، جراء تبنيها للمسؤولية الاجتماعية الأخلاقية في عملها ، ففي دراسة مسحية شملت 560 مديرا تنفيذيا لشركات أمريكية كبرى حول نتائج تبني المسؤولية الاجتماعية كشفت أن النتائج الايجابية تتمثل في[6]:

- إثراء سمعة الشركة وشهرتها (97.4 %).
- تقوية النظم الاجتماعي لوظائف الشركة (89%).
- تعزيز النظام الاقتصادي لوظائف الشركة (74.3%).
- تحسين رضا جميع العاملين (72.3%).
- تجنب صدور لوائح حكومية (63.7%).

وقد قسمت المنظمة الكندية للأمريكية (Focal) الفوائد التي تحققها تبني المسؤولية الاجتماعية للمنظمة إلى قسمين[7]:

2-1- الفوائد للمنظمات: وتتمثل في إنتاجية عالية للعاملين، رضا عالي للمستهلكين، ولاء اكبر للعاملين، تحسين سمعة المنظمة وبالتالي زيادة مبيعاتها- انخفاض عدد الدعاوى القضائية- ارتفاع قيمة أسهم المنظمة.

2-2- الفوائد للمجتمعات: وتتمثل في تعزيز الحقوق الأساسية(الصحة، التعليم، حقوق، العاملين)، المساهمة في التطوير والتنمية، تحسين البيئة.

ثانيا- الحوكمة في منظمات الأعمال:

جرى تحديد مصطلح "حوكمة المنظمات" من قبل البنك الدولي وصندوق النقد وتم ترجمته للعربية واتفق على تعريفه بـالإدارة الرشيدة، سواء للمنظمات تحديدا أو الاقتصاد بصورة عامة، واستقر مجمع العربية في مصر على لفظ "الحوكمة"، وتعني "مجموعة القوانين والنظم والقرارات التي تهدف إلى تحقيق الجودة والتميز في الأداء، عن طريق اختيار الأساليب المناسبة و الفعالة لتحقيق خطط وأهداف المنظمة"[8].

كما تعرف على أنها "مجموعة من العلاقات التعاقدية التي تربط بين إدارة الشركات ومساهميها وأصحاب المصالح فيها"[9]، وذلك من خلال:

- إيجاد الإجراءات والهياكل التي تستخدم لإدارة شؤون الشركة؛
- توجيه أعمالها من أجل: ضمان تعزيز الأداء – الإفصاح والشفافية – المساءلة؛
- تعظيم الفائدة للمساهمين على المدى الطويل؛
- مراعاة مصالح الأطراف المختلفة.

وقد تم الربط بين المسؤولية الاجتماعية والحكومة من خلال التعريف التالي: "النظام الذي يتم من خلاله توجيه أعمال الشركة ومراقبتها على أعلى مستوى من أجل تحقيق أهدافها والوفاء بالمعايير اللازمة للمسؤولية والنزاهة والشفافية"[10].

وعرفتها منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية الحوكمة بـ: النظام الذي يوجه ويضبط أعمال المنظمات من خلال[11]:

- توصيف وتوضيح الحقوق والواجبات بين مختلف الأطراف في الشركات "مجلس الإدارة – المساهمين – المتعاملين – العاملين"؛
- وضع القواعد والإجراءات اللازمة لاتخاذ القرارات المتعلقة بإدارة الشركة؛
- وضع الأهداف والوسائل المتاحة لتحقيق أهداف الشركة ومراقبة أدائها؛
- وضع أنظمة ذاتية للإدارة والتوجيه والرقابة.

من خلال ما سبق يتضح أنه لا يوجد اتفاق موحد حول مصطلح حوكمة المنظمات وأن المفهوم يتركز بصفة عامة حول وضع الضوابط الفنية والأخلاقية التي تضمن حسن إدارة المنظمات بما يحقق مصالح الأطراف المختلفة، والمهمة هنا ملقاة على عاتق مجلس الإدارة.

2-1- خصائص حوكمة الشركات: تتطلب حوكمة الشركات الخصائص الآتية[12]:

- الانضباط: أي إتباع السلوك الأخلاقي المناسب والصحيح؛
- الشفافية: أي تقديم صورة حقيقية لكل ما يحدث؛

- الاستقلالية: أي لا توجد تأثيرات وضغوط غير لازمة للعمل؛
- المساءلة: أي إمكان تقييم وتقدير أعمال مجلس الإدارة والإدارة التنفيذية؛
- المسؤولية:أي مسؤولية أمام جميع الأطراف ذوي المصلحة في المنظمة؛
- العدالة: فيجب احترام حقوق أصحاب المصلحة في المنظمة؛
- المسؤولية الاجتماعية: أي النظر إلى الشركة كمواطن جيد.

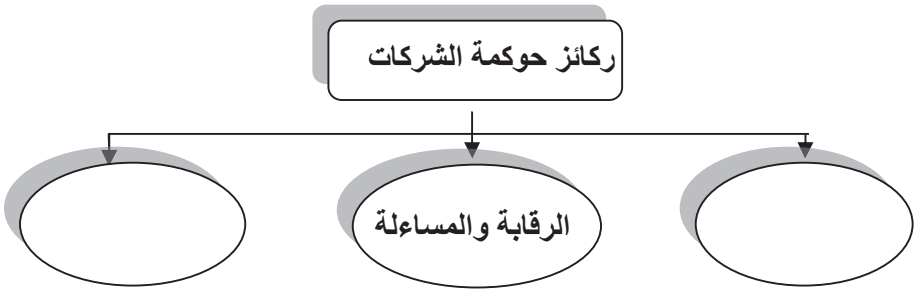
2-2- **ركائز الحوكمة :** ترتكز حوكمة المنظمات على ثلاث ركائز هي[13]:

- **السلوك الأخلاقي:** أي ضمان الالتزام السلوكي من خلال الالتزام بالأخلاقيات وقواعد السلوك المهني الرشيد والتوازن في تحقيق مصالح كافة الأطراف المرتبطة بالشركة والشفافية عند عرض المعلومات المالية.

- **تفعيل أدوار أصحاب المصلحة :**مثل الهيئات الإشرافية العامة "هيئة سوق المال ـ وزارة الاقتصاد ـ سوق الأوراق المالية ـ البنك المركزي" والأطراف المباشرة للإشراف والرقابة "المساهمون ـ مجلس الإدارة ـ لجنة المراجعة ـ المراجعون الداخليين ـ المراجعون الخارجيين"، والأطراف الأخرى المرتبطة بالشركة " الموردون ـ العملاء ـ المستهلكون، المودعون ـ المقرضون".

- **إدارة المخاطر:** من خلال وضع النظام لإدارة المخاطر، والإفصاح وتوصيل المخاطر إلى المستخدمين وأصحاب المصلحة. والشكل الموالي سيوضح ركائز الحوكمة بشيء من التفصيل.

الشكل رقم (1) : ركائز حوكمة الشركات



المصدر :طارق عبد العال حماد، **حوكمة الشركات ـشركات قطاع عام وخاص ومصارف (المفاهيم، المبادئ، التجارب، والمتطلبات)**، الدار الجامعية، مصر، 2008 ، ص49

- **السلوك الأخلاقي:** يتضمن ضمان الالتزام السلوكي من خلال: الالتزام بالأخلاق الحميدة، الالتزام بقواعد السلوك المهني الرشيد، -التوازن في تحقيق مصالح الأطراف، المرتبطة بالمنشأة، الشفافية عند تقديم المعلومات، القيام بالمسؤولية الاجتماعية والحفاظ على بيئة نظيفة.

- **الرقابة والمسائلة:** وهذا بتفعيل أدوار أصحاب المصلحة في المنظمة من خلال أطراف رقابية عامة، مثل هيئة سوق المال، مصلحة الشركات، البورصة، البنك المركزي في حالة البنوك، أو أطراف رقابية مباشرة مثل المساهمون، مجلس الإدارة، لجنة المراجعة، المراجعون الداخليين، المراجعون الخارجيين، أو أطراف أخرى كالموردون، العملاء، المستهلكون، المقرضون.

- **إدارة المخاطر:** ويتم ذلك بوضع نظام لإدارة المخاطر والإفصاح وتوصيل المخاطر إلى المستخدمين، وأصحاب المصالح.

3- تفعيل الحوكمة من خلال تبني مقاربة المسؤولية الأخلاقية الاجتماعية:

أكد الباحثون أنه لا يوجد تعارض بين أهداف الحوكمة وتبني المنظمة للمسؤولية الاجتماعية الأخلاقية؛ حيث أن تبني المنظمة لنهج المسؤولية الاجتماعية وتشكل الأخلاق والثقافة الأخلاقية داخل العمل يعتبر جوهر حوكمة المنظمات، إلا أنه يتعين التعامل مع كل منهما على نحو مختلف إلى حد ما، فحوكمة المنظمات تعنى بشكل أساسي بإيجاد هيكل لصنع القرارات على مستوى مجلس الإدارة بل وتطبيق تلك القرارات، ومن ثم يمكن النظر إليها على أنها الكيان الموجه للمنظمة، بالإضافة إلى ذلك فإن الحوكمة تُعنى بتحقيق القيم الجوهرية المتمثلة في الشفافية، المسؤولية، الإنصاف، والمحاسبة؛ حيث أن تلك القيم تمثل أيضا مواضع اهتمام رئيسية بالنسبة لأخلاقيات الأعمال والمسؤولية الاجتماعية، كما أن الحوكمة تتناول بناء الهياكل التي يمكن من خلالها بلوغ تلك القيم، في حين أن الأخلاقيات هي بمثابة مرشد للسلوك ومجموعة من المبادئ (مجموعة من القوانين الأخلاقية)، فقد نجد النظام الأخلاقي السليم يشتمل على القيم -المسئولية، الشفافية، الإنصاف والمحاسبة، إلا إنه يمتد في نفس الوقت ليضم أبعادا عديدة أخرى[14].

3-1 - التشاركية والمسؤولية الاجتماعية الأخلاقية لتفعيل الحوكمة:

إن دور الحوكمة لا يقتصر على وضع القوانين والقواعد ومراقبة تنفيذها، لكن يمتد ليشمل أيضا توفير البيئة اللازمة لدعم مصداقيتها، وهذا لا يتحقق إلا بالتعاون بين كل من الحكومة، والسلطة الرقابية والقطاع الخاص والفاعلين الآخرين بما فيهم الجمهور والموظفين، ويأتي هذا التعاون في سياق مفهوم التشاركية باعتباره نوعا من أنواع المسؤولية الاجتماعية[15].

يشار للتشاركية بالحروف الأولى (ppp) وهي مشتقة من الحروف الأولى في عبارة "الحزمة العلمية التشاركية"، وقد بدأ مفهوم التشاركية يدخل ضمن أدبيات التنمية للدلالة على ضرورة المشاركة في التنمية بين القطاعية العام والخاص[16].

3-2 تبني المسؤولية الاجتماعية الأخلاقية لتفعيل مبدأ التشاركية:

أصبح من المرجح أن غياب الضمير كجوهر للأخلاق، وما ترتب على ذلك من تزوير واختلاس وتلاعب في الحسابات والقوائم المالية، كان من أهم الأسباب وراء الأزمات التي مست دول في العالم وانهيار شركات كبرى وخروجها من السوق الاقتصادي، فإذا

كانت الحوكمة هي مجموعة القوانين والنظم والقرارات التي تهدف إلى تحقيق الجودة والتميز في الأداء عن طريق اختيار الأساليب المناسبة والفعالة لتحقيق أهداف المنظمات والاقتصاديات، وهو الأمر الذي يتطلب وجود نظم تحكم تلك العلاقات بين الأطراف الأساسية التي تؤثر في الأداء، ولا جدال من أن تحقيق سياسة ونظم الحوكمة الجيدة في كافة ميادينها وعناصرها إنما هو رهن كفاءة الإدارة المنفذة والمشرعة لتلك السياسات والنظم ومستويات الأخلاق للقوى البشرية.

لقد أتضح أنه من أسباب ظاهرة انهيار الشركات والمنظمات هو شيوع الفساد الأخلاقي وممارسة الخداع والغش للقائمين بإدارة هذه المنظمات سواء في الجوانب المالية أو المحاسبية أو الإدارية وافتقاد الممارسة السليمة للرقابة، وعدم الاهتمام بسلوكيات وأخلاقيات الأعمال وآداب المهنة فإذا كانت الحوكمة الجيدة تهدف إلى مقاومة أشكال الفساد المالي والإداري، فإن الأخلاق الحميدة هي الإطار الأكثر مناسبة لتدعيم هذا الهدف، كما أن حوكمة الشركات لا يمكن تطبيقه بمعزل عن الجانب الأخلاقي للأشخاص أنفسهم، والذين يقصد بهم أعضاء مجلس الإدارة، لأن الاقتناع بمبادئ حوكمة الشركات ومتطلباتها لا يفيد إذا كان أي منهم يضمر سوء نية أو أن أخلاقياته تجيز له تسريب معلومات مهمة قبل صدورها لذلك يجب على المنظمة تبني نهج و فلسفة المسؤولية الاجتماعية على المستوى الاستراتيجي (مجلس الإدارة) وكذلك التنفيذي (كفاءات تنفيذية) لتفعيل عملية الحوكمة[17].

كما أن درجة تبني المنظمات لإبعاد المسؤولية الاجتماعية والتزامها بالدليل الأخلاقي تظهر من خلال حجم المخالفات البيئية والمشاكل الاجتماعية والأخلاقية، بالإضافة إلى احترامهم لحقوق العاملين والمستهلكين وكذا الإفصاح والشفافية على المعلومات المتعلقة بالمنظمة، فهناك دراسات أظهرت أن مسيري المنظمات يشكلون العامل الأول الذين يساهمون في تحسين النتائج البيئية والاجتماعية والأخلاقية، هذه الارتباطات توجب على هؤلاء المسيرين صياغة سياسات تضبط سلوكياتهم المتعلقة بهذه السياسات تحكمها مجموعة من الأدوات الاقتصادية والقانونية و الأخلاقية[18].

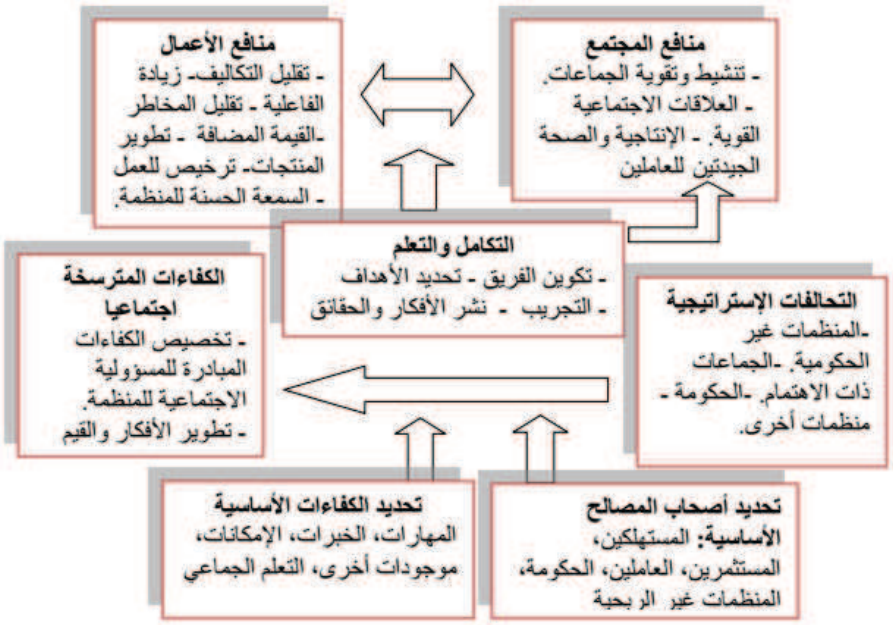
3-3- تبني مقاربة الكفاءات المرسخة اجتماعيا لتفعيل مبدأ التشاركية:

إن تبني المنظمة لفلسفة المسؤولية الاجتماعية ضمن إستراتيجيتها لا يكفي لوحده للوصول إلى أهداف الحوكمة، بل يجب عليها تحديد الكفاءات التي تتشبع بأفكار ومعتقدات وأبعاد المسؤولية الاجتماعية والأخلاقية وتستشعر ضرورة تحمل المنظمات لمسؤوليتها اتجاه مجتمعاتها ومحيطها الذي تعيش فيه .

في هذا المجال أكد الباحثان O'brien & Robinso على الأهمية التي يجب أن تضطلع بها المنظمات في مجال المسؤولية الاجتماعية، وما يمكن أن تحقق للمنظمة كميزة تنافسية تميزها عن بقية المنظمات، وذلك من خلال الكفاءات المترسخة اجتماعيا (Socially Anchored Competencies SACs) إذ أكد الباحثان على أن التكامل بين الأعمال والمنظمات يمكن أن يؤدي إلى زيادة الربحية من خلال تقديم

منتجات جديدة، وكذا تخفيض حالات التبديد وخفض التكاليف، وتحقيق منافع للمجتمع، وهذا ما يعزز مبدأ التشاركية الداخلية وتفعيل الحوكمة.[19]

شكل رقم (2) : نموذج الكفاءات المترسخة اجتماعيا (SACs)



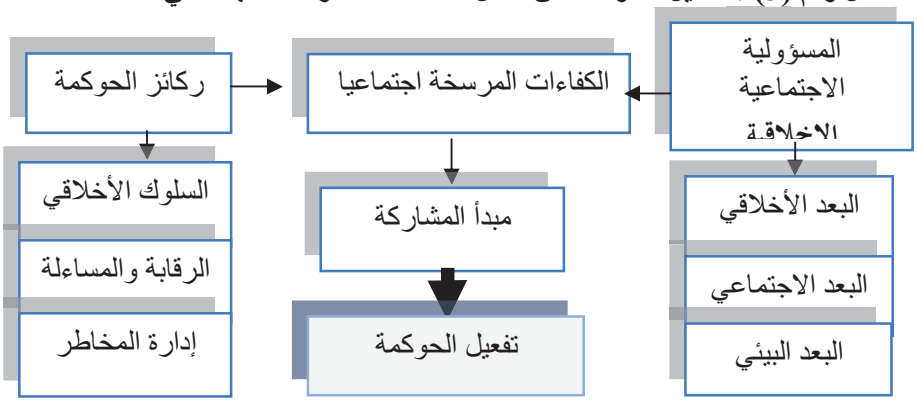
Source: O'brien &Robinson, "**Integrating Corporate Social Responsibility WithCompetitive Strategy**", The center for Corporate Citizenship at Boston University, 2002,p :7

3-4. دليل السلوك الأخلاقي كآلية لنشر ثقافة التشاركية في المنظمة:

نظرا لأهمية السلوك الأخلاقي داخل المنظمة ودوره في تفعيل النظام الرقابي داخل المنظمات، فقد أوصت العديد من الهيئات العلمية والمهنية المتخصصة بضرورة أن يتواجد بالمنظمة دليل للسلوك الأخلاقي، يعمل الدليل على ضرورة التزام العاملين بالقيم الأخلاقية التي تضمن حسن سمعة المنظمة ومصداقيتها، مع ضرورة التزامهم بالقيم واللوائح، والتركيز على منع تعامل العاملين في أسهم المنظمة في حالة توفر معلومات داخلية لديهم بشكل قد يؤثر على قيمة الأسهم بالسوق، والتأكيد على أن يعمل العاملين على حماية معلومات المنظمة وضمان سريتها مع ضرورة منع العاملين من تلقي أي هدايا أو مبالغ نقدية من أي طرف خارجي بما قد يؤثر على معاملات المنظمة، وفي نفس الوقت حضر قيام العاملين بالشركة بإعطاء أي رشاوى للغير.[20]

ويمكن تلخيص تفعيل الحوكمة في تبني نهج المسؤولية الاجتماعية الأخلاقية للمنظمة من خلال الكفاءات المرسخة اجتماعيا في الشكل الآتي:

شكل رقم (3) : تفعيل الحوكمة من خلال الكفاءات المرسخة اجتماعي



المصدر: من إعداد الباحثين

يمثل النموذج السابق العناصر الفاعلة للحوكمة، حيث أن المنظمة لا يمكنها فرض ركائز الحوكمة ونهج المسؤولية الاجتماعية بأبعادها دون وجود كفاءات لديهم، ومبادئ راسخة بضرورة تطبيق ركائز الحوكمة من جهة وأبعاد المسؤولية الاجتماعية من جهة أخرى، وذلك من خلال مبدأ المشاركة الداخلية.

ثالثا- التشاركية في نموذج الكفاءات المرسخة اجتماعيا في شركة "فولكسفاغن":

يمثل قطاع السيارات في ألمانيا 20% من الصادرات الألمانية و14% من إجمالي الناتج الداخلي.[21] وتعتبر شركة "فولكسفاغن" أكبر شركة ألمانية لإنتاج السيارات، حيث بلغ رقم أعمالها 200 مليار يورو سنة 2014، كما بلغ عدد موظفيها 600 ألف في العالم، كما تمتلك عدة علامات تجارية عالمية مثل "سكودا"، "سيات" و"أودي"، مما يجعلها شركة كبيرة ذات بعد دولي، واحتلت الشركة المرتبة الثانية في مبيعات السيارات بحوالي 10.14 مليون سيارة سنة 2014، مما يعكس درجة الثقة في علامة "فولكسفاغن".

لكن في النصف الثاني من سنة 2015، أظهر تقرير "وكالة حماية البيئة الأمريكية" بأن شركة "فولكسفاغن" تمارس الغش والممارسات غير الأخلاقية، حيث أعلنت هذه الوكالة أن "فولكسفاغن" قامت بتزويد سيارات الديزل ببرنامج سمح بانبعاث مواد ملوثة أعلى من المسموح بها أثناء سيرها على الطرق، مع تقليل الانبعاث أثناء إجراء اختبارات العادم وذلك منذ سنة 2009 إلى 2015.

أقرت "فولكسفاغن" أنها وضعت برنامج معلوماتي في محركات الديزل لحوالي 11 مليونا من سياراتها بغية تحوير وغش نتائج اختبارات "هيئة الرقابة البيئية الأميركية والمستهلكين الأميركيين،[22] ضمن إستراتيجية تخفيض تكلفة التشغيل عام 2007، اختارت "فولكسفاغن" تثبيت برنامج للاحتيال على اختبارات الانبعاث في الولايات المتحدة، والاستغناء عن تكنولوجيا تكلفها 300 أورو لكل مركبة.

وقد فتح القضاء الألماني تحقيقا أوليا بعد التحقيقات التي أعلنت في الولايات المتحدة، ثم توالت التحقيقات ففتحت كوريا الجنوبية وايطاليا وفرنسا التحقيقات والتي أثبتت استخدام الشركة لنفس التقنية منذ سنة 2009، ثم طالبت الكثير من الدول ضرورة اعتماد "فولكسفاغن" الشفافية التامة[23].

وقد أكدت التحقيقات أن المدراء التنفيذيين والمهندسين كانوا على علم بشأن برمجيات التلاعب وتأثيراتها، كما أعترف مسئولون في شركة "فولكسفاغن" لمحققين أمريكيين بأن حوالي 40 موظفا حذفوا آلاف الوثائق في محاولة منهم لإخفاء حالات غش منظم في الانبعاث عن الجهات الرقابية[24].

ومهما كانت الجهة المسئولة على عملية الغش والتضليل في الشركة والمناورات البيئية والأخلاقية، فان عدم تطبيق مبدأ المشاركة الداخلية في الشركة بالإضافة إلى عدم تبني نهج المسؤولية الاجتماعية في جانبها التطوعي من طرف الكفاءات أو الإداريين أدى إلى عدم تفعيل الحوكمة في الشركة، ويظهر ذلك من خلال الخسائر المادية الكبيرة لأسهم الشركة، والغرامات المفروضة عليها، بالإضافة إلى الانتقادات والاستنكارات الأخلاقية من جهات رسمية أو غير رسمية على هذا السلوك غير الأخلاقي.

فبعد اكتشاف عملية الغش والتضليل في المعلومات تأثر الأداء المالي للشركة، فقد قدرت حجم الخسائر المباشرة جراء استدعاء 500 ألف سيارة ديزل في الولايات المتحدة بـحوالي 6.7 مليار أورو، و17 مليار أورو غرامات مالية طالبت بها وكالة البيئة الأمريكية، كما تأثرت أسهم الشركة في السوق المالي حيث انخفضت بـ 30%، وهي تمثل خسارة في القيمة السوقية بـ 12 مليار أورو، ولكن الأهم هو خسارة ثقة العملاء والثقة في العلامة التجارية والتي تقدر بـ 10 مليار أورو.

ولتحسين صورتها تعتزم شركة "فولكسفاغن" اعتماد إستراتيجية جديدة تسمح بتطبيق مبدأ التشاركية والشفافية، وذلك بتغيير نظام الإدارة، بتخفيف التسلسل الهرمي لتسهيل نقل المعلومات، وتقليل من التبعية للمستويات الإدارية الأعلى، وتشجيع النقد الذاتي والشفافية.

ولتنفيذ هذه الإستراتيجية فقد وضعت جدول زمني إلى غاية 2025 م.، وهو يسمح بخفض حجم الشركة بتقليص وتسريح 23 ألف موظف في ألمانيا و30 ألف عامل في العالم، حتى تستطيع تحمل استثمارات بمليارات اليورو في مجالات مثل السيارات

الكهربائية وتطوير بطاريات جديدة وأنظمة القيادة الذاتية وتقديم خدمات جديدة للعملاء، وتدعيم القدرة النسبية للعلامة التجارية للمجموعة لتحقيق أرباح

خلاصة:

تم التوصل من خلال هذه الورقة البحثية إلى النتائج أهمها كما يلي:

- إن المنظمة هي المؤثر والمتأثر بالسلوك الأخلاقي أو غير الأخلاقي الذي يمارسه المديرون والعاملون فيها، حيث أن المجتمع يتوقع سلوك مسئول من المنظمات، وذلك بالوفاء بالمسؤوليات الاقتصادية والاجتماعية والبيئية، لكن الأمر يتطلب الالتزام بالسلوك الأخلاقي المستوعب للقيم والمعتقدات في المجتمع الذي تعمل فيه، لذلك تعتبر الكفاءات المرسخة اجتماعيا حلقة الوصل بين تطبيقها والالتزام بمبادئ المسؤولية الاجتماعية الأخلاقية للمنظمات.

- إن الحوكمة هي الممارسة الرشيدة لسلطات الإدارة من خلال التركيز على القوانين والتنظيمات وقواعد السلوك المهنية التي تحدد العلاقة بين مجالس إدارة الشركات من ناحية والأطراف الأخرى أصحاب المصالح، وأضحت الحوكمة أحد أضلاع مثلث الأمان لمنظمات الأعمال بجانب بناء الثقة والشفافية والالتزام بأخلاقيات الأعمال.

- تعتبر "فولكسفاغن" أحد الشركات الكبيرة في مجال السيارات إلا أن عدم الإفصاح والشفافية على المعلومات الخاصة بها وتعمدها التضليل، والغش أدخلها في أزمة أخلاقية وقانونية واقتصادية كبيرة، لذلك فان الأمر يستدعي التقيد بميثاق حوكمة الشركات، والعمل على تنفيذ مبادئ الحوكمة، والامتثال إلى أخلاقيات الأعمال، والالتزام بمعايير الإفصاح والشفافية، كما أن الأمر يتطلب تحسين ممارسات حوكمة الشركات لتتماشى ومتطلبات اقتصاد السوق والانفتاح الاقتصادي.

الهوامش والإحالات:

[1]. ناصر جرادات، عزام ابو حمام ، المسؤولية الأخلاقية والاجتماعية للمنظمات، إثراء للنشر، عمان الأردن، 2013،ص:200.

[2] Henderson. david ,misguided :false notion of corporate social responsibility, hobart paper,2001,p:31.

[3] Williams, Management, South Western Publishing,USA,2002, p.99

[4] Caroll, ab, the pyramid of corporate social responsibility toward the moral management of organizational stakeholders, business horizons;1991, p:38-48.

[5]. طاهر محسن منصور الغالبي، صالح مهدي محسن العامري، المسؤولية الاجتماعية وأخلاقيات الأعمال، دار وائل للنشر ، الأردن، 2008. ص. 83

[6] نجم عبود نجم، أخلاقيات الإدارة ومسؤولية الأعمال في شركات الأعمال، دار الوراق للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2006.ص.215.

[7] فرحان طالب وآخرون، فلسفة التسويق الأخضر، دار الصفاء ، عمان، 2010، ص. 58.
[8] البستاني باسل ، جدلية نهج التنمية المستدامة منابع التكوين و موانع التمكين ،مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2009،ص:69.
[9].محسن أحمد الخضيري، حوكمة الشركات، مجموعة النيل ،2005. مصر، ص.58
[10] Yvon pesqueux, le gouvernement de l'entreprise comme idéologie, édition marketing, paris, 2000, p 23
[11]. صفاء محمد سرور، دور المنهج الإسلامي في زيادة فاعلية حوكمة الشركات، المؤتمر العملي الخامس حول حوكمة الشركات وأبعادها المحاسبية والإدارية والاقتصادية، المنظم بجامعة الإسكندرية خلال الفترة8 -10 سبتمبر 2005. ص. 292.
[12] International finance corporate (IFC), corporate governance: why corporate governance, 2005, p1.
[13]طارق عبد العال حماد، حوكمة الشركات –شركات قطاع عام وخاص ومصارف(المفاهيم، المبادئ، التجارب، والمتطلبات)، الدار الجامعية، مصر، 2008 ، ص49 .
[14]عبد الله البصيلي، تجاهل الحوكمة فاقم الأزمة العالمية، والتحضير لإرساء مشروع أخلاقيات الأعمال، من على الموقع الالكتروني www.aleqat.com/img/favicon.png أطلع عليه بتاريخ :19-08-2017.
[15]جون سوليفان & ألكسندر شكولنيكوف، أخلاقيات العمل المكون الرئيسي لحوكمة الشركات، مركز المشروعات الدولية الخاصة: 13-01-2006-ص:09
[16] Porter michael &kramer marker,creating shared value, harvard business review, January-february,2011.
[17]محمد مصطفى سليمان، حوكمة الشركات ودور أعضاء مجالس الإدارة والمديرين التنفيذيين، الدار الجامعية، الإسكندرية،2008 ،ص:150.
[18] Ahmed Turki, Les comportements écologiques des dirigeants des entreprises tunisiennes, Les comportements écologiques des dirigeants des entreprises tunisiennes, Vol 9 N 2, 2009, P.1.
[19] O'brien &Robinson, "Integrating Corporate Social responsibility With Competitive Strategy", The center for Corporate Citizenship at Boston University, 2002,p. 7
[20]عشري عبد العليم مهران، الجوانب الأخلاقية وعلاقتها بتدعيم الحوكمة الجيدة، المؤتمر العملي الخامس حول حوكمة الشركات وأبعادها المحاسبية والإدارية والاقتصادية، المنظم بجامعة الإسكندرية خلال الفترة8 - 10سبتمبر 2005، مصر، ص. 463 .
[21] site internet : http://www.alhayat.com/Articles/11556467
[22] Site internet : http://www.le360.ma/ar/economie/63939.
[23]. Site internet : http://www.swissinfo.ch/ara
[24] موقع انترنت : http://www.bbc.com/arabic/business-38769767

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 427 – 454
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر حقوق الملكية الفكرية على تنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر

The impact of intellectual property rights on the competitive generics industryin Algeria

أ.د/ سامية لحول – د/ آيات الله مولحسان[1]
كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير – جامعة باتنة1
mayatellah@gmail.com - lahouelsamia@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/04/23 تاريخ القبول: 2018/05/14

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز أثر حقوق الملكية الفكرية على تنافسية الصناعة الجزائرية للأدوية الجنيسة في ظل بيئة متسمة بالعولمة وانفتاح الأسواق. ويتم ذلك بالتعرف على التوجهات العالمية لصناعة الأدوية الجنيسة مع البحث في براءات الاختراع في مجال الصناعة الدوائية ضمن اتفاقية الملكية الفكرية، بالإضافة إلى الوقوف على أثر سقوط براءات الاختراع للأدوية الأصلية على بروز pharmerging وتنافسية الجزائر على مستوى هذه الصناعة.

وتشير النتائج المستخلصة من الدراسة إلى وجود علاقة تأثير ما بين حقوق الملكية الفكرية وتنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر. وذلك من خلال تأثر هذه الصناعة بالتغيرات العميقة التي طالت السوق العالمي للدواء سيما الجنيس ومن ثم الاقتناع بضرورة استغلال فرص انتهاء براءات اختراع العديد من الأدوية الأصلية خلال السنوات 2010-2015 ومحاولة إتباع إستراتيجية تمكنها من ذلك. وقد نتج عن هذه التغيرات بروز الدول الناشئة في صناعة الدواء الجنيس pharmerging، ومن بينها الجزائر، وأصبحت القطاع الجغرافي الثاني الأكبر على مستوى مبيعات الأدوية في العالم، الأمر الذي أدى إلى إعادة التصنيف العالمي لمنظمات الأدوية والأصناف العلاجية الأكثر مباعة في السوق العالمي. وعلى الرغم من عدم قدرة صناعة الدواء الجزائرية في المدى القصير على الاحتفاظ بتفوقها في

[1] – المؤلف المراسل.

السوق الوطني نتيجة المنافسة الشديدة للأدوية المستوردة، غير أن الأهداف والمؤشرات، تؤكد على القدرة التنافسية لهذه الصناعة من خلال احتفاظها بنصيبها السوقي وزيادته خلال السنوات 2008-2012. ويمكن استناد ذلك إلى انتهاج الحكومة الجزائرية لإستراتيجية تنافسية في مجال تشجيع الإنتاج المحلي والاستثمار الدوائي من أجل استغلال فرص فقدان سوق الدواء العالمي لقيمة 125 مليار دولار لحمايتها القانونية وإنتاجها في صيغتها الجنيسة.

المصطلحات الأساسية: براءات الاختراع – الأدوية - صناعة الدواء الجنيس – pharmerging – تنافسية الجزائر.

Abstract

This study aims to highlight the impact of intellectual property rights on the Algerian industry competitive generic in a competitive environment characterized by globalization and open markets. This is done to identify the global trends for the generic drug industry with research in the patents in the pharmaceutical industry within the intellectual property agreement, in addition tost and on the impact of the fall off the patents for drugs on the emergence of indigenous pharmerging competitive and Algeria at the industry level.

The findings of the study and effect relationship between intellectual property rights and competitive generics industry in Algeria. And through affected this industry profound changes which affected the global market for the drug, particularly sexual and then conviction of the need to exploit the opportunities the end of several patents of the original drugs during the years 2010-2015 and try to follow a strategy enabling it to do so. This has resulted in changes emergence of emerging countries in the generic medicine industry pharmerging, including Algeria, and became the second largest geographical sector at the level of pharmaceutical sales in the world, which led to the reclassification of the global pharmaceutical organizations and therapeutic most items sold in the global market. Despite the inability of the Algerian pharmaceutical industry in the short

term to maintain superiority in the national market as a result of intense competition for imported drugs, is that the goals and indicators, confirm the competitiveness of the industry through retaining market share and increase during the years 2008-2012. This can be based on the Algerian government to pursue a competitive strategy in promoting local production and investment pharmacological order to exploit the opportunities the loss of the global pharmaceutical market value of $ 125 billion to protect the legal and produced in its generic form.

Keywords: Patents - drugs - generic medicine industry - pharmerging - competitive Algeria.

مقدمة:

تعتبر صناعة الدواء من أهم الصناعات في الجزائر وكل دول العالم لما لها من ثقل اقتصادي ومالي واجتماعي، حيث تشكل أهمية مميزة للسلطات العمومية والسكان أيضا باعتبار الدواء من السلع الإستراتيجية والهامة لسلامة وصحة وأمن المجتمع. وتسعى المنظمات العالمية المحتكرة لهذه الصناعة بتسجيل براءات اختراع الأدوية من أجل حماية حقوق ملكيتها الفكرية لمدة عشرون سنة كحد أدنى. وهذا الأمر يؤدي إلى تأخير كبير في الاستفادة العامة من الدواء خاصة بواسطة بلدان العالم الثالث في الوقت الذي تتشبع فيه المنظمات العالمية الكبرى بإيرادات ريع المعارف التكنولوجية بأكثر كثيرا مما تستحق كمقابل لتغطية تكاليف الأبحاث.

وانطلاقا من حقيقة أن الخدمة الصحية الجيدة تعني توفر الدواء بسعر معقول ونوعية جيدة، بدأت معظم الدول ومن بينها الجزائر التوجه بخطوات عملية نحو التصنيع المحلي للدواء الجنيس المعتمد على تقليد الدواء الأصلي والاستفادة منه بعد انتهاء فترة الحماية القانونية. ولكن تتأثر هذه الصناعة بعولمة الإنتاج والأسواق التي كانت سمة التغيرات الجذرية التي يشهدها العالم. وعليه، أصبح أساس التقييم يعتمد على قدرة هذه الصناعة على المنافسة في الأسواق المحلية والإقليمية والعالمية ومن ثم الاندماج العالمي، بالإضافة إلى إيجاد ميزة تنافسية لهذه الصناعة تمكنها من الصمود أمام المنافسة على المدى الطويل.

مشكلة الدراسة:

في إطار البحث عن آفاق وفرص زيادة مساهمتها ضمن دول pharmerging وتمكنها من الاندماج في الاقتصاد العالمي، انتهجت الجزائر إستراتيجية تنافسية في مجال تشجيع الإنتاج المحلي والاستثمار الدوائي. وهذا الأمر يلزمها بذل مجهودات كبيرة في إيجاد أساليب لتدعيم قدراتها التنافسية في مستوى صناعة الأدوية الجنيسة. ويعتبر فقدان العديد من الأدوية الأصلية لحمايتها القانونية خلال السنوات 2010 و2015 وإنتاجها في صيغتها الجنيسة من بين أهم أساليب تدعيم القدرة التنافسية لصناعة الدواء الجنيس. وبذلك، تكمن مشكلة الدراسة في توضيح أثر حقوق الملكية الفكرية على تنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر. وعلى ضوء ذلك يمكن صياغة عناصر المشكلة في مجموعة من التساؤلات، وهي:

- ما هي أهم التوجهات العالمية لسوق الدواء الجنيس في ظل بيئة متسمة بالتنافس والعولمة وانفتاح الأسواق؟

- كيف توفر اتفاقية حقوق الملكية الفكرية الحماية لبراءة اختراع الأدوية الأصلية؟

- كيف برزت الدول الناشئة في صناعة الأدوية الجنيسة في ظل سقوط براءات الاختراع للأدوية الأصلية ؟

- ما هو أثر فقدان براءات الاختراع للأدوية الأصلية على تنافسية الجزائر في مستوى صناعة الدواء الجنيس؟

فرضية الدراسة:

من أجل معالجة الإشكالية السابقة، تم وضع فرضية سيتم اختبار مدى صحتها من خلال هذه الدراسة، وهي:

تؤثر حقوق الملكية الفكرية على تنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر.

أهمية الدراسة:

تستمد هذه الدراسة أهميتها من الحاجة إلى إدراك العلاقة بين حقوق الملكية الفكرية وتنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر. وتكمن هذه الأهمية أيضا في التحديات التي تواجهها صناعة الدواء الجزائرية في ظل بيئة تنافسية متسمة بالعولمة وانفتاح الأسواق، بالإضافة إلى الأهمية المتزايدة للسبق من طرف الصناعة الدوائية الناشئة pharmerging في استغلال فرص فقدان الأدوية الأصلية لبراءات اختراعها وإنتاجها في صيغتها الجنيسة.

أهداف الدراسة: تسعى هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف، منها ما يلي:

1. توضيح الاتجاهات الحديثة التي تبرز تطور السوق العالمي للأدوية الجنيسة، لا سيما من حيث انعكاساته على تطوير الصناعة الدوائية الناشئة pharmerging.
2. التعرف على أهم التغيرات الناتجة عن فقدان الأدوية الأصلية لبراءة اختراعها.
3. التأكد من أثر سقوط براءة اختراع الأدوية الأصلية على تنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر.

منهجية الدراسة: اعتمدت الدراسة على الطريقة العلمية المتمثلة في صياغة الإشكالية، طرح الفرضيات واختبار مدى صحتها. ومن أجل اختبار فرضية الدراسة تم تبني الأسلوب الكمي، أي الاستنباطي. وقد تم الاعتماد على إحصائيات خاصة بسوق الدواء العالمي والجزائري خلال السنوات من 2008 إلى غاية 2012. كما تم الاعتماد على العديد من المراجع والدوريات والمواقع المتخصصة في مجال صناعة الدواء الجنيس واتفاقية حقوق الملكية الفكرية.

أولا: التوجهات العالمية لصناعة الأدوية الجنيسة

وجد الدواء كمنتوج منذ عرف الإنسان، لا يمكن الاستغناء عنه ولم تتوقف الحاجة إليه فقط وإنما هي في تطور مستمر من أجل الحصول على علاج أحسن ومواجهة أمراض جديدة. ولقد أدى اعتماد الابتكار الدوائي على البحث العلمي العميق والمتواصل بالإضافة إلى الخصائص المميزة بتمتع الدواء بقيمة مضافة عالية تجعل منه المنتوج الأكثر ربحية على الإطلاق بين جميع المنتجات المشروعة.

وتعتبر صناعة الدواء جزء من الصناعة الصيدلانية التي تضم جميع المنظمات المعنية بإنتاج وتسويق الأدوية. وصناعة الدواء هي في الواقع عبارة عن صناعة العقاقير الطبية والتي تكون في شكل مواد كيميائية في أي شكل أو أعشاب طبية (نباتات خام) يقوم الصيدلي بتركيبه ويخضع لسلسة من البحوث والتحاليل والاختبارات حتى يمكن للمستهلك استخدامه في صورته النهائية.[1]

ولقد كان نبوغ العرب في صناعة الدواء هو الأساس في النهضة في علم الصيدلة وصناعة الأدوية التي ظهرت بعد ذلك في الدول المتقدمة والتي قامت عليها الحضارة الأوروبية في العصر الحديث في مجالات العلوم الطبية والصيدلية. وتطورت الصناعة كثيرا منذ اكتشاف الميكروسكوب ومعرفة مكونات الميكروبات البكتيرية واستنباط المركبات الكيميائية الفعالة التي يمكن استخدامها كبديل للأعشاب الطبية النباتية والمستحضرات البدائية وتخليق مواد طبية جديدة والبحث عن مصادر أخرى للدواء منها النباتية أو الحيوانية أو الميكروبيولوجية...الخ.[2]

ويعتمد تصميم الدواء أساسا على معرفة مدى التناسق بين المستحضر الدوائي أو الصيدلي وأثره البيولوجي على الإنسان أو الحيوان. ويحاول العلماء

التوصل إلى توافق ما بين علوم الكيمياء والصيدلة والطب والتوصل إلى نقاط محددة تحدد عند التداخل بين تلك العلوم بهدف علاج مرض ما عن طريق التغيير في وظيفة من وظائف الجسم بواسطة مستحضر دوائي معين.

ومنتوج الدواء كما تعرفه المنظمة العالمية للصحة هو مادة تستعمل في تغيير أو معالجة الأنظمة الفيزيولوجية الخاصة بالمريض. (3) وهناك تسميتان للدواء، الأولى طبية والثانية تجارية. حيث يعتمد في التسمية الطبية للدواء على المركبات الكيميائية الداخلة في تركيبه، كما نجد أن دواء واحد له عدة أسماء مثل Paracétamol, Doliprane, Panadol وكل هذه الأسماء متماثلة Générique، والاسم الطبي يجب أن يكون موحد عالميا (La dénomination commune internationale DCI) لدى المنظمة العالمية للصحة (**OMS O**rganisation **M**ondiale de la **S**anté)؛ بينما يكون الاسم التجاري للدواء حماية قانونية، وهو اسم تضعه المؤسسات الصيدلانية عند البيع، وهذه الأسماء محمية لمدة تتراوح ما بين 10 إلى 99 سنة عند البلد المصنع له. (4)

أما بالنسبة للأدوية الجنيسة فيقصد بها تلك الأدوية التي دخلت براءة اختراعها في الميدان العمومي عند نهاية المدة القانونية لحمايتها، ومن ثم يكون متاح للتصنيع دون إذن من أصحاب البراءات ويمكن بيعه بالاسم الطبي للدواء وليس الاسم التجاري. ويعتبر الدواء الجنيس مطابق للدواء الأصلي، حيث تكون له نفس التركيبة والكيفية والكمية للمادة الفعالة ويكون له نفس الشكل الصيدلاني ويقدم نفس الأثر العلاجي. ويختلف هذا النوع من الأدوية عن الدواء الأصلي من حيث الوزن. (5)

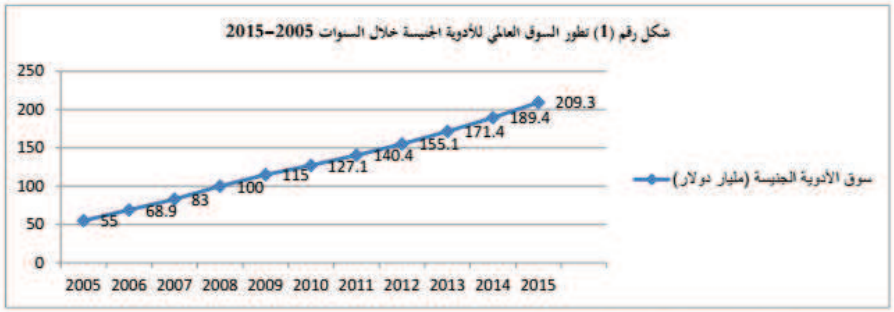
وقد بدأت صناعة الأدوية الجنيسة في الازدهار منذ السبعينيات من القرن الماضي وعلى وجه الخصوص في الولايات المتحدة الأمريكية. وظهرت الأدوية الجنيسة بعد سقوط حماية أول براءات اختراع لبعض الأدوية وأصبحت ملكية عامة في الستينيات من القرن الماضي. وبسبب الحوادث العلاجية التي كانت في تلك الفترة الناتجة أساسا عن استعمال أدوية Stalinon وThalidomide، زاد الاهتمام بالتكافؤ الحيوي Bio équivalence وتعززت المتطلبات القانونية لإنتاج الأدوية الجنيسة من قبل دول العالم لتجنب كل الحوادث المؤلمة. وبذلك، أصبحت هذه الأدوية وبشكل تدريجي تتميز بنفس الأثر والخصائص العلاجية ومعايير الجودة كالأدوية الأصلية. وفي الثمانينيات من القرن الماضي، بدأت حكومات الدول المتقدمة في ترقية الأدوية الجنيسة بسبب الزيادة الثابتة للنفقات الصحية. كما تعتبر ألمانيا أول من أدخل مصطلح "السعر المرجعي في سنة 1989 للأدوية من أجل تعويض الأدوية وخاصة الجنيسة. (6)

وتجدر الإشارة إلى أن الوكالة الفرنسية للأمن الصحي هي التي كلفت بإصدار الجريدة الرسمية لفهرس مجمع الجنريك Générique الذي يشمل على تخصصات الأدوية الجنيسة، بالإضافة إلى أحكام الجرعة والشكل الصيدلاني لهذه الأدوية. وتضم الترجمة الحالية للفهارس الحالية أكثر من 724 اختصاص للأدوية الجنيسة. ويساعد هذا الفهرس الطبيب على وصف الدواء. وبذلك، يمكن للصيدلي تعويض الدواء الأصلي بالدواء الجنيس طبقا للمرسوم رقم 284-92 الصادر في 06 جويلية 1992.(7)

وقد صاحب اتساع المنتجات الأصلية في سوق كبير منافسة حادة نتج عنها انخفاض الأسعار وتقسيم المنظمات الدوائية إلى قوية وضعيفة. وتمثل المنظمات القوية تلك القادرة على مواجهة المنافسة وتطوير المنتجات إلى الجنيسة والأكثر جنيسة super générique.

وقدر سوق الدواء الجنيس في العالم لسنة 2000 بحوالي 40 مليار دولار، حيث تطور خلال الخمس سنوات السابقة بنسبة 5 % في السنة. وكان السوق الأمريكي الأكثر أهمية بزيادة من 5.5 مليار دولار في سنة 1984 إلى 12 مليار دولار في سنة 1992 ووصل إلى 17 مليار دولار سنة 2000. وكان هذا التطور للأدوية الجنيسة منذ تبني الصيدليات حق التعويض Droit de substitution.

وفي سنة 2005 وصل السوق الأوروبي للأدوية الجنيسة إلى 20 مليار دولار (أي 15 % من قيمة الاستهلاك). كما فقدت في نفس السنة المنتجات الأولى من التكنولوجيا الحيوية والكثير من الأدوية الأصلية حماية البراءة ومن ثم أصبحت جنيسة. ولكن يبقى اتجاه الدول النامية إلى استهلاك الأدوية الجنيسة أكثر من الدول المتقدمة والتي تعتمد في تغطية احتياجاتها من الدواء على الثلثين من الأدوية الأصلية. وعموما، حقق السوق العالمي للدواء الجنيس تطور كبير خاصة بعد سقوط براءات الاختراع للعديد من الأدوية الأصلية في سنة 2005، والشكل الموالي يوضح تطور السوق العالمي للدواء الجنيس خلال السنوات 2005-2015.

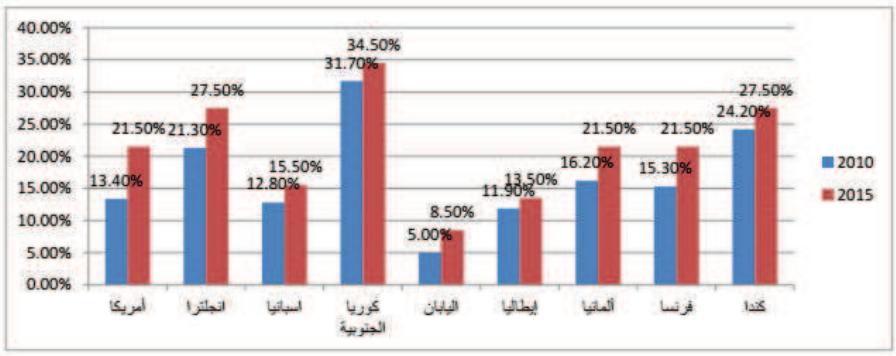


المصدر : تم إعداد الشكل بالاعتماد على المواقع الالكترونية التالية:

- L'industrie du médicament en France, faits et chiffres 2009 (www.leem.org/sites/default/files/1480_0.pdf), accessed December 23, 2012.
- PharmaMarket Research in China: Thrive or Survive? (www.ephmra.org/PDF/2. Asia Pharm Market Research in China, Thrive or Survive--Hairuo Wang.pdf), accessed December 23, 2012.

وحسب IMS Health سيصل هذا السوق في سنة 2015 إلى حوالي 209 مليار دولار وبمتوسط معدل نمو ما بين 9 إلى 12%. وهذا النمو ناتج عن عدة عوامل، منها: فقدان عدة أدوية لبراءات الاختراع؛ ظهور الوراثة الحيوية؛ اعتماد بعض الدول مثل الهند والصين لهذا النوع من الصناعة؛ وسياسة الصحة للدول الغنية من أجل تخفيض فاتورة العلاج. ويوضح الشكل الموالي تطور حصة الأدوية الجنيسة في أسواق بعض الدول المتقدمة في سنة 2010 وتقديرات 2015.

شكل رقم (2) حصة الأدوية الجنيسة في أسواق أهم الدول في سنة 2010 وتقديرات 2015

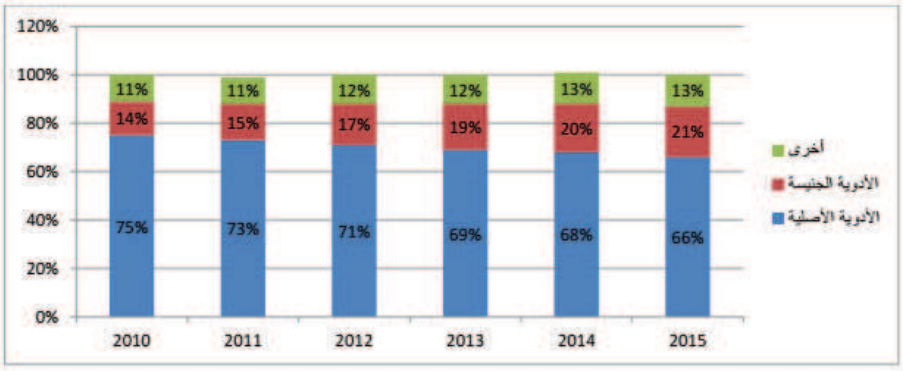


المصدر: تم اعداد هذا الشكل بالاعتماد على:

- PharmaMarket Research in China: Thrive or Survive? (www.ephmra.org/PDF/2. Asia Pharm Market Research in China, Thrive or Survive--Hairuo Wang.pdf), accessed December 23, 2012.

وقد أدى زيادة استهلاك الأدوية الجنيسة إلى زيادة حصتها السوقية خلال السنوات 2010-2015. كما سيحقق سوق هذه الأدوية أقوى نمو في أمريكا خلال نفس الفترة (13.4-21.5 %). والشكل الموالي يوضح تطور حصة الأدوية الأصلية والجنيسة في أقوى ثماني دول متقدمة خلال السنوات 2010-2015.

شكل رقم (3) تطور حصة الأدوية في أقوى ثمانية أسواق ناضجة خلال السنوات 2010-2015



المصدر : تم إعداد هذا الشكل بالاعتماد على:

Le Marché Pharmaceutique Mondial (www.us-algeria.org/presentations/PRESENTATION 2011 health ehsan.pdf), accessed Decembre 30, 2012.

ووفقا لتوقعات IMS Health، ستحقق أمريكا ضمن أقوى الأسواق الناضجة 70 % من مبيعات الأدوية الأصلية في السنوات 2010 إلى 2015. بينما تبقى هذه الأدوية في الدول المتقدمة تحت الضغط مع نمو سلبي خلال السنوات 2010-2015 بمتوسط معدل نمو من 2 إلى 1 %. وضمن أقوى خمس دول أوروبية، تسجل ألمانيا وإيطاليا واسبانيا زيادة في نمو الأدوية الأصلية. وعليه، أدى زيادة التقارب في سياسات الصحة للدول المتقدمة إلى تبني أفضل الممارسات الخاصة باستخدام الأدوية الجنيسة والتي تمثل وفورات بـ 80 مليار دولار.

ثانيا: براءات الاختراع في مجال الصناعة الدوائية ضمن اتفاقية الملكية الفكرية

تعد اتفاقيات التجارة الخارجية من أهم وأخطر وسائل النظام الاقتصادي العالمي الجديد في تطبيق حرية التجارة وحرية تدفق رؤوس الأموال والمنافسة الشديدة وانهيار المواقع والحواجز التقليدية وتدويل النشاط الاقتصادي، خاصة بعد أن تم توسيع نطاقها من خلال جولة "أوروجواي" لتشمل حوالي 90 % من إجمالي التجارة العالمية.

ونظرا لطبيعة صناعة الدواء المعتمدة على الأبحاث، لا يمكن صمودها أمام العالم الخارجي بدون حقوق الحماية الفعالة. ومن ثم تم اللجوء في بداية التسعينات إلى تطبيق نظام الحماية الكلية للتجارة العالمية من خلال المنظمة العالمية للتجارة. وكانت اتفاقية حماية حقوق الملكية الفكرية المتعلقة بالتجارة Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights (TRIPS) إحدى اتفاقيات المنظمة. ويعتبر التعامل مع حقوق البراءات الناتجة عن أنشطة البحث والتطوير الدوائي من مهام القسم المتعلق بالملكية الصناعية الذي يهدف إلى توفير الحماية للاختراعات المحمية ببراءات الاختراع والتصميم الصناعي والأسرار التجارية. ولا تقضي هذه الاتفاقية بتطبيق نظام البراءة فقط على عملية التوصل إلى دواء جديد، وإنما أيضا على المنتوج الدوائي نفسه. وقد حددت الاتفاقية إمكانية الحصول على براءات اختراع لأي اختراعات سواء كانت في منتجات أو عمليات صناعية في كافة ميادين التكنولوجيا بشرط أن تكون جديدة وتحتوي على خطوة إبداعية وقابلة للاستخدام في الصناعة. كما أجازت للبلدان الأعضاء استثناء الحصول على براءات الاختراع لطرق التشخيص والعلاج والجراحة.[8]

وبمجرد توقيع الدول الأعضاء في منظمة التجارة العالمية على اتفاق أورجواي، تصبح بذلك موافقة في نفس الوقت على الاتفاقيات الخاصة بحقوق الملكية الفكرية، حيث أن الاتفاقية قد وضعت بمنطق التوقيع الواحد المجمل، أي لا يمكن التوقيع على نتائج الجولة والتنصل في نفس الوقت من أي من الاتفاقيات التي تتضمنها. كما تكون الدول التي تسعى للحصول عل العضوية مجبرة على الموافقة على هذه الاتفاقيات. بل غالبا ما تستخدم الدول المتقدمة سعي بعض الدول للانضمام للاتفاق ومطالبتها من تعديل القوانين المحلية الخاصة بحماية حقوق الملكية الفكرية.[9]

وبوجود العملية الصناعية من ضمن المواد القابلة للحصول على براءات الاختراع، تسعى المنظمات العالمية المحتكرة لصناعة الدواء بتسجيل براءات اختراع للصناعات التي تقوم بها، وذلك من أجل حماية حقوق ملكيتها الفكرية. وتعطي هذه الاتفاقية عشرون سنة كحد أدنى لحماية براءات اختراع لمنتوج الدواء، الأمر الذي يؤدي إلى تأخير كبير في الاستفادة العامة من المنتوج خاصة بواسطة بلدان العالم الثالث.[10] ذلك في الوقت الذي تتشبع فيه الشركات العالمية الكبرى بإيرادات ريع المعارف التكنولوجية بأكثر كثيرا مما تستحق كمقابل لتغطية تكاليف الأبحاث.[11]

وتحسب مدة الحماية لبراءات الاختراع المحددة بعشرين سنة كما تشير إليه الاتفاقية الخاصة ببراءات الاختراع اعتبارا من تاريخ التقدم بطلب الحصول على البراءة. وبذلك لا تستطيع المنظمات الدوائية الأخرى تقليد الدواء إلا بعد انتهاء هذه الفترة. كما أن من حق صاحب البراءة طبقا للحقوق الممنوحة في المادة 28 من

الاتفاقية منع أطراف ثالثة لم تحصل على موافقته من صنع أو استخدام أو بيع أو استيراد ذلك المنتوج أو تلك العملية الصناعية، ولكن من حقه التنازل للغير وإبرام عقود التراخيص التي تتطلب من المنظمات الدوائية مبالغ كبيرة للحصول عليها. وإذا استطاعت المنظمة الحصول على حق الإنتاج، فإن ذلك سيؤدي إلى ارتفاع أسعار الدواء من 05 إلى 10 أضعاف نتيجة ارتفاع تكاليفه، الأمر الذي يلقي العبء على المستهلك الذي لا يستطيع الاستغناء عن الدواء.[12]

كما تنص المادة 45 من الاتفاقية والخاصة بالتعويضات على أن السلطات القضائية لها الحق في أمر المعتدي لدفع تعويضات مناسبة لصاحب الحق عن الضرر الذي لحق به بسبب التعدي، وفي الحالات المناسبة يجوز أن تأمر باسترداد الأرباح أو دفع التعويضات، مما يشير إلى استحالة تقليد المنظمات الدوائية لهذا الدواء خوفا من العقوبات الصارمة التي قد تصل إلى إمكانية التصرف في السلع التي تجد أنها تشكل تعديا على صاحب الحق والتصرف في المعدات التي تستخدم في الإنتاج كما جاء في المادة 46 والخاصة بالجزاءات الأخرى.[13]

ولقد ظهر مؤخرا إدراك متزايد لدى الدول النامية لخطورة العديد من مواد اتفاقية التجارة العالمية الخاصة بحقوق الملكية الفكرية على توفير الأدوية والصحة العامة بها. حيث يعد وضع حد أدنى قدره عشرون عاما لحماية البراءات أمر غير منطقي بسبب تقصير دورة حياة المنتوج (أو المستحضر) من خلال التطور المتواصل في العلم والتكنولوجيا الذي يهدف باستمرار إلى تقصير لدورات حياة المنتجات. ومن ثم تنتهي دورة حياة منتوج الدواء قبل مرور عشرون عاما بفترات تطول أو تقصر حسب نوع المنتوج.

وتجدر الإشارة إلى أن تمديد البراءة يعني الاحتفاظ بالاحتكار ومنع شركات الدواء الأخرى من إنتاج الدواء باسمه العلمي وليس بالاسم التجاري الخاضع للابتكار بواسطة الشركة الأم. كما أن إنتاج الدواء بالاسم العلمي بعد انقضاء سريان فترة حماية الملكية الفكرية من شأنه تخفيض سعر الدواء إلى 20 % أو أقل مقارنة بثمنه الأصلي. وهو الإجراء الذي من شأنه إتاحة الدواء لمحدودي الدخل والفقراء في جميع بلدان العالم.

وتواجه الشركات الوطنية عدة صعوبات في تطبيق الترخيص الإجباري المنصوص عليه في اتفاقية **TRIPS**، أهمها: صعوبات في منح الدولة الترخيص لإحدى هذه الشركات، وذلك مادامت في حاجة إلى هذا المنتوج لمواجهة احتياجات وطنية ملحة يصعب تلبيتها من خلال الاحتكارات والأسعار التي تفرضها الشركات العالمية الكبرى صاحبة البراءة؛ وصعوبات معرفية خاصة بإنتاج المنتوج موضوع

البراءة؛ وأخرى تعد الأخطر والأهم تتمثل في الصعوبات السياسية التي تمارسها الشركات الكبرى أو الدول التي تنتمي إليها.[14]

كما تمنح **TRIPS** براءات بمثابة احتكارات على مكتشفات في جسم الإنسان والخاصة بالتتابعات الجينية المسؤولة عن المتغيرات المرضية في جسم الإنسان. ولا تمثل هذه البراءة الممنوحة اعترافا بسبق في المعرفة العلمية بقدر ما تمثل فرصة لاحتكار أمر ما يتصل بمرض يمكن أن يحدث لأي إنسان في أي مكان على سطح الأرض. ولأن هذه البراءة تتعلق بالمعرفة يمكن أن تؤدي إلى اكتشاف أدوية جديدة. وعليه، يصبح المصير الصحي لأي إنسان مرهونا ليس بانجازات البحث العلمي وإنما بتوجهات ومصالح محتكري البراءات.[15]

ومراعاة لظروف الدول الأقل نموا (الدول التي يبلغ دخل الفرد السنوي فيها أقل من 1000 دولار) وهي الدول التي تواجه عقبات اقتصادية ومالية وإدارية والتي تحتاج إلى فترة زمنية كافية لخلق قاعدة تكنولوجية قابلة للاستمرار، فقد منحت الاتفاقية لهذه الدول فترة انتقالية مدتها 10 سنوات بعد انقضاء فترة زمنية مدتها سنة تلي تاريخ نفاذ اتفاقية منظمة التجارة العالمية. بالإضافة إلى التزام الدول المتقدمة بإتاحة حوافز لمنظمات الأعمال الموجودة عندها بهدف حفز وتشجيع نقل التكنولوجيا إلى الدول الأقل نموا.[16]

كما أشارت الاتفاقية إلى ضرورة قيام دول الأعضاء بإتاحة الوسائل التي تمكن من حماية براءات الاختراع في البلد العضو، وذلك اعتبارا من تاريخ سريان مفعول اتفاق منظمة التجارة العالمية. وهذا يؤكد على ضرورة اتفاق نظام حماية براءات الاختراع المطبق في الدول الأعضاء مع الاتفاقية. كما لا تفرض اتفاقية حقوق الملكية الفكرية التزامات بإعادة الحماية للمواد التي أصبحت ملكا عاما في تاريخ تطبيقه في البلد المعني كما نصت المادة 07 الخاصة بحماية المواد القائمة حاليا. وأشارت أيضا هذه المادة إلى أن هذا الاتفاق لا ينشئ التزامات فيما يتصل بأعمال تمت قبل تاريخ تطبيق أحكامه في البلد العضو المعني.[17]

ثالثا: سقوط براءات الاختراع للأدوية الأصلية وبروز pharmerging

أدى نمو السوق الذي تميز أكثر في الأدوية الجنيسة والتكنولوجية الحيوية سواء كان في الدول المتطورة أو في المجوعات الدوائية للدول الناشئة (خاصة البرازيل، روسيا، الهند والصين) إلى تحول النموذج الاقتصادي للابتكار في آفاق 2015. ويتم ذلك من خلال سقوط براءات الاختراع للمنتجات المبتكرة والمسوقة دوليا في السنوات 1980 و1990 في المجال العام، بالإضافة إلى توفير منتجات مستهدفة ناتجة من التكنولوجيا الحيوية. كما ستسقط في السنوات ما بين 2010 و2015 العديد من الأدوية الدولية التي كانت تحقق رقم أعمال سنوي يقدر بـ 80

مليار دولار في المجال العام. وهذا الأمر سيؤدي إلى نمو قوي للسوق العالمية للأدوية الجنيسة وبسرعة كبيرة للبدائل الحيوية Bio similaires. وهذا ما تؤكده نهاية براءات اختراع حوالي عشرة أدوية الأكثر مباعة عالميا ما بين الربع الثالث من سنة 2011 والربع الأول من سنة 2013 في الولايات المتحدة وأوروربا. والجدول الموالي يوضح ذلك.

جدول رقم (1) الأدوية الأساسية التي فقدت براءة اختراعها في السنوات ما بين نهاية 2011 ونهاية 2012

تاريخ فقدان براءة الاختراع (أمريكا أو أوروبا)	الأدوية	المخابر	المبيعات العالمية 2010 (مليار دولار)
الثلاثي الثالث 2011	Lipitor / Tahor	Pfizer	10.7
الثلاثي الرابع 2011	Zyprexa	Eli Lilly	5.73
الثلاثي الأول 2012	Seroquel	AstraZeneca	5.3
الثلاثي الأول 2012	Lexapro	Forest	2.3
الثلاثي الأول 2012	Tricor	Abbott	1.6
الثلاثي الأول 2012	Provigil	Teva	1.2
الثلاثي الثاني 2012	Plavix	Sanofi Aventis et Bristol–Myers Squibb	9.4
الثلاثي الثالث 2012	Diovan	Novartis	6.1
الثلاثي الثالث 2012	Singulair	Merck	5
الثلاثي الثالث 2012	Actos	Takeda	4.3

Source : Marché mondial (www.legroupe-evenements.com/guides/markcomsante/files/assets/basic-html/page29.html), accessed December 27, 2012.

وبالإضافة إلى انخفاض أسعار أسهمها، أدى فقدان المنظمات الدوائية الكبيرة لبراءات الاختراع إلى انخفاض في أرقام أعمالها أيضا، حيث خسرت Sanofi مثلا 2.206 مليار أورو من رقم أعمال يقدر بـ 33.389 مليار أورو في سنة 2011. وكانت هذه الخسارة من الأسباب الرئيسية في الاندماجات التي حدثت ما بين المنظمات الدوائية في تلك الفترة. وعليه، أصبحت هذه الأخيرة تبحث أساسا على شراء "منصات النمو plateformes de croissance" أكثر من بحثها على جزيئات blockbuster في طريقها إلى أن تصبح جنيسة، فمثلا تم شراء Genzime من قبلSanofi في سنة 2011 بـ 20 مليار دولار، وشراء Nycomed السويسرية

(3.17 مليار أورو في سنة 2010) من قبلTakeda اليابانية، والتي ستخسر براءة الاختراع لدواءها المعالج لأمراض السكري Actos ، بـ 9.6 مليار دولار.

وتبقى العواقب الأكثر فورية لفقدان هذه البراءات هي التخفيضات التي أجريت في صفوف القوى العاملة لهذه المنظمات، حيث تم تسريح 12 إلى 1300 عامل من منظمة Merck، وحوالي 50000 من Pfizer، و6000 من Lilly، وأيضا 9000 من Bristol-Myers Squibb . وعموما، تم فقدان حوالي 119000 وظيفة في المنظمات الدوائية منذ سنة 2008، وهذه الحركة مستمرة.[18]

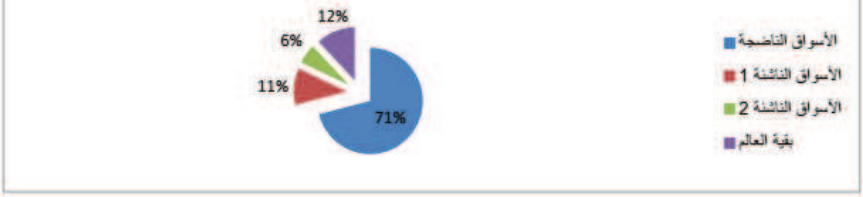
وبالنظر إلى المؤشرات السابقة، تتوقع IMS Health تغير في التصنيف العالمي للدول من حيث الصناعة الدوائية نظرا لتطور المنظمات الدوائية الناشئة والتي تسمى بـ pharmerging والموجودة في دول منطقة BRIC (أي البرازيل **Br**ésil، روسيا **R**ussi ، الهند **I**nde والصين **C**hine) من خلال استغلالها لفرص سقوط براءات اختراع الأدوية الأصلية وإنتاجها في صيغتها الجنيسة. وتعتبر الصين قائدة هذه الدول من حيث الصناعة الدوائية بمتوسط معدل نمو سنوي ما بين 19 و22 % أي أفضل مما كانت تحققه منظمات الأدوية في أوروبا خلال السنوات 70-80. كما تتبعها الهند بـ 15 ألف مصنع للأدوية والأدوية النباتية والتي يصل نموها من 14 إلى 17 % في المتوسط السنوي. وتأتي بعدها روسيا (11 إلى 14 %) والبرازيل (10 إلى 13 %).

وهناك تقسيم آخر لمنظمات الأدوية الناشئة: pharmerging tier1 والتي تشمل الصين وحدها؛ pharmerging tier2 والتي تشمل: البرازيل، روسيا والهند؛ pharmerging tier3 والتي تشمل: الأرجنتين، مصر أندونيسيا، المكسيك، باكستان، بولندا، رومانيا، أفريقيا الجنوبية، تايلاند، تركيا، أكرانيا، فنزويلا والفيتنام.[19] ونظرا لنمو الصناعية الدوائية في بعض الدول، أعيد تصنيف المنظمات الدوائية الناشئة إلى:[20]

- pharmerging tier 1 والتي تشمل: الصين، البرازيل، الهند، تركيا، المكسيك، روسيا وكوريا الشمالية؛
- pharmerging tier 2 وتشمل 21 دولة، هي: دول أمريكا اللاتينية (فنزويلا، الأرجنتين، PUERTO RICO ، كولومبيا، الشيلي، البيرو، اكوادور)؛ جنوب شرق آسيا (تايلاند، اندونيسيا، الفليبين، فيتنام)؛ الشرق الأوسط وأفريقيا (السعودية، جنوب أفريقيا، مصر، الجزائر، باكستان)؛ أوروبا الوسطى والشرقية (رومانيا، هنغاريا، جمهورية التشيك، بلغاريا، ليتوانيا).

والأكثر إثارة للإهتمام هي مساهمة pharmerging في نمو السوق العالمي للدواء، فبعدما كانت مبيعاتها تقدر بـ 151 مليار دولار (أي 110 مليار أورو) في سنة 2009 يتوقع أن تتضاعف خلال السنوات 2010-2015 لتصل إلى ما بين 285-315 مليار دولار (212-234 مليار أورو). والشكل الموالي يوضح نصيب مختلف الدول من السوق العالمي للدواء في سنة 2009.

شكل رقم (4) حصة الدول من السوق العالمي للدواء في سنة 2009



Source : Pharmerging Markets, (www.bvgh.org/LinkClick.aspx?fileticket=kMaOKGUbqgI%3D&tabid=168) accessed Decembre 15, 2012.

وقد أدى التطور الاقتصادي والاجراءات المتخذة من طرف دول pharmerging لصالح الحماية الاجتماعية، وخاصة في الصين، إلى تعزيز حركة نمو هذه الصناعة. وهذا الأمر أدى بالمنظمات الدوائية الكبرى إلى الاستثمار بشكل كبير في هذه الدول. وبذلك، تتوقع IMS Health أن تصبح أسواق pharmerging القطاع الجغرافي الثاني الأكبر على مستوى مبيعات الأدوية في العالم، متعدية الدول الأوروبية القوية وتقارب أمريكا.

وباعتبار الجزائر من بين الدول الناشئة في صناعة الأدوية الجنيسة pharmerging tier 2، تأثرت تنافسيتها منذ سقوط براءات اختراع بعض الأدوية وامكانية انتاجها في صيغتها الجنيسة. وهو ما سيتم اثباته في النقطة الموالية.

رابعا: أثر فقدان براءات الاختراع للأدوية الأصلية على تنافسية الجزائر في مستوى الصناعة الدوائية

إن غالبية مقاييس تنافسية المنظمة تنطبق على تنافسية الصناعة، فتكون الصناعة ذات تنافسية إذا كانت الإنتاجية للعوامل متساوية مع المنظمات الأجنبية المزاحمة أو أعلى منها، أو كان مستوى تكاليف الوحدة بالمتوسط يساوي التكاليف الوحدوية للمزاحمين الأجانب أو يقل عنه. وعليه، يمكن قياس تنافسية الصناعة بالاعتماد على بعض المؤشرات، أهمها: التكاليف، الإنتاجية، الميزان التجاري، الحصة من السوق الدولية، الميزة النسبية الظاهرة ومؤشر التجارة داخل نفس الصناعة وغيره.[21]

وانطلاقا من أن تنافسية الصناعة تتجسد أكثر من خلال العلاقة بالعملاء والمقارنة مع المنافسين، فإن المؤشرات الأكثر قياسا لها هي: الربحية، الإنتاجية، التكلفة والحصة السوقية. [22] ويركز أغلب الباحثين لقياس تنافسية الصناعات على حصتها في السوق العالمية والوطنية. لذلك، سوف تعتمد هذه الدراسة على مقارنة تنافسية صناعة الدواء الجزائرية مع تنافسية المنافسين في العالم من خلال مؤشر الحصة السوقية، بينما لا يمكن حساب المؤشرات الثلاثة الأولى للتعرف على تنافسية القطاع ولو بصفة مطلقة أي دون مقارنتها مع المنافسين سيما هذا الإجراء يفترض توفر معلومات حول كل المنافسين وهذا غير متوفر.

وعليه، تتوقف تنافسية الصناعة على قدرتها على الاحتفاظ بنصيبها من السوق العالمي أو زيادته، على أن يصاحب ذلك تحقيق عائد مقبول على رأس المال. [23] ويمكن استناد قدرة صناعة الدواء الجزائرية في السوق العالمي بقدرتها على المنافسة في السوق الوطني، الأمر الذي يعكس الاهتمام بالسوق الوطني كنطاق أولي لبناء القدرة التنافسية لهذه الصناعة. وعليه، سيتم محاولة إيجاد نصيب الصناعة الدوائية من السوق الوطني والعالمي للدواء الجنيس.

1. نصيب الصناعة الوطنية من قيمة السوق الجزائري للدواء:

يشترك الاستيراد والإنتاج الوطني في توفير احتياجات السوق الجزائري من الدواء. ويمثل مجمع صيدال القطاع العام بتحويل المواد الأولية إلى المنتوج المنتهي الصنع (أدوية جنيسة) من خلال 9 وحدات، كما تقوم 50 وحدة إنتاجية تابعة للقطاع الخاص بذلك مع تعبئة وتغليف الدواء أيضا. ويوضح الجدول الموالي الحصة السوقية بالقيمة للإنتاج المحلي من سوق الدواء في الجزائر.

جدول رقم (2) حصة الصناعة الوطنية والواردات من سوق الدواء في الجزائر خلال السنوات 2008-2012. الوحدة: مليار دولار

البيانـــــات	2008	2009	2010	2011	2012
قيمة السوق الجزائري للدواء	**2.1**	**2.4**	**2.4**	**2.9**	**3.3**
معدل نمو قيمة السوق	-	% 14.3	-	% 20.8	13.8 %
واردات الجزائر	**1.85**	**1.74**	**1.54**	**1.85**	**2.2**
معدل نمو	-	% 5.9 -	11.5 -	% 20.1	18.9

الواردات		%			%
النصيب السوقي للواردات	% 88.1	% 72.5	% 64.2	% 63.8	66.7 %
معدل نمو النصيب السوقي للواردات	-	% 17.7 -	11.4 - %	% 0.6 -	% 4.5
قيمة الإنتاج المحلي للدواء الجنيس	**0.424**	**0.650**	**0.850**	**1.05**	**1.10**
معدل نمو الإنتاج المحلي	-	53.3	30.8	23.5	% 4.8
النصيب السوقي للإنتاج المحلي	% 20.2	% 27.1	% 35.4	% 36.2	33.3 %
معدل نمو نصيب الصناعة المحلية من سوق الدواء في الجزائر	-	% 34.2	% 30.6	% 2.3	% 8 -

المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على:

(1) Statistiques Economiques (ONS) Office national des statistiques (www.ons.dz/-Statistiques-Economique-.html)

(2) Agence étatique pour la promotion de l'exportation (www.algex.dz)

(3) Conseil national de l'information statistique (www.cnis.dz)

(4) IMS Health 2008-2012 (www.snapo.org)

(5) UNION NATIONALE DES OPERATEURS DE LA PHARMACIE (UNOP) (www.unop-dz.org)

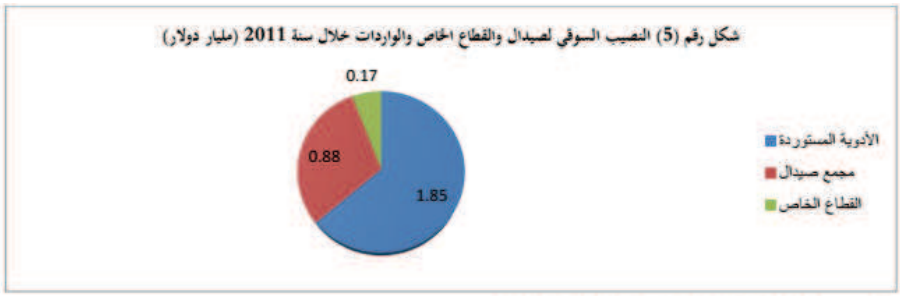
يشير الجدول أعلاه إلى التزايد المستمر في قيمة السوق الإجمالي للدواء على مدى الفترة من 2008 وحتى 2012 بالرغم من الانخفاض في معدل النمو لسنة 2010 و2012. وقد كان لانخفاض الواردات تأثير على ثبات السوق في سنة 2010 قبل أن تعود للارتفاع في سنة 2012 بغرض تلبية الاحتياجات المتنامية للسوق.

وبذلك، يعبر معدل نمو الحصة السوقية للإنتاج المحلي الذي كان بوتيرة متناقصة خلال سنوات الدراسة بالمقارنة مع معدل نمو الطلب على الدواء إلى عدم مسايرة صناعة الدواء المحلية لهذا الطلب. وبالرغم من اعتماد الجزائر في تلبية احتياجاتها من الأدوية على حوالي 70 % من الواردات، غير أن معدل نمو هذه الأخيرة تناقص بـ 17.7 % سنة 2009 و11.4 % سنة 2010 قبل أن يعود إلى التزايد في سنة 2011 و2012. وكان ذلك نتيجة الاجراءات التحفيزية التي قررتها حكومة الجزائر لتشجيع الانتاج المحلي في مجال الأدوية والاستثمارات في القطاع الدوائي وحث المواطنين على استهلاك الأشكال الجنيسة من الأدوية. وقد تم انشاء دفتر الشروط التقنية لاستيراد الدواء بموجب الأمر الوزاري المؤرخ في 30 نوفمبر 2008. (24)

وعليه، اتخذت الحكومة تدابير جديدة تفرض على المتعاملين في الدواء الاستثمار في الانتاج المحلي بطريقة الزامية. كما تم منع استيراد الأدوية المنتجة محليا. وأرادت الحكومة من خلال هذه الإجراءات التخفيض التدريجي لفاتورة استيراد الدواء ومن ثم التقليل من حجم الواردات. ولكن لم تمنع هذه التدابير من حدوث اضطرابات في الاستيراد والتوزيع في السوق الوطنية للأدوية، الأمر الذي أدى بالوزارة الوصية إلى إعادة تنظيم الفاعلين في المجال وسحب اعتمادات البعض منهم. ويبقى سوق الدواء الجزائرية يعاني من هذه الاضطرابات لعدة أسباب منها عدم تحديد الاحتياجات الوطنية وفق البرامج الصحية والوضعية الوبائية للبلاد، بالإضافة إلى عدم ترشيد الاستهلاك لتفادي التبذير والمضاربة.

وبالرغم من التراجع النسبي في نسبة مساهمة الإنتاج المحلي في السوق الإجمالي للسنوات 2010 إلى 2012 والناتج عن الزيادة المستمرة لهذا الأخير، عرف معدل نمو الإنتاج المحلي للدواء منذ سنة 2009 تزايد كبير بنسبة 53.3 % بفضل استغلال فرصة سقوط براءات اختراع بعض الأدوية الأصلية وإنتاجها في صيغتها الجنيسة. وهذا ضمن تشجيع الحكومة للصناعة الدوائية المحلية من خلال الإجراءات التحفيزية المتخذة في نوفمبر 2008.

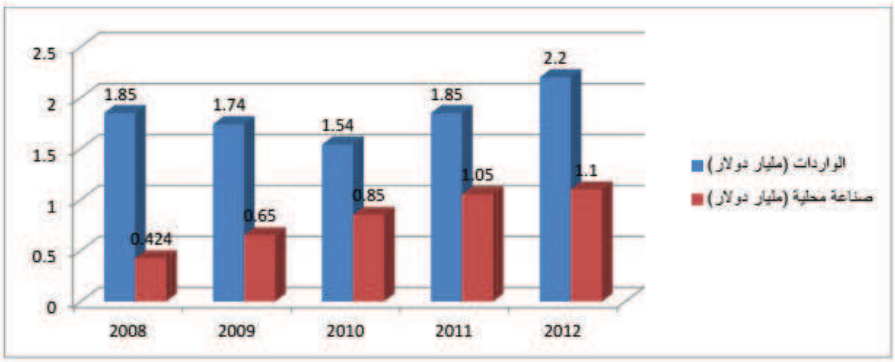
وقد أثرت المخابر الأجنبية على السوق الجزائرية بشكل كبير سيما في مجال وصف الجزيئات المبتكرة على حساب الأدوية الجنيسة، بالإضافة إلى نقص تموين المنظمات الاستشفائية من طرف الصيدلية المركزية للمستشفيات ناهيك عن عراقيل أخرى مرتبطة بقانون الصفقات العمومية. والشكل الموالي يوضح مساهمة مجمع صيدال والقطاع الخاص والواردات في سوق الدواء الجزائري خلال سنة 2011.



المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على المواقع الالكترونية السابقة.

ومن أجل استغلال فرصة سقوط براءات اختراع الأدوية الأصلية وإنتاجها في صيغتها الجنيسة وجب أن يكون البعد الاستراتيجي لسوق الدواء الجزائري أكثر تفتحا من خلال نسج علاقات استثمار وتكوين وإنتاج مع أكبر المخابر العالمية. وهذا الأمر كان من بين أسباب نمو صناعة الدواء الجزائرية في تلك الفترة. وبذلك، قامت الجزائر بتشجيع الاستثمارات الأجنبية في قطاع الأدوية من خلال الاستثمار المباشر وإبرام شراكات مع المنظمات الجزائرية (مجمع صيدال والقطاع الخاص) واستثمارات عن طريق التواجد المباشر. وكل ذلك يتم إثباته بتطور قيمة الصناعة المحلية من الأدوية الجنيسة خلال سنوات الدراسة.

شكل رقم (6) تطور حصة الصناعة الوطنية والواردات من قيمة سوق الدواء في الجزائر خلال السنوات 2008-2012



المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على النتائج السابقة.

وبالرغم من تحقيق صناعة الدواء المحلية زيادة في حجم إنتاجها منذ سنة 2009، غير أن حصتها السوقية تبقى ضعيفة بالمقارنة مع الواردات. وكان ذلك نتيجة عدم قدرة صيدال والقطاع الخاص لتغطية احتياجات السوق الوطني، بالإضافة

إلى تَعود المستهلك الجزائري على الأدوية الأصلية وعدم ثقته الكافية بالأدوية الجنيسة. كما كان لكثرة عدد المنتجات الدوائية الموجودة في السوق الوطنية تأثير واضح على تنافسية الصناعة الدوائية في الجزائر، فبالرغم من تحديد المنظمة العالمية للصحة لنسبة احتياجات السكان في كل دولة بـ 260 دواء فقط، تحتفظ السوق الجزائرية للدواء على 5486 منتوج دوائي بما في ذلك 1022 DCI (التسمية الموحدة دوليا dénomination commune internationale) مما يستدعي تطهيره.

كما أن سياسات التنويع في مصادر التموين بالأدوية والتعامل مع العديد من المنظمات الأجنبية لم تحقق الاستقلالية من المخابر الفرنسية وعلى رأسها Sanofi Aventis، حيث تبقى تمثل النصيب الأهم في حصص السوق الدوائي بالجزائر بنسبة حوالي 15 %. وقد صنفت هذه الأخيرة كثامن زبون على المستوى العالمي لصالح المنظمات الدوائية الفرنسية، حيث بلغت قيمة الواردات منها أكثر من 620 مليون أورو سنة 2010 مقابل 614 مليون أورو في سنة 2009. وبعد التفوق الصيني خلال السنوات الأخيرة في مجال الصناعة الدوائية، أصبحت تمثل ثاني ممون للجزائر بحوالي 11 % متجاوزة بذلك دولا مثل إيطاليا وإسبانيا وألمانيا والولايات المتحدة.

ومما سبق يمكن القول أن صناعة الدواء الجزائرية غير قادرة في المدى القصير على منافسة الأدوية المستوردة حسب مؤشر الحصة السوقية. غير أن هذه الوضعية قابلة للتغيير في المدى المتوسط والطويل نتيجة الاجراءات التحفيزية التي قررتها حكومة الجزائر لتشجيع الانتاج المحلي في مجال الأدوية والاستثمارات في القطاع الدوائي وحث المواطنين على استهلاك الأشكال الجنيسة من الأدوية.

2- نصيب صناعة الدواء الجزائرية من قيمة السوق العالمي للدواء الجنيس

يمكن قياس تنافسية صناعة الدواء الجزائرية من خلال نصيبها من السوق العالمي للدواء الجنيس في السنوات 2008-2012 كما يوضحه الجدول الموالي.

جدول رقم (3) حصة الجزائر من السوق العالمي للدواء الجنيس خلال السنوات 2008-2012 الوحدة مليار دولار

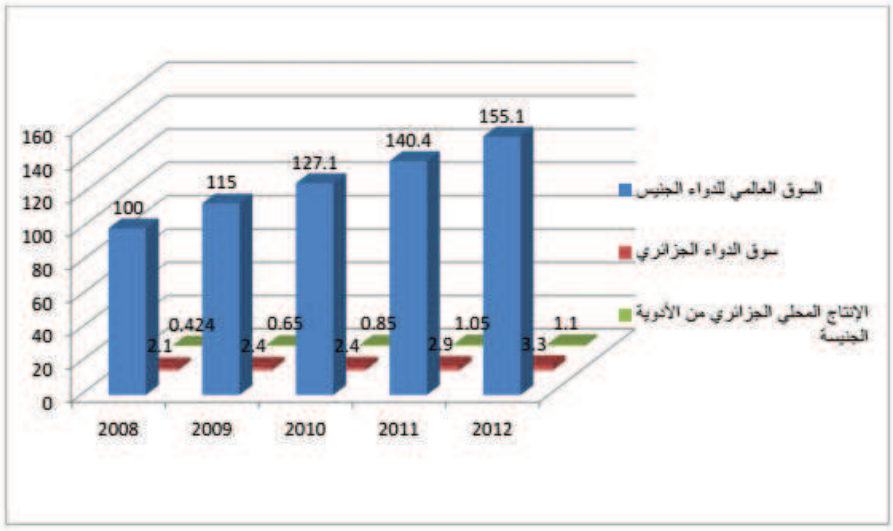
البيانـــات	2008	2009	2010	2011	2012
قيمة السوق العالمي للدواء الجنيس	100	115	127.1	140.4	155.1
معدل نمو قيمة السوق العالمي للدواء الجنيس	-	% 15	% 10.52	% 10.46	% 10.47
قيمة السوق الجزائري للدواء	2.1	2.4	2.4	2.9	3.3
حصة الجزائر من السوق العالمي للدواء الجنيس	2.1 %	2.09%	1.89%	2.07%	2.13%
معدل نمو النصيب السوقي للجزائر	-	- % 0.5	% 9.6 -	% 9.5	% 2.9
قيمة الإنتاج المحلي للدواء الجنيس	0.424	0.650	0.850	1.05	1.10
معدل نمو الإنتاج المحلي	-	53.3	30.8	23.5	% 4.8
حصة الإنتاج المحلي من السوق العالمي للدواء الجنيس	% 0.42	% 0.57	% 0.67	% 0.75	% 0.71
معدل نمو نصيب الإنتاج المحلي من السوق العالمي للدواء الجنيس	-	% 35.7	% 17.5	% 11.9	% 5.3

المصدر: من إعداد الباحثة بالاعتماد على:

(1) Statistiques Economiques (ONS) Office national des statistiques (www.ons.dz/-Statistiques-Economique-.html)
(2) Agence étatique pour la promotion de l'exportation (www.algex.dz)
(3) Conseil national de l'information statistique (www.cnis.dz)
(4) IMS Health 2008-2012 (www.snapo.org)
(5) UNION NATIONALE DES OPERATEURS DE LA PHARMACIE (UNOP) (www.unop-dz.org)

يلاحظ من الجدول أعلاه قدرة الجزائر على الاحتفاظ ونمو نصيبها من السوق العالمي للدواء الجنيس خلال السنوات 2008-2012، فبعد أن كانت تمثل حصتها السوقية 2.1 % سنة 2008 ارتفعت خلال سنوات الدراسة إلى أن وصلت إلى 2.13 % في سنة 2012 أي بمعدل نمو 1.43 %. وهذا بالرغم من انخفاضها في سنة 2010 بسبب ثبات الإنتاج المحلي. وبالرغم من تدني نصيب الجزائر من السوق العالمية للدواء الجنيس، غير أنها حافظت على حوالي 0.58 % كمستوى متوسط نمو خلال سنوات الدراسة. في حين عرف نصيب الإنتاج المحلي من السوق العالمي للأدوية الجنيسة متوسط معدل نمو يقدر بـ 17.6 % خلال نفس السنوات. وبالرغم من انخفاض حصتها السوقية في سنة 2012 بسبب النمو البطيء للإنتاج المحلي الذي لم يتوافق مع تزايد السوق العالمي، ارتفعت من 0.42 % سنة 2008 إلى أن وصلت 0.75 % في سنة 2011 أي بمعدل نمو 78.6 %. ويوضح الشكل الموالي تطور نصيب الجزائر من السوق العالمي للأدوية الجنيسة.

شكل رقم (7) تطور نصيب الجزائر من السوق العالمي للدواء الجنيس خلال السنوات 2008-2012 الوحدة: مليار دولار



المصدر: من إعداد الباحثين بالاعتماد على النتائج السابقة.

ولا يكون ربط تنافسية الصناعة بقدرتها على الاحتفاظ بتفوقها في السوق العالمي في مجال التجارة فقط وإنما أيضا في مجال الاستثمار. ومن أجل ذلك استثمرت الحكومة ما يقدر بـ 286 مليار دولار في إطار المخطط الخماسي 2010-2015، خصص جزء من هذا الاستثمار إلى النظام الصحي. كما كانت الاستثمارات المباشرة أو غير المباشرة في القطاع الدوائي من طرف منظمات أجنبية كبيرة في االسنوات الأخيرة بسبب التحفيزات المقدمة من طرف الحكومة. ومن أهم هذه الاستثمارات: الفرنسي Sanofi-Aventis الأول بـ 320 مليون دولار في سنة 2009، حكمة فارما Hikma pharma (164.9 مليون دولار)، صيدال (149.2 مليون دولار)، GSK (142 مليون دولار)، Novartis (129.1 مليون دولار)، Pfizer (111.3 مليون دولار)، الدانمركي Novo Nordisk (85.3 مليون دولار)، الأمريكي MSD (85.3 مليون دولار)، الفرنسي Roche diagnostics (85.3 مليون دولار)، Astrazeneca (85.3 مليون دولار).[25]

وعليه، تحاول الجزائر تنمية قدراتها التنافسية في صناعة الأدوية من خلال استغلال فرص فقدان المنظمات الكبرى لحقوق ملكيتها في الأدوية الأصلية وسقوطها في الملكية العامة. ومن أجل ذلك اعتمدت على مشاريع الاستثمار الأجنبي

والرهان على مجمع صيدال، باعتباره الممثل الوحيد للقطاع الحكومي في مجال صناعة الأدوية الجنيسة، كأداة للتنمية الإستراتيجية في آفاق 2015. وتهدف الحكومة الجزائرية بجعل صيدال رائد في السوق المحلي من حيث إنتاج الأدوية الجنيسة من خلال الخطة التنموية التي تم الموافقة عليها من مجلس مساهمات الدولة في جوان 2009. وبذلك، تكون لصيدال القدرة على مضاعفة قدراتها الانتاجية للوصول إلى 280 مليون وحدة بيع بحلول 2014، الأمر الذي يسمح لها بتغطية 70 % من السوق مقابل 20 % حاليا.

ومما سبق يمكن القول أن الجزائر قادرة على الاحتفاظ ونمو نصيبها من السوق العالمي للدواء الجنيس حسب مؤشر الحصة السوقية، الأمر الذي يكسبها تنافسية على مستوى الصناعة الدوائية. ويمكن استناد ذلك إلى الإستراتيجية التنافسية المتبعة من الجزائر في مجالي التجارة والاستثمار الدوائي من أجل استغلال فرص فقدان العديد من الأدوية الأصلية لحمايتها القانونية بسبب انتهاء مدة الحماية المقدرة بـ 20 سنة وإنتاجها في صيغتها الجنيسة.

الاستنتاجات والتوصيات:

تشير النتائج المستخلصة من الدراسة إلى وجود أثر لحقوق الملكية الفكرية على تنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر. وذلك من خلال تأثر هذه الصناعة بالتغيرات العميقة التي طالت السوق العالمي للدواء سيما الجنيس ومن ثم الاقتناع بضرورة استغلال فرص انتهاء براءات اختراع العديد من الأدوية الأصلية خلال السنوات 2010-2015 ومحاولة إتباع إستراتيجية تمكنها من ذلك. وقد تأثر سوق الأدوية الجنيسة بانتهاء أجل براءات الاختراع لبعض الجزيئات الهامة من الأدوية والمقدرة بحوالي 125 مليار دولار خلال السنوات 2010-2015 ليصل في سنة 2015 إلى حوالي 209 مليار دولار وبمتوسط معدل نمو ما بين 9 إلى 12% بعدما كان يقدر بـ 55 مليار دولار في سنة 2005. ولكن سيكون هذا التطور من خلال تخفيض في حصة الأدوية الأصلية مقابل زيادة في الأدوية الجنيسة. وقد انخفضت الحصص السوقية للأدوية الأصلية في السوق العالمي للدواء نتيجة فقدانها لبراءات الاختراع من 70 % لسنة 2005 إلى 64 % لسنة 2010 وستواصل في الانخفاض إلى غاية 53 % في سنة 2015.

وتشير النتائج أيضا إلى بروز الدول الناشئة في صناعة الدواء الجنيس بسبب انقضاء سريان فترة حماية الملكية الفكرية للأدوية الأصلية. فبعدما كانت مساهمة pharmerging في السوق العالمي للدواء تقدر بـ 151 مليار دولار في سنة 2009 يتوقع أن تتضاعف خلال السنوات 2010-2015 لتصل إلى ما بين 285-315 مليار دولار بسب امكانية انتاج عدد من الأدوية الأصلية التي فقدت براءات اختراعها في

خلال تلك السنوات في صيغتها الجنيسة. وبذلك، تصبح أسواق pharmerging، ومن بينها الجزائر، القطاع الجغرافي الثاني الأكبر على مستوى مبيعات الأدوية في العالم، متعدية الدول الأوروبية القوية وتقارب أمريكا، الأمر الذي أدى إلى إعادة التصنيف العالمي لمنظمات الأدوية والأصناف العلاجية الأكثر مباعة في السوق العالمي.

وفي إطار البحث عن آفاق وفرص زيادة مساهمتها ضمن دول pharmerging وتمكنها من الاندماج في الاقتصاد العالمي، انتهجت الجزائر إستراتيجية تنافسية في مجال تشجيع الإنتاج المحلي والاستثمار الدوائي. وهذا الأمر ألزمها بذل مجهودات كبيرة في إيجاد أساليب لتدعيم قدراتها التنافسية في مستوى صناعة الأدوية الجنيسة. ويعتبر فقدان العديد من الأدوية الأصلية لحمايتها القانونية خلال السنوات 2010 و2015 وإنتاجها في صيغتها الجنيسة من بين أهم أساليب تدعيم القدرة التنافسية لصناعة الدواء الجنيس.

وفي محاولة لوصف القدرة التنافسية لصناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر، يمكن القول أن تنافسية الجزائر على مستوى هذه الصناعة تواجه نوعين رئيسيين من التحديات، هي:

- التحديات الداخلية المرتبطة بمحاولة رفع تنافسية صناعة الدواء الجنيس وجعلها أكثر تكيفا مع أهداف السياسة الوطنية للصحة. وتأخذ هذه التحديات عدة أبعاد، يمكن حصرها فيما يلي: تلبية احتياجات المواطنين من الدواء وتوفيره في السوق؛ تحكم نظام الضمان الاجتماعي في النفقات الخاصة بالتعويض؛ تخفيض من فاتورة الواردات؛ ترقية الصناعة الوطنية للدواء؛ تطوير الأدوية الجنيسة؛ الدخول في مجالات الابتكار مثل التكنولوجيا الحيوية.
- التحديات الخارجية الناتجة عن التزامات الجزائر في إطار اتفاقيات الشراكة مع الإتحاد الأوروبي والسعي للانضمام في المنظمة العالمية للتجارة. وبذلك، تفرض هذه الاتفاقيات التجارية الانضباط بالقوانين المنصوص عليها والتي تؤثر على تنافسية صناعة الدواء في الجزائر.

وقد تم التأكد من تأثير فقدان الأدوية الأصلية لحمايتها القانونية على تنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر من خلال تطبيق مؤشر الحصة السوقية. وكانت النتيجة التي تم التوصل إليها هي ارتفاع قيمة الإنتاج المحلي من الأدوية الجنيسة بالموازاة مع فقدان الأدوية الأصلية لبراءات اختراعها خلال السنوات 2010-2015. وهذا بالرغم من عدم قدرة هذه الصناعة على الاحتفاظ بتفوقها في السوق الوطني نتيجة المنافسة الشديدة للأدوية المستوردة. بينما إذا تم الأخذ في الاعتبار التمييز بين الأهداف والمؤشرات، حيث تعتبر توسيع الحصة السوقية الوطنية والعالمية من أهم أهداف الحكومة الجزائرية، تؤكد مؤشرات الحصة السوقية

للصناعة الدوائية المحلية والعالمية قدرتها التنافسية في سوق الدواء الجنيس من خلال احتفاظها بنصيبها السوقي وزيادته. ويمكن استناد ذلك إلى انتهاج الحكومة الجزائرية لإستراتيجية تنافسية في مجال تشجيع الإنتاج المحلي والاستثمار الدوائي من أجل استغلالها لفرص فقدان العديد من الأدوية الأصلية لحمايتها القانونية وإنتاجها في صيغتها الجنيسة. كما تراهن الجزائر أيضا على مجمع صيدال واعتباره أداة للتنمية الإستراتيجية في آفاق 2015 من خلال تنمية قدراته التنافسية لتغطية 70 % من السوق الوطني مقابل 20 % حاليا.

وتعتبر النتائج السابقة إثباتا لفرضية الدراسة: تؤثر حقوق الملكية الفكرية على تنافسية صناعة الأدوية الجنيسة في الجزائر.

أما التوصيات فتصب في ضرورة دمج المنظمات الدوائية الوطنية لتحقيق التكامل والدعم لتنافسية صناعة الدواء الجنيس في الجزائر، بالإضافة إلى تطوير الموارد البشرية والمعرفية على مستوى الجامعات والمعاهد الوطنية والاهتمام بتخصص صناعة الأدوية المفقود في الجامعات والمعاهد الجزائرية. كما يعتبر تبني سياسة عامة للدواء في سياق التغيرات في السوق العالمي للدواء والدخول إلى المنظمة العالمية للتجارة ضرورة ملحة على الجزائر أخذها في الاعتبار. حيث يمثل غياب مثل هذه السياسة التي تحدد الاختيارات الواجب أخذها من طرف السلطات العمومية لطريقة مواجهة اتفاقيات المنظمة العالمية وبالأخص التحديات مثل جودة المنتجات، سعر المنتجات وسهولة الحصول عليها من طرف المستهلك، توفيرها، واحتمال إنتاجها مباشرة في السوق المحلي، من بين الصعوبات الأكثر جدية التي تواجهها تنافسية المنظمات الدوائية الوطنية في الجزائر.

الهوامش:

[1] - يعتبر علم الصيدلة هو العلم الذي يبحث في أصول الأدوية سواء كانت طبيعية كالمصادر النباتية والحيوانية أو صناعية كالمواد الكيميائية، ودراسة تركيبها وتحضيرها ومعرفة خصائصها الكيميائية وتأثيرها الطبي، بالإضافة إلى جمع الأدوية وتصنيفها إلى عدة صور واختيار أجود الأنواع منها للحصول على أفضل التركيبات التي يقوم بتصميمها الطبيب. ولقد كان علم الصيدلة قديما مرتبطا ارتباطا وثيقا بالطب، حيث كان الطبيب هو الذي يقوم بتحضير الأدوية وتركيبها بنفسه ثم يصفها للمرضى. ولكن انفصلت بعد ذلك الصيدلة عن الطب لتصبح علما مستقلا قائما بذاته. ثمة معلومات أكثر في: علم الصيدلة، متوفر على الموقع:
http://www.filefactory.com/file/b3d4...armacology.pdf (February 15, 2013)
وأيضا:
- La Recherche historique sur l'industrie pharmaceutique en France et à l'étranger, (http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/pharm_0035-2349_1995_num_83_305_4243), accessed February 20, 2013.

[2] - لقد عرف البحث عن الدواء وكيفية إعداده منذ أقدم العصور، ففي عهد القدماء المصريين حيث كانت مصر أول البلاد في إنتاج وتصنيع الدواء. وقد كانت معابد الكهنة في ذلك العصر هي المعامل التي تحتكر إنتاج الدواء والذي كان يعتمد في المقام الأول على الأعشاب الطبية النباتية، حيث ازدهرت زراعة النباتات الطبية في ذلك الحين. ثم بعد ذلك جاء عهد حضارة العرب الذين أسهموا كثيرا في تقدم كلا من علم الصيدلة وتحضير المادة الطبية. ومن ضمن من أسهموا في هذا التقدم عند العرب كل من حنين بن اسحق (876 م)، أبو بكر الرازي (1599م) وعلي بن عباس المجوسي (994 م). وترجع نهضة إنتاج الأدوية عند العرب أساسا إلى العالم ابن سينا (1037 م) وكذلك الطبري وابن البيطار وداوود الإنطاكي (1599 م) والذين كان لهم أكبر الأثر في تطوير صناعة الدواء. فقد كان الاعتماد أساسا حتى القرن التاسع عشر ميلادي على الأعشاب الطبية واستخلاص العقار منها عن طريق الغلي أو النقع، ثم بدأ استخلاص الخلاصات من هذه الأعشاب في صورة أدوية. ثمة معلومات أكثر في:
- جورج شحاته قنواتي، **تاريخ الصيدلة والعقاقير في العصر القديم والعصر الوسيط** (القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، بدون سنة النشر)، ص ص. 12-14.

[3]- Larousse Médical (Paris : Edition Larousse, 2005), p. 639.

[4] - Les particularités du médicament, (www.Leem.org) , consulté Février 19, 2013.

[5] - Médicaments génériques, (www.Leem.Org), consulté Décembre 29, 2012.

[6] - Médicament générique en Algérie, (http://algeneric.com/pages/article_05/), consulté Décembre 30, 2012.

[7] - Médicament générique en Algérie, (http://algeneric.com/pages/article_05/), consulté Décembre 30, 2012.

[8] - "جولة أورجواي"، الترجمة العربية للوثيقة الختامية، لجنة المفاوضات، مراكش، 15 أفريل 1994، ص. 410.

[9] - لقد ضغطت الولايات المتحدة على الصين التي ظلت تفاوض طوال 15 سنة للانضمام لمنظمة التجارة العالمية ولم تحصل على هذه العضوية إلا في سنة 2000 مع تعديل جذري في قوانين حماية الملكية الفكرية خاصة حقوق النسخ والطبع، حيث كانت تجارة رائجة في الصين. كما طالبت الولايات المتحدة أيضا دولة الإمارات العربية المتحدة بتعديل قوانين حقوق الملكية الفكرية أثناء تفاوض الإمارات على الانضمام للمنظمة. ثمة معلومات أكثر في: منظمة التجارة العالمية، متوفر على الموقع: http://www.wtoarab.org/?lang=ar (February 21, 2013)

[10] - حصلت البلدان النامية من مجلس منظمة التجارة العالمية المسئول عن حقوق الملكية الفكرية في 22 يونيو 2002 بمد فترة تأجيل تنفيذ الاتفاقية للبلدان الأقل نموا في العالم حتى 1 يناير 2002 فيما يتعلق بحماية حقوق الملكية الفكرية، وبراءات الاختراع في حالة صناعة الدواء. حيث لوحظ أن أسعار الأدوية -خاصة أدوية الأمراض الخطيرة والوبائية- تعد مرتفعة للغاية؛ وهو ما يهدد أوضاع الصحة العامة في بعض البلدان، خاصة الأفريقية التي تعاني من انتشار وباء الإيدز، كما لوحظ أن بعض الأدوية لمكافحة أمراض كالسرطان تعد مرتفعة للغاية نتيجة لاستغلال شركات الأدوية في الدول الكبرى؛ حيث من الممكن إنتاج نفس الدواء في الدول النامية بأسعار أرخص كثيرًا في حال السماح لها بذلك. بل إن حكومات الدول المتقدمة مثل الولايات المتحدة الأمريكية قد جاهرت هي الأخرى بالشكوى مؤخرا من أن شركات الأدوية الكبرى تحقق مستويات عالية جدا من الأرباح من أدوية السرطان، على الرغم من أن الأبحاث في هذا المجال كان مقدما لها دعما فيدراليا كبيرا. وكان من المقدر أن يتم التوصل لاتفاق بين حكومات الدول الأعضاء في منظمة التجارة العالمية بنهاية سنة 2002 لتحديد موعد لبدء التفاوض حول معاملة تفضيلية للبلدان النامية في مجال الدواء، وحق الوصول للأدوية الأساسية بالنسبة للبلدان الفقيرة التي لا تستطيع إنتاج هذه الأدوية بنفسها. ثمة معلومات أكثر في: منظمة التجارة العالمية، متوفر على الموقع: www.Wto.org/ (February 24, 2013)

[11] - تحاول معظم المنظمات الدوائية الكبرى تمديد فترة احتكارها لمنتجاتها لأكثر من الفترة الممنوحة لها (وهي عشرون سنة على الأقل) من خلال إما الضغط السياسي أو إدخال تعديل ما على الدواء (مثل تحضيره بدرجة نقاء أكبر)، وهو الأمر الذي قد يؤدي إلى تطويل فترة الحماية لمصلحة الشركة المحتكرة للدواء قد تصل إلى عشر سنوات أو أكثر.

[12] - "جولة أورجواي"، مرجع سابق، ص. 414.

[13] - مرجع سابق. ص. 415.

[14] - وكمثال على هذه الحالة: محاولة حكومة جنوب إفريقيا ممارسة هذا الحق بخصوص أدوية الإيدز نظرا لبلوغ سعر عبوة من دواء الإيدز 18 دولار بينما يمكن أن تتكلف فقط ثلث دولار واحد بالتصنيع المحلي غير الاحتكاري، غير أن الشركات العالمية قد أقامت النزاع ضدها واتهمتها بالسرقة. واستمر النزاع عشرات الأشهر بينما عدد الوفيات بالإيدز يتزايد بالملايين. ثمة معلومات أكثر في: صناعة الأدوية العربية، متوفر على الموقع:
http://www.pal-stu.com/vb/showthread.php?t=9258 (February 19, 2013).

[15] - Propriété intellectuelle (ADPIC)- Les brevets pharmaceutiques et l'accord sur les ADPIC, (www.OMC.org) accessed January 29, 2013.

[16] - "جولة أورجواي"، مرجع سابق، ص. 416.

[17] - نفس المرجع السابق.

[18] - La pharma face à ces transition, (http://www.marketing-sante-guide.fr/wp-content/uploads/redac-sante2012.pdf) accessed Decembre 28, 2012.

[19] - Pharmerging Markets,

(www.bvgh.org/LinkClick.aspx?fileticket=kMaOKGUbqgI%3D&tabid=168) accessed Decembre 15, 2012.

[20] - The pharmerging futur,

(www.imshealth.com/imshealth/Global/Content/Pharmerging/Document/Pharmerging_Future.pdf) accessed Decembre 30, 2012.

[21] - Porter M, The Competitive Advantage of Nations: A New Introduction (New York: Free Press,1998), pp. 29-32.

[22] - Desreumaux A, Introduction a la gestion des entreprises (Paris : Armand Colin, 1992), pp. 135-136.

[23] - Porter M, La concurrence selon Porter (Paris : Ed village mondial, 1999), pp. 167-169.

[24] - Les importations de médicaments en Algérie en légère baisse (http://www.algerie360.com/algerie/les-importations-de-medicaments-en-algerie-en-legere-baisse/), accessed Decembre 30, 2012.

[25] - Le Marché Pharmaceutique Mondial , (www.us-algeria.org/presentations/PRESENTATION 2011 health ehsan.pdf), accessed Decembre 30, 2012.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 455 – 470
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

واقع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية "بحث ميداني بجامعة باتنة1"

The reality of electronic fraud in university examinations

طالبة الدكتوراه: **نوال بوتة**
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة1
boutanl@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/10/03 تاريخ القبول: 2018/05/30

الملخص:

هدف هذا البحث إلى معرفة واقع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية "بحث ميداني بجامعة باتنة1"، ولتحقيق اهداف هذا البحث تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي لملاءمته لأغراض البحث، كما تم استخدام استمارة لجمع البيانات من مجتمع البحث، والتي طبقت بعد حساب صدقها وثباتها على عينة قوامها 960طالب وطالبة.

وقد أظهرت نتائج البحث انتشار الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية بنسبة معتبرة قدرت ب48.02 %، كما أظهرت نتائج البحث أهم الوسائل الإلكترونية التي يستخدمها الطالب الجامعي في الغش والمتمثلة في الهاتف الذكي بنسبة 18.54%، سماعات البلوتوث بنسبة15.10%،الساعات الإلكترونية بنسبة 9.16%،السماعات اللاسلكية بنسبة 5.10%، كما أظهرت نتائج البحث المستويات التي يلجأ إليها الطالب الجامعي في الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية تمثلت في الاطلاع على المعلومات المدرجة في إحدى وسائل الغش الإلكتروني (الهاتف الذكي-الساعة الإلكترونية) بنسبة 53.57%، طلب مساعدة من زميل داخل قاعة الامتحان بنسبة 28.85%،الاتصال بزميل خارج قاعة الامتحان بنسبة 17.57%.

وفي ضوء نتائج هذا البحث يجدر الاهتمام بهذا الموضوع الحساس بإجراء بحوث أخرى في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: الغش الإلكتروني، الامتحانات الجامعية.

Abstract:

The goal of this research to know the reality of electronic fraud in university examinations &'field research at the University of batna1, to achieve the objectives of this research was the use of the descriptive approach analytical work credited for its suitability for research purposes, as was the use of a form to collect data from the research community, which were applied after the sincerity and constancy of account on a sample of 960 male and female students.

And the results of the research showed that the proliferation of electronic fraud in university examinations by considering estimated by 48.02%,the search results also showed the most important electronic means used by the student in the fraud of the smartphone by 18.54%, Bluetooth headset by15.10%, electronic hours by 9.16%, and wireless headphones by 5.10 %.

The search results also showed levels used by the university student in electronic fraud in university examinations represented the information listed in one of the means of fraud e-mail (Your Smartphone-at electronic commerce) by 53.57%,a request for assistance from a fellow inside the exam hall by 28.85%,contact a colleague outside the exam hall by 17.57%.

The light of the results of this research should be of interest to this sensitive subject to conduct further research in this area.

key words: electronic fraud, university examinations.

مقدمة:

تعتبر الامتحانات الجامعية الأساس الذي يتم من خلاله تقييم الطالب الجامعي ومعرفة مستواه العلمي والدراسي، وكما قيل: "أينما وجدت امتحانات وجد غشاشون"، وحقا أصبح الكثير من المدرسين يشكون من انتشار الغش في الامتحانات والتي تجاوزتها إلى أهم مرحلة تعليمية وهي المرحلة الجامعية. وفي ظل التطور

التكنولوجي الحديث تطورت معه وسائل الغش وظهر مصطلح جديد يسمى ب"الغش الإلكتروني" الذي يعتبر من أخطر ما يواجهه قطاع التعليم العالي في الوقت الحالي.

1- مشكلة البحث وتساؤلاته:

في ظل تسارع وتيرة التطور التكنولوجي لم يعد لكثير من وسائل الغش التقليدية التي كانت شائعة في الامتحانات الجامعية حضورا، بل تطورت أساليب ووسائل الغش بابتكار آليات متعددة للغش، فبات ما يعرف اليوم ب"الغش الإلكتروني".

ولعدم الاستهانة بموضوع الغش الإلكتروني أصبح اليوم من الموضوعات التربوية والنفسية والاجتماعية المهمة والمعقدة، نظرا لتعدد طرق الغش الإلكتروني ومستوياته وأبعاده وانتشار هذه الظاهرة بشكل كبير بين المجتمعات الطلابية، فما إن تقترب الامتحانات الجامعية حتى تبدأ عملية الاستعداد لها، فنجد الطالب المجتهد متسلحا بطاقاته وقدراته ومبادئه، في حين نجد الطالب الفاشل يتفنن في أساليب الغش الإلكتروني.

وبناء على هذا الطرح أصبح الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية ظاهرة تستدعي الدراسة والبحث والتقصي، وفي ضوء ذالك أنشأنا هذا البحث الأكاديمي كمشكلة بناء على معطيات الواقع، حيث تمحورت مشكلة البحث في التساؤل التالي: ما واقع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية؟.

وتفرع عن هذا التساؤل الرئيسي التساؤلات الفرعية التالية:

* ما مدى انتشار ظاهرة الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية؟
* ما هي وسائل الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية؟
* ماهي مستويات الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية؟

2-أهمية البحث: تتجلى أهمية البحث من أهمية موضوعه من حيث:

- ❖ أن هذا البحث يطرح موضوعا مهما يتعلق بالغش الإلكتروني وفي أهم مرحلة تعليمية وهي المرحلة الجامعية.
- ❖ أن هذا البحث يطرح موضوعا له آثار سلبية خطيرة على كافة المستويات وفي مختلف المجالات.
- ❖ الافتقار إلى بحوث في هذا الموضوع في حدود علم الباحثة، إذ لم بقع بين أيدي الباحثة دراسة واحدة في هذا المجال.
- ❖ حداثة الأساليب المبتكرة في الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية.

❖ أن هذا الموضوع يمكن أن يوفر قاعدة معرفية يمكن أن تكون منطلقا لباحثين آخرين لتقديم أبحاث في هذا المجال.

3 - **أهداف البحث:** يهدف هذا البحث إلى:

- ❖ معرفة واقع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية.
- ❖ معرفة مدى انتشار الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية.
- ❖ معرفة وسائل الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية.
- ❖ معرفة مستويات الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية.

4- الدراسات السابقة:

في البداية نسجل بانه –في حدود علم الباحثة-لا توجد دراسات تناولت موضوع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، ورغم ذالك أوردت الباحثة بعض الدراسات التي تناولت متغير الغش بصفة عامة،إذ ان إدراجها لمتغير الغش يمكن أن يفيدنا كدراسة سابقة من حيث الجانب البنيوي لمتغير الغش، وفي ما يلي عرض لبعض الدراسات:

1-**دراسة لطيفة حسين الكندري عام 2010م**[1]: قامت لطيفة حسين الكندري بإجراء دراسة تحت عنوان" ظاهرة الغش في الاختبارات أسبابها وأشكالها من منظور طلبة كلية التربية الأساسية في دولة الكويت"، ومن بين الأهداف التي سعت الدراسة إلى تحقيقها رصد الواقع التعليمي وتتبع التحديات التي تواجهه من منظور الطلبة.

وقد اعتمدت الباحثة في دراستها على المنهج الوصفي المسحي، وعلى عينة مكونة من 800 طالب وطالبة، كما استخدمت أداة الاستبانة الإحصائية.

ومن بين نتائج الدراسة طغيان ظاهرة الغش في الامتحانات، إذ وافق 92.3% من عينة الدراسة على انتشار ظاهرة الغش في الامتحانات.

2-**دراسة زياد منير الحجيلي عام 2013م**[2]: قام زياد منير الحجيلي بإجراء دراسة تحت عنوان "مشكلة الغش في الامتحانات في المدارس"، وقد هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على المقصود بالغش، وحكمه في الشريعة الإسلامية، وأهم العوامل التي تؤدي إلى الغش.

ولتحقيق أهداف الدراسة استخدم الباحث المنهج الوصفي المناسب لهذا النوع من الدراسات.

وقد توصلت الدراسة إلى معرفة المقصود بالغش والذي يعني استخدام الطالب أو الطالبة وسائل غير مشروعة ومنافية للدين الإسلامي من أجل الحصول على إجابات صحيحة بدون وجه حق.

أما عن حكمه في الشريعة الإسلامية فهو حرام لقوله صلى الله عليه وسلم: "من غشنا فليس منا".

أما عن العوامل التي تؤدي إلى الغش فقد أظهرت نتائج الدراسة إلى أن انتشار ظاهرة الغش يعود إلى أربعة (4) عوامل: عوامل تتعلق بالطالب نفسه، عوامل تتعلق بالأسرة، عوامل تتعلق بالنظام التعليمي.

5- تعقيب على الدراسات السابقة: إن هذه الدراسات السابقة تناولت موضوع الغش من حيث التعريف به ورصد واقعه وبعض العوامل التي تؤدي غلى انتشار الغش، إلا أنها لم تتطرق بشكل أو بآخر إلى الطرق المتبعة في الغش خاصة الأساليب الحديثة والمبتكرة رغم أنها دراسات حديثة، وهذا ما ستتطرق إليه الباحثة في بحثها الحالي.

6- أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة: استفادت الباحثة من الدراسات السابقة من حيث الإلمام الجيد بالمعارف النظرية المتعلقة بموضوع الغش بصفة عامة، واستيعاب المفاهيم والمتغيرات المتعلقة به، وكيف قيس ودرس من حيث صياغة الفرضيات واختبارها، والمنهج المستخدم والأدوات المستخدمة، والنتائج التي تم التوصل إليها، وكيفية تحليلها وتفسيرها، والتي سمحت لنا ببناء بحثنا الحالي.

الإطار النظري:

1- تعريف الغش:

1-1- لغة: ورد معنى الغش لغة في معجم لسان العرب لابن منظور[3] بمعنى نقيض النصح، وهو مأخوذ من الغشش "المشرب الكدر"، وفي الحديث أن النبي ﷺ قال: "ليس منا من غشنا"، وقال أبو عبيدة: معناه ليس من أخلاقنا الغش.

كما ورد الغش في القاموس المحيط عند الفيروز آبادي مجدي[4] بمعنى لم يمحض النصح او اظهر له خلاف ما أضمره، واغتشه واستغشه:ضد انتصحه واستنصحه، أو ظن به الغش.

1-**2- اصطلاحا:** إن الغش ليس ظاهرة تربوية ونفسية فقط بل تناولها الكثير من الباحثين والمفكرين في مختلف المجالات، ووفقا لذالك تعددت تعاريف الغش بتعدد هذه المجالات:

1-2-1-الغش من منظور التربية: ورد مفهوم الغش وفقا لهذا المنظور بمعنى[5]: "استخدام المتعلم لأي وسيلة تمكنه من الحصول على إجابات أو درجات في الامتحان بصفة غير شرعية، سواء كانت الوسيلة خطية أو شفهية أو حركية". كما ورد مفهوم الغش وفقا لهذا المنظور[6]، بمعنى "حصول المتعلم على الإجابة من قرين أو مصدر آخر لغرض النجاح في أداء متطلبات أو مهمات من دون جهد أو مثابرة.

1-2-2- الغش من منظور علم النفس: ورد مفهوم الغش وفقا لهذا المنظور بمعنى[7]: انه سلوك لاأخلاقي وغير تربوي، وينم عن شخصية غير سوية أو غير ناضجة تتصف بالخوف والقلق والعجز والسلبية والتواكل وضعف الإرادة وضعف الثقة بالنفس. وفي هذا المعنى عرف بكيش[8] الغش بأنه: سلوك يهدف إلى تزييف الواقع لتحقيق كسب غير مشروع مادي او معنوي او إرضاء حاجة نفسية.

1-2-3- **الغش من منظور علم الاجتماع**: ورد مفهوم الغش وفقا لهذا المنظور[9]: بأنه ظاهرة اجتماعية منحرفة وذالك لخروجها عن المعايير والقيم الاجتماعية التي يضعها المجتمع، ولما تتركه من آثار سلبية تنعكس بصورة واضحة على مظاهر الحياة الاجتماعية في المجتمع وعلى نظمه ومؤسساته.

1-2-4- **الغش من منظور الشريعة الإسلامية:** لقد نهت الشريعة الإسلامية من الغش واعتبرته خيانة عظيمة، فيقول الله تعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (1) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُواْ عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (2) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَو وَّزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ (3)﴾ (المطففين:1-3).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ مر على صبرة طعام، فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللا فقال: ما هذا يا صاحب الطعام؟ قال: أصابته السماء يا رسول الله، قال: أفلا جعلته فوق الطعام كي يراه الناس؟ من غش فليس مني"[10].

2- تعريف الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية:

يتمثل الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، في حصول الطالب الجامعي على الإجابة المطلوبة على أسئلة الامتحان، باستخدام وسائل الكترونية حديثة غير مشروعة، دون اعتبار لتعلم المادة العلمية، ودون الاعتماد على نفسه وعلى قدراته في أدائه للامتحانات قصد الحصول على نتائج جيدة من أجل تحقيق النجاح.

3- أسباب الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية: يمكن رصد أهم أسباب الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية كما يلي:

3-1-من وجهة نظر الأساتذة:

- ✓ التهاون في تطبيق عقوبة الغش الإلكتروني.
- ✓ عدم قدرة بعض الأساتذة على المراقبة الجيدة أثناء الامتحانات نتيجة كثرة الطلبة في القاعات وتقارب المقاعد فيها.
- ✓ التركيز على الاختبارات المقالية التي تعتمد على الحفظ خاصة التخصصات الأدبية.
- ✓ عدم رغبة الطالب الجامعي في تعلم المادة الدراسية واللجوء إلى الغش الإلكتروني للحصول على علامات جيدة.
- ✓ غياب المسؤولية لدى الطالب الجامعي.
- ✓ عدم استعداد الطالب الجامعي للامتحانات نتيجة انشغاله بأمور خارجية مع قلة مذاكرته وضعف ثقته بنفسه.
- ✓ ضعف شخصية الأستاذ المراقب مما يوفر للطلبة فرصا سهلة للغش الإلكتروني.
- ✓ ضعف الوازع الديني لدى الطالب الجامعي.

- من وجهة نظر الطلبة:

- ✓ الخوف من الرسوب في الامتحانات.
- ✓ عدم وجود فاصل زمني بين مواد الامتحانات مما يصعب مراجعتها بشكل جيد(ضيق الوقت).
- ✓ عدم فهم الطالب الجامعي للمواد الدراسية فهما جيدا نتيجة كثافتها.
- ✓ لجوء بعض الأساتذة إلى تسليم الطالب الجامعي الدروس المقررة عليه أياما قبل الامتحانات مما يصعب مراجعتها جيدا.

4- وسائل الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية: في ظل تطور التقانة الحديثة ووسائل التواصل المتعددة تطورت وسائل الغش الإلكتروني وتنوعت،ومن بين هذه الوسائل نجد[11]:

4-1- الهواتف الذكية: والتي تعرف بالهواتف الجوالة أو الهواتف الخلوية أو الهواتف المحمولة، وهي تشبه الكومبيوتر الصغير، ومن خصائصها إمكانية الاتصال بالآخرين والتحدث معهم وحتى رؤيتهم وإرسال الرسائل، وتصفح الشبكات، والتصوير المزدوج، وتقليب الشاشة بلمس الصفحات، وتعتبر الهواتف الذكية من أبرز وسائل الغش الإلكتروني التي يستخدمها الطلبة في الامتحانات الجامعية.

4-2- الساعات الإلكترونية: تعتبر الساعات الإلكترونية بمثابة حاسوب متصل بالأنترنيت،كما يعتبر من بين الوسائل الإلكترونية المستخدمة في الغش في الامتحانات الجامعية، خاصة وأنها تتميز بالعديد من الوظائف العملية،إذ يمكن استخدامها بسرعة وسلاسة مع سماعات الأذن التي تعمل بتقنية البلوتوث.

4-3- سماعات البلوتوث: وهي عبارة عن سماعات يتم إخفائها عادة تحت الملابس، وتعتبر الإناث أكثر استخداما لهذه السماعات.

4-4- سماعات لاسلكية: وهي عبارة عن أجهزة الكترونية منتهية الصغر تستخدم للغش أثناء الامتحانات، وعادة ما يقوم الطالب الجامعي بوضع سماعة صغيرة بلون الجسم في الأذن، وعند دخول الامتحان يتلقى الإجابات من زميل أو من شخص يكون خارج قاعة الامتحان ويكون على دراية بأسئلة الامتحانات.

4-5- النظارات الطبية: وهي عبارة عن نظارات تحتوي على سماعة لاسلكية متناهية الصغر بلون الجلد،وفي منتصفها كاميرا فيديو لا يمكن رؤيتها إلا بصعوبة شديدة، فعند دخول الطالب الجامعي الامتحان تنقل كاميرا الفيديو ما يقرأه في ورقة الأسئلة ليراها شخص آخر خارج الامتحان عبر الهاتف الذكي، فيقوم هذا الأخير بالبحث عن الإجابة ويقوم بتلقينها له عبر السماعات اللاسلكية.

4-6- الأقلام الليزرية: وهي عبارة عن أقلام تكتب بحبر غير مرئي على الأوراق والملابس وحتى الجسم،حيث لا تظهر الكتابة إلا بعد تسليط الضوء الليزري عليها.

5- جوانب مرتبطة بظاهرة الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية:

هناك جوانب تساهم بشكل أو بآخر في انتشار الغش الإلكتروني بين المجتمعات الطلابية ومنها:

- طرق التدريس المتبعة في بعض التخصصات الجامعية التي تعتمد على التلقين والحفظ بعيدا عن المقارنة و التحليل والاستنتاج.
- اعتماد الأساتذة في بعض التخصصات الجامعية على أسئلة تعجيزية في الامتحانات بعيدا عن الموضوع الذي تم شرحه ومناقشته.
- كثرة غياب الأساتذة في بعض التخصصات الجامعية ولجوئهم إلى السرعة في إلقاء المواضيع المقررة مع عدم التنسيق في عرض المعلومات وتنظيمها مما يشتت عقل الطالب الجامعي.

والغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية بغض النظر عن نسبة انتشاره، فإن له وسائل متعددة ومستويات يلجا إليها الطالب الجامعي وهذا ما سنوضحه في الجانب الميداني من هذا البحث.

الجانب الميداني (إجراءات البحث الميداني):

1- مفاهيم البحث وتعريفاتها الإجرائية:

1-1-الغش الإلكتروني: نقصد بالغش الإلكتروني استخدام الطالب الجامعي لوسائل غش الكترونية غير مشروعة، تتمثل في الهاتف الذكي أو الساعة الإلكترونية أو السماعات بنوعيها....الخ، من أجل الحصول على معلومات للإجابة على الأسئلة المقررة في الامتحانات، من أجل الحصول على تقديرات جيدة في نتائج الامتحانات، والتي تساعده في الانتقال من سنة دراسية إلى سنة دراسية أخرى.

1-2-**الامتحانات الجامعية:** نقصد بالامتحانات الجامعية عمليات التقييم التي تجرى ضمن نظام معين، والتي تقيس التحصيل العلمي والدراسي في المواد الدراسية المقررة على الطالب الجامعي في جميع التخصصات، وذالك من خلال إجابتهم على مجموعة من الأسئلة التي تمثل محتوى المادة الدراسية.

2- منهج البحث: استخدمت الباحثة في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي وذالك لملائمته لتحقيق أهداف هذا البحث، "إذ يعتمد المنهج الوصفي التحليلي على دراسة الظاهرة كما هي في الواقع، بحيث يهتم بوصفها وصفا دقيقا، ويعبر عنها كيفيا بوصف الظاهرة وتحديد خصائصها أو كميا بإعطائها وصفارقميا يوضح مقدار هذه الظاهرة وحجمها"[12].

3- حدود البحث:

3-1- حدود معرفية: اهتم هذا البحث بموضوع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، حيث يركز على معرفة واقعه عن طريق تقدير مدى انتشاره ووسائله و مستوياته.

3-2- حدود مكانية: تم اختيار جامعة باتنة 1كمجال للبحث الميداني.

3-3- حدود زمانية: غطى هذا البحث الفترة ما بين 7نوفمبر 2015م و11ماي 2016م.

3-4- حدود بشرية: اقتصر البحث على عينة من طلبة جامعة باتنة 1 في مختلف التخصصات.

4- عينة البحث: أجري هذا البحث على عينة تقدر ب960 طالب وطالبة من جامعة باتنة 1، حيث تم اختيارهم بطريقة طبقية، بعد أن تم تحديد عدد أفراد عينة البحث، وتحديد عدد الكليات والمعاهد، حيث تم اختيار 120 طالب وطالبة من كل كلية ومعهد.

5- أدوات البحث: لتحقيق أهداف هذا البحث اعتمدت الباحثة على استبيان لرصد واقع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، وهي من إعداد الباحثة، حيث تضمنت 3 أبعاد:

- **البعد الأول:** يقيس مدى انتشار الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية (يتضمن 10 عبارات).
- **البعد الثاني**: يقيس وسائل الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية (يتضمن 10 عبارات).
- **البعد الثالث**: يقس مستويات الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية (يتضمن 10 عبارات).

وقد تم التحقق من صدق الاستبيان من خلال عرضه على مجموعة من الأساتذة المحكمين لإبداء رأيهم من حيث صياغة الفقرات ومدى مناسبتها للموضوع التي وضعت لقياسه، كما تم حساب صدق المحتوى وذالك بحساب النسبة المئوية لتكرارات "موافق – محايد- غير موافق" لكل عبارة من عبارات الاستبيان عند أفراد العينة الاستطلاعية، وتم تحليل البنود للوقوف على قدرة الاستبيان على تمييز أفراد عينة البحث، والاستجابة له استجابات مختلفة، كما تم حساب ثبات الاستبيان حيث طبق على عينة استطلاعية من 75 طالبا وطالبة وأعيد التطبيق بعد فترة زمنية على العينة نفسها واستخرج معامل الارتباط بين التطبيق الأول والتطبيق الثاني والذي بلغ 0.85%، كما استخرج معامل الارتباط من خلال استخدام معادلة ألفا كرو نباخ ووصل معامل الثبات 0.83%.

6- نتائج البحث (عرض وتحليل النتائج):

6-1-عرض وتحليل النتائج المتعلقة بالتساؤل الأول:

للإجابة على التساؤل الأول تم الاعتماد على إجابات عينة البحث في مختلف التخصصات على البعد الأول لاستبيان الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، والذي يعرض الممارسات والمخالفات أثناء الامتحانات الجامعية (ممارسة الغش الإلكتروني)، والنتيجة كما يبينها الجدول التالي:

جدول رقم (1) يبين مدى انتشار الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية

التخصصات	عينة البحث	عدد الطالبة الممارسين للغش	النسبة المئوية	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	الترتيب
كلية علم المادة	120طالبا	50طالبا	%41	3.19	0.94	5
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية	120طالبا	80 طالبا	%66.66	4.89	1.05	2
كلية العلوم الإسلامية	120طالبا	20طالبا	%16.66	2.82	0.08	8
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير	120طالبا	55طالبا	%45.83	3.45	0.98	4
كلية الحقوق والعلوم السياسية	120طالبا	82طالبا	%68.33	4.95	1.84	1
كلية اللغة والأدب العربي والفنون	120طالبا	80طالبا	%66.66	4.89	1.05	3
معهد العلوم البيطرية والعلوم الفلاحية	120طالبا	45طالبا	%37.5	3.02	0.45	7
معهد الهندسة المعمارية والعمران	120طالبا	49طالبا	%40.83	3.16	0.63	6
العدد الكلي	960طالبا	461طالبا	%48.02	3.22	0.97	

التعليق على الجدول: نستخلص من الجدول أعلاه انتشار ظاهرة الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية بين طلبة الجامعة في مختلف التخصصات بنسب متفاوتة ويعزى ذالك إلى توفر وسائل الاتصال الحديثة وتمكن الطالب الجامعي من الاستفادة منها واستغلال خدماتها في الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية.

6-2- عرض وتحليل النتائج المتعلقة بالتساؤل الثاني:

للإجابة على هذا التساؤل تم الاعتماد على إجابات الطلبة على البعد الثاني لاستبيان الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، والذي يتضمن مختلف وسائل الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، وجاءت النتيجة كما يبينها الجدول التالي:

جدول رقم (2) يوضح وسائل الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية

التخصصات	عينة البحث	عدد لممارسين للغش الإلكتروني	وسائل الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية											
			الهواتف الذكية		الساعات الإلكترونية		سماعات لاسلكية		سماعات البلوتوث		الأقلام الليزرية		النظارات الطبية	
			العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
كلية علوم المادة	120	50	22	18.33	7	5.83	4	3.33	17	14.16	/	/	/	/
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية	120	80	23	19.16	12	10	10	8.33	35	29.16	/	/	/	/
كلية العلوم الإسلامية	120	20	8	6.66	8	6.66	/	/	4	3.33	/	/	/	/
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير	120	55	29	24.16	9	7.5	7	5.83	10	8.33	/	/	/	/
كلية الحقوق والعلوم السياسية	120	82	35	29.16	12	10	5	4.16	29	24.16	/	/	/	/
كلية اللغة والأدب العربي والفنون	120	80	32	26.66	15	12.5	15	12.5	18	15	/	/	/	/
معهد العلوم البيطرية والعلوم الفلاحية	120	45	17	14.16	10	8.33	3	2.5	15	12.5	/	/	/	/
معهد الهندسة المعمارية والعمران	120	49	12	10	15	12.5	5	4.16	17	14.16	/	/	/	/
العدد الكلي	960	461	178	18.54	88	9.16	49	5.10	145	15.10				

التعليق على الجدول: نستخلص من الجدول أعلاه أن الهواتف الذكية تمثل الوسيلة الأولى التي تستخدم في الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية بنسبة 18.54، تليها سماعات البلوتوث بنسبة 15.10، تليها الساعات الإلكترونية بنسبة 9.16، تليها السماعات اللاسلكية بنسبة5.10، في حين لم تسجل الأقلام الليزرية والنظارات الطبية أية نسبة، ويعزى ذلك إلى توفر هذه الوسائل وإتاحتها لدى معظم الطلبة الجامعيين، ومعرفة كيفية استغلالها في الغش في الامتحانات الجامعية.

6-3- عرض وتحليل النتائج المتعلقة بالتساؤل الثالث:

للإجابة على هذا التساؤل تم الاعتماد على إجابات الطلبة على البعد الثالث لاستبيان الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، والذي يتضمن مستويات الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية، وجاءت النتيجة كما يبينها الجدول التالي:

جدول رقم (3) يوضح مستويات الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية

التخصصات	عينة البحث	عدد الممارسين للغش الإلكتروني	مستويات الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية					
			الاتصال بزميل خارج قاعة الامتحان		الاطلاع على المعلومات المدرجة في إحدى وسائل الغش الإلكتروني		طلب مساعدة من زميل داخل قاعة الامتحان	
			العدد	%	العدد	%	العدد	%
كلية علوم المادة	120	50	13	26	27	54	10	20
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية	120	80	10	12.5	45	56.25	25	31.25
كلية العلوم الإسلامية	120	20	2	10	13	65	5	25
كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير ة	120	55	9	16.36	30	54.54	16	29.09
كلية الحقوق والعلوم السياسية	120	82	16	19.51	42	51.21	24	29.26
كلية اللغة والادب العربي والفنون	120	80	13	16.25	40	50	27	33.75
معهد العلوم البيطرية والعلوم الفلاحية	120	45	6	13.33	27	60	12	26.66
معهد الهندسة المعمارية والعمران	120	49	12	24.48	23	46.93	14	28.57
العدد الكلي	960	461	81	17.57	247	53.57	133	28.85

التعليق على الجدول: نستخلص من الجدول اعلاه أن الاطلاع على المعلومات المدرجة في إحدى وسائل الغش الإلكتروني(الهاتف الذكي-الساعة الإلكترونية) تعتبر المستوى الاول الذي يلجأ إليه الطالب الجامعي أثناء الغش في الامتحانات الجامعية بنسبة تقدر ب53.57، يليها طلب مساعدة من زميل داخل قاعة الامتحان بنسبة 28.85، تليها الاتصال بزميل خارج قاعة الامتحان بنسبة 17.57، وتعزى هذه النتيجة إلى ان هذه المستويات تعتبر من اكثر مستويات الغشش الإلكتروني انتشارا بين طلبة الجامعة إذ تعتبر من المستويات التي تسهل على الطالب

الجامعي الاطلاع على محتويات المقاييس والحصول على إجابات مناسبة على أسئلة الامتحانات في لحظات.

نتيجة عامة:

من خلال النتائج التي توصلنا إليها في هذا البحث تبين لنا واقع الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية من خلال انتشار هذه الظاهرة بنسبة معتبرة بين المجتمعات الطلابية، وإذا كانت نتائج هذا البحث صادقة في حدود العينة وزمان ومكان البحث، أي أن نتائج هذا البحث يمكن أن تتأثر بعاملي المكان والزمان، وبناء عليه فالبحث يبقى مفتوحا ويطرح أسئلة متعددة ومتجددة دوما نأمل أن نبحثها في بحوث لاحقة شاء الله.

خاتمة:

من خلال إجرائنا لهذا البحث المعنون ب"الغش الإلكتروني في الامتحانات الجامعية "-دراسة ميدانية بجامعة باتنة1-، حاولنا أن نصل إلى نتائج موضوعية باعتباره موضوعا حساسا، حيث استغلينا مختلف المعطيات حول هذا الموضوع نظريا وتطبيقيا، وفي ظل التشابك الذي يطرحه هذا الموضوع والذي يتضمن عدة معطيات قد يكون من العسر توليفها في بوتقة واحدة، لذا من المهم إجراء بحوث في هذا المجال، خاصة وأن هذا الموضوع يطرح عدة إشكاليات جديرة بالاهتمام خاصة ما يتعلق بأبعاد هذه الظاهرة على كافة المستويات.

توصيات ومقترحات البحث:

بناء على نتائج البحث الحالي فإن الباحثة ترى أنه يجب دراسة أسباب هذه الظاهرة جيدا حتى يتم علاجها، ولهذا فإنه من المهم:

- إجراء المزيد من البحوث والدراسات في هذا المجال من قبل الباحثين والمتخصصين في مجال علم النفس وعلم الاجتماع، فيما يتعلق بأسباب انتشار ظاهرة الغش الالكتروني في الامتحانات الجامعية مع متابعة تطور هذه الظاهرة، خاصة وأن البحث الحالي تناول واقع انتشار هذه الظاهرة ولم يتطرق إلى حلول إجرائية للحد من هذه الظاهرة، كما أن الموضوع يطرح إشكالية مهمة وخطيرة لها آثار سلبية على كافة المستويات.
- العمل على استصدار تعليمات قبل إجراء الامتحانات، تتضمن برنامج توعية، مع التأكيد على خطورة ظاهرة الغش وتعارضها مع القيم والأهداف التربوية، مع

العمل على إحياء الوازع الديني والأخلاقي، وتنمية الضمير الداخلي للطالب الجامعي.

- تجنب الأسئلة التي تعتمد على الحفظ، مع الاعتماد على الأسئلة التي تقيس القدرة على التحليل والتركيب والاستنتاج والتقويم.
- تعويد الطالب الجامعي على الاجتهاد والإبداع وتوظيف مكتسباته العلمية السابقة، عن طريق ابتعاد الأساتذة عن العقلية التي تلزم الطالب بإعادة كتابة ما قدمه الأستاذ في دروس المحاضرات حرفيا(بضاعتي ترد إلي).
- تفعيل دور مجالس التأديب الموجودة على مستوى الكليات، باتخاذها إجراءات صارمة ضد كل طالب يثبت في حقه ممارسة الغش في الامتحانات الجامعية.
- اللجوء إلى إجراء الامتحانات الجامعية في قاعات الدراسات بدل قاعات المحاضرات (المدرجات)، لكي يتمكن المراقب من تشديد المراقبة، مع اختيار أحسن طريقة للمراقبة حتى لا يصنع الطالب الجامعي لنفسه فرص الغش.
- وضع أجهزة قاطعة الإرسال في القاعات، حتى لا يتمكن الطالب الجامعي من استخدام أدوات الغش الحديثة، مع منع إدخال هذه الأدوات إلى قاعات الامتحانات.

المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم.
2- الاحاديث النبوية الشريفة: حديث صحيح أخرجه مسلم في صحيحه 146.
3- ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد: لسان العرب، دار الفكر، بيروت، لبنان، م5، ج36، 1990م.
4- الفيروز أبادي مجد الدين: القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1432ه.
5- المشوخي حمد بن سليمان: تقنيات ومناهج البحث العلمي، دار الفكر العربي،القاهرة، ط1، 2002 م
6- زياد منير الحجيلي: مشكلة الغش في الامتحانات بالمدارس، رسالة ماجستير، تخصص التربية، كلية التربية وأصول الدين، الجامعة الإسلامية، 2013م.
7- سهيلة محسن كاظم الفتلاوي: تعديل السلوك في التدريس، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن،2004م.
8- فضيلة عرفات: ظاهرة الغش في الامتحانات المدرسية: أسبابها، أساليبها، طرق علاجها، مقال علمي، متوفر على الموقع: htttp://alnnor.se/article-asp ?id=4.362
9- فيصل محمد خير الزراد: ظاهرة الغش في الاختبارات الأكاديمية لدى طلبة المدارس والجامعات: التشخيص، وأساليب والعلاج، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية،2002م. الوقاية

10- لطيفة حسين الكندري: ظاهرة الغش في الاختبارات أسبابها وأشكالها من منظور طلبة كلية التربية الاساسية في دولة الكويت، كلية التربية، الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب، الكويت، 2010م.
11- محمد حسن العمايرة: المشكلات الصفية السلوكية التعليمية الأكاديمية: مظاهرها، أسبابها، علاجها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط2002،1م.
12- مولاي مصطفى البرجاوي: الغش وانحراف التعليم، مقال علمي، مجلة الوعي، الكويت، متوفرة على الموقع:
http://alwaei.gov.kw/site/pages/childdetaits-aspx?page eld=760&vol=603
13- موقع الكتروني
www.alraimedia.com/ar/article/issues/2013/06/09/416153/nr/nc/.

[1] – لطيفة حسين الكندري: ظاهرة الغش في الاختبارات أسبابها وأشكالها من منظور طلبة كلية التربية الأساسية في دولة الكويت، كلية التربية، الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب،، مجلة عالم التربية ، ع31، 2010م.

[2]– زياد منير الحجيلي: مشكلة الغش في الامتحانات بالمدارس، رسالة ماجستير ، تخصص التربية، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية، 2013م.

[3]– ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد: لسان العرب، دار الفكر، بيروت، لبنان، م5، ج36، 1990م، ص3259.

[4]- الفيروز أبادي مجد الدين: القاموس المحيط، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1432ه، ص644.

[5]- محمد حسن العمايرة: المشكلات الصفية السلوكية التعليمية الأكاديمية: مظاهرها، أسبابها، علاجها، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، الأردن، ط2002،1م، ص176.

[6]- سهيلة محسن كاظم الفتلاوي: تعديل السلوك في التدريس ، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن،2004م، ص506.

[7]– مولاي مصطفى البرجاوي: الغش وانحراف التعليم، مقال علمي، مجلة الوعي، الكويت، متوفرة على الموقع http://alwaei.gov.kw/site/pages/childdetaits-aspx?page eld=760&vol=603

[8]– فضيلة عرفات: ظاهرة الغش في الامتحانات المدرسية: أسبابها، أساليبها، طرق علاجها، مقال علمي ، متوفر على الموقع: htttp://alnnor.se/article-asp ?id=4.362

[9]– فيصل محمد خير الزراد: ظاهرة الغش في الاختبارات الأكاديمية لدى طلبة المدارس والجامعات: التشخيص، وأساليب الوقاية والعلاج، دار المريخ، الرياض، المملكة العربية السعودية، 2002م، ص20.

[10]– حديث صحيح أخرجه مسلم في صحيحه 146.

[11] - www.alraimedia.com/ar/article/issues/2013/06/09/416153/nr/nc/.

[12]– المشوخي حمد بن سليمان: تقنيات ومناهج البحث العلمي، دار الفكر العربي،القاهرة،ط1، 2002م، ص22.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 471 – 484
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

جودة الخدمات الصحية ورضا المرضى في المؤسسة الاستشفائية

Quality of health services and patient satisfaction in the Hospital

طالبة الدكتوراه: **زينب حدمر**[1] – **د/ مريم يحياوي**
كلية العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير - جامعة باتنة1
meriemyahiaoui40@gmail.com - zeinebhadmer@gmail.com

تاريخ الإرسال:22 /2017/11 تاريخ القبول: 2018/05/31

الملخص:

شهد القطاع الصحي في الآونة الأخيرة اهتماما كبيرا على جميع المستويات،حيث أصبح موضوع" جودة الخدمة الصحية محل اهتمام من طرف المؤسسات الاستشفائية، وهذا بهدف تقديم خدماتها الصحية بجودة عالية لتحقيق أقصى رضا ممكن للمريض.

يركز هذا المقال على جودة الخدمات الصحية بغية التعرف على معايير تقييم الجودة خاصة من وجهة نظر المريض و أيضا معرفة العوامل المساعدة على خلق الرضا لدى المريض ثم علاقة الجودة بالرضا.

الكلمات المفتاحية: الجودة، الخدمات الصحية، جودة الخدمة الصحية، رضا المرضى، المؤسسات الاستشفائية.

Abstract:

Recently the medical sector knew a considerable consideration on all levels, since the question of health service quality becomes the main interest of hospital institutions, in a way to offer their health services with a high quality for a maximum satisfaction on the part of patients.

The present article focuses on the health service quality in a way to find out the criteria for the evaluation of this quality from the patient's viewpoint, and to discern the helping factors which lead him/her to full satisfaction in addition to the relation between quality and satisfaction.

[1] – المؤلف المراسل.

key words: quality, health services, health services quality, patients' satisfaction, hospital institutions.

المقدمة:

بات واضحا أن عالمنا الذي نعيش فيه اليوم هو عالم الخدمات، لكونه ارتبط بالكثير من مفردات الحياة اليومية للمواطن، و لعل الخدمة الصحية واحدة من أبرز الخدمات التي ازدادت الحاجة إليها، إذ تعد الصحة ركيزة أساسية من ركائز تحقيق التنمية بمختلف مجالاتها في المجتمعات، لذلك سعت الدول إلى العمل على التحسين المستمر للخدمات الصحيّة المقدمة للأفراد، كما تم إدخال مفهوم الجودة في هذا القطاع لتحقيق مستويات عالية من الخدمات الصحة، من هذا المنطلق جاءت هذا المقال ليجيب على الإشكالية التالي: ما هي الأبعاد التي يتم من خلالها الحكم على جودة الخدمات في المستشفى؟ وما هي العلاقة بين جودة الخدمات الصحية ورضا المريض؟

أولا- تحديد المفاهيم الأساسية للدراسة:

1- مفهوم المؤسسة الاستشفائية: كلمة مستشفى في العربية تعني الشفاء أي البرء من العلة، وفي اللغة اللاتينية تعني إكرام الضيف، والمستشفى عبارة عن منظمة أو مؤسسة اجتماعية صحية تقوم بأداء جميع الوظائف العلاجية والوقائية والتدريبية والعلمية وكذلك الوظائف المهنية و التأهيلية بالإضافة إلى مهام البحث العلمي الذي يهدف إلى المساعدة في تحقيق الأهداف العامة للتخطيط الصحي على المستوى الوطني أو المحلي[1]، وقد عرفت الهيئة الأمريكية المستشفى بأنه: "مؤسسة تحتوي على جهاز طبي منظم يتسع بتسهيلات طبية دائمة تشتمل على آسرة للتنويم، وخدمات طبية تتضمن خدمات الأطباء وخدمات التمريض المستمرة، وذلك بإعطاء المريض التشخيص والعلاج اللازمين"[2]، وكذلك عرفته منظمة الصحة العالمية بأنه" ذلك الجزء المتكامل من التنظيم الاجتماعي والصحي الذي يعمل على توفير الرعاية الصحية الكاملة بشقيها العلاجي والوقائي للمواطنين، ويصل بخدماته الخارجية إلى الأسرة في بيئتها المنزلية، وهو أيضا مركز لتدريب العاملين في الخدمة الصحية[3]. يتضح من التعاريف السابقة أن منها ما يركز على الوظيفة التقليدية للمستشفى كمكان لإقامة وعلاج المرضى ومنها ما يركز على المفهوم الحديث باعتباره جزءا أساسيا من النظام الاجتماعي يقوم بأداء مختلف الوظائف الصحية. ولذلك يمكن تعريف المؤسسة الاستشفائية بأنها عبارة عن منظمة اجتماعية صحية تقوم بأداء مختلف الوظائف العلاجية والوقائية والتدريبية و العلمية.

2- مفهوم الجودة: سنعرض فيما يلي مجموعة من التعاريف حول الجودة:

-إذا نظرنا لمعنى الجودة في اللغة أصلها من الجود والجيد نقيض الردئ، أما الجودة اصطلاحا فهي كلمة مشتقة من الكلمة اليونانية Qualities ويقصد بها طبيعة الشئ ودرجة صلابته[4].

- عرف "J.M.Juran" وزميله الجودة على أنها: (مدى ملائمة المنتج للاستعمال، فالمعيار الأساسي للحكم علي الجودة هل هو ملائم للاستعمال أم غير ملائم بغض النظر عن وضع وحالة المنتج).

- عرف "عمر وصفي" الجودة بمعناه الواسع بأنها: (إنتاج سلعة أو تقديم خدمة بمستوى عالي من الجودة المتميزة تكون قادرة من خلالها على الوفاء باحتياجات ورغبات عملائها، بالشكل الذي يتفق مع توقعاتهم وتحقيق الرضا والسعادة لديهم ويتم ذلك من خلال مقاييس موضوعة سلفا لإنتاج السلعة أو تقديم الخدمة وإيجاد صفة التميز فيهما) [5].

-عرف "معهد المقاييس القومي الأمريكي" الجودة بأنها: (مجموعة الخصائص والصفات الخاصة بالمنتج أو الخدمة التي تؤثر قابليتها على إرضاء الزبون المحددة والواضحة).

- "قاموس وبسرت Webster" يعرفها على أنها : (صفة أو درجة تفوق يمتلكها شيء ما، كما تعني درجة الامتياز لنوعية معينة من الخدمة أو المنتج).

-"جوران Jurran" يعرفها بأنها: (مواءمة المنتج للاستعمال ودقته لمتطلبات العميل وذلك لما للجودة من أهمية في التصميم والانتفاع و الميسورية التي تهيئ المستلزمات الضرورية للعمل، بما يحقق الأمان للعاملين عند مزاولتهم لأعمالهم بشكل دقيق،اظافة إلى أن للزبون دور في وضع المواصفات الخاصة بجودة المنتج ودرجة ملائمته للاستعمال الذي وضع من اجله وما يطمح أن يكون عليه المنتج) [6].

من خلال التعاريف السابقة نجد أن كل تعريف ركز على جانب معين فمنها من ركز على الزبون وضرورة إشباع حاجياته، ومنهم من ركز على الخصائص والصفات التي يجب توفرها في الخدمة، ومن هنا نلاحظ بان الجودة نسبية لأنها متعلقة بتوقع المتلقي بل وتتجاوز ذلك إلي طبيعة المجتمع ويحكمها مبدأ المنافسة وهي غاية وهدف أي منظمة، وبالتالي فللجودة مجموعة من الخصائص والمميزات التي تنطوي عليها سلعة معينة والتي تخدم حاجات المتلقي.

3- مفهوم الخدمة: انه من الصعب إعطاء تعريف محدد للخدمة، وفيما يلي مجموعة من التعاريف المختلفة.

- عرفت الخدمة حسب "الجمعية الأمريكية" على أنها: (النشاطات أو المنافع التي تتعرض للبيع لارتباطها بسلعة معينة) [7].

- عرف "Gonroos " الخدمة بأنها: (أي نشاط أو سلسلة من النشاطات ذات طبيعة غير ملموسة في العادة ولكن ليس ضروريا أن تحدث عن طريق التفاعل بين المستهلك وموظفي الخدمة أو الموارد المادية أو السلع أو الأنظمة والتي يتم تقديمها كحلول لمشاكل العميل)[8].

- أما "كوتلر وأرم مسترونغ" قد عرفا الخدمة بأنها: (نشاط أو منفعة يقدمها طرف إلى طرف أخر وتكون في الأساس غير ملموسة أو غير محسوسة ولا يترتب عليها أية ملكية فتقديم الخدمة قد يكون مرتبطا بمنتج مادي أولا يكون) [9].

- كما عرفت علي أنها: (أي فعل أو أداء يمكن أن يحققه طرف ما إلي طرف أخر ويكون جوهره غير ملموس ولا ينتج عنه أي تملك وان إنتاجه قد يكون مرتبطا بإنتاج مادي أو قد لا يكون) [10].

-كما عرفها "فوس ونورمان وزملاؤه" أنها: (عبارة عن تفاعل اجتماعي بين مجهز الخدمة والزبون يهدف هذا التفاعل إلي تحقيق الكفاءة لكليهما) [11].

ركزت كل المفاهيم السابقة علي أن الخدمة تتم من خلال طرفين المنتج والزبون لكن في الحقيقة لا يحدث ذلك بمعزل عن عناصر أخري يتطلبها انجاز الخدمة و تدعي بمثلث الخدمة وهي كما يلي:

- **الإستراتيجية والنظام** : الاستراتيجة هي الفلسفة التي تكون كمرشد لإدارة المنظمة، أما النظام فنقصد به النظام المادي و الإجراءات التي تستخدمها المنظمة في إنتاج الخدمة.
- **العاملون:** وهم الأفراد العاملون في إنتاج الخدمة في المنظمة.
- **الزبون:** وهو مركز المثلث والتي يجب أن تركز الخدمة نحو خدمة حاجاته[12].

ومن التعاريف السابقة نستنتج أن الخدمة نشاط أو أداء غير ملموس قد يكون مرتبط بمنتج مادي أو لا يكون، وهي علاقة اجتماعية تربط بين طرفين هما الزبون ومقدم الخدمة و تتضمن طابع إنساني أكثر من تنظيمي.

4- مفهوم الصحة: الصحة مفهوم نسبي بالنسبة للإنسان، وفيما يلي مجموعة من التعاريف المختلفة:

- عرفت علي أنها: "حالة حسنة أو سوية جسميا وعقليا أو ذهنيا، أي هي البرئ من كل عيب أو ريب فهو صحيح أي سليم من العيوب والأمراض"[13].

- عرفها رشوان بأنها: "حالة الاكتمال البنائي في الجوانب النفسية والعقلية وحسن الأداء الوظيفي في صورة اتزان ديناميكي يحقق السلامة والنمو من الأمراض وأنواع العجز والإصابات مما يمكنه من التعامل الايجابي في الحياة"[14].

- عرفتها منظمة الصحة العالمية بأنها: "حالة السامية والتحسن الجسمي والاجتماعي والعقلي الكامل وليست مجرد غياب المرض أو العجز".

إذن فمفهوم الصحة يعني انعدام المرض العضوي أو العجز، وقدرة الإنسان على التفاعل الاجتماعي بحيث يكون فردا منتجا ومنتميا للمجتمع، بالإضافة إلى قدرته على التكيف مع البيئة المحيطة به.

5- **مفهوم الخدمات الصحية:** إن إعطاء تعريف محدد لجودة الخدمة الصحية ليس سهلا لكونها خدمة غير ملموسة شأنها في ذلك شأن بقية الخدمات الأخرى ولعدم وجود معايير نمطية للحكم على جودة الخدمة كما هو الحال في السلع، لذا أصبح تحديد مفهوم جودة الخدمة الصحية يخضع لأراء مختلفة منها:

- هي: "مجموعة من المنافع الصحية التي يحصل عليها المستفيد مقابل دفع ثمن معين، وباستخدام سلع مساعدة، ولكن لا يحول ملكية السلع إلى المستفيد من الخدمة ".
- هي: "النشاط الذي يقدم للمنتفعين، والتي يهدف إلى إشباع رغبات وحاجات المستهلك النهائي، حيث لا ترتبط ببيع سلعة أو خدمة".
- هي: "مزيج متكامل من العناصر الملموسة وغير الملموسة، التي تحقق إشباعا ورضا معينا للمستفيد"[15].
- هي: "عبارة عن جميع الخدمات التي يقدمها القطاع الصحي على مستوى الدولة سواء كانت علاجية موجهة للفرد آو وقائية موجهة للمجتمع والبيئة أو إنتاجية مثل إنتاج الأدوية والمستحضرات الطبية والأجهزة التعويضية وغيرها بهدف رفع المستوى الصحي للمواطنين وعلاجهم ووقايتهم من الإمراض المعدية[16].

من خلال التعاريف السابقة يتين أن الخدمات الصحية هي كل ما يوفره القطاع الصحي في الدولة من خدمات سواء أكانت موجهة للفرد أو المجتمع أو البيئة،و يمكن تعريف الخدمة الصحية من خلال تقسيمها إلى أقسام: الأول الخدمات الصحية العلاجية تمثل الخدمات الصحية المرتبطة بصحة الفرد بصورة مباشرة وتشمل خدمات التشخيص وخدمات العلاج سواء تم ذلك بالعلاج الدوائي المباشر داخل المنزل أو تم من خلال خدمات صحية مساندة تحتاج رعاية سريريه داخل المستشفيات، بالإضافة إلى خدمات الرعاية الصحية حتى يتم الشفاء وهذه الخدمات

هي خدمات صحية علاجية تهدف إلى تخليص الفرد من إصابته أو تخفيف معاناة الفرد من آلام المرض، بينما يهتم أما القسم الأخر بالخدمات الصحية الوقائية أو ما يمكن أن تطلق عليه بالخدمات الصحية البيئية حيت ترتبط تلك الفئات بالحماية من الأمراض المعدية والأوبئة والحماية من التدهور الصحي الناتج من سلوك الأفراد والمشروعات التي تمارس أنشطة ملوثة للبيئة ويرتبط هذا النوع من الخدمات الصحية بصحة الفرد بصورة غير مباشرة وتشمل على خدمات التطعيم ضد الأمراض الوبائية وخدمات رعاية الأمومة والطفولة[17].

6- مفهوم جودة الخدمات الصحية: بالرغم من الاهتمام المتزايد بجودة الخدمات الصحية وشيوع مصطلح الجودة في الأدبيات المتخصصة وفي الحياة العامة، فانه من الصعب إيجاد تعريف عام لهذا المفهوم يتفق عليه الجميع، ويرجع ذلك في الأساس إلى أن مفهوم الجودة في الخدمات الصحية يخضع لتقدير الأفراد، وباختلاف اهتماماتهم و أولوياتهم و أهدافهم،سنورد هنا مجموعة من التعاريف لجودة خدمات الصحية:

- عرفت الهيئة الأمريكية المشتركة لاعتماد منظمات الرعاية الصحية جودة الخدمات الصحية بأنها" درجة الالتزام بالمعايير المتعارف عليها لتحديد مستوى جيد من الممارسات ومعرفة النتائج المتوقعة لخدمة أو إجراء أو تشخيص أو معالجة مشكلة طبية معينة"[18].

- هي: "أكثر من أن تكون مجرد رعاية طبيب وان أنظمة الرعاية الطبية لا تحتاج أن تعطي اهتماما بالمعالجة الطبية فقط بل أيضا سلسلة من العوامل العاطفية والمعرفية والاجتماعية".

- وتعرف الجودة من خلال درجة تمكن الخدمات الصحية من تلبية جميع احتياجات المريض على أن تكون هذه الخدمات سهلة المنال، ومنخفضة التكاليف، وموثقة جدا.

- مفهوم الجودة في المجال الصحي يعني: "تطبيق العلوم والتقنيات الطبية بأسلوب يحقق أقصى استفادة للصحة دون زيادة التعرض للمخاطر".

وعرفت جودة الخدمات الصحية بأنها تحقيق أفضل نتيجة لكل مريض وتجنيب المضاعفات التي قد يسببها الطبيب المعالج، ثم الاهتمام بالمريض وذويه بصورة تحقق التوازن بين ما أنفقه المريض وما حصل عليه من فوائد إضافة إلى ضرورة التوثيق المعقول للعملية التشخيصية والعلاجية[19].

وعلى هذا الأساس فان مفهوم الجودة يعني تقليل الفرق إلى اقل درجة ممكنة بين الخدمات المقدمة فعلا والمتوقع تقديمها[20]، مع تحقيق الحد الأقصى من النتائج الايجابية (سواء أكانت تتعلق بمستوى الرعاية السريرية المقدمة،أم تحقيق درجة عالية من رضا المستفيد عن الخدمات المقدمة)[21].

يتبين من استعراض مفهوم الجودة وجودة الخدمات الصحية أن هناك وجهات نظر كثيرة، إلا أن الإطار العام لأي مفهوم لجودة الخدمات الصحية يجب أن يتضمن الأمور التالية:

- المطابقة مع المواصفات: إن أي مريض يراجع المؤسسة الصحية يتوقع أن يحصل على مستوى معين من الخدمات وهذه الخدمات تكون مقبولة بشكل عام لهذا المريض.
- توازن التكاليف التي يدفعها المريض مع مقدار الخدمة التي يتلقاها.
- الانسجام والتوافق بين الأداء المحقق من الخدمة والغرض الذي صمم لها أصلا.
- درجة وكمية الدعم الذي يتبناه المستشفى لمستوى ونوعية الخدمات الصحية المقدمة.
- درجة وكمية التأثير والتأثر النفسي من قبل مقدم الخدمة[22].

ويمكن كذلك إبراز أن الجودة تختلف باختلاف موقع الفرد من النظام الصحي كما يلي:

- **الجودة من منظور المهني الطبي:** هي تقديم أفضل خدمة وفق احدث التطورات العلمية والمهنية،ويحكم ذلك ثلاث نقاط رئيسية: أخلاقيات الممارسات الصحية، الخبرات ونوعيتها والخدمة الصحية المقدمة.

- **الجودة من منظور المستفيد أو المريض:** قد تختلف عن المفهوم المهني بالتركيز على طريقة الحصول على الخدمة ونتيجتها النهائية ولابد أن يدرك المريض هذه الخدمات بالعطف والاحترام، وأفضل طريقة لمعرفة تحقق الجودة في هذا الجانب تكمن في قياس مدى رضاهم عن الخدمات المقدمة.

- **الجودة من منظور الإدارة:** وترتبط بالدرجة الأساسية بكيفية استخدام الموارد المتوفرة والقدرة على جنب مزيد من الموارد لتغطية الاحتياجات اللازمة لتقديم خدمة متميزة، وهذا يشمل ضمينا أهمية تقديم الخدمة المناسبة في الوقت الازم وبالتكاليف المقبولة مع ترشيد الموارد ويجب الحرص على أن لا يكون ذلك على حساب الجودة في الأداء ويتطلب ذلك كفاءة على المستوى الفني وكفاءة على المستوى التخطيطي وعلى المستوى التنفيذي[23].

7- أبعاد جودة الخدمات الصحية: مما لاشك فيه أن الهدف النهائي للخدمات الصحية هو ضمان الصحة الجسدية والنفسية للمريض، حيث أن رضا المريض يعتبر عنصرا مهما من عناصر الصحة النفسية فان تحقيق اعلي معدلات الرضا يكون احد الأبعاد الأساسية لجودة الخدمات الصحية، ومن ثم يمكن القول بان جودة الخدمات الصحية تشمل العناصر التالية[24]:

- **سهولة الوصول والحصول على الخدمة:** الخدمات الصحية يجب أن تكون سهلة الحصول أمام المريض في الزمن المحدد والمكان المناسبين وحال احتياجهم لها.

- **الاستمرارية**: وتعني تقديم الخدمات الصحية دون توقف آو انقطاع، أي أن يحصل عليها المريض مباشرة عند الحاجة، وان تتوفر السجلات الطبية التي تسهل لمقدم الخدمة التعرف على التاريخ الصحي للمستفيد، وغياب الاستمرارية قد يضعف تأثير وفعالية وكفاءة الخدمة ويقلل من ضمان الجودة.

- **التعاطف والتفاني**: يعبر عن مدى إحساس المريض بالتعاطف والرعاية من جانب المستشفى لهم، وحسن استقبالهم ومدى الاهتمام الشخصي بهم.

- **الفعالية:** تعني درجة فعالية تقديم الخدمة للحصول على النتائج المرجوة، أي أن هذا البعد يهتم بان يتم الإجراء بطريقة صحيحة[25].

- **المساواة والعدل:** وتعني حصول جميع المرضى على قسط متساو من الرعاية وفقا لاحتياجاتهم وبغض النظر عن انتماءاتهم السياسية أو الدينية أو الطبقية أو مراكزهم الوظيفية أو علاقاتهم الشخصية بمقدمي الخدمة أو المسئولين عنها[26].

- **التأكيد والثقة:** تعني السمات التي يتصف بها العاملون من معرفة وقدرة وثقة في تقديم الخدمة[27].

8 - مفهوم رضا المريض:

أ- تعريف الرضا: لا يوجد اتفاق محدد حول معنى الرضا بصفة عامة لأنه لا يزال موضع جدل و نقاش و يرجع هذا إلى تعدد الكتابات و تداوله من زوايا واختصاصات مختلفة يحاول كل منها أن يستحدث أو يطور لنفسه مفهوم معينا والسبب يرجع إلى ارتباطه بمشاعر الفرد التي غالبا ما يصعب تمييزها لأنها متغيرة بتغير مشاعر الأفراد في المواقف المختلفة، فما قد يكون رضا لشخص قد يكون عدم رضا لشخص آخر بسبب اختلاف الحاجات والدوافع من شخص لآخر، فالرضا من ناحية اللغوية مصدره الرضي ورضا و معناه القبول والموافقة والارتياح أي رأى فيه ما يسره وما يعجبه[28].

أما اصطلاحا فلقد عرفه بوك بأنه:"عبارة عن مجموعة الاهتمامات بالظروف النفسية والمادية والبيئية التي تسهم متضافرة في خلق الوضع الذي يرضى به الفرد"[29].

و عرف ناصر محمد العديلي بأنه " الشعور النفسي بالقناعة و الارتياح أو السعادة لإشباع الحاجات و الرغبات و التوقعات من العمل نفسه و بيئة العمل مع الثقة و الولاء مع العوامل و المؤثرات البيئية الداخلية و الخارجية ذات العلاقة"[30].

ب- تعريف مريض المستشفى: هم أولئك الأشخاص الذين يراجعون احد المستشفيات لغرض وضعهم تحت مشاهدة الأطباء أو لإجراء فحوص للتوصل إلى تشخيص أو لأجل المعالجة ويقسم مرضى المستشفى إلى قسمين هما:

- **المرضى الداخلون:** ويقصد بالمريض الداخلي كل شخص شغل سريرا أو مهد أو إحدى السلال الخاصة بحديثي الولادة لغرض المشاهدة والعناية الطبية والتوصل إلى تشخيص مرض أو المعالجة.

- **المرضى الخارجون:** هو المريض الداخلي الذي تم تخريجه من المستشفى بعد أن أجريت له بعض الفحوصات إن كان قد خرج من المستشفى حيا أو ميتا ويحتفظ له بملف طبي (تتضمن أوراق العلاج والفحوصات والطعام) في دائرة الإحصاء، أما حديثي الولادة اللذين تم إخراجهم من المستشفى فلا يتم احتسابهم ضمن عدد المرضى المخرجين[31].

ج- رضا المريض: تختلف عملية تحقيق رضا المستهلك في الخدمات كثيرا عما هو عليه في السلع، وذلك من خلال اختلاف الخصائص فيما بينهما، ويزداد الأمر أكثر خصوصية في قطاع الخدمات الصحية عن باقي القطاعات الأخرى في الخدمات، نظرا إلى خصوصية الخدمة المقدمة في القطاع الصحي للمرضى التي تختلف من الواحد إلى الآخر تبعا لحالته الصحية[32]، أي أن الخدمات الصحية هي حالة نسبية تختلف من فرد لآخر وعلى ضوء المضامين التي تحتويها الخدمة من وجهة نظر المستفيد منها (المريض) فالرضا يمكن أن يمثل وفق هذه الحالة بمثابة تقييم المريض للمنتجات أو الخدمات التي يحصل عليها وكذلك طريقة الحصول عليها فلابد أن يدرك المريض هذه الخدمات بالعطف والاحترام[33]، أي أن يدرك كل أبعاد الخدمات الصحية (سهولة الحصول والوصول إلى الخدمة، الاستمرارية، التعاطف والتفاني، الفعالية، المساواة والعدل،التأكيد والثقة)، ويعتبر رضا المريض المؤشر على جودة الخدمات الصحية ومعيار لقياسها من خلال الفرق مابين توقعات المريض وبين مداركه لتلك الخدمات المقدمة[34]، أي أن جوهر الجودة لا ينحصر فقط في حدود

المطابقة للخدمة المقدمة مع المواصفات القياسية المحددة مسبقا، أو تقديمها بأقل ما يمكن من الكلف بل امتدت إلى ما يحتاجه المريض وما يتوقع أن يحصل عليه.

ثانيا- قياس جودة الخدمات الصحية:

إن جوهر الجودة يتمثل هنا في مقابلة احتياجات ومتطلبات المرضى من الخدمة الصحية المقدمة لهم والتي يستوجب توافقها مع الاستخدام المسبق الذي يريده المريض،وهذا التوافق يرتبط إلى حد كبير مع القيمة التي يتحسسها من الخدمة الصحية وما يعقبها من رضا .ويمكن التعبير عن هذه العلاقة بالاتي: رضا المريض = جودة الخدمات الصحية

إن درجة الرضا المتحققة عن الخدمة المقدمة تمثل الفرق بين ما يمكن أن يدركه أو يحصل عليه المريض من الخدمة فعلا، وما كان يتوقع أن يحصل عليه قبل تلقيه أو شرائه الخدمة، وعدم إدراكه هذه الخدمة يعني وجود فجوة بين المستشفى والمريض عبر الخدمة الصحية المقدمة، وتوجد 5 أنواع من الفجوات يمكن أن تكون سببا في عدم نجاح الخدمة المقدمة وبالتالي عدم رضا المريض، ولا يمكننا التحدث عن هذه الفجوات دون الإشارة إلى مفهومين أساسيين في جودة الخدمة هما: توقعات الزبون و ادراكات الزبون.

- **توقعات الزبون:** هي المعايير أو النقطة المرجعية للأداء الناتجة عن خبرات التعامل مع الخدمة القابلة للمقارنة، والتي إلى حد ما تصاغ في شروط ما يعتقد الزبون أنها تكون في الخدمة أو سوف يحصل عليها.

- **ادراكات الزبون:** وهي النقطة التي يدرك بها الزبون الخدمة فعليا كما قدمت له.

ومنه يقوم هذا المقياس على معادلة أساسية ذات طرفين هما : الادراكات والتوقعات حيث أن: رضا المريض= جودة الخدمات الصحية و جودة الخدمة= التوقعات - الادراكات إذن: رضا المريض= التوقعات المرض من الخدمة- الادراكات الفعلية للخدمة.

- **فجوات قياس جودة الخدمات الصحية**: ينجم عن قياس جودة الخدمات الصحية 5 فجوات يمكن تلخيصها كما يلي:

- **الفجوة الأولى:** هي الفجوة بين ما يرغبه العملاء وبين ما تعتقد الإدارة عن ما يرغبه هؤلاء العملاء، سبب هذه الفجوة هو نقص الفهم أو سوء تفسير رغبات العملاء، واهم خطوة لسدها هي البقاء قرب العملاء والقيام بالبحوث المتعلقة بالتعرف على حياتهم وقياس مدى رضاهم عن الخدمات المقدمة.

- **الفجوة الثانية:** هي الفجوة بين ما تعتقده الإدارة عن رغبات العملاء وبين المواصفات وشروط الجودة التي تم تحديدها لتقديم الخدمة سبب هذه الفجوة هو التدريب غير فعال وعدم توافر الحماس والدافعية لدى الموظفين.

- **الفجوة الثالثة:** هي فجوة بين مواصفات الخدمة الموضوعة والأداء الفعلي لها،فإذا تمكنت المؤسسة الخدمية من وضع المواصفات المطلوبة في الخدمة، فلا يمكنها أداء هذه الخدمة بسبب وجود مواصفة معقدة وغير مرنة وعدم تدريب العاملين على أدائها لهذه الخدمة أو عدم اقتدائهم بالمواصفات المطلوبة، أو عدم وجود الحافز الكافي لأداء هذه الخدمة.

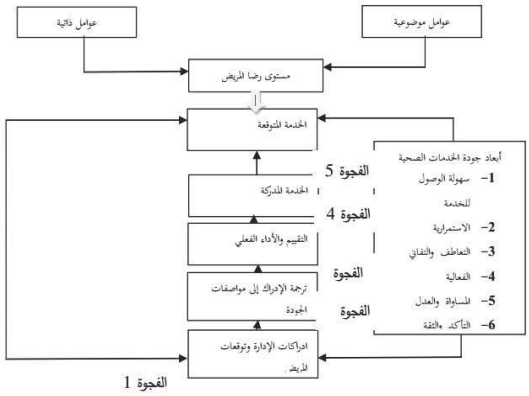
- **الفجوة الرابعة:** هي فجوة بين الخدمة المروجة والخدمة المقدمة، أي أن الوعود المعطاة من خلال الأنشطة الترويجية لا تتطابق مع الأداء الفعلي للخدمة وذلك لوجود ضعف في التنسيق بين العمليات والتسويق الخارجي للمؤسسة الخدمية.

- **الفجوة الخامسة:** تتعلق بالفجوة بين الخدمة المتوقعة والخدمة المؤداة، أي أن الخدمة المتوقعة لا تتطابق مع الخدمة المدركة، وتكون محصلة لجميع الفحوصات، بحيث يتم على أساسها الحكم على جودة أداء المؤسسة الخدمية[35].

ثالثا: جودة الخدمات الصحية وعلاقتها برضا المرضى:

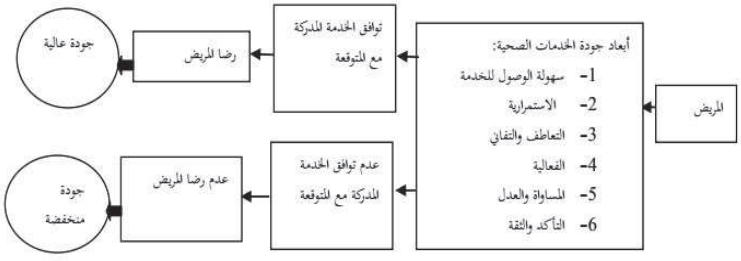
إن نظم الجودة تختلف باختلاف موقع الفرد من النظام الصحي، حيث ينظر إلى الجودة من منظور طبي على أساس تقديم أفضل الخدمات وفق أحدث التطورات العلمية، أما الجودة من الناحية الإدارية فينظر إليها على أنها كيفية استخدام الموارد المتوفرة والقدرة على جذب المزيد من الموارد لتغطية الاحتياجات اللازمة لتقديم خدمة متميزة، أما الجودة من منظور المستفيد فتركز على طريقة الحصول على الخدمة ونتيجتها النهائية، لذلك فإن أهم الأبعاد الرئيسية لقياس جودة الخدمة الصحية هو البحث في كيفية تفكير المنتفعين منها وتقييم مدى إدراكهم لها، ومن ثم فان علاقة التفاعل هذه تلزم المنظمات الصحية بذل الجهد الممكن للوفاء باحتياجات مرضاها ومعرفة رأيهم عن جودة الخدمات الصحية المقدمة لهم، ومدى استجابة تلك الخدمات لحاجتهم وقياس رضاهم عنها ومعرفة العوامل المؤثرة على توقعاتهم ومن ثم تعزيز تطابق ما هو متوقع مع ما هو موجود، مما يساهم في تضييق الفجوات كما هو مبين في الشكل الأتي الذي يبن أبعاد الحكم على الجودة وعلاقتها برضا المريض من خلال إدراكهم لهذه الأبعاد حسب ما هو متوقع وبالتالي يكون المريض راضى عن الخدمة وبالتالي يصفها بأنها جيدة.

شكل رقم (1): يبين جودة الخدمات الصحية وعلاقتها برضا المرضى[36]



ومن خلال الشكل السابق نستنتج انه لكي يتم الوصول إلى جودة الخدمات الصحية كمنتج نهائي للمريض لابد من العمل على تحقيق الفوارق بين الخدمات الصحية المقدمة أو المنجزة فعليا، وبين الخدمات الصحية المرغوبة من قبل المرضى، بهدف تحقيق رضاهم الذي هو مرهون بالشعور النفسي وبالقناعة و الارتياح أو السعادة لإشباع الحاجات والرغبات والتوقعات مع الثقة والأمان والمساواة،وبالتالي فان العلاقة بين الخدمات الصحية و رضا المريض لها وجهتان ايجابية أو سلبية وهذا ما يوضحه الشكل الآتي:

شكل رقم (2): يبن كيفية حكم المريض على الخدمات الصحية[37]



ونشرح نوع العلاقة فيما يلي:

1- علاقة ايجابية: تمثل رضا المريض عن الخدمات الصحية لتوافقها مع ما كان متوقع وبالتالي إدراكه لجودة الخدمات بمختلف أبعادها (سهولة الوصول للخدمة، الاستمرارية، التعاطف والتفاني الفعالية، المساواة والعدل، التأكد والثقة).

2- علاقة سلبية: تمثل عدم رضا المريض عن الخدمات الصحية لعدم توافقها مع ما كان متوقع وبالتالي عدم إدراكه لجودة الخدمات بمختلف أبعادها (سهولة الوصول للخدمة، الاستمرارية، التعاطف والتفاني، الفعالية، المساواة والعدل، التأكد والثقة). ومنه يجب أن تكون هناك برامج للجودة الصحية معدة إعدادا خاصا حسب المتطلبات والإمكانيات المتاحة ومحاولة رفع الكفاءة تحت نظام واضح وسريع وسهل التنفيذ حسب الإمكانيات الموجودة في المنظمات الصحية وحسب متطلبات الزبون (المريض) الذي يمثل النقطة الفاصلة في الحكم على المنتج أو الخدمة بجودته من عدمها.

خاتمة:

تحتل الجودة موقعا مهما في توجهات ونشاطات المؤسسات المختلفة،ويرجع تزايد الاهتمام بالجودة إلي التغيرات السريعة والمتنوعة في البيئة المحيطة منها الاقتصادية و الاجتماعية والتكنولوجية وغيرها، وتعتبر المؤسسات الاستشفائية بغض النظر عن نوعها سواء كانت خاصة أو عامة من أكثر المؤسسات حساسية للجودة، بل ويمكن القول أنها باتت الوظيفة الأولى التي تسعى للوصول إليها لما لها من تأثير كبير على حياة الأفراد والمجتمعات.

قائمة الهوامش:

[1]- صلاح محمود ذياب و عبد الإله سيف الدين الساعاتي،إدارة المستشفيات منظور شامل، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان، 2012، ص252.

[2]- عبد المهدي بواعنة،إدارة الخدمات والمؤسسات الصحية،دار ومكتبة الحامد، عمان، 2004، ص141.

[3]- سليم بطرس جلدة، إدارة المستشفيات والمراكز الصحية، دار الشروق لنشر والتوزيع، عمان، 2006، ص 26.

[4]- مهدي السامرائي،إدارة الجودة الشاملة في القطاعين الإنتاجي والخدمي، دار جرير للنشر والتوزيع، عمان، 2007، ص 27.

[5]- محفوظ احمد جودة، إدارة الجودة الشاملة مفاهيم وتطبيقات، دار وائل لنشر والتوزيع الأردن، 2003، ص ص19-20.

[6]- مهدي السامرائي، مرجع سابق، ص ص 27-29.

[7]- غواري مليكة، جودة خدمات الرعاية الصحية في المؤسسات الاستشفائية،دار اليازوري، عمان، 2016، ص 30.

[8] -هاني حامد الضمور، تسويق الخدمات، دار وائل للنشر، عمان، 2008، ص20 .

[9]- فريد كورتل، تسويق الخدمات، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر، الأردن، 2009، ص 64.

[10]- ثامر ياسر البكري، إدارة المستشفيات، دار اليازوري للنشر والتوزيع، الأردن، 2005، ص 56.

[11]- قاسم نايف علوان المحياوي، إدارة الجودة في الخدمات، دار الشروق لنشر والتوزيع، عمان،2000، ص 52.

[12]- نفس المرجع، ص 54.
[13]- عبد المهدي بواعنة،مرجع سابق، ص 26.
[14]- رشوان عبد المنصف حسن علي، الممارسة المهنية للخدمة الصحية في المجال الطبي،، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2006، ص 33.
[15]- غواري مليكة، مرجع سابق، ص ص 41-42.
[16]- عدمان مريزق، مداخل في الإدارة الصحية،دار الراية للنشر والتوزيع، الأردن، 2011، ص35.
[17]- طلعت الدمرداش، اقتصاديات الخدمة الصحية،دار الكتب المصرية، مصر، 2006، ص26-25.
[18]- عبد العزيز المخيمر، محمد الطعامنة، الاتجاهات الحديثة في إدارة المستشفيات: المفاهيم والتطبيقات،المنظمة العربية للتنمية الإدارية، القاهرة، 2014، ص187.
[19]- عدمان مريزق، مرجع سابق، ص ص 54-55.
[20]- صلاح محمود ذياب، مرجع سابق، ص 261.
[21]- هيو كوش تر : طلال بن عابد الأحمدي، إدارة الجودة الشاملة تطبيق إدارة الجودة الشاملة في الرعاية الصحية وضمان استمرار الالتزام بها، مكتبة الملك فهد ردمك، السعودية، 2002، ص19.
[22]- صلاح محمود ذياب، مرجع سابق، ص 40.
[23]- عدمان مريزق، مرجع سابق،ص 56.
[24]- عبد العزيز مخيمر، مرجع سابق، ص 188.
[25]- عدمان مريزق، مرجع سابق، ص 58.
[26]- عبد العزيز مخيمر، مرجع سابق، ص 188.
[27]- غواري مليكة، مرجع سابق، ص65.
[28]- فؤاد افرام البستاني، مرشد الطلاب قاموس عربي،دار ابن رشد و التوزيع، الجزائر، 2003، ص439
[29]- محمد سعيد سلطان، السلوك الإنساني في المنظمات، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية، 2002، ص 195.
[30]- ناصر محمد العديلي،السلوك الإنساني و التنظيمي، معهد الإدارة العامة، السعودية، 1995، ص189 .
[31]- حسن صالح سليمان القضاة، القيادة مدخل في إدارة المستشفيات، دار وائل للنشر، عمان، 2011، ص ص 254، 256.
[32]- ثامر البكري، مرجع سابق، ص 215.
[33]- عدمان مريزق، مرجع سابق، ص 56.
[34]- نور الدين حاروش، الإدارة الصحية وفق نظام الجودة، دار الثقافة للنشر وتوزيع، الجزائر،2013، ص171.
[35]- غواري مليكة، مرجع سابق، ص70.
[36]- من إعداد الباحثة.
[37]- من اعداد الباحثة.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 21، جوان 2018، ص - ص: 485 – 494
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مساهمة الاستثمار البشري في تحقيق التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي

Contribution of human investment to economic development from an Islamic perspective

د/ عبد الكامل خالدي[1]– د/ جمال الدين يخلف
جامعة باتنة1
kamel2007_5@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/06/02 تاريخ القبول: 2018/06/07

الملخص:
إن جوهر التنمية الاقتصادية في الإسلام هو تنمية الإنسان في حد ذاته وليس مجرد التوسع في النشاط الاقتصادي بغية تحقيق الرفاهية الاقتصادية، لذا نجد أن في عهد الدولة الإسلامية تم تحقيق أعلى معدلات من الحياة الطيبة بمعايير عصرنا الحالي، حيث تم منع كل نشاط اقتصادي يتنافى مع مقاصد الشريعة الإسلامية الخمسة كالربا والاحتكار والغش وغير ذلك.
الكلمات المفتاحية: الرفاهية الاقتصادية، التنمية الاقتصادية، الشريعة الإسلامية، الحياة الطيبة، الدخل الحقيقي، رأس المال البشري.

Abstract:
The essence of the economical development in Islam is the development of the human being in itself and not just the expansion of economical activities in order to achieve economic well-being, so we find that in the era of the Islamic state, the highest rates of good life have been achieved by the standards of our time, where every economic activity that is incompatible

[1] – المؤلف المراسل.

with the the five purposes of the Islamic law (Sharia) such as usury, monopoly, fraud, and so on , has been banned.

Key words: Economic prosperity, economic development, Islamic law, good life, real income, human capital

مقدمة الدراسة:

تعد التنمية الاقتصادية من بين المواضيع التي تحتل أهمية كبيرة في الوقت الحالي، وذلك نظراً للدور الذي تقوم به في تحقيق الرفاهية الاقتصادية لأفراد المجتمع من خلال زيادة الدخل الحقيقي وتحسين نوعية حياة الأفراد، فالتنمية الاقتصادية تهدف إلى عملية نقل الدولة من وضعيتها الحالية إلى وضعية التقدم والرقي، ولكي يتحقق هذا الهدف لابد من الاستثمار في العنصر البشري فهو سر نهضة الدولة وتقدمها.

وقد خلصت إحدى الدراسات والتي شملت 192 بلدا إلى أن رأس المال البشري يساهم بما لا يقل عن 64% من أداء النمو وفي المقابل يساهم رأس المال المادي -الآلات والمباني والبنى الأساسية - بنسبة 16% من النمو ويساهم رأس المال الطبيعي بالنسبة المتبقية.[1]

وإذا جئنا إلى قضية التنمية الاقتصادية في الإسلام نجد أن الشريعة الإسلامية قد وضعت عدة ركائز للإنسان كي تتحقق له الرفاهية الاقتصادية، فعندما طبقت في عهد الدولة الإسلامية عاش المسلمون في أعلى معدلات من الحياة الطيبة بمعايير عصرنا الحالي، وعند التدبر في واقع تلك التنمية نجد أنها مبنية على أساس إعداد الفرد الصالح في المجتمع لأن صلاح المجتمع من صلاح أفرادِه.

ومن خلال ما سبق ذكره سنحاول في هذا البحث الإجابة على الإشكالية التالية:

كيف يساهم الاستثمار في العنصر البشري في تحقيق التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي؟

وذلك من خلال محاور البحث الآتية:

المحور الأول: الإطار العام للتنمية الاقتصادية؛

المحور الثاني: التنمية الاقتصادية في الإسلام؛

المحور الثالث: تحقيق التنمية الاقتصادية في الإسلام من خلال تنمية العنصر البشري.

المحور الأول: الإطار العام للتنمية الاقتصادية

في هذا المحور سيتم التطرق إلى المفاهيم الأساسية حول التنمية الاقتصادية إضافة إلى الفرق بينها وبين الأنواع الأخرى من التنمية.

أولاً: مفهوم التنمية الاقتصادية:

ظهرت مفاهيم التنمية الاقتصادية منذ صدور أول كتاب في الاقتصاد لآدم سميث وباقي تلاميذه من المدرسة الكلاسيكية ثم جاءت من النظريات هارود دومار HAROD-DOMAR، شمبيترSHUMPETER وردان RODAN وتم نشر مقال بعنوان:

" developpment with unlimited supply of labour" أي "التنمية عن طريق عرض غير محدود من اليد العاملة" والذي يعود للاقتصادي ارتر لويس LEWIS سنة 1954 والذي وضح من خلاله أول نموذج تنمية اقتصادية مبني على حركة اليد العاملة.[2]

وقد قدم الباحثون عدة تعاريف لمصطلح التنمية الاقتصادية فحسب **محمد عبد العزيز عجيمة** فالتنمية الاقتصادية هي: "العملية التي تسمح بمرور بلد من وضعية معينة من التخلف إلى وضعية التقدم"[3]

أما **تركماني عبد الله** فيعرف التنمية الاقتصادية على أنها: "عملية يتم فيها زيادة الدخل الحقيقي زيادة تراكمية وسريعة ومستمرة عبر فترة من الزمن بحيث تكون هذه الزيادة أكبر من معدل نمو السكان مع توفير الخدمات الإنتاجية والاجتماعية وحماية الموارد المتجددة من التلوث والحفاظ على الموارد الغير متجددة من النضوب"[4]

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرق بين مصطلح التنمية الاقتصادية ومصطلح النمو الاقتصادي ويمكن توضيح ذلك من خلال تعريف المصطلحين كما يلي:[5]

- النمو الاقتصادي: هو زيادة حصة الفرد من إجمالي الناتج المحلي الحقيقي مع مرور الوقت.

- التنمية الاقتصادية: هي مفهوم أوسع من مفهوم النمو الاقتصادي فهي تضم مفاهيم التنمية:

* تحسين نوعية حياة السكان، وتصبح زيادة الدخل هي العامل الأساسي هنا؛
* تحسين المهارات والمعرفة والإمكانيات والخيارات؛
* تحسين الحقوق المدنية والحريات.

ثانياً: الفرق بين التنمية الاقتصادية والأنواع الأخرى من التنمية:

لقد طرح المفكرون عدة أشكال للتنمية ولعل أبرزها التنمية المستدامة والتي تعتبر أعم وأشمل من التنمية الاقتصادية، كما تم طرح نوع آخر من التنمية وهو التنمية الريفية والتي هي جزء من التنمية الاقتصادية، ويمكن توضيح ذلك من خلال التطرق إلى هذين النوعين كما يلي:

I) التنمية الريفية: وهي العملية التي تؤدي إلى نقل الأرياف إلى وضعية أحسن ولهذا النوع من التنمية أهمية بالغة نظراً للإعتبارات التالية:[6]

1- أن أغلب سكان العالم خاصة في الدول النامية يعيشون في الريف فنجد على سبيل المثال أن متوسط نسبة سكان الريف في الوطن العربي باستثناء الكويت تبلغ نحو 60-85 في المائة من جملة السكان؛

2- أوضحت الدراسات الإحصائية التي أجريت في أفريقيا وآسيا أن ما بين 75% و85% من السكان الريفيين يشتغلون بالزراعة أما بقية السكان الريفيين فيمتهنون أعمالاً أخرى منها الصناعات الريفية والتجارة والنقل والخدمات؛

3- أن نسبة المشتغلين بالزراعة من جملة عدد السكان الريفيين تبلغ ما بين 45-75% وخاصة في الدول العربية؛

4- قصور أنماط التنمية المتبعة في كثير من دول العالم الثالث عن مواجهة متطلباتها من الأغذية وتكوين رؤوس الأموال وقصور الاستثمار في الموارد البشرية في الريف؛

5- ارتفاع معدلات الهجرة من الريف إلى الحضر (النزوح الريفي)؛

6- أن هناك تفاوتاً كبيراً في مستوى نصيب الفرد من الخدمات العامة وفي البيئة المعيشية بين سكان الريف وسكان الحضر وتدل التقديرات على أن نصيب الفرد من الخدمات العامة في الحضر يبلغ 4-6 مرات أكثر من نصيب الفرد في الريف كما ورد في تقرير المركز الإقليمي لمنظمة الأغذية والزراعة؛

7- ارتفاع نسبة الأمية بين سكان الريف، فمثلاً تبلغ نسبة الأمية في الوطن العربي 72.6% من جملة عدد السكان ومعظم هؤلاء الأميين من سكان الريف؛

8- أن أعلى نسبة للفقراء في العالم تعيش في المناطق الريفية، ويقسم تقرير البنك الدولي حول إستراتيجية التنمية الريفية إلى مجموعات حسب درجة فقرهم فهناك فقر كلى ومعناه أن يبلغ دخل الفرد سنوياً ما يعادل 50 دولاراً أمريكياً فأقل وفقر نسبي وهو الفرد الذي يقل دخله السنوي عن نصف متوسط دخل الفرد على المستوى

القومي وبناء على التقسيم فإن تحليل سكان جميع الدول النامية التي يزيد عدد سكانها على المليون يوضح أن ما يقرب من85% من الذين يعانون من الفقر الكلى يعيشون في مناطق ريفية؛

9- ارتفاع معدل الهجرة من الريف إلى الحضر خاصة الفئات ذات القدرة المهنية من الشباب أدت إلى حرمان الريف من الاستفادة من قدراتهم في إحداث تنمية لتطوير الريف؛

II) التنمية المستدامة:

وتعرف بأنها عبارة عن إدارة الموارد المتاحة بما يؤمن حاجة الأجيال القادمة كماً ونوعاً من تلك الموارد ويتضمن ذلك تحقيق نوعية من البيئة مقبولة للمجتمع من خلال السيطرة على التلوث البيئي. وبعبارة أخرى تحقيق الموازنة بين النمو والمحافظة على الموارد بما يؤمن حاجة الأجيال القادمة من هذه الموارد، وهذا يعني أن تدفق الأنشطة الاقتصادية يجب أن يَراعى فيه البيئة الطبيعية.[7]

وتهدف التنمية المستدامة إلى إحداث تغيرات جوهرية في المجتمع دون التأثير السلبي على البيئة ومن ذلك يمكن ذكر ما يلي:[8]

أ- زيادة الدخل الوطني:

تعتبر زيادة الدخل الوطني من أهم أهداف التنمية المستدامة في الدول المتخلفة، حيث أن الدافع الأساسي الذي يدفع هذه الدول إلى إحداث تنمية مستدامة يَكمُن في فقرها وانخفاض مستوى معيشة سكانها، إلا أن زيادة الدخل تتوقف على إمكانيات الدولة، فكلما توفرت رؤوس الأموال وكفاءات أكبر توفرت إمكانية تحقيق نسبة أعلى للزيادة في الدخل الوطني.

ب- تحسين مستوى المعيشة:

يعتبر تحسين مستوى المعيشة من الأهداف المهمة التي تسعى التنمية المستدامة لتحقيقها، كما أن زيادة الدخل الوطني لا تؤدي بالضرورة إلى تحسين مستوى المعيشة، فزيادة السكان بنسبة أكبر من زيادة الدخل الوطني تجعل تحقيق زيادة في متوسط نصيب الفرد من الدخل أمرا صعبا، كما أن عدم عدالة توزيع الدخل سيؤدي إلى تحويل معظم الزيادة إلى فئة معينة من الأفراد، وعليه يجب أن ترتبط زيادة الدخل بتنظيم الزيادة السكانية، وتحقيق توزيع عادل للدخل الوطني، ومنه تعمل التنمية المستدامة على تحسين نوعية حياة الأفراد عن طريق التركيز على الجوانب النوعية للنمو، وفي هذا السياق يجب العمل على إشباع الحاجات الأساسية للأفراد

الحالية والمستقبلية، وتحسين جودة الحياة من خلال توفير فرص العمل، وكذا التعليم والعناية الصحية والخدمات الاجتماعية، بالإضافة إلى احترام حقوق الأفراد وتمكينهم من المشاركة في اتخاذ القرارات.

ج - تقليص التفاوت في المداخيل والثروات:

ويندرج هذا ضمن الأبعاد الاجتماعية لعملية التنمية المستدامة، وفي هذا المجال تعاني الدول المتخلفة فوارق كبيرة في توزيع الدخول حيث تملك غالبية أفراد المجتمع نسبة ضئيلة من الثروة ونصيب متواضع من الدخل الوطني، بينما تملك فئة صغيرة جزءا كبيرا من الثروة و نصيب عالي من الدخل.

د- ترشيد استخدام الموارد الطبيعية:

إن تحسين نوعية حياة الإنسان لا يجب أن يكون على حساب البيئة وذلك من خلال الحفاظ على الموارد الطبيعية والاستخدام العقلاني لها، بحيث لا يتجاوز هذا الاستخدام معدلات تجددها الطبيعي، بالإضافة إلى ذلك يجب البحث عن موارد بديلة حتى تبقى الموارد الطبيعية لفترة زمنية طويلة كما يجب أن لا تطرح النفايات بكميات تَعجز البيئة عن امتصاصها.

ه- ربط التكنولوجيا الحديثة بأهداف المجتمع:

يجب أن توظف التكنولوجيا الحديثة بما يخدم أهداف المجتمع من خلال توعية المجتمع بأهمية التقنيات الحديثة وكيفية استخدامها قصد تحسين نوعية الحياة مع العمل على إيجاد الحلول للسيطرة على المخاطر والمشكلات البيئية الناجمة عن استخدام التكنولوجيا.

المحور الثاني: التنمية الاقتصادية في الإسلام

على الرغم من حداثة مصطلح (التنمية الاقتصادية) إلا أن محتواها ليس بجديد على الإسلام والمسلمين، فقد وضعت الشريعة الإسلامية عدة ركائز للإنسان كي تتحقق له الرفاهية الاقتصادية ويمكن معرفة وإثبات النظرة الإسلامية للتنمية الاقتصادية من خلال العناصر التالية:

1- الرفاهية الاقتصادية في عهد الدولة الإسلامية:

إن التدبر في النظام الاقتصادي الإسلامي يقودنا إلى معرفة حتمية وهي أن التوجه الإنمائي في هذا النظام سمة أساسية مرتبطة بفكره وواقعه، فعندما طُبق في عهد الرعيل الأول حَققَ أعلى معدلات من الحياة الطيبة بمعايير عصرنا، ليقدم منهجًا للتنمية حيث يُعتبر الإنسان وفقًا لهذا المنهج أهم وأسمى ما في الأرض.[9]

2- العدل والمساواة في توزيع الثروات[10]: وفي ذلك يقول المولى عز وجل:﴿كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ (الأنعام: 141)، وفي قوله تعالى: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا﴾ (الإسراء: 26) وقوله تعالى: ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم ولا تطغوا فيه فيحل عليكم غضبي﴾ (طه: 81)، وقوله تعالى: ﴿كلوا واشربوا من رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين﴾ (البقرة: 60)، وفي الحديث الشريف: "من كان معه فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ومن كان له فضل زاد فليعد به على من لا زاد له" (سنن أبي داود).

3- تطهير المجتمع من الأنشطة الاقتصادية الضارة: فالشريعة منعت كل نشاط اقتصادي يعيق القيم والمثل التي يتبناها الإسلام كالربا والاحتكار والغش وأكل أموال الناس بالباطل وغيرها من المعاملات الغير شرعية. كذلك وضعت الشريعة مبدأ ولاية ولي الأمر على النشاط الاقتصادي العام وتدخل الدولة لحماية المصالح العامة وحمايتها، وتقييد الحرية الفردية لصالح الجماعة[11].

المحور الثالث: تحقيق التنمية الاقتصادية في الإسلام من خلال تنمية العنصر البشري

إن جوهر التنمية الاقتصادية في الإسلام هو التركيز على تنمية العنصر البشري وليس مجرد التوسع في النشاط الاقتصادي بغية تحقيق الرفاهية الاقتصادية ويمكن إثبات ذلك من خلال العناصر التالية:

1- صلاح الدولة اقتصاديا من صلاح قاطنيها:

لقد يسر الله تعالى للإنسان سبل العيش الطيب وربط ذلك بالسعي والأخذ بالأسباب مع الإيمان بالله وتقواه فقال تعالى: ﴿هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور﴾ (الملك: 15)، ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾ (الأعراف: 96)، وقد شهد تاريخ المسلمين أمة مسلمة ذات قوة في الاقتصاد، وازدهار في المعرفة، ورحب في المعيشة حتى فاضت بيوت المال بالأموال ولم يجد الخلفاء من الفقراء من يعطوه فزوجوا الشباب وعتقوا العبيد والإماء.

وقد خلصت إحدى الدراسات والتي شملت 192 بلدا إلى أن رأس المال البشري يساهم بما لا يقل عن 64% من أداء النمو وفي المقابل يساهم رأس المال

المادي -الآلات والمباني والبنى الأساسية - بنسبة 16% من النمو ويساهم رأس المال الطبيعي بالنسبة المتبقية[12].

2- الاقتصاد في حياة المسلم:

يعد مبدأ الاعتدال والوسطية أحد المبادئ الرئيسة التي يقوم عليها سلوك الإنسان المسلم وذلك استجابة لقوله عز وجل: ﴿والذين إذ أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾ (الفرقان: 67)، وكذلك قوله تعالى:﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا﴾ (الإسراء: 29).

وفي الحديث الشريف: "ما خاب ولا ندم من استشار ولا عال من اقتصد" (الألباني الأحاديث الضعيفة)، وفي حديث ثانٍ يقول الرسول ﷺ: "يا عائشة إن أردت اللحوق بي فليكفك من الدنيا كزاد راكب وإياك ومجالسة الأغنياء ولا تستخلفي ثوبا حتى ترقعيه" (سنن الإمام الترمذي)، وفي حديث ثالث: "طعام الواحد يكفي الاثنين وطعام الاثنين يكفي الأربعة وطعام الأربعة يكفي الثمانية" (سنن ابن ماجة).

وقد أمر الإسلام بإشباع الحاجات من الموارد دون إسراف أو تبذير وفي ذلك يقول الله عز وجل:﴿وهو الذي أنشأ جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا أكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ (الأنعام: 141)، وقوله تعالى: ﴿**يا** بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ (الأعراف: 31) [13].

3- الإرشاد إلى طريق التنمية الحقيقية:

إن الإسلام يريد من خلال عملية التنمية توفير الحياة الطيبة الكريمة لكل إنسان، قال تعالى: ﴿من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ (النحل: 97)، حياة تسمو بالروح والجسد ويسودها روح الإخاء والتكافل والمودة والرحمة، وترفرف عليها مظلة الأمن والعدل والحرية وتخلو من شبح الجوع والخوف والكراهية وتراعي العدالة في توزيع الثروة حتى لا يكون المال دولة بين الأغنياء وحدهم[14].

4- الاعتناء بالتربية الإسلامية لأفراد المجتمع:

دعت الشريعة الإسلامية إلى إعداد العنصر البشري بالقيم والمثل والأخلاق الحميدة عن طريق تربيته تربية إسلامية صحيحة وتعريفه أن كسب المال يتم بالحلال، وأن يوجه جهده للإنتاج الطيبات[15].

الخاتمة:

يمكن القول في نهاية هذا البحث أنه إذا كان محور التنمية الاقتصادية هو تحقيق احتياجات الفرد فإن هذا الفرد هو الأساس في بناء هذه التنمية، لذا نجد أن التنمية الاقتصادية في الإسلام تركز على إصلاح الفرد لأن في صلاحهِ تحقيق للرفاهية الاقتصادية وعليه يمكن الخروج بالنتائج التالية:

1- عندما طبقت الشريعة الإسلامية في عهد الدولة الإسلامية عاش المسلمون في أعلى معدلات من الحياة الطيبة بمعايير عصرنا الحالي، قال تعالى: ﴿ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾ (الأعراف: 96).

2- التنمية الحقيقية هي الحياة الطيبة الكريمة والتي تأتي من خلال العمل الصالح مع الإيمان، قال تعالى: ﴿من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون﴾ (النحل: 97).

3- أمرت الشريعة الإسلامية الفرد بإشباع حاجاته من الموارد دون إسراف أو تبذير وفي ذلك يقول الله عز وجل: ﴿يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين﴾ (الأعراف: 31) وكذلك قوله تعالى: ﴿والذين إذ أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما﴾ (الفرقان: 67).

4- جاء الإسلام بالعدل والمساواة في توزيع الثروات وفي ذلك يقول المولى عز وجل:(كلوا من ثمره إذا أثمر وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا إنه لا يحب المسرفين) (الأنعام الآية 141)، وفي قوله تعالى: ﴿وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا﴾ (الإسراء: 26).

5- منعت الشريعة الإسلامية كل نشاط اقتصادي يعيق القيم والمثل التي يتبناها الإسلام كالربا والاحتكار والغش وأكل أموال الناس بالباطل وغيرها من المعاملات المالية الغير شرعية.

الهوامش:

[1]- أشرف محمد دوابه: التنمية البشرية من منظور إسلامي، الملتقى الدولي الثالث واقع التنمية البشري في اقتصاديات البلدان الإسلامية، جامعة الجزائر، 27/26 نوفمبر 2007، ص 01.

[2]- دربال عبد القادر وسمير جلطي: الهجرة الدولية، البطالة والتنمية المستدامة، الملتقى الدولي حول إستراتيجية الحكومة في القضاء على البطالة وتحقيق التنمية المستدامة، جامعة المسيلة، الجزائر، 15-16 نوفمبر 2011، ص2.

[3]- محمد عبد العزيز عجيمة: التنمية الاقتصادية دراسات نظرية وتطبيقية، الاسكندرية، مصر، 2000، ص51.

[4]- تركماني عبد الله: التنمية المستدامة والأمن الإنساني في العالم العربي، ورقة عمل قدمت لمعهد العلاقات الدولية في تونس، 2006.

[5]- يحي سعيدي وصورية شنبي: نظريات التنمية المستدامة، الملتقى الدولي حول إستراتيجية الحكومة في القضاء على البطالة وتحقيق التنمية المستدامة، جامعة المسيلة، الجزائر، 15-16 نوفمبر 2011، ص 7.

[6]- ميشيل توادور، التنمية الاقتصادية، ترجمة محمود حسن حسني، دار المريخ للنشر، الرياض، السعودية، 2006، ص53.

[7]- رسلي جميل قدو وأحمد محمد مشعل: دور المعرفة في التنمية المستدامة، المؤتمر الدولي اقتصاديات البيئة والعولمة، جامعة الزيتونة، عمان، الأردن، 20-23 أفريل 2009، ص01.

[8]- ناصر مراد: "التنمية المستدامة وتحدياتها في الجزائر"، مجلة بحوث اقتصادية عربية، العدد 46، 2009، مركز دراسات الوحدة العربية، القاهرة، مصر، ص ص 110-111.

[9]- عبد الحميد الغزالي: المنهج الإسلامي في التنمية، الموقع العالمي للاقتصاد الإسلامي، www.isegs.com/forum/archive/index.../t-2932.htm...
تم الإطلاع عليه بتاريخ: 2013/10/29.

[10]- يحيى سعيدي وصورية شنبي: مرجع سابق، ص 18.

[11]- حسن محمد ماشا: التنمية الاقتصادية من منظور إسلامي، ص 12.

[12]- أشرف محمد دوابه: مرجع سابق، ص، ص 01-08.

[13]- يحي سعيدي وصورية شنبي: مرجع سابق، ص 18.

[14]- أشرف محمد دوابه: مرجع سابق، ص، ص 05-06.

[15]- حسن محمد ماشا: مرجع سابق، ص 16.

El-ihyaa journal, Volume: 18, Issue: 21, june 2018, p-p: 495 – 518
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

NEEDS ANALYSIS AND CONTEXTUAL SURVEY IN ISLAMIC STUDIES

تحليل الاحتياجات والمسح السياقي في الدراسات الإسلامية

Mrs. Nadia SMAIHI(1)
Islamic Studies Faculty, Batna1 University
nadiasmaihi@gmail.com
Supervised by: **Dr. SAliha Chelli**

Sending Date: 19/09/2017 **Date of acceptance:** 20/05/2018

Abstract

The scope of study of the present research is the design of English language courses for academic purposes in the faculty of Islamic studies at Batna1 University, in Algeria. As a matter of fact, needs analysis in the faculty of Islamic Studies is one of its substantial requirements, since no empirical research has previously been provided to determine the thematic of ELT/EFL material at this faculty. Materials offered in English teaching is thought to be insufficient, for it did not adequately prepare the students to virtually make use of their language capabilities to succeed in their academic or professional milieu. Moreover, neither their learning needs, wants and interests are taken into account nor they are aware of the genuine objectives of the course. Subsequently, the analysis of the learners' language needs would be created with a consequent information and guidelines for the planning of ELT courses for teachers and language course designers; and would help them to make the right decisions with respect to teaching English to learners

(1) – Author Correspondent.

majoring in Islamic Studies.Therefore, to achieve this objective certain issues need to be investigated. The current research attempts to shed light on the concepts of needs analysis and many other relevant issues. It will consider how to discover the particular needs of learners requiring English for Academic purposes. What are needs and how can they be analyzed? What kind of theories; or what approaches have been used to handle this issue ?

Keywords: needs analysis; English course; Islamic studies students; syllabus design.

ملخص:

تهدف هذه الدراسة الى كيفية تصميم دورات اللغة الإنجليزية للأغراض الأكاديمية في كلية العلوم الإسلامية بجامعة باتنة 1 – الجزائر. في الواقع، إن تحليل احتياجات الطلبة في كلية العلوم الإسلامية هو واحد من متطلباتها الجوهرية، لأنه لم يتم تقديم أي أبحاث تجريبية في السابق لتحديد مواضيع مواد اللغة الانجليزية كلغة اجنبية في هذه الكلية. ويفترض أن النشاطات المقدمة لتدريس اللغة الإنجليزية غير كافية، لأنها لم تعد الطلاب بشكل كاف للاستفادة من قدراتهم لتحقيق النجاح في وسطهم الأكاديمي أو المهني. من ناحية أخرى فان احتياجات الطلبة التعليمية وتطلعاتهم لم تؤخذ بعين الاعتبار كما انهم لا يدركون الأهداف الحقيقية للدورة المقدمة لهم. و بالتالي تحليل الاحتياجات اللغوية للطلبة مع ما يترتب على ذلك من معلومات ومبادئ توجيهية لتخطيط دورات تدريس اللغة الانجليزية سيساعد اساتدة اللغة على اتخاذ القرارات الصحيحة فيما يتعلق بتدريس اللغة الإنجليزية للمتعلمين الذين يتخصصون في الدراسات الإسلامية.ولتحقيق هذا الهدف، فان هدا البحث يحاول تسليط الضوء على مفاهيم تحليل الاحتياجات والعديد من القضايا الأخرى ذات الصلة ككيفية اكتشاف الاحتياجات الخاصة للطلبة.و يحاول الاجابة على اسئلة مثل ما هي الاحتياجات وكيف يمكن تحليلها ؟ أي نوع من النظريات و ما هي المناهج التي تستخدم لمعالجة هذه المسألة؟

1. Introduction

Needs analysis come into prominence in the literature of language teaching in 1970's. In that epoch, needs for English courses were stimulated with clear utilitarian objectives in English language. Munby's model of the "Communication Needs Processor" set out in (1978) is considered as a landmark

and a base for a systematic analysis of needs in FL learning, whilst Needs analysis procedure in the field of language teaching was first used by Michael West who basically introduced needs analysis in a survey report published in 1926 (cited in Yassin, 2004). In the subsequent decades, however, little if any attention was given to needs analysis. The term "needs analysis" re-emerged during the 1970s and since then, it has evolved significantly changing the focus of attention from register analysis by learning sentence patterns, grammar and vocabulary to a growing concern with the teaching framework and communicative purposes. In this conduct, Basturkmen (2013) states that :

"The practice of needs analysis has changed over time, the scope of investigation has widened, the data collection methods have become more varied, and the focus of investigation has been expanded from a relatively narrow investigation of the linguistic requirements of the target situation to a wider investigation that also includes investigation of needs related to learner factors and teaching context" (p. 4215).

Many outstanding feagures in the field of linguistics like Munby (1978), Mackay and Widdowson (1983), assessed needs analysis as a key parameter to the specification of the students' needs. They consider it a pivotal concept and indispensable to be conducted before designing any successful ESP course.

2. Needs Analysis

Broadly speaking, the literature written on ESP/EAP concludes that Language needs analysis is the heart and the cornerstone in ESP syllabus design and language teaching since subsequent decisions such as learning objectives and content selection are based on it (Robinson, 1991).The vast majority of the linguists and ESP practitioners perceived the significance level of needs analysis for the operational efficiency of the

second/foreign language syllabus. The standpoint about the prerequisite of needs analysis is that, it is the starting point in the stages of any ESP material. It precedes the stages of designing ESP courses to visualize the concepts to be taught in the syllabus. Thus, it was deemed the infrastructure of any determined, practical and successful ESP syllabus.

Thoroughly investigated through ESP/EAP literature, one can find an insignificant diversity in defining the concept of NA with varying degrees of overlap among ESP practitioners but eventually agree on that Needs analysis is a process which is conducted by trainers, teachers and course designers aimed at collecting all the information which are necessary to achieve the essential requirements and objectives. According to Brown the term NA means,

"the systematic collection and analysis of all subjective and objective information necessary to define and validate defensible curriculum purposes that satisfy the language learning requirements of students within the context of particular institutions that influence the learning and teaching situation".(1995, p. 36)

Accordingly, the content of the language course or program of instruction and its objectives are determined by the specific needs of a particular group of learners and their instructor(s) or other stakeholders. Being in the awareness stage, it is substantial for the learners to provide their perceptions with respect to their needs in order to collocate with the ESP practitioners' perception to equip them with the necessary material.

For Iwai et al. (1999) needs analysis generally denotes the activities involved in collecting information that will serve as the basis to elaborate a curriculum consistent with the needs of a particular group of students.

Nevertheless, McDonough mentioned that needs analysis may not only be influenced by the learners' needs but other factors may influence as well.

"... needs analysis is likely to be influenced not only by the demands of the learners themselves, but by their sponsors, the learning institution, or even by political and governmental considerations" (1984: 37).

According to McDonough, for the identification of the course objectives, the ESP practitioner needs to include factors such as teachers, students and sponsor which he refers to 'triangular interrelations' that contribute to each other but do not conflict with each other (1984: 38). When dealing with the concept of needs analysis, McDonough suggests that a compromise is needed to satisfy all concerned parties: students, teachers and sponsor, therefore, needs can be identified as perceived by all these parties.

In the same line of thought, Nunan states that the learners are not the conclusive source of information. He defines `needs analysis' as the:

"techniques and procedures for obtaining information from and about learners to be used in curriculum development" (1988: 158).

Hutchinson and Waters'(1987) definition is not less important than the previous ones in that it defines needs analysis as a cyclic process that can be proceeded before the planning of the course takes place as well as during the course and may be carried on till the end of the designed course if the objectives are not met. In particular, Hutchinson's definition gives prominence to the continuity of assessment and evaluation of the learners' needs.

In a nutshell, achieving a thorough definition of needs analysis from an ESP viewpoint seems to be far reaching. It is

worth mentioning that the diverse standpoints towards needs analysis are due to the changeability of learners' needs. Each ESP/EAP situation depends on the nature of needs and even needs are not usually static (Robinson 1989: 401-7). Nonetheless, in overall, they come to an agreement that needs analysis can be considered as a starting point in designing ESP courses. It can determine the kind of English required to be taught based on the needs of the field of the learners' specialization. Moreover, it is a continuous process i.e we can add items, adjust and adapt to the syllabus. When conducting needs analysis, learners are the crucial elements, therefore, thoroughness, precision and attention are highly required to determine the specificity of the course objectives and to make the syllabus items meet students' requirements and thus, achieve fruitful results.

3. Needs

Basically the word 'need' can be defined as a circumstance, condition or situation where something is necessary, similar to the basic human need for food or a need for affection. It can also refer to a require, lack, want, desire or wish. Nevertheless, it is distinctly possible that definition to needs in ESP is not easy to produce. It is often controversial and has always been a crucial and central issue (Robinson 1989: 395).The very concept of language needs differs according to the objective of analysis but all focus on the learner as a key component of analysis. However, as stated by Richterich, (1983:2) the notion of language needs has never been clearly defined and remain at least ambiguous. The difficulty in defining needs is clearly mentioned by Brindley:

"A good deal of disagreement in ELT has been over the meaning of 'needs' "(1989: 63).

McDonough (1984) points out that the language needs of the learner should be the bases for course development. He says,

"information on his or her language needs will help in drawing up a profile to establish coherent objectives, and take subsequent decisions on course content " (p.29).

It seems that the concept of needs is so fluid that many ESP practitioners have found difficulty in defining this concept. However, Nagarajan (1988) defines a learner's needs in terms of the reasons for which the learner wishes to learn English and the kind of English he will have to use in future. In the same line of thought Mackay and Mountford (1978: 6) denote that:
"... we cannot decide what we are going to teach until we know to whom and why teaching is required".

Correspondingly, the identification of needs depends on the learners' experience, level, and many other factors (Robinson 1980: 27). However, for Hyland, the term "needs" covers,
"learners' goals and backgrounds, their language proficiencies, their reasons for taking the course, their teaching and learning preferences, and the situations they will need to communicate in (...), what learners know, don't know or want to know" (Hyland, 2006, p. 73).

If we Flash a glance at literature on Needs Analysis, we may disclose that the concept of "need" has been identified through different perspectives. In this vein, Robinson pinpoints that :
"Needs analysis should be an on-going process carried out during the life of each course since the learners' needs may be changing too" (Robinson 1991 : P. 91) .

In a linguistic context, there is no inclusive and universal definition of needs; this is due to the changeability of needs and the set of ESP/EAP situations. However, different connotations are identified to the term "needs" since it is diversely defined by

scholars. This is fairly obvious that the practical definition of the term 'need' in ESP vary depending on the approaches. Nevertheless, what is essential, is that needs are determining factors in the learning process and thus, ESP courses cannot properly be taught unless they fully comprehend the learner's requirements. In whatever study related to needs analysis, needs should be processed as an important matter. Consequently, there is no absolute definition of needs that can be generalized to define needs in all situations and circumstances; this is due to the nature of the concept of needs which may instruct us to better consider the various types of needs.

4. Types of Needs

Hutchinson & Waters (1987) have classified the term Needs in target needs and learning needs (see figure III.1 below).

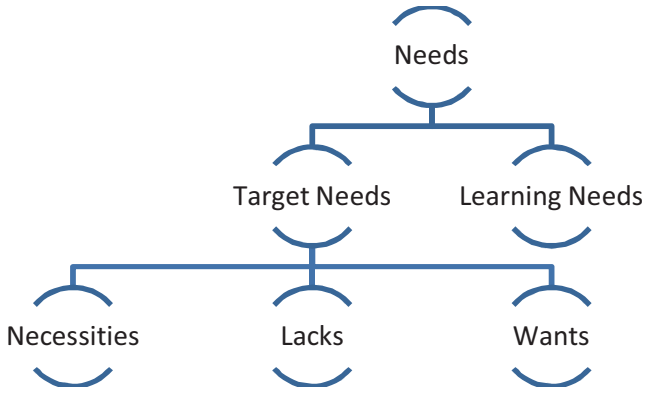


Figure.1. Hutchinson & Waters' Dimensions of Needs.

4.1. Target needs

It is what learners need to do in a target situation. It involves the identification of the linguistic component of the target situation. Stated by Hutchinson and Waters (1987), target needs is an umbrella term that hides a number of important distinctions that were defined as Necessities, Wants and Lacks.

a)- Necessities

They are concerned with the demands of the target situation, i.e what learners should know in order to function well and communicate efficiently in the target situation (ibid. p.53). These are linguistic features – lexical, discoursal, functional and structural that are used in the situation identified. Nevertheless, in an EAP situation like that of Islamic faculty, learners will need to understand theological English, which helps to create interest in them to learn English. Issuing the contents from authentic Islamic teaching materials will bridge the incompatiblity that might occur between the English values and the students' Islamic values and ethics; and to better communicate in the area of study. Besides, the learner needs to know functional, structural, and situational implementation of the language in real communication (Widdowson, 1978) which are commonly used in the target situation.

b)- Lacks

They refer to the gap between the learners' existing knowledge and the part they are lacking and which needs more focus i.e the needed target situation language needs requires to be matched with the learner's existing language proficiency. Therefore the discovered gap can be the basis of the language syllabus and is referred by Jordan (2011) as deficiency analysis.

c)- wants

It pertains to learners' views on what their needs are and the reasons why they need the language. They are considered as the most important input in the Needs Analysis and cannot be ignored in the development of any ESP course and teaching material. Taking into consideration learners' wants might determine the learners' objective and their efficient participation throughout the learning process, whereas their underestimation might hinder them from learning and might give rise to demotivation among students.

4.2. Learning Needs

It is what learners need to do in order to learn i.e how learners will be able to proceed from the starting point (lacks) to the destination (necessities). Xiao, further added that learning needs are:

"factors that affect the learning like attitude, motivation, awareness, personality, learning styles and strategies, together with the social background" (2007:2).

Correspondingly, Kandil (2002:5) mentions that the learning needs denote the means through which learners set about to acquire their target needs starting with the perception of their lacks. Therefore, for designing a course, Hutchinson and Waters (1987) suggest that besides the target needs, learners' knowledge, skills, strategies, and motivation must also be taken into account.

Subsequently, for investigating learners' needs, there are three prerequisite sources of information: The students themselves, the language-teaching establishment, and the user institutions. The methods, which are frequently used for data collection are: questionnaires, interviews, observation.

Furthermore, in conducting a needs analysis, the co-authors have shaped a model for the data obtained on target situation analysis which comprises significant inquiries such as: why is the language needed? How will the language be used? What will the content areas be? Who will the learner use the language with? Where will the language be used? When will the language be used ?

For a thourough analysis of learning needs as well, questions in a parallel designed framework should be addressed: why are the learners taking the course? How do the learners learn? What resources are available? Who are the learners? Where will the course take place? When will the course take place?

Nevertheless, Brindley (1989) discusses a cyclic process of survey that divides needs into two forms; objective needs and subjective needs which canbe centred at any point and can continue during or after the course. Brindley's learner-centered system is composed of negotiation, information, exchange, awareness activities, evaluation and feedback, learning activities, and objective setting in consultation, can be shown in the diagram below.

Figure.2.
Brindley's Objective and Subjective Needs Learner-Centered Model.

4.3. Objective Needs

They are investigated prior to a course; and can be indicated by parties other than the learners themselves. It may be derived from an analysis of the cognitive and effective needs of the learners in the learning situation, such as learners' personal characteristics, attitudes, learners' language choice behaviour, wants and expectation, and learning strategies with regard to the learning of English. Brindley (1989) mentioned that objective

needs should be used as a starting point in course design. He says,

"If instruction is to be centered on the learners and relevant to their purposes, then information about their current and desired interaction patterns and their perceived difficulties is clearly helpful in establishing program goals which in turn can be translated into learning objectives" (p.64)

4.4. Subjective Needs

They are explored while the course is processed and based on different kinds of information concerning the learners'own statements, language hindrance and difficulties; their current level of language proficiency besides to their use of language in real life communication situations. Yet, subjective needs do not necessarily coincide with objective needs. In this regard, Brindley (1989) suggests that:

"If subjective psychological needs felt by the learner are to be taken into account as well as objective communication needs, then some kinds of mechanisms have to be built into the learning process which allow for systematic consultation and negotiation between the two parties. Information has to be exchanged about roles and expectations (ibid: 72-73)

Yet, Widdowson stated that the term 'needs' is too flexible and can have indications:

4.5. Goal-Oriented

It has to do with the results of learning i.e. 'what the learner needs to do with the language once he/she has learned it' (Widdowson 1984:178) or;

4.6. Process-Oriented

It refers to 'what the learner needs to do to actually acquire the language.

This definition puts forward the importance of the learner's language learning i.e the present condition of the learner and the target situation where the learner will be required to use the language. The"goal-oriented"definition has to do with program aims while the "process-oriented" definition relates to pedagogic objectives (Widdowson. 1983:20).

Nevertheless, Alderson (1980) gives rise to four types of needs. First, formal needs which are attributed to the need to meet the institution requirements such as to pass an exam. The second type of need is the actual or obligation needs that refer to what a student has to do with the language once he has learned it. The third type refer to the hypothetical future need and indicates the need to become a better professional in the future. Therefore, the forth type is the want ; yet it hints at what a student feels want to do or to learn. The first and the forth are types of needs during the process of learning or "process-oriented" type, while the second and third are types of needs that are "future oriented".

Consequently, there is an extent of dissimilarity between the types of needs ensuing from the purpose of learning the language, individual variations or the social roles of language in a broader context. Needs require modification in accordance with the learners' situation and development. Hence, Robinson (1980:27) explains that the identification of needs depends on the learners' experience, level, and many other factors. Nevertheless, (Richards et al.1992) assesses the process of determining the needs for which a learner or a group of learners require a language and arranging the needs according to their priorities plays crucial role in syllabus designing. To design an efficient curriculum, it is substantial to include both subjective and objective information i.e to take into consideration the learner's wants, interests, purposes, his attitude towards the language, learning habits as well as his expectation from the course. Needs should be viewed in terms of target needs and learning needs. Target needs should be derived from the learner's

target situation and they may enclose necessities and lacks. Whereas Learning needs should be based on the learners' wants, viewpoints, expectations and interests in order to determine learners' preferences and goals they aspire to have in their ESP classrooms. Consequently, the learner is the decision maker and the key parameter in the learning situation.The syllabus designers cannot design convenient and successful ESP courses unless such courses are based on a complete view and a thorough analyzis of the learners' 'needs' and hence make it more responsive to the requirements of the learners.

5. Approaches to Needs Analysis

In English for Specific Purposes field of study, the most crucial stage is needs analysis. Several approaches are used to cope with the best needs analysis form: target-situation, present-situation, deficiency analysis, strategy analysis, means analysis, and pedagogic needs analysis.

5.1. Target-situation Analysis

It attempts to establish the set of situations where learners will have to use the English language. It collects data about the learners and not from the learners. However, its main focus was on students' needs at the target-standard performance and at the end of the language course and defines students' goals (Munby, 1978).

5.2. Present-Situation Analysis

It came up as a complementary to target situation analysis (Robinson, 1991), and mostly defined as learner-centered approach. To determine the learning process, the learners in this approach are the main source of information by using methods such as surveys, questionnaires and interviews. Prior to ESP instruction (Richterich & Chancerel 1980), data is collected from the learners to estimate the strength and weaknesses of learners in all aspects, including language, skills as well as learning experiences.The focus here, is on the knowledge that learners need in order to perform in a target professional situation. In

PSA, a learner is connected or is interrelated with society and culture.

5.3. Deficiency analysis

This approach to needs analysis has been developed to to fill the gap between learners' present abilities/ needs/wants and the needs of the target situation (Allwright 1982). It sets up the basis of the language syllabus (Jordon, 1997) thereby it is thought to provide information about both the present situation and target situation and thus, the gap between them for the course designer to explore.

5.4. Strategy Analysis

Strategy Analysis or learning needs analysis is another important kind that the course designer should take into considerations when he/she is designing an ESP course. The main concern is to help students determine skill areas, preferred strategies and language acquisition (Allwright 1982). It involves the styles, methods and situation that affect the learning procedure It focusses on how learners wish to learn rather than what they need to learn and consequently help course designer to find ways of motivating learners to reach the desired goals of the course.

5.5. Means analysis

This approach aims to adjust the ESP course to the setting of the learning institution. It provides the course designer with information about the environment in which the course will be carried out (Dudley Evans & St. John, 1998). Means analysis starts with a positive premise which determines what might be achieved with certain given factors (Jordan, 2011).

5.6. Pedagogic Needs Analysis

This approach proposed by West in 1998 is considered to be a combination of all above-mentioned approaches and others with the prospect to make up for all shortcomings; they can be complementary to each other. Although in some situations it does not function efficiently.

As aforesaid, the history of ESP development is bellyful with other needs analysis approaches. However, due to the limit of this study, only the above approaches are marked out and briefly described.

Consequently, needs analysis is a co-occurrence of different approaches in needs analysis. It entails a process that would be able to determine students' proficiencies in the target language and study skills to identify their needs, wants and lacks for the lay out of the best language for specific purposes' methodology, teaching materials, courses and syllabi. Therefore, with the prospect to achieve the objectives of the current study, the researcher adapted an eclectical incorporation similar theoretical base to the Target-Situation.

6. Procedures for Conducting Needs Analysis

In conducting needs analysis survey, a variety of instruments and data collection tools can be used to collect different types of information such that is questionnaires, structured interviews, language audits, participant observations, or diaries, journals, and logs (Long, 2005). Henceforth, the kind of information obtained is often dependent on the type of procedure selected (Richards, 2002:58). For designing an ESP course, Hyland (2003) referenced to a list of some frequent methods and procedures employed to compile varied typed of data in undertaking needs analysis :

Type of needs	**method**
Personal goals and priorities	Brainstorming, group discussion, individual interview, student diaries.
Learning preferences.	Interviews, group discussion, questionnaire,

	observation, diaries.
Background information (age, gender, prior, learning, immigration status, L1, L1 literacy occupation, years in country)	Enrollment documents, individual interviews, classroom observation.
Current L2 proficiency (English literacy and writing experiences)	Placement of diagnostic tests, individual interviews, classroom observation.
Target behavior	Interview with learners, interview with "experts", literature reviewer, genre analysis, examination of tasks, observation of target sites, questionnaire, case, studies.

1. Some Common Needs Data Collection Method.

Using two or more methods of data collection in an investigation of a particular issue in order to obtain certain validity and reliability of the data is highly appreciated, yet it is not necessary to use them all. It is worth mentioning that use of several methods and techniques can address different areas and simultaneously, compiling information from several sources is indispensable for researchers to obtain a more reliable and comprehensive data (Richards, 2002:58). According to Hyland (2003:63) questionnaires, interviews, observation, and focus group discussion are essential methods of collecting needs analysis data.

7. Needs Analysis and Studies related to the Islamic Studies Context

Language needs analysis is the cornerstone in ESP syllabus design and ELT therefore, a plethora of research work

has been conducted in recent years to determine the language needs of learners and participants in different ESP contexts such as business, commerce, Science and technology, engineering, tourism computing and medecine. However, there is a scarcity of the previous studies regarding the needs analysis in the Islamic studies context, specifically, in the situation of English as a Foreign Language. Yet, in English for Islamic studies scope of study, under certain institutions in some parts of the world, some ESP educators have put Islamic studies learners' needs under the spotlight but still they did not adequately enrich this area of research.

Since the First World Conference of Moslem Education held in Mecca in 1977 that focussed on the Islamization of Knowledge (Ahamad Shah, & al. 2012), integrating Islamic principles into ELT for learners in Islamic countries has become a challenge for ELT practitioners. The earliest investigation, entitled " ESP for Islamic School-Leavers for students in Nigeria", was carried out in 1978 by K. R. Narayanaswamy. Narayanaswamy drew up a needs profile of students from certain Arab schools in Nigeria for entering pre-degree classes at Bayero University, Kano, Nigeria. The ESP course has been offered to these students for a period of two years (from April 1976 to June 1978) whereas the study was exclusively published in 1982. In his survey, the researcher explores the English language proficiency and students level. Unfortunately, the ESP course was lacking Needs Analysis which is the starting point and the key parameter in any Language for Specific Purposes course (LSP) with the consent of the vast majority of the educationists (Munby, 1978; Allwright, 1982; Hutchinson & Waters, 1987; Brindley, 1989; Robinson, 1991; Richards et al., 1992; Jordan, 2011). Therefore, Needs Analysis which facilitates the predetermination of the course objectives and helps teachers to design appropriate tasks and teaching activities, was not done on these students. Subsequently, K. R. Narayanaswamy didn't

investigate his learners' real needs and expectations to know what do they really want to learn but rather, this course concentrated more on grammar teachings and reading skill which looks like General English (GE) instead of ESP.

Thein (2006) conducted a survey exploring whether the textbooks were satisfactory in terms of efficiency and appropriateness with English to religious studies students at Myanmar Institute of Technology by analyzing the particular needs of this special group of learners. Both qualitative and quantitative data was used to collect information from both teachers and learners including Questionnaires, interviews, and classroom observations. The research analysed the the extent to which teachers and learners' expectations match the objectives of the program in developing students' communicative skills and critical thinking. The findings implied that the objectives of the textbooks are not appropriate to the goals because they did not contribute to achieve the needs and wants of both teachers and learners. He further added that they were not effective in improving the students' communicative skills for everyday life situations'.Thein (2006) recommended that textbooks must be the focal point to meet teachers and learners' requirements. He also made a suggestion of giving more prominence to adapting activities that stimulate collaborative learning, natural and experiential interactions to induce the target group think critically.

Islam and Language Planning in the Arab World is a research conducted in 2009 by Al-Haq & Al-Masaeid in Yarmuk University in Jordan; explores the use of Arabic and English in Jordan. The conclusions drawn from the survey suggest that English is highly required for preaching Islamic values through tailored materials on the one hand, and for the development of individuals, religion, and nation on the other. However, some participants share the view that the use of English in some life

affairs is considered as a threat to the Jordanian culture in particular and to the Islamic religion in genenal.

From an Islamic perspective, another survey entitled "Design, Formulation, and Implementation of an English language curriculum" was carried out in the International Islamic University of Malaysia (IIUM) in 2012 by three co-writers Ahamad Shah, Muhamad, and Ismail. The research findings reveal that the design, performance and achievement of an English language curriculum from an Islamic perspective is highly probable and viable. They made reference to an adaptation of Kerr's developed western curriculum model which consists of four domains: objectives, knowledge, evaluation, and school learning experience to the contribution of a convenient Islamic English language curriculum without teaching the cultural items of the western language.

Accordingly, Ahamad Shah & al (2012) adopted Objectives to (Tawhidic foundation of the vision, mission, and the values of the university). Knowledge (The English language as a means for the dissemination of knowledge grounded in tawhid). Purpose (The use of the English language as a medium of instruction and interface for an interdisciplinary approach based on tawhid). Measurement (Feedback and measuring effectiveness of educator and curriculum in enhancing life skills, emotional and spiritual aptitude apart from intellectual and academic ability). School Learning Experiences (The earlier formative influences of the students and identification of the gaps in the student's Islamic understanding and practices).

Based on the English language needs, Shah et al. (2012) made a critique on the course contents of a popular Pakistanese ELT textbook used at high school. Shah et al evaluate its pertinence to learners' culture in an Islamic context and hence, analyze some components such as the themes, the pictorial material, the setting, and the expressions used. Therefore, the conclusions drawn from the study revealed that the content

didn't satisfy the learners' needs. Furthermore it is western oriented and distinctly detrimental to the Islamic values. Accordingly, this can create a gap between the ELT practitioners and the learners because the textbook was tailored without taking the learners requirements, targets, standpoints and attitudes into consideration.

Notwithstanding the previous studies did not notify adequate outcomes in view of the identification of Islamic studies language needs, it supplied the researcher with advantageous insights in the situation of Islamic studies.

8. CONCLUSION

In order to reach a clearer perception and understanding of the concept of 'need', the previous sections are devoted to provide some insights and standpoints of different linguists and educationists regarding the concept of 'need' and Needs Analysis. The researcher investigated a thorough discussion of the notion of needs analysis and needs by exploring its nature in terms of definition, types and importance of a needs analysis view with respect to English language teaching and ESP/EAP course design.

Furthermore, with the aim of getting usefulness of the previous studies, a contextual research in theology in general and in the English for Islamic studies scope in particular needs to be carried out to sift through the previous surveys closely associated to the subject of the present investigation and which attempted to investigate the needs analysis in the Islamic studies context.

Accordingly, literature reveals that Needs analysis is a key parameter that played a pivotal role in making the perspective of language teachers and course designers different towards several features of language teaching such as material production, teacher training, language methods and classroom activities.The determination of an ESP program requires four main stages including needs analysis, syllabus, curriculum design and assessment or evaluation. Setting up an ESP syllabus

based on needs analysis will provide further visibility in language teaching of the precedence of the learners's needs.

References

- Ahamad Shah, M. I., Muhamad, A, I, & Ismail, S. M.(2012) Design, Formulation and Implementation of an English Language Curriculum From Islamic Perspective. Journal of Islam in Asia, Vol. 9, No. 2 December 2012.
- Alderson, J.C. (1980), A Process Approach to Reading at The University of Mexico_Projects in materials design. ELT Documents Special.
- Allwright, R. 1982. 'Perceiving and Pursuing learner's needs.' In M.Geddes & G.Sturtridge (eds.). Individualisation. 24-31. Oxford: Modern English publications.
- Basturkmen, H. (2013). Needs analysis and syllabus design for Language for Specific Purposes. In C. A. Chapelle (Ed.), The Encyclopedia of Applied Linguistics (pp. 4209-4217).Oxford: Blackwell.
- Brindley, G. (1989), The Role of Needs Analysis in Adult ESL Programme Design. In R.K. Johnson (ed), The Second Language Curriculum, pp. 63-78. New York:Cambridge University Press.
- Brown, J. D. (1995). The elements of language curriculum: A systematic approach to program development. Boston, MA: Heinle and Heinle.
- Dudley-Evans & St John, M. (1998). Developments in English for Specific Purposes: A Multi-Disciplinary Approach. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hutchinson, T & Waters, A. (1987) English for Specific Purposes: A Learning Centred Approach. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hyland, K. (2003) Second Language Writing. Cambridge: CUP.
- Hyland, K. (2006). English for Academic Purposes: An advanced resource book. London: Routledge.
- Iwai et al. (1999) Iwai, T., K. Kondo, D.S.J.Lim, G.E. Ray, H.Shimizu, and J.D. Brown, 1999. 'Japanese Language Needs Analysis'[online] Availiable at:

http://www.nflrc.hawaii.edu/NetWorks/NW13//NW13.pdf. [Accessed 5th August 2009].

- Jordan, R.R. (1997). English for academic purposes. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jordan, R. R. (2011). English for academic purposes. United Kingdom: University Press, Cambridge.
- Kandil, A. (2002). Needs analysis and the Arab learners. TESOL Arabia, 10 (2).
- Khan, Zeeshan Ahmad ; Sayed Kazim Shah, Dr. Ayaz Afsar ; Hafiz Muhammad Faz al Haq ; Course Contents of English Language Textbooks and their Relevance to learners' Culture in an Islamic Context. Journal of Education and Practice. Vol 3, No 12, 2012.
- Long, M. (2005). Overview: A rationale for needs analysis and needs analysis research. In M. Long, (Ed.). Second language needs analysis (pp.1-18). Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackay, R. and Mountford, (1978) Identifying the Nature of Learners' Needs' In R. Mackay and A. Mountford (eds.) English for specific purposes. London: Longman.
- McDonough, Jo. 1984. ESP In Perspective: a practical guide. London: Collins ELT.
- Munby, J. (1978). Communicative syllabus design. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nunan, D. 1988. Syllabus Design. Oxford: Oxford University Press.
- Richards, J. C., Platt, J., & Platt, H. (1992). Longman dictionary of language teaching and applied linguistics. Longman. England.
- Richterich, R. (ed.). 1983. Case Studies in Identifying Language Needs. Oxford: Pergamon / Council of Europe.
- Robinson, P. (1980) ESP (English for specific purposes).Oxford: Pergamon Press.
- Robinson, P.C. 1989,"An overview of English for specific purposes," in Working with Language: A Multidisciplinary Consideration of Language Use in Work Contexts, H. Coleman, Ed. Berlin: Mouton de Gruyter, pp. 395-428.

- Robinson, P. (1991); ESP Today: A Practitioner's Guide. Hemel Hempstead: Prentice Hall International UK.
- Thein, N. (2006). Evaluating the Suitability and Effectiveness of Three English Course Books at Myanmar Institute of Technology (Unpublished MA Thesis). University of Thailand. Thailand.
- Widdowson, H. G. (1978). Teaching language as communication. Oxford: Oxford University Press.
- Widdowson (1983) Widdowson. H.G. (1983), Learning Purpose and Language Use. New York: Oxford University Press. Widdowson, H. G. (1984). Educational and pedagogical factors in syllabus design. In C. J. Brumfit (ed.), General English Syllabus design (pp. 23-28). ELT documents 118, Oxford: Pergamon Press.
- Yassin, N. 2004. Needs Analysis of the Syrian Undergraduate Learners of English Telescoping the past six years of Curriculum Change Project. (Unpublished PhD Thesis). Aligarh: Aligarh Muslim University.
- Xiao, (2007:2). What can we learn from a learning needs analysis of Chinese English majors in a university context ? Asian EFL Journal, 8 (4).

El-ihyaa journal, Volume: 18, Issue: 21, june 2018, p-p: 519 – 544
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

The cultural Script Approach: A Praxis of an Intercultural Pragmatic Oriented Pedagogy

مقاربة البرنامج النصي الثقافي: تطبيق عملي على بيداغوجيا ثقافية براغماتية موجهة

Farida Lebbal(1)
Department of English Language and Literature, University Batna2
Email : f.lebbal@univ-batna2.dz
Pr. El Khiar ATAMNA
Department of English, Najran University, KSA.
Email: ekatamna@yahoo.co.uk

Sending Date: 16/10/2017 **Date of acceptance:** 28/05/2018

Abstract:

Intercultural pragmatics, one of the relatively new ramifications of Pragmatics, focuses mainly on the use of the language system in "social encounters between human beings who have different first languages but communicate in a common language, and, usually, represent different cultures" (Kecskes, 2010). Many foreign language researchers have recently been trying to find out ways to implementing the concept in foreign language pedagogy. Yet, in the lack of longitudinal studies, little is known about how learners can upgrade their intercultural pragmatic competence in instructional settings. Latterly, some researchers (Wierzbicka, Goddard and Ameka, to name only few) theorized that one way to attain such an objective is the instruction using the cultural scripts, an approach for "articulating cultural norms, values, and practices" (Wierzbicka and Goddard, 2007) by dint of the Natural Semantic Metalanguage technique. Through a one group pre-test post-test design, a discourse

(1) – Author Correspondent.

completion test, targeting specifically the speech act of requesting, is administered (prior then subsequent to introducing the Anglo-script of *personal autonomy*) to fifteen master's students, department of English, University of Khenchela. The findings demonstrate that a cultural scripts-based instruction can qualitatively promote the respondents' Intercultural requesting strategies, and so, provide a practical groundwork for Intercultural pragmatics pedagogy.
Key words: Intercultural Pragmatic Competence, Cultural Scripts, Natural Semantic Metalanguage, Discourse completion task, speech act of requesting, Master's students (University of Khenchela).

ملخص:

يرتكز مجال الدلالية بين الثقافات أساسا على دراسة النشاط اللغوي بين الأفراد الذين ينتمون إلى مرجعيات ثقافية مختلفة ويتكلمون اللغة ذاتها .وقد حاول العديد من الباحثين في مجال اللغات الأجنبية مؤخرا إيجاد بعض السبل لتطبيق هذا المفهوم في المناهج التربوية للغة الأجنبية. ومع غياب الدراسات طويلة الأمد ،فإن قليلا ما يعرف عن الطرق الأنجع التي يمكن بها للمتعلمين ترقية كفاءتهم البراغماتية بين الثقافات في المنشات التعليمية. وقد أكد بعض الباحثين أمثال ويرزبيكا وغودارد وأميكا على ضرورة و توظيف تقنية النصوص الثقافية، وهي منهاج لـ 'توضيح المعايير الثقافية والقيم والممارسات'(ويرزبيكا وغودارد، 2007) بغية تحقيق هذا الهدف.

وقد تبين من خلال نتائج اختبار إتمام الخطاب الذي أُجري على خمسة عشر طالب ماستر1 من قسم اللغة الإنجليزية بجامعة خنشلة أنه بإمكان التعليم القائم على تقنية النصوص الثقافية تعزيز استراتيجيات الطلب بين الثقافات لمجتمع البحث نوعيا، وبالتالي توفير أسس عملية لتطوير مناهج تربوية تداولية بين الثقافات.

الكلمات المفتاحية:

الكفاءة التداولية الثقافية؛ النصوص الثقافية؛ اختبار إتمام الخطاب؛ طلبة الماستر (جامعة خنشلة).

Although main stream pragmatics has received the bulk of attention in contemporary trends of EFL research, Intercultural Pragmatics has undoubtedly begun to gain a more substantial ground. It is true that pragmatics has been able to offer a communicative, context-dependant and cooperation-based perspective to language use, it nevertheless failed to account for the "untidy, trial-and-error nature of

communication" (Kesckes, 2014). Intercultutral pragmatics thereupon emerged as an attempt to redress these and many other issues pragmatics has overlooked, focusing, not only on the intercultural trait, but also on the interplay of prior and actual situational contexts.

Intercultural Pragmatics

Despite the fact that the Intercultural Pragmatic approach (not to be mistaken with inter-language and cross-cultural approaches) grew out of main stream pragmatic theories, it created itself significantly different concerns and foci.

Intercultural pragmatics is concerned with "the way the language system is put to use in social encounters between human beings who have different first languages, communicate in a common language, and, usually, represent different cultures" (Kecskes 2004, 2010, 2013b). Research on Intercultural pragmatics offers a four-pronged insightful perspective to pragmatics that is beyond the traditional approach to the field: it investigates the way **bi/multilingual speakers** manipulate the **socio-cultural and socio-cognitive variables** imposed by **intercultural settings** in order to express situationally relevant **discourse segments**.

Two distinct concepts are of paramount importance to demarcate Intercultural Pragmatics from mainstream pragmatics:

1. **Its Intercultural Predilection**

Interculturality has been falsely incriminated by many researchers (Hinnenkamp 1995; Thomas 1983; Ting-Toomey 1999) for being the primary reason for intercultural miscommunication. Samovar and Porter (2001) justify many intercultural communication breakdowns by interlocutors' lack of appropriate culture-related vocabulary items. Other researchers (House, 2003; Kecskes 2015) on the other hand gave evidence that interculturality is by no means a handicap, contrarily, it is thanks to the insecurity experienced during intercultural encounters that speakers force themselves to co-construct a set of rules or use a semantically transparent language which, interestingly enough, results in fewer communication breakdowns than expected.

If this first line of thought approached interculturality as a participant-concern issue, a growing body of literature (Higgins 2007;

Markee and Kasper 2004; Mori 2003) explores interculturality from an exclusively contextual perspective. Nishizaka (1995) for example, defines it as "a situationally emergent rather than a normatively fixed phenomenon". Within the same fashion, Blum-Kulka et al. (2008) depict interculturality as "a contingent interactional accomplishment".

Kecskes (2008), Kecskes and Zhang (2009) however, try to reconcile both views and offer a dialectic approach (which is adopted throughout this paper), which helps elucidating the dynamism and ever-changing nature of intercultural pragmatics. According to them, interculturality has both a relatively normative and impromptu component. Kecskes (2011) defines the concept as "a situationally emergent and co-constructed phenomenon that relies both on relatively definable cultural norms and models as well as situationally evolving features".

Thus, interculturality is not a permanent concept; it is not merely about transmitting prior knowledge, but rather a process of transformation whereby situationally emergent phenomena are co-constructed on the spot by speakers. It also vouches that, individuals not only shape the social condition but also are constrained by them.

2. Its Socio-cognitive Rationalization

In concordance with the intercultural orientation of Intercultural pragmatics, the socio-cognitive approach also investigates the complex interplay between two purportedly incompatible elements of the communicative process: the societal/cultural element, and the private mental element.

The socio-cognitive approach posits that when language is used, a reciprocal process between language and context is activated, and the dynamic relationship between prior knowledge and actual situational contexts is set in motion. According to Gee (1999):

> When people speak or write, they craft what they need to express to fit the situation or context in which they are communicating. But, at the same time, the way people speak or write the words, expressions, and utterances they use creates that very situation, context, socio-cultural frame in which the given communication occurs. (p.182)

The socio-cognitive approach explores how private mental models are applied "categorically and/ or reflectively by individuals in response to socio-cultural environmental feedback mechanisms" (Kesckes, 2014). The approach claims that a set of cultural mental models are encapsulated in individuals' minds, but only the most (contextually) appropriate model is recalled whenever the corresponding concrete situation occurs. Kesckes qualifies this as an "appropriate verbalization of triggered thoughts and activities" (2012), and it is driven by "a synthesis of the cooperation-centered view of communication and the egocentrism-based cognitive psychological approach" (Kesckes, 2014).

Like interculturality, the socio-cognitive theory proposes an intersubjective substratum to intercultural pragmatics , upon which the "reliance on language created ad hoc by individuals in the course of interaction than on (exclusively) prefabricated language and preexisting frames" (Kesckes,2016) helps to eliminate the difference between the subjective perceptions of interlocutors.

Cultural scripts

Prior to being adopted by foreign language pedagogy, the Cultural Scripts approach has long constituted a key tool for ethnopragmatic description.

Defined by Goddard (2007) as "a technique for articulating cultural norms, values, and practices", Cultural scripts offer a framework within which ways of a society's tacit rules of conduct can be presented. It is important to recall that the concept came forth as an extension to Shweder's (1984) *cultural frames* and Kitayama and Markus's (1992) *culturally shared ideas,* but quickly was distinguished thanks to its very special format: those Cultural Scripts are generally given shape by an evaluative components ('it is good if…" or any of its variants) or peoples' perception of what they can/can't do (I can say/think/do…" or any of its variants), and also the fact that they (Cultural scripts) are formulated in the Natural Semantic Metalanguage (NSM henceforth), a non-natural language comprised of semantic primes and governed by a universal grammatical system, which gives them, more than anything else, their the property of being ethnocentric free.

The theory of cultural scripts asserts that qualitative differences between cultures can be determined thanks to the "information about the history of use" of words and expressions privatized by individuals' prior experiences, and recollected during the course of the intercultural encounter. Those scripts reflect the way "people think in different cultures" (Hall, 1983) and what really happens in their minds when they are interculturally communicating. Thus, the rationale of any research on cultural scripts is usually to find out more about differences in the way of thinking between interlocutors from different cultures.

Cultural scripts have been classified according to their manifestation aspect (thinking, speaking or any other kind of behavior), they also differ according to their level of generality, and the key words they are associated with. They can spell out more specific norms of interaction (the case of minor scripts), or express "a prevailing cultural attitude which has widespread ramifications across a range of cultural domains and practices" (Goddard, 2004), in the case of the master scripts/ high level scripts.

Cultural scripts and Intercultural Pragmatics

Juxtaposing research findings on Intercultural pragmatics with the cultural script approach, one cannot fail to detect the possible ways in which the latter can help carrying out the theoretical requirements of an intercultural pragmatic oriented language teaching.

Thanks to semantic primes, the culture-neutrality of cultural scripts can provide a non-ethnocentric approach to teaching intercultural pragmatics, offering thus the "insider's perspective" of the target culture Intercultural pragmatics calls for. Moreover, in addition to showing the norms of interaction of the target-culture, cultural scripts explain the reason underlying these norms. This, in its turn, helps explain common and different values embedded in the linguistic manifestations of both cultures. Differently stated, the cultural scripts approach "also attempts to make students think differently about their own culture, re-shape their identities, and re-negotiate their understandings of diversity" (Kramsch, 2008).

All in all, the cultural scripts approach offers the intercultural framework for teaching pragmatics that the putative "universal" pragmatics has overlooked.

Cultural Scripts and the Speech Act of Requesting

Having been qualified by Brown and Levinson (1987) as "one of the most face-threatening speech acts", the speech act of requesting has recurrently been investigated both in intra and intercultural settings *(*Martínez-Flor, 2005). And as a consequence of its face-threatening nature, speakers usually chose to resort to one (or more) of the many mitigation strategies and devices proposed by the politeness principle to lessen the impact of the speech act and favor a positive response to the request.

Like most cases of culture-bound linguistic behavior, the face-threat increases during intercultural encounters, since NNSs (Non-Native Speakers) find themselves unfamiliar with the semantic and/or syntactic elements typically preferred by NSs (Native Speakers). But if those speech patterns are rigorously described, especially in terms of the "naïve axiology" which "present a set of assumptions about what is good and what is bad to do – and what one can or cannot do – especially in speaking" (Wierzbicka, 2002), then the ethnocentric bias will reduce and lead to a successful communication.

In other words, The Cultural scripts approach is allegedly able to minimize ethnocentric bias, and enable the learner to achieve an interculturally acceptable and ethnocentric-free act of request.

The Method

The present paper explores the cultural norms of interaction reflected in request strategy (ies) adopted by advanced Algerian EFL learners, and compares them to their analogous strategies from the British culture.

In addition to being an attempt to apply the cultural scripts analytical framework on the selected Algerian cultural value underpinning the choice of request strategy (ies), this study is driven by two objectives:

1. To examine the usefulness of the cultural scripts approach in promoting FL learners' intercultural pragmatic competence (with special focus on Intercultural requests).

2. Through the pre-test post test investigation, the study not only attempts at demonstrating cultural differences between the Algerian and British culture, but also at raising learners' awareness to the importance of the third space culture, in which they are urged to find a common ground instead of converging entirely to the target culture.

Participants

Many researchers claim that all native speakers, "particularly those who already experienced the confusion of intercultural communication" (Wirzbicka , 2006) can operate as consultants to clear up differences between the norms of interaction between their own, and other cultures.

In agreement with this, 15 master's students from the department of English studies, university of Khenchela, have been randomly selected from a population of 80 students, representing thus 18.75 % of the total number.

It should be noted that Master's level has been chosen based on the traditionally- adopted- yet-debatable view that completing written DCT is a relatively difficult task and requires a certain proficiency level. Feng Xiao (2012) explains that "higher proficiency participants may have more pragma-linguistic knowledge and be more sensitive to linguistic forms and their pragmatic functions". Hence, other lower levels have been copped out.

Tool of Research

Among the most commonly used data collection tools in FL research, the Discourse Completion Task/Test is the most suitable in pragmatic and intercultural studies, for it principally aims at "comparing how members of a number of cultural communities and speakers of different languages handled the same task of speech-act production" (leech, 2014) .

The DCT used in this research (see appendix 1) is an adaptation of five discourse situations proposed in Blum-Kulka's (1986) Cross Cultural Speech Act Realization Project (CCSARP). It is originally designed to illicit linguistic realizations of requests and apologies. However, in keeping with the focus of this paper, a special attention is

paid only to the strategies of request opted for, as well as the degree of politeness applied.

Prior to asking respondents to fill in the scenarios scripts, they were asked about their age and gender. However important these two variables might be in defining the social distance between interlocutors, they are not taken into account during the analysis of data.

Description of the DCT

The five situations which comprise the present study DCT are selected based on their verisimilitude, i.e., they are likely to happen to any EFL student studying abroad. The diversity of social contexts is taken into account because they (social contexts) "determine the strength of speech act and determine the use of politeness strategies" (Brown & Levinson ,1987; Terkourafi, 2005). Accordingly, the diversity of the social contexts proposed in the five scenarios presupposes the diversity in terms of frequency, directness, formality level, distance, power and rank of imposition. (see appendix one)

The Coding scheme

The coding scheme adopted in this research (appendix two) is, once more, a variation of the request taxonomy proposed by Blum-Kulka, House, and Kasper in their 1989 CCSAR Project, and which suggests three peripheral elements of request: the Alerter, Head act, and Supportive move. These three constituents determine the level of directness of the request based on the strategy adopted in formulating the request.

One important detail to remark here is that this coding scheme only assesses the request's core strategy and not the different modifying linguistic devices (upgrader and downgrader modifiers).

Needless to mention that all the previously stated variables (level of directness, strategies, and even the constituents of the speech act themselves) are culture-bound and thus, significantly impact the pragma-linguistic choices of the speech act realization.

Procedure

One fundamental trait of any cultural script analysis is its linguistically-evidenced groundwork. Wierzbicka (date) recalls that in such an endeavor, one cannot rely on dominant cultural patterns, and that all attempts to generalize need to be supported.

The present investigation is undertaken in the following three stages:

The pre-test: The first step in the in the procedure of the research consists of comparing - quantitatively and qualitatively- the request components as informed by the respondents (pre-test) with the corresponding referenced British cultural norms.

The Intervention: Since cultural scripts "can be difficult to write" (Allan, 2010), guidance is very much needed, and mentoring informants on how to interpret what they would express is an important phase of the whole procedure.

As stated earlier, the present paper hypothesizes that a cultural script informed training can upgrade foreign language learners' intercultural pragmatic knowledge and ability (eventually).

In agreement with the subject of inquiry of this research, that is, the speech act of request, one cultural script is particularly targeted: the Anglo script of "personal autonomy", and which could be formulated as follows:

[people think like this:]

when I do something it is good if I do it because I want to do it,

not because someone else wants me to do it . (Wierzbicka 2006, p.52)

Or, from the addressee's standpoint, the script reads:

[people think:]

when I do something I want to know:

"I do it because I want to do it , not because of anything else" . (Wierzbicka 1999a, p.266)

The cultural script of *personal autonomy* is central to the Anglo-culture, it affirms that personal autonomy has a "double manifestation: on the one hand, it is present in the conceptualization of emotions themselves, while on the other it can be seen in the syntactic patterns with nouns denoting emotions" (Jelena Rakić, 2013)

The post-test: Having come up to the conclusion that some of the responses in the pre-test would be regarded as inappropriate and rude by a British interlocutor during an intercultural encounter, students have been asked to rewrite their answers , taking into consideration the cultural script of *personal autonomy that* underlies the way of

thinking, therefore of judging, of the other party. Data were collected, compared and analyzed.

The data obtained from both DCT's were organized per situation. Similar responses (or with a minimal degree of divergence) were grouped together. Table (1) below illustrates the frequency of the strategies used in performing the request prior and subsequent to the intervention phase.

Table One

Requests'componenents distributed across scenarios in leraners' responses (pre-test and post-test)

Situation / Strategy	At the Restaurant		At the Clothes Shop		At the party		To the Train Station		With the Teacher	
Alerter Used	Pre-test	Post-test	Pre-test	Post-test	Pre-test	Post-test	Pre-test	Post-test	Pre-test	Post-test
Address Terms	8	10	15	15	15	15	12	15	15	15
Attention Getters	4	15	5	5	15	15	10	15	/	4
Head Act										
Direct Strategies	10	3	/	/	7	2	/	/	/	/
Conventionally Indirect	5	12	8	10	3	10	8	15	12	15
Non-Conventionally Indirect	/	/	5	5	5	3	4	/	3	/
Supportive move	2	15	12	5	6	10	5	15	15	15

Description of the Pre-test Data

The First Situation (at a restaurant): represents a "permission request", formulated in an informal and relatively frequent costumer-waiter setting.

Only eight respondents used an Alerter in their responses, with the address terms *miss, sir,* and *waiter* predominantly employed. Attention getters (hey, here! Excuse me) were occasionally used either as the only Alerter or together with an address term.

In spite of the prepotency of the direct strategies in this scenario (hedged performative particularly), the respondents had recourse to a variety of linguistic means to express the core Head act (e.g. I would like to ask for the menu, I'd like to have the menu…etc). Two respondents used a mood derivable request (e.g. bring the menu here!, The menu over here!), and five others used the query preparatory

conventionally indirect strategy (e.g. would you mind bringing the menu, can I have the menu, may I have the menu, is it possible to have the menu right here?...etc) .

As for the supportive move, the very few (only two respondents) who employed it suffixed a religious version of the promise of reward strategy (God bless you/ God protect you), which is a literal translation of a typical Islamic pragma-linguistic behavior.

All in all, the responses in general terms look more like commands than requests, and it is remarked that little to no attempts have been made to avoid the appearance of imposing the other (the waiter).

The Second Situation (at a clothes shop): is a "more formal" situation than the previous one as it is business-like and not very frequent. Another difference lies in the type of request itself, which is a negotiation request.

Regarding the taxonomy of their requests, initially most of the respondents opted for a positive politeness strategy, better illustrated in their extensive use of address terms and small talk as a redressive move to set the tone for further negotiation.

Concerning the Head act, suggestory formulas were largely used (eight cases) as a conventionally indirect strategy (e.g. how about lowering the price a bit?, what if I take it for X pounds?, is it possible to lower the price?). Five answered adopting a non-conventionally indirect strategy (strong hints predominantly, eg: It is too expensive !, don't you think that it is a bit expensive?, I could get it for half its price elsewhere, Ah! too expensive!), while one respondent chose to opt out and not to do the FTA.

The other interesting part of most of the respondent's answers is the choice of their supportive moves: expressions like: *come on, what do you say*? Or *just say yes, Come one, you can't do this t me. ..etc,* Are very typical to what Rihbany (1910) calls the attributes of "Oriental Speech" (the adjective "oriental" here is used beyond its geo-political boundaries, and it denotes the "non-occidental"), and which he particularly exposes the "unendurable habit of insisting" as an attempt to exert "undue" influence when asking a favor.

The Third Situation (at a party): scripts a casual request, where Speaker and Hearer are of equal power and lower distance. A favor of lower imposition is being asked in an informal setting.

Most of the Alerters used were combinations of attention getters and endearment terms (e.g. hey mate!, hey buddy!, hey pal!).

In terms of the Head acts core strategies, the most commonly used are direct strategies, ranging from hedged performatives (e.g. I would like to ask you for a ride home) to want statements (e.g. I need you to take me home, I am coming with you). Both strong and mild hints are used (e.g. I need a lift, it will be very late if I go on feet) as nonconventional indirect strategies, and three respondents answered using an conventionally indirect strategy (e.g. would/could/ you take me with you?)

Most of the used supportive moves are grounders (e.g. I have an exam tomorrow and I am sure I won't make it early if I go on feet) and appreciation (e.g. I owe you one, I will be grateful, I appreciate) .

The situation in general must have been viewed as informal and regular enough for the respondents not to use any politeness marker, even the commonly used *please* was left out in almost all the answers. Later discussions revealed that students, almost unanimously, judged the "affectation" of being polite (a description they have provided) as unnecessary when performing a request to a friend.

The Fourth Situation (to the train station) illustrates a relation between strangers. It is therefore a formal, yet a rather frequent situation.

The interesting remark about the type of Headers used by the respondents is that of greeting (not sure though if it is considered as an attention getter or small talk), mostly in combination with the term of Address *sir*. This could be explained by the fact that this politeness notion stems from the Islamic principle of Assalam , a behavior to be adopted at the onset of every encounter.

The train station situation also revealed another culturally bound attitude related to gender: interestingly enough, three girls chose not to perform the request at all, when asked why during the discussion, they claimed that they would rather ask a woman!

As for the core act itself, query preparatory strategy (eight answers, e.g.could you please tell me where…) and mild hints (four answers,

e.g. I am completely lost, I am heading to the station, but it seems that I lost my way, I am a stranger and I don't know where the train station is) were largely chosen by the remaining respondents.

The supportive moves were timidly used: one case of grounder use (e.g. I have been here just for a couple of days) and two promise of rewards (e.g. God bless you!).

The fifth Situation (with the teacher) is a teacher student interactional situation. The speaker is of lower power and higher distance, and the favor asking request is of higher imposition than the previous situation. However, the setting is not as formal as it might seem.

Despite the informal aspect of the request, respondents showed a very polite attitude, very long requests have been formulated and more than one strategy was opted for in each part of the request.

Attention getters (e.g. excuse me, sorry to interrupt you .. etc), were largely used along with the address term *Professor*, most of which were immediately backed with more than one supportive move, even within the same answer (grounders, preparators, getting a precommitment, promise of reward, and disarmers) either before or after the Head act of the request.

The respondents favored hedged performatives (e.g. would you please consider…, could you be kind enough and take my case into consideration…), and query preparatory (can I please have another chance).

Description of the Post-test Data

Situation One (at the restaurant): With regard to the strategies a native speaker would adopt in a similar situation, Hendricks (2002) remarks that in permission requests situations, which "imply that the addressee has control over the speaker and that the speaker's wishes are subject to the hearer's approval" (Gordon and Ervin-Tripp, 1984), English native speakers mostly use modal auxiliaries in all their forms and tenses.

Modal auxiliary requests go in line with the *personal autonomy* script as they bear the implicit message of asking about the will / ability/predisposition of the addressee to perform the requested action.

Interestingly enough, the provided explanation of the cultural script in question made respondents opt for more indirect strategies in post-test, and less for the imperative tone of mood derivables and want statements. The change at the Alerter level was rather qualitative, in the sense that respondents displayed a less directive attitude by using more polite markers (please, excuse me!) . In the supportive mood element, more appreciation expressions were used than in the post-test.

Situation Two (at the Clothes Shop) **:** Rihbany (1910) notes that, in similar situations (negotiating requests), an "oriental speaker" (which applies also to an Algerian speaker, so to speak) would resort to some strategies, like begging, insisting or bargaining, hoping to compel the addressee to comply with their request. Yet, what might be considered as a persuasive technique for an Algerian speaker may well be seen (by an English speaker) as an intolerable assault to the hearers' personal autonomy, thus, a culturally inappropriate behavior.

This same clarification, explained in terms of the *personal autonomy* cultural script, made respondents use more disarmers (e.g. I know that you only work here but…, I am aware that it the original brand but, …), imposition minimizes (e.g. could you possibly… , … if it is not too much asked), and getting a precommitment expressions (e.g. could you do me a favor ?) in their post-test. The politeness marker *please* has also been used extensively in all the requests.

Situation Three (at the party): as already stated, since speakers are of equal rank and lower distance, and even the favor itself is of low imposition, respondents judged in their Pre-test that it is unnecessary to resort to indirect request strategies. However, according to Goldschmidt (1988), "favor asking always involves reciprocity", and an English speaker, in the case the request of favor asking, is aware of its imposing nature, therefore feel obliged to return the favors to show (at least) appreciation.

The cultural script of *personal autonomy* raised the awareness of respondents that favor asking is still favor asking, even when interlocutors are of equal power. Many respondents downgraded their requests by using such modifiers as affective appeal (e.g. you are the only one who could help with this), sweeteners (e.g. you're my savior, you know?, you're a true pal!..etc), and many politeness markers (e.g.

… if its is not too much asked, if I am not bothering you, I don't want to impose anything, if you have nothing else to do…etc)

Situation Five (with the teacher): The case of Foreign language learners showing a high degree of politeness when addressing their teacher is not a strange case, Geoffrey leech (2014) remarks that, contrarily to what they expect, "students coming from countries where a high degree of vertical distance exists between senior academics and students generally are surprised by the prevailing culture of British universities where it is very common to address teachers by their (even abbreviated) first name". The case of Algerian culture is no different, and the title professor is used in a more honorific way than just an academic title "chikh" (which literally means "old man" but which stands for "wise/religious man") , that is why, our respondents attached a great significance to the polite aspect of the request.

In this situation particularly, no significant changes occurred in the post-test, because, initially, their pre-test answers were already designed, even subconsciously, according to the *personal autonomy* value.

Analysis and Interpretation of the Results

As already explained, the value of autonomy proposed in this research is by all accounts, one the most overriding cultural scripts of Anglo culture, and it is practically manifested in all request types.

Clearly, the pre-test results are mostly inconsistent with the value of *personal autonomy*: from the point of view of Algerians, the value of autonomy depends on the rank and the addresser/addressee relation. Situations like 1, 2, and 3 show no consideration to the other's autonomy, and requests took the form of a command.

An attempt to script the Algerian cultural norm of request in these situations would be:

[people think like this:]

If I want person to do something for me
And this person is of an equal/lower rank than me
It is fine if I say to this person "do it"

Or:

[people think like this:]

If I want someone to do something

And this person is of an equal/lower rank than me

It is fine if I say to this person more that once to do it

Clearly, the rank of addressee is a definitional aspect of the request script, and if these two proposed scripts capture a totally acceptable behavior in the Algerian speech community (the population of the inquiry), ordering someone to do something (scenario 1, 3), putting a pressure on someone by insisting (scenario2) is unacceptable, and usually seen as culturally inappropriate in an English social interaction.

In general, it has been remarked that the negative politeness strategies reflected in the query preparatory and hedged performatives were used (in the post-test) more often than the bare imperative tone of the want statements or mood derivable requests. Syntactically speaking, those indirect conventional strategies are conventionalized expression of the speaker's uncertainty, and they serve to acknowledge, explicitly, the addressee's "autonomy": regardless of the rank or position of the addressee is. Now, whether or not the request will be complied with, is what depends on the addressee. (Wierzbicka,2006).

In the case of negociating requests(scenario 2), the Interrogative utterances such as "would you like to…?", "how about…", or "why don't you…?", which enable the speaker to acknowledge the addressee's *personal autonomy*, were effectively used as persuasive techniques instead of the strategy of insisting used in the pre-test.

Among the supportive routines which have been added in the post-test are "I'm only saying" (scenario2), "after all, it is all up to you" , "I am not trying to show you how to deal with your students…", (scenario3) , which indeed, shows that drastic change in the pragma-linguistic choice of our respondents , just after getting acquainted with the cultural value of *personal autonomy.*

Finally, since the links between the scripts of "autonomy" and "non- imposing" are not just "in the sphere of action but also in the sphere of thought" (Wierzbicka, Goddard; 1994), the pre-test post-test design of the present research validates the premise that, one way of training EFL learners to map the different pragma-linguistic items onto the appropriate socio-pragmatic settings is to present them with a pattern of thought (i.e. a selected cultural script) that would raise their

awareness to how a NS expects them to behave, and thus enable them to intercultutrally communicate more effectively.

Conclusion

Despite the dynamic expansion of intercultural pragmatics, many researchers (e.g. Giles & Franklyn-Stokes, 1989; Gudykunst & Nishida, 1989; Kesckes 2010) call for more rigorous inquiries on eventual implementation of the discipline in institutional settings. The theory of cultural scripts has recently proved that it can provide a innovative method for instructional intercultural pragmatics, not only because of its ability to spell out the diverse standards of behavior associated with different cultures, but also because it is formulated in such an unbiased and easily-transposable way that would allow the FL learner to develop a typology of communication patterns that would reduce any intercultural abstruseness.

The present research framework is built on the general premise that the cultural scripts methodology can enhance the EFL learners' intercultural pragmatic competence. Special focus is given to the cultural script or *Personal autonomy*, a value which overarches the Anglo-cultural norms of interaction in general, and prompts the choice of request strategies in particular.

One of the main findings of this research is that, if the value of *personal autonomy* is viewed by British people as a general rule of conduct regardless of the formality, distance level, power and rank of imposition, it is a mere situation-bound component to the population under investigation, and that it was only in the case of higher ranked interlocutors (teacher), or distant and formal relations (stranger at the train station /teacher) that the addresser took measures not to impose.

Furthermore, by means of the NSM, an attempt has been made to design an analogous script of request (which is not necessarily a *personal autonomy* script) based on the results obtained from the pre-test, and compared to the documented *personal autonomy* Anglo-cultural script. Examining the tacit rules expounded by the two scripts in terms of how both societies operate, and having realized how inappropriate some of their pre-test responses would be viewed by NSs, our respondents ended up reconsidering their answers in the post-test, offering more appropriate intercultural pragmatic utterances.

It is worth mentioning however, that this study is not without limitations: the limited number of participants which does not allow access to more reliable data, the tool of research (written DCT) which, according to Beebe and Cummings (1996) "bias the response towards less negotiation, less hedging, less repetition, less elaboration, less variety, and ultimately less talk", the limitation of the research to just one speech act and one cultural script. But these shortcomings could serve as a call for further topics of investigation, to widen the scope of Pragmatic research in Algeria on the one hand, and to try to sort out those interactional cultural norms of the Algerian speech community, which could serve not just as a mediator between language and culture, but as a pedagogical tool which would provide a spur to an intercultural pragmatic oriented pedagogy.

List of References

Atawneh, A., & Sridhar, S. . (1993). Arabic - English bilinguals and the directive speech act. *World Englishes*, *12*(3), 279–297.

https://doi.org/10.1111/j.1467-971X.1993.tb00030.x

Beebe, L. & Cummings, M. (1996). Natural speech act data versus written questionnaire data: How data collection method affects speech act performance. In S. Gass & J. Neu (Eds.), *Speech acts across cultures: Challenges to communication in a second language* (65-68). Berlin: Walter de Gruyter.

Birjandi, P., & Rezai, S. (2010). Developing a multiple-choice discourse completion test of interlanguage pragmatics for Iranian EFL learners. *ILI LanguageTeaching Journal*, *6*, 43–58.

Blum-kulka, S., & Olshtain, E. (1984). Requests and apologies: A cross-cultural study of speech act realization patterns (CCSARP). *Applied Linguistics*, *5*(3), 196–213.

https://doi.org/10.1093/applin/5.3.196.

Blum-Kulka , Shoshana , Blondheim , Menahem , House , Juliance , Kasper , Gabriele and Johannes , Wagner. 2008 . "Intercultural pragmatics, language and society." In *Unity and Diversity of Languages* , Sterkenburg , Piet van (ed.), 155–173 . Amsterdam : John Benjamins .

Fujiwara, Y. (n.d.). An Intercultural Pragmatics Study on Japanese Resistivity and American Acceptability in Refusals, (1996), 172–190.

Gee, J.P. (1999). An Introduction to Discourse Analysis, London: Routledge.

Goddard, C. (2004). Cultural Scripts: a new medium for ethnopragmatic instruction. *Cognitive Linguistics, Second Language Acquisition, and Foreign Language Teaching*, 143–163.

Goddard, C. (2006). Ethnopragmatics: a new paradigm. *Ethnopragmatics: Understanding Discourse in Cultural Context*.

Goddard, C., & Wierzbicka, A. (2007). Semantic Primes and Cultural Scripts in Language Learning and Intercultural Communication. *Appied Cultural Linguistics: Implications for Second Language Learning and Intercultural Communication*, *1968*, 105–124.

https://doi.org/10.1007/s13398-014-0173-7.2

Goddard, C., & Wierzbicka, A. (2014). Words and meanings: lexical semantics across domains, languages, and cultures. *Oxford Linguistics*, 314. https://doi.org/10.1353/lan.2001.0082.

Goldschmidt, M. (1988). Do me a favor: A descriptive analysis of favor asking sequences in American English. *Journal of Pragmatics*, *29* (2), 129-153.

Gordon, David and Susan M. Ervin-Tripp, 1984. 'The structure of children's requests'. In: R.E. Schiefelbusch and A. Pickar, eds., *The acquisition of communicative competence*. Baltimore, MD: University Park Press. pp. 295-321.

Hinnenkamp, V. (1995) 'Intercultural communication', in J. Verschueren, J.-O. Östman and J. Blommaert (eds) Handbook of Pragmatics, Amsterdam/Philadelphia, PA: John Benjamins.

Hendricks, Berna. (2002). More on Dutch English…Please? A study of request performance by Dutch Native speakers, English native speakers and Dutch learners of English. Nijmegen: Nijmegen University Press.

Hsieh, S.-C. (2009). (Im)politeness in email communication: how English speakers and Chinese speakers negotiate meanings and develop intercultural (mis)understandings, (October), 365.

Hu, Z. (2014). Study on Developing Chinese College EFL Learners' Pragmatic Competence in Relation to Language Proficiency and Overseas Experience. *Journal of Language Teaching and Research*, *5*(2), 391–398. https://doi.org/10.4304/jltr.5.2.391-398

Jackson, J. (2012). *The routledge handbook of language and intercultural communication*. *Routledge Handbooks*.

https://doi.org/doi:10.4324/9781315851686

Kasper, G., & Blum-Kulka, S. (1989). *Interlanguage Pragmatics*. *Journal of Chemical Information and Modeling* (Vol. 53).

https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004

Kasper, G., & Dahl, M. (1991). Research Methods in Interlanguage Pragmatics. *Studies in Second Language Acquisition*, *13*(2), 215. https://doi.org/10.1017/S0272263100009955

Kecskes, I., & Romero-Trillo, J. (2013). Research Trends in Intercultural Pragmatics. *Mouton Series in Pragmatics [MSP] 16*, *8602*(July). https://doi.org/10.1080/07268602.2016.1204903

Kecskes, I. (2014). Intercultural Pragmatics. *Oxford University Press*, 288. https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004

Leech, G. (2014). The Pragmatics of Politeness. *The Pragmatics of Politeness*, 1–368. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195341386.001.0001

Lyons, J. (1969). *Trends in linguistics*. *Lingua* (Vol. 22). https://doi.org/10.1016/0024-3841(69)90055-2

Nishizaka, A. (1995) 'The interactive constitution of interculturality: how to be a Japanese with word?', Human Studies, 18: 301–26.

Rihbany, Abraham Mitrie. 1920. *The Syrian Christ*. London: A. Melrose.

Samovar, L. A., Porter, R. E., & McDaniel, E. R. (n.d.). *Communication Between Cultures*. Retrieved from

https://wsiz.rzeszow.pl/pl/Uczelnia/kadra/asiewierska/Documents/Communication between cultures.pdf

Searle, J., Grice, P., English, A., & Ulls, B. (1988). Cross-cultural pragmatics and different cultural values ! !

Tannen, D. (1984). The pragmatics of cross-cultural communication. *Applied Linguistics*, *5*(3), 189–195.

https://doi.org/10.1093/applin/5.3.189

Wierzbicka, A. (1996). Semantics : Primes and Universals: Primes and Universals, 512. Retrieved from

https://books.google.co.nz/books/about/Semantics_Primes_and_Universals.html?id=ZN029Pmbnu4C&pgis=1

Wierzbicka, A. (2006). *English : meaning and culture*. Retrieved from

http://www.loc.gov/catdir/toc/fy0612/2005047789.html%0Ahttp://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0638/2005047789-d.html%0Ahttp://www.loc.gov/catdir/enhancements/fy0724/2005047789-b.html.

Zamanian, M. (2012). Analysis of Cultural Scripts of Suggestions and Rejection of Suggestions in Persian and English within Natural Semantic Metalanguage Framework, *1*(2), 19–39.

Appendix One: Discourse Completion Test

1. Gender of the respondent: ……
2. Age of the respondent:……..
3. What would you say in each of the following situation?

1. You are in a restaurant (in England), and before making an order, you would like to see the menu. What do you say to the waiter?

2. You are in a clothes shop (in England) and find something you like and you want to buy it. But when the shop assistant tells you the price, you think it is quite expensive. What would you say to him/her?

3. You are at a party (in England). You want to go back to the campus because you have an exam the next morning. Your English friend is driving home in the same direction. What would you say to him?

4. In England, you are walking to the train station, but you are afraid you are going to miss your train. Your decide asking someone in the street for directions. There is one man walking next to you. What would you say to him?

5. You are studying at a university (In England), and you have failed the exam of Philosophy for the second time. It is not that you don't know the answers, but you have difficulties answering them in English. You know you would do much better if the test was in Arabic. What would you say to your teacher?

Reference (Adapted version)

1. CCSARP. (1989). The CCSARP Coding Manual. In Cross-cultural pragmatics: Requests and apologies, S. Blum-Kulka, J. House, & G. Kasper (eds.), New Jersey: Ablex.

Appendix Two : Coding Scheme

The data in this research were coded using the first significant coding scheme for requests, designed by Blum-Kulka et al. (1989) in their Cross Cultural Speech Act Realization Project (CCSARP).

Alerters modifiers to Core Request (CCSARP)

Alerters	Address Terms	Title/ Role
		Name / Surname/nickname
		Endearment Term
		Pronoun
	Attention Getter	

Core (Head act) Strategies Used in Making Requests (Blum-Kulka, p.18)

Type	Strategy	Definition
Direct Strategies	Mood derivable	The grammatical mood of the verb indicates the illocutionary act.
	Performative	The illocutionary act is explicitly named.
	Hedged performative	The naming of the illocutionary act is modified by hedges
	Obligation statement	The obligation of the hearer to carry out the act is stated.
	Want statement	The speaker states his/her desire that the hearer carries out the act.
Conventionally Indirect Strategies	Suggestory formulae	A suggestion is made to carry out the act.
	Query preparatory	A reference to ability or willingness is made using a modal verb.
Nonconventionally Indirect Strategies	Strong hints	Partial reference to object needed for completing the act.

	Mild hints	No reference to the object of the act is made. But it is interpreted as a request by context.

Supportive Moves (Blum-Kulka, p.287)

Supportive move	Definition
Preparator	A phrase preparing the hearer for the request by checking his/her availability or asking his/her permission
Getting a precommitment	An attempt to get the hearer's commitment
Grounder	Giving reasons, explanations or justifications that either precede or follow for a request
Disarmer	Avoiding any potential refusal
Promise of reward	Announcing a reward due on fulfillment of the request
Imposition minimizer	Reducing the imposition of a request

El-ihyaa journal, Volume: 18, Issue: 21, june 2018, p-p: 545 – 576
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Mobile-Assisted Language Learning and Motivation: Can the Use of Mobile Devices Promote Students' Motivation in EFL Classes?

دافعية تعلم اللغة بمساعدة الهاتف المحمول

Khawla SAIDOUNI[(1)] **- Prof. Amel BAHLOUL**
khawlasaidouni27@gmail.com - bahloul_amel@yahoo.fr
Mostefa Benboulaid Batna-2 University

Sending Date: 26/04/2018 **Date of acceptance: 04/06/2018**

Abstract:

In the recent years, smart mobile devices are taking over all aspects of human life such as education, work and leisure. In fact, the majority of students are using their handheld devices, mainly smart phones and computer tablets, for the sake of communicating, sharing information and interacting. Ergo, mobile technologies become an essential part of students' routines. This new wave of technology has created an approach of language teaching and learning known as Mobile Assisted Language Learning (MALL). The current study endeavors to investigate the effectiveness of MALL on learners' motivation to learn English as a Foreign Language (EFL). It adopts a descriptive method of research which is an amalgam of quantitative and qualitative data. Thus, a questionnaire, which is randomly administered to thirty Master 1 students, is bracketed with a structured interview held with four teachers of English at Batna-2 University. The findings of the study provide us with

(1) – Author Correspondent.

significant results about the impact of mobile technologies on both the EFL teaching/learning process and motivation. First, students generally consider this new wave of technology as having a positive impact on their own language skills. Second, the results also pinpoint that both teachers and students strongly confirm that the integration of mobile devices in EFL setting fosters the students' motivation, and increases eagerness toward learning. Thus, it is highly significant to implement the handheld devices in the Algerian EFL classes in order to cope with the challenge of technological and pedagogical shifts occurring in the teaching profession.

Keywords: EFL learners and teachers, Higher education, Mobile- assisted language learning

الملخص:

في السنوات الأخيرة، استولت الأجهزة النقالة الذكية على جميع جوانب الحياة البشرية مثل التعليم والعمل والترفيه. في الواقع، فإن غالبية الطلاب يستخدمون الأجهزة المحمولة الخاصة بهم، خاصة الهواتف الذكية والالواح الالكترونية، من أجل التواصل وتبادل المعلومات والتفاعل. بالتالي، فالأجهزة النقالة اصبحت جزءا أساسيا من روتين الطلاب. وقد أدت هذه الموجة الجديدة من التكنولوجيا الى ظهور نهجا جديدا لتعليم اللغة المعروفة باسم MALL أي تعليم اللغة بمساعدة التكنولوجيا المتنقلة. وعليه تسعى الدراسة الحالية للتحقيق في فعالية MALL على دافعية المتعلمين لتعلم اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية. ولقد تم الاعتماد على طريقة وصفية للبحث وهي عبارة عن مزيج من البيانات الكمية والنوعية. لجمع البيانات المطلوبة، قمنا بتوزيع استبيان عشوائيا إلى ثلاثين طالب ماستر 1، بالإضافة الى مقابلة منظمة عقدت مع أربعة اساتذة للغة الإنجليزية في جامعة باتنة 2. نتائج الدراسة زودتنا بنتائج هامة حول تأثير التكنولوجيا النقالة على كل من عملية التعليم / تعلم اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية ودافعية الطلبة لتعلم اللغة أولا، يعتبر غالبية الطلبة ان هذه الموجة الجديدة من التكنولوجيا لها تأثير ايجابي على مهاراتهم اللغة. ثانيا، لقد أكد كلا من الطلبة والأساتذة على أهمية ادماج الأجهزة النقالة لتعليم اللغة الإنجليزية كلغة اجنبية، لأنها تساهم في تنمية الدافعية والرغبة في التعلم. وبالتالي، من المهم استغلال الأجهزة المحمولة في صفوف اللغة الإنجليزية كلغة أجنبية من أجل التغلب على تحدي التحولات التكنولوجية والتربوية التي تحدث في مهنة التدريس.

الكلمات المفتاحية: أساتذة وطلبة اللغة الانجليزية، التعليم العالي، الاجهزة النقالة، الدافعية.

1. Introduction

In the recent years, Information and Communication Technologies (ICTs) have become more sophisticated because of its advanced features. The emergence of such technologies lead researchers and educators to figure out how to effectively integrate them into the educational context. Due to the proliferation of ICT, the educational system has developed, and the way of teaching and learning has changed. More recently, researchers have emphasized on the crucial role of mobile technologies in teaching and learning processes. Particularly, MALL provides many benefits for education mainly for teaching/learning English language skills such as speaking, listening, reading, and writing. The purpose of this study is to shed light on the role of MALL in the field of Teaching English as a Foreign Language (TEFL) and English Language Learning (ELL), as well as its importance in fostering students' motivation. This research revolves around answering the following research questions:

- How do students and teachers use mobile devices in general and for learning English in particular?
- Is MALL used in EFL contexts?
- What are students and teachers' opinions about the use of MALL for learning English?
- Do mobile devices raise students' motivation to learn English?

2. Literature Review

2.1. The Importance of MALL in Motivating EFL Learners

According to Hariss, Al Boutainah and Alboutainah (2016):

> "In education, technology has allowed the dissemination of knowledge to be dispersed instantly and it allows for quicker and more effective communication. Also, technology has allowed students to be engaged and learn in ways that they never have in a classroom setting before." (p.370).

In the same line of thought, Underwood (2009) claimed that "the ICT revolution is a deep cultural revolution changing all modes and patterns of our lives and hence bound to lead to dramatic changes in education" (p. 4). In this respect, ICTs play a remarkable role in the field of language teaching and learning. The latter view is supported by Gordon (2007) who noted that "many reports present strong assertions that technology can catalyze various other changes in the content, methods, and overall quality of the teaching and learning process" (p. 179). Hence, the use of technology can benefit the teaching/learning process in general, and language learning in particular, due to the achievements over the past two decades.

With the advent and the ownership of wireless mobile technology, including smart phones and handheld tablets, researchers are interested in investigating their integration into the language learning process. Trifanova and Ronchetti (2003) defined a mobile device as "any device that is small, autonomous and unobtrusive enough to accompany us in every moment" (p. 3). According to Chinnery (2006), such portable devices -

referred to in popular and scholarly literature as "mobile, wireless, handheld or nomadic- are now social staples" (p. 9).

Nowadays, mobile devices make mobile learning possible by virtue of delivering various learning materials and content to learners. Darmi & Albion (2014) claimed that:

> The use of mobile technology in education offers new learning experiences and flexibility in learning –learning anywhere and anytime – with increased opportunities for decisions to be made by the learners. Furthermore, mobile technology offers ubiquitous and immediate access to information as well as saving resources (p .93).

Keegan (2005) advocated that "I feel that in the definition of mobile learning the focus should be on mobility. Mobile learning should be restricted to learning on devices which a lady can carry in her handbag or a gentleman can carry in his pocket" (p.27). In this regard, Mobile learning is a new educational field that addresses the use of various mobile devices in teaching and learning.

According to Chinnery, (2006) the increasing use of mobile learning in the language education field has given origin to what is known as MALL, or language learning facilitated by the mobility of the learner and/or portability of mobile devices. In this vein, this new wave of technology led to the emergence of a new approach of learning and teaching languages known as MALL. Begum (2011) described it as an approach to language learning that is enhanced through using mobile devices such as mobile phones, MP3/MP4 players, Personal Digital Assistants (PDAs) and palmtop computers. That is, MALL is any type of language learning that takes place with the help of portable devices. Kukulska-Hulme and Shield (2008) postulated that

"MALL differs from computer-assisted language learning in its use of personal, portable devices that enable new ways of learning, emphasising continuity or spontaneity of access and interaction across different contexts of use" (p. 273). Ergo, MALL gives EFL learners not only in-door opportunities to learn, but also outdoor practices; in other words, whenever and wherever they desire, they can use mobile devices for variegated educational purposes. This implies that MALL is ubiquitous and in constant swift emergence due to the widespread ownership of mobile technologies enabling language learners to learn the language effectively, in different contexts, and both formally and informally.

Previous research has also showed the existing relationship between mobile technologies and their impact on the degree of students' motivation for learning. Hariss, Al Boutainah and Alboutainah (2016) claimed that "Most recently, technology has been a new phenomenon to help motivate, differentiate, and allow students to achieve and excel in ways that they have never been able to before" (p.370). According to Liu and Chu (2010), mobile devices serve to enhance one's learning experience, and can be used to engage and motivate learners. Chen, Chang and Wang (2008) posited that "mobile devices seem to give their users a very strong sense of control and ownership which has been highlighted in research on motivation as a key motivational factor" (p. 252). Chen, Chang and Wang (2008) went on to evaluate the use of mobile devices in informal settings. The researchers conclude that:

> in our research we have found that experienced users look for new ways to appropriate the devices they own for informal learning with high-level of motivation for seeking solutions to extend device capabilities with

> motivation from ownership, fun, context and continuity. A follow up study focusing on using tablet PCs for bird observation demonstrated that mobile devices can motivate informal learning through freedom to alter the task to include additional resources, context and fun. In addition the novelty of the technology was seen as motivating in itself. (p. 254)

Swan, van Hooft, Kratcoski and Unger (2005), in their study about *Uses and effects of mobile computing devices in K-8 classrooms*, tried to explore students' use of mobile devices in the area of language and science. The findings indicated that 75% of the participants willingly used their mobile technology devices outside the classroom in order to do tasks. The teachers indicated that there is a significant improvement concerning the students' achievement and work habits. Likewise, Chao and Chen (2009) gave students mobile phones to complete a paper textbook in order to facilitate verbatim note-taking, resolving comprehension questions, and receiving reading recommendations. The results depicted that the use of mobile phones fostered the students' motivation.

3. Methodological Design

3.1. Method

The present research aims at unveiling the reality behind using MALL in EFL classrooms. This implies how both teachers and learners use their mobile devices in the teaching/learning process. In this respect, we designed a descriptive case study of research with EFL teachers and Master 1 students at Batna-2 University.

3.2. Population and Sampling

The participants were EFL teachers and students at Batna-2 University. Because it is difficult to conduct a study on the whole population, a sample has been selected. Four oral expression teachers were involved in this research; they were selected through the non probability sampling method using the purposive sampling technique. The selection of this technique is attributed to the researchers' freedom in selecting participants who best fit in the purpose of the research. We acknowledge a certain level of bias, but this is justified by the fact that mobile devices are mainly used in oral expression classes.

As far as the sample of students is concerned, we randomly selected 30 Master 1 students of the option of "Language and Culture" from the Department of English of Batna-2 University. A random sampling technique is opted for in order to give the opportunity to each member of the population to be selected. Besides, Master 1 students are alleged to have an advanced level of linguistic competence as compared with the license levels, which saves us from the burden of focusing on language-related aspects. Therefore, we emphasise the increase of their motivation level when using mobile devices, instead.

3.3. Data Gathering Tools

Data were collected by means of students' questionnaire and teachers' interview.

3.3.1. Students' Questionnaire

We selected the questionnaire as the main method and tool of data collection because it requires little time to administer. Brown (1988) claim that "the questionnaire, therefore, is an easy and practical means of gathering data from a large population" (p. 3). Thus, it is a tool which is used in most of the research works because of its advantages in covering large-scale data, and in helping the researcher to collect unobservable data.

In this study, the questionnaire was addressed to 30 master 1 students of English Language and Culture at Batna-2 University. It sought to obtain their opinions about the use of MALL, and to probe into its role in improving learning, in supporting teaching, and in raising motivation.

In this research work, we used close-ended questions, multiple choice questions, and open-ended questions (See appendix A). The questionnaire consists of thirteen questions that are divided into two parts. Part one seeks general information with two questions devoted to age and gender, while part two focuses on collecting the needed information concerning the use of MALL with regard to ELL.

3.3.2. Teachers' Interview

A structured teachers' interview was conducted as another data collection tool. The teachers' interview is intended to discover EFL teachers' use of their mobile devices as a supporting tool in their teaching process. The interview questions followed the same objectives of the survey study. The interview consists of six open-ended questions (See appendix B).

4. Results and Analysis

The data obtained through the survey were analysed quantitatively using the descriptive analyses of the Statistical Package for Social Sciences (SPSS 20 program). However, the open-ended questions are interpretively discussed.

4.1. Analysis of the Questionnaire

4.1.1. Section one: General Information

Q1 and Q2: specify your age and gender

Table 1
Students' Age and Gender

Age	20-29	30-39	40-49	Total	Percentage
Male	7	1	0	8	26.67%
Female	20	1	1	22	73.33%
Total	27	2	1	30	100%

The above table reveals that there are three (03) age groups in our selected sample. The majority (90%) of the students' age range from 20 to 29. The second rank of the participants' age varies between 30 and 39, which represents 6.67% of the participants. Only one female student came in the third rank with 44 years old. Moreover, we can notice that the number of females outnumbered males. Females represent 73.33% of the participants, while males represent 26.67%.

4.1.2. Section two: Mobile-Assisted Language Learning

Q3: Do you have mobile devices?

Table 2
Students' possession of mobile devices

Response	Participants	Percentage
Yes	30	100%
No	0	0%
Total	30	100%

As shown in Table 2, all the participants (100%) possess mobile technologies, and this is not surprising due to the widespread of these tools among students at the University.

Q4: What kind of mobile devices do you have?

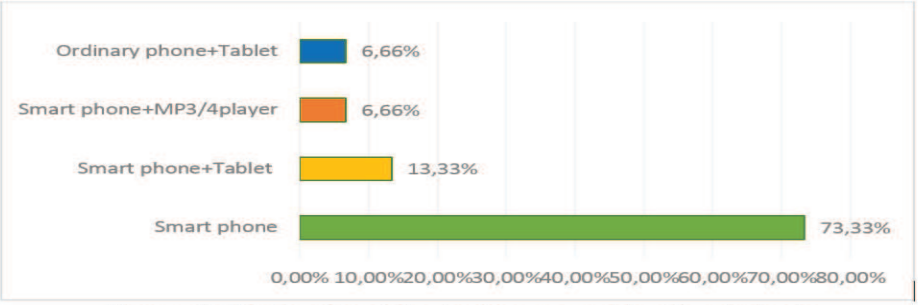


Figure 1. Kinds of mobile devices owned by the students

Figure 1 indicates that participants have different types of mobile technologies. Each participant has at least one mobile device. The widespread handheld device among students is the smart phone (73.33%). The findings also record that some participants own more than one device with smart phone and tablet (13.33%), being the highest percentage, while the lowest percentages go to smart phone and digital media player (6.66%) and ordinary phone and tablet (6.66%). This means that the students are in direct touch with the technological development.

Q5: How often do you spend time on using mobile technologies?

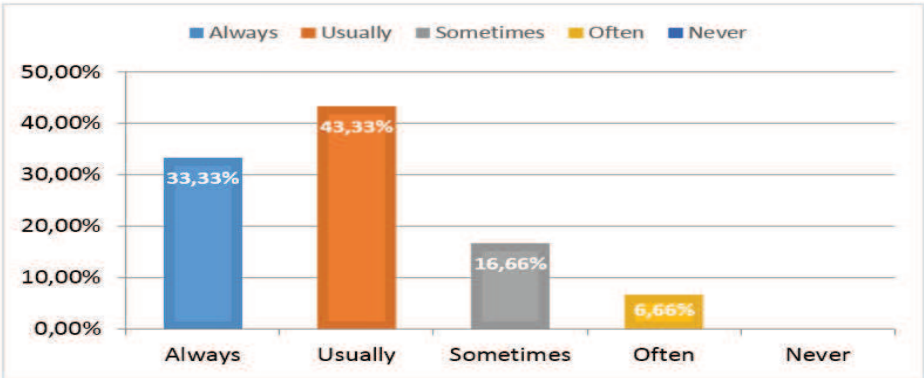


Figure 2. Frequency of using mobile devices

As denoted in the above figure, the majority of participants spend most of their time using their mobile devices: 'Usually' (43%) and 'always' (33%). Besides, 17% of participants indicate that they 'sometimes' use their devices, and 7% of the participants 'often' use them. However, 'never' came in the last rank with 0%.

Q 6: Do you use mobile devices to learn English?

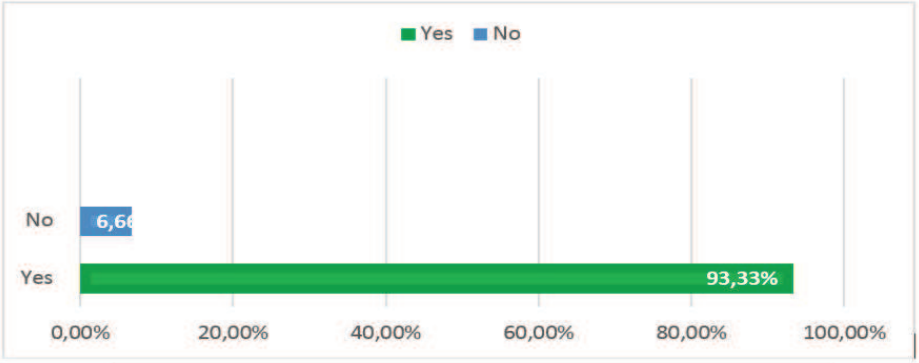


Figure 3. The use of mobile technologies to learn English

Figure 3 depicts that the majority of participants (93%) use their handheld devices as a supporting tool to enhance their language skills, while only 7% of students indicate that they do not use them for the purpose of learning English. This means that students utilise their devices positively though they are not directly related to learning objectives.

Q 7: If yes, where and when do you often use mobile devices to learn English?

The students who agree claim that they use mobile devices inside the classroom if the teacher allows them, and outside the classroom as well. They also proclaim that they use these light technologies when they are traveling, waiting in the queue, and before sleeping (in bed).

Q8: What kind of activities do you perform to learn English language?

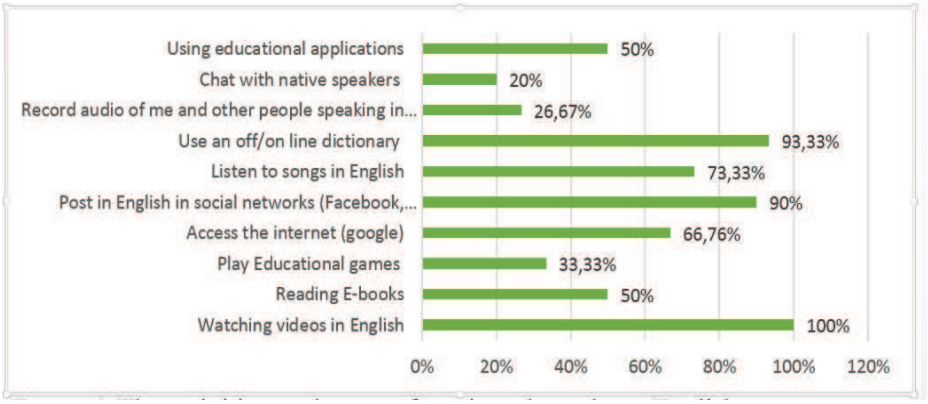


Figure 4. The activities students perform in order to learn English

The above table reveals that the students practice different activities in order to develop their language skills. All the students (100%) watch videos in English. The majority of the participants (93.33 %) use their devices as dictionaries in order to check the meaning and the pronunciation of English words. Moreover, 90% of them get access to social networks in order to post and to share information in English with their friends. Besides, 73.33% of the participants listen to English songs by using their technological devices, and 66.67% get access to Google to look for information. The findings also show that half of the participants (50%) use their devices to read e-books, and some others (50%) make use of several educational applications. The lowest percentages go to recording with 26.67% and chatting with 20%. This indicates that students are aware of the importance of exploiting this technology for learning purposes.

Q 9: Which language aspects you intend to develop by using technological devices?

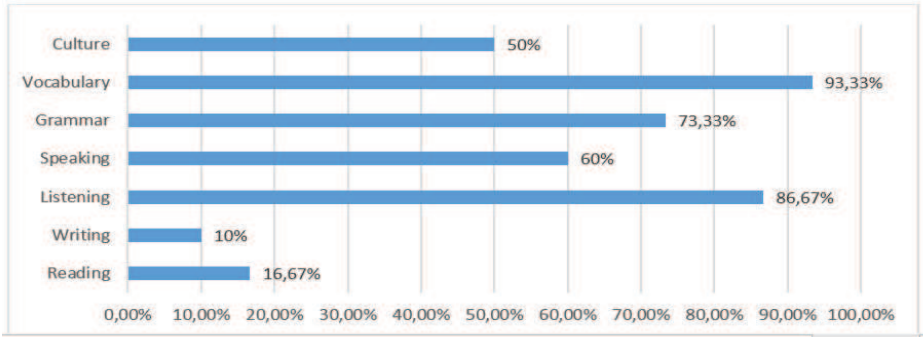


Figure5. The relation between mobile technologies and language aspects

The results obtained from the above figure show that subjects use the handheld devices to improve the different language aspects with varied degrees. The majority of participants (93.33%) claim that they use the devices to extend the range of English vocabulary. Besides, 86.67% of the students assert that mobile technologies are helpful for listening, while 60% posit they are vital for speaking purposes. Moreover, the findings demonstrate that 73.33% of students use this light technology in order to learn new grammatical structures. Furthermore, it is revealed that half of the participants (50%) use their mobile technologies to develop some cultural aspects. However, only five students exploit the devices in reading activities and three of them in writing.

Q 10: Do you think using mobile technologies would improve your language skills?

Table 3

Students' opinions toward the development of language skills in relation to mobile technologies

Response	Participants	Percentage
Yes	30	86.66%
No	4	13.33%
Total	30	100%

As seen in Figure 5, a significant number of students (86.66%) think that exploiting mobile technologies for learning purposes is useful mainly for the improvement of language skills. This indicates that the participants are conscious of the affordances of the handheld devices. By contrast, a low percentage (13.33%) of informants think that there is no relation between the improvement of language skills and the use of mobile devices.

Q 11: Does the use of mobile devices make students less motivated/more motivated?

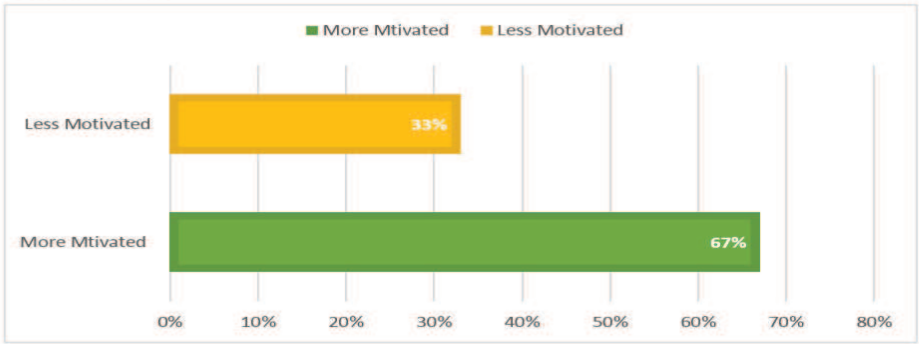


Figure 6. The relation between mobile devices and students' motivation

The findings show that students' points of view vary from one student to another. Twenty out of thirty students (67%) claim that mobile devices promote their motivation to learn English. Indeed, the accessibility of mobile technologies at any time and everywhere and the wide range of educational apps are the motivating forces for improving language skills. On the other hand, ten students (33%) assert that the handheld devices do not increase motivation for learning purposes. This means that they

consider them as tools of distraction and a waste of time (playing games, and chatting).

Q 12: The use of mobile technologies in teaching and learning purposes has:

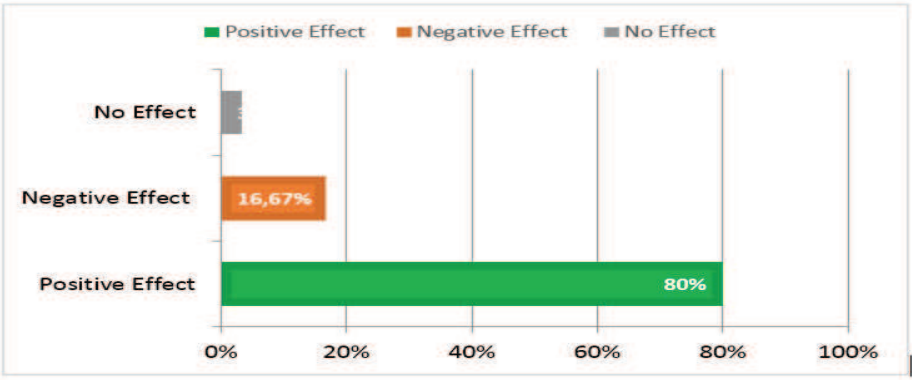


Figure 7. The effect of mobile technologies in teaching and learning

The above figure shows that the majority of the participants (80%) claim that the use of mobile technologies has a positive impact on learning; whereas, 17% opine that mobile technologies have a negative effect. Only 3% of students indicate that mobile devices do not impact the learning process.

Q 13: Tick the appropriate answer that fits you more

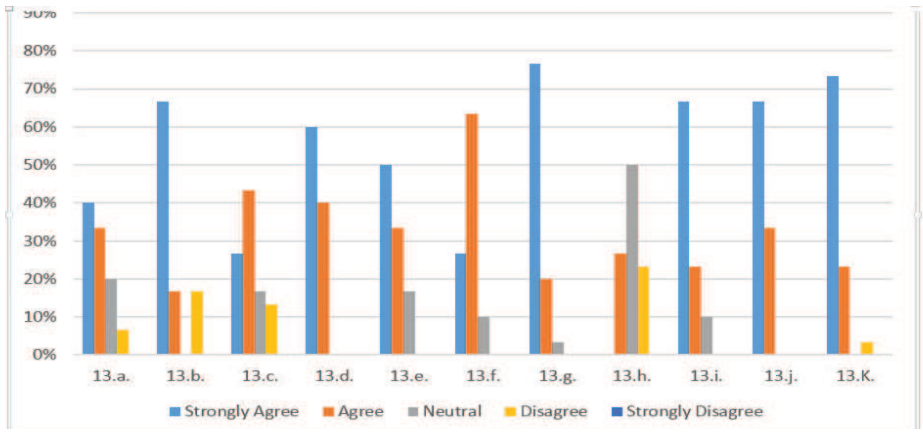


Figure 8. Students' attitudes toward the motivating role of technology

As illustrated in Table 5, the students agree with varying degrees that mobile technologies can augment their motivation and interest to engage in learning. The students' answers to Question 13.a. show that more than the half of responses (strongly agree 40%, agree 33.33%) indicate that incorporating mobile technologies in EFL context is their source of motivation to learn English. Nevertheless, six of the participants took a neutral point of view, and only two express their disagreement.

Besides, a high proportion of students (strongly agree 66.66% and agree 16.66%) claim that the handheld devices can create a pleasant and a motivating atmosphere in classrooms, and only five students (16.66%) show their disagreement. With regard to Question 13.c., the majority of participants (strongly agree 26.66 % and agree 43.33%) consider their mobile devices as a library that motivates them to enhance their reading skill. A slightly significant number of the students (16.66%) neither agree nor disagree with the idea, and the rest (13.33%) do not accept such a proposition. This may be due to the small screen size of some devices.

Furthermore, the results illustrate that all the participants agree (strongly agree 60%, and agree 40%) with the idea that multimedia resources are motivating to boost their listening skills. Moreover, a significant number of students, about 83%, claim that mobile devices raise their motivation to do projects and to engage in tasks. Yet, five informants (16.66%) chose neither agree nor disagree.

As can be seen in the table, a high percentage of students (strongly agree 26.66% and 63.33% agree) agree with the effective role of self-recording on motivating students to asses and to enhance their oral skills. However, a small number of the students (10%) give a neutral point of view. As far as dictionaries are concerned, there were remarkable percentages; 20% of informants agree, and 76.66% show strong agreement that e-dictionaries can promote their motivation to learn and to improve vocabulary, spelling, pronunciation, and grammar. However, only one student indicates neutrality.

It is clear from the table that 26.66% of the students agree that handheld devices are good for writing practices while 23.33% do not agree. However, a significant number of students (50%) show a neutral point of view. This means that the students are aware of some of the challenges of mobile devices like small screen size and small digital keypad.

With regard to time and place, the majority of participants (strongly agree 66.66% and agree 23.33%) show their agreement toward the idea that the use of mobile devices is not restricted by time and place; whereas, only three of the participants remain neutral. The results also reveal that all students agree with the possibility of enhancing collaboration and interaction through mobile technologies. This is not surprising as mobile devices, particularly mobile phones, help students to keep in touch with classmates, teachers, and why not administration.

As far as participation in the classroom is concerned, the findings reveal that a high percentage of students (strongly agree 73.33% and agree 23.33%) express their readiness to participate in the classroom if they are allowed to use mobile technologies inside the classroom.

4.2. Analysis of the interview

Question 1: do you have a mobile device? If yes, what kind of mobile devices do you have?

Interviewee A: "Yes, I do. I have an ordinary phone and a laptop computer."

Interviewee B: "Yes, I do. I have a smart phone, a tablet, and a laptop computer."

Interviewee C: "Yes, I do. I have a smart phone and a laptop computer."

Interviewee D: "Yes, I do. I have an IPhone, an IPad, and a laptop computer."

According to the above answers, all the interviewees report that they own at least two mobile devices. This reflects the fact that all teachers are in touch with the latest advancement of technology.

Question 2: Do you use your mobile device as a helping tool in the teaching process? If yes, how do you do so?

Interviewee A: "No, I do not."

Interviewee B: "Yes, I do. I usually use my smart phone to check the pronunciation and the meaning of words."

Interviewee C: "Yes, I do. My device helps me to check for the meaning, spelling, and pronunciation of words. I use it to search some information in Google, too".

Interviewee D: "Yes, I do. I usually bring my IPad to the classroom through which I can use the dictionary, translate words, and sometimes, I use it to connect/surf the Internet."

In this vein, the findings reveal that three teachers use their devices in class as a supporting tool in order to improve the teaching process, whereas one of them reports that he does not use any of these devices. That is, most of the teachers are familiar with mobile technologies. Hence, mobile technologies are penetrating not only students' learning process, but also teachers' teaching style.

Question 3: Do you allow your students to use their mobile devices inside the classroom?

Interviewee A: "In fact, I do not allow the students to use their devices inside the classroom because they are the source of distraction and disturbance".

Interviewee B: "Sometimes, I permit the use of mobiles inside the classroom in order to check the pronunciation and the meaning of words in their electronic-dictionaries".

Interviewee C: "I do not ban students from using the mobile inside the classroom especially when they follow instructions"

Interviewee D: "Yes, I do. I always ask students to use their mobile technologies whenever they need them. They are allowed to use them even without asking me."

The findings show that interviewee A is against the idea of allowing students to use mobile technologies because they distract learners' attention and concentration; they are also the source of disturbance. However, the three other teachers state that they permit their students to use their mobile devices inside the classroom for learning purposes relying on the students' mobile technologies as a supporting tool. In this respect, most of the teachers support the use of mobile technology within the formal setting.

Question 4: Do you think mobile devices are useful for teaching the different language aspects? If yes, how?

Interviewee A: "well, I have no idea about the latest application that may help in teaching and learning language skills, but I think they may have a positive impact if they are used appropriately".

Interviewee B: "It is a very beneficial device; the students can download e-dictionaries and e-books to read. There are plenty of vocabulary applications as well which are useful for the students."

Interviewee C: "Yes, I do. Mobile technologies particularly smartphones are very significant tools nowadays for enhancing and motivating EFL students. The students may develop their listening skill by listening and watching authentic videos in different contexts, and the speaking skill may be enhanced through the use of recordings".

Interviewee D: "Mobile devices play a very significant role in enhancing the four language skills. Teachers and students can exploit these technologies in order to download and read e-books, to play educational games, and to use apps to learn and practice some grammatical structures and vocabulary."

The four teachers agreed that mobile devices as new educational tools are very beneficial, for they offer a wide range of accessible applications to develop the different language aspects if they are appropriately used. However, we can notice that interviewee 'A' is not aware enough about the benefits that these devices may introduce.

Question 5: What do you think about integrating MALL in EFL Classes?

Interviewee A: "MALL needs familiarity with mobile tools; it also needs good control by the teacher."

Interviewee B: "Mobile devices are good in small-sized classes, but not in large classes like ours. I think MALL is for a setting which is totally different from ours."

Interviewee C: "Mobile devices are helpful if properly used to improve the language skills, and as teachers, we need training in using mobile technologies for educational purposes."

Interviewee D: "I think MALL is the future of learning foreign languages, and mobile technologies can be considered as supporting tools to the traditional learning."

The informants support the idea of integrating MALL in EFL context, but it requires small classes, good control by the teacher, and good training. In addition, interviewee 'B' confesses that MALL is not adequate in Algerian EFL context. On the other hand, interviewee 'D' admits that MALL is the future for learning languages mainly the foreign one, and he goes on to claim that mobile technologies are supporting tools to traditional materials. Accordingly, mobile devices can not be alternatives.

Question 6: Do you think that integrating MALL in EFL teaching and learning contexts will motivate students to engage in learning?

Interviewee A: "Yes, I do. But I think incorporating MALL is not always motivating, it is also a source of distraction and disturbance in the class."

Interviewee B: "Yes, I do. The students will be extremely satisfied and motivated if they are not banned from using their mobile technologies."

Interviewee C: "Yes, I do. Students will learn more if they know how to use their devices appropriately."

Interviewee D: "Yes, I do. Nowadays, most of the students are digital natives, and combining these handheld devices with traditional methods of learning will

raise the students' interest and motivation to learn and to interact."

The findings reveal that all the teachers believe that the handheld devices stimulate and arouse students' motivation to learn EFL.

5. Discussion of the Results

The role of technology in developing the teaching/learning process is patent in our study as education can be improved by introducing new technologies according to previous studies and to the results gathered throughout our research. Indeed, technological devices have become much smaller, but more useful especially with the arrival of 3G or 4G which allow a constant access to the Internet in the educational system as well.

The study found that students and some teachers prefer the use of technology as a teaching and learning method in the EFL classroom. The findings also reveal that English language learners have the tendency to integrate technology like mobile devices within their classes, since it will provide them with new and accessible applications which, they believe, will enhance the language learning process by creating a motivating atmosphere.

On the one hand, the majority of participants thinks positively about the use of audio and video apps and social networking, and frequently uses them to improve their knowledge in learning English skills. The findings also indicate that the majority of participants in the study has used mobile technology to improve such skills. The vast majority of learners strongly agree with the importance attributed to using mobile devices as tools to learn how to be good listeners.

On the other hand, EFL teachers express their welcome toward using MALL inside classrooms to teach English. They believe that mobile devices are beneficial tools that can be used

to teach English if learners know how to use these devices appropriately and properly.

Likewise, both teachers and students confirm that the integration of mobile devices in EFL setting fosters the students' motivation, and increases eagerness toward learning.

Ergo, we hope to change teachers and learners' negative attitudes toward the use of mobile devices in the class, and to receive their welcoming of, and readiness for, the adoption of this new technology in the English language classes. Accordingly, the responses highlight that technology is welcome in the EFL class. Moreover, it was found that students were engaged in the idea of using technology in the classroom to develop learning. The results also pinpoint that students generally view this technology as having a positive effect to increase their own language ability.

6. Conclusion

It is highly important for Algerian EFL teachers to cope with the challenge of technological and pedagogical shifts occurring in the teaching profession. As they enhance learning and teaching, new technologies provide new opportunities for education so that students may share knowledge and may have a chance to be involved. Doing so allows them to become even more motivated to compete and to acquire a foreign language inside and outside the classroom in order to increase their chances of success and the development of their language skills and motivation. Therefore, it is necessary to encourage teachers and students to have better contact with this technology, to reinforce, to practice, and to increase knowledge in different areas.

References

Begum, R. (2011). Prospect for cell phones as instructional tools in the EFL classroom. *English Language Teaching 4(1).* Bangladesh

Chao, P. Y., & Chen, G. D. (2009). Augmenting paper-based learning wtih mobile phones. *Interacting with Computers*, 21, 173-185.

Chapelle, C. (2003). *English language learning and technology: Lectures on applied linguistics in the age of information and communication technology.* London: John Benjamins Publishing.

Chen, G. D., Chang, C. K., & Wang, C. Y. (2008). Ubiquitous learning website: Scaffold learners by mobile devices with information-aware techniques. *Comptuers & Education,* 77-90.

Chinnery, G. M. (2006). Emerging Technologies Going to the MALL: Mobile Asssisted Language Learning. *Language Learning & Technology, 10*(1), 9-16.

Cohen, V. & Cowen, J. (2007). *Literacy for children in an information age: Teaching reading, writing and thinking.* California: Cengage Learning.

Darmi, R., & Albion, P. (2014). A Review of Integrating of Mobile Phones for Language Learning. 10th International Conference Mobile Learning (PP.93-100) *education and training.* Paper presented at mLearn 2005 - 4th World Conference on mLearning, Cape Town, South Africa. Retrieved from http://www.iamlearn.org/public/mlearn2005/www.mlearn.org.za/CD/papers/keegan1.pdf

Gordon, T. (2007). *Teaching young children a second language.* California: Greenwood Publishing Group.

Graddol, D. (1997). *The future of English? A guide to Forecasting the Popularity of the English Language in the 21st Century*. London: BritishCouncil.

Hariss,J., Alboutainah,M., & Alboutainah,A. (2016) One to One Technology and its Effect on Student

Academic Achievement and Motivation. *Contemporary educational technology, 2016, 7(4), 368-381.*

Keegan, D. (2005.). The Incorporation of Mobile Learning into Mainstream Education and Training. *Proceedings of mLearn2005-4th World Conference of mLearning*, (pp. 25-28).

Kukulska-Hulme, A., & Shield, L. (2008). An overview of mobile assisted language learning: From content delivery to supported collaboration and interaction. *ReCALL, 20,* 271-289.

Liu, T. Y., & Chu, Y. L. (2010). Using ubiquitous games in an English listening and speaking course: Impact on learning outcomes and motivation. *Computers & Education,* 55, 630-643

Swan, K., van't Hooft, M., Kratcoski, A., & Unger, D. (2005). Uses and effects of mobile computing devices in K-8 classrooms. *Journal of Research on Technology in Education,* 38(1), 99-112.

Trifanova, A., &Ronchetti, M. (2003). Where is mobile learning going? *Proceedings of the E-learn Conference*, 1795-1801. Available at: http://www.science.unitn.it/~foxy/docs/Where%20is%20Mobile%20Learning%20Going%20(E-Learn2003).pdf

Underwood, (2009). 'The Impact of Digital Technology' A Review of the Evidence of the Impact of Digital Technologies on Formal Education. *BECTA Learning Next Generation Learning*; http://www.ictliteracy.info/rf.pdf/impact-digital-tech.pdf (20 September 2012)

Appendices

Appendix A

Students' Questionnaire

Dear students, this questionnaire aims at investigating the role of Mobile-Assisted Language Learning (MALL) in Teaching English as a Foreign Language (TEFL). We will be very grateful if you provide us with full answers or tick the appropriate answer. We reassure you that your answers will be kept anonymous and will be used only for research purposes.

I. Section one: General information

1. **Age: …….**
2. **Gender:** Male □ Female □

II. Section two: Mobile- Assisted Language Learning

3. **Do you have mobile devices?**

Yes □ No □

4. **What kind of mobile devices do you have?**

Smart phone □ Tablet /Ipad □

Digital media players (MP3/MP4 players) □ Ordinary Phone e

Others……..

5. **How often do you spend time on using mobile technologies?**

Always □ usually□ sometimes □ often □ never □

6. **Do you use mobile devices to learn English?**

Yes □ No □

7. **If yes? Where and when do you often use mobile devices to learn English?**

……
……
……
……

……
……
……

8. What kind of activities do you perform to learn English language?

Watching videos in English □Reading E-books □

Make calls and send massages □Access the Internet (Google) □

Listen to songs to songs in English □Play educational games s

Use an off/on line dictionary □ Chat with native speakers s

Post in English in social networks (Facebook, twitter…) □

Record audio of me and other people speaking in English □

9. Which language aspects do you need to develop by using technological devices?

Reading □ Speaking □ Writing □

Listening □ Grammar □

Vocabulary □ Culture □

10. Do you think using mobile technologies would improve your language skills?

Yes □ No □

11. Does the use of mobile devices make students

Less motivated □ more motivated □

12. The use of mobile technologies in teaching and learning purposes has:

Positive effect □ No effect □
Negative Effect □

13. Tick the appropriate answer that fits you more

Statement	Strongly agree	Agree	Neutral	Disagree	Strongly disagree
13.a. I think the integration of mobile technologies in EFL context will motivate me to learn English.					
13.b. Mobile devices can create a pleasant and motivated atmosphere in the classroom.					
13.c. Mobile devices will motivate me to read English books as they contain a plenty of ebooks					
13.d. Using multimedia resources of mobile devices					

will help and encourage me to develop my listening abilities					
13.e. Doing projects through the use of handheld devices will motivate me to engage in the task.					
13.f. Self recording apps will promote my motivation to assess and enhance my speaking skill					
13.g. Using my mobile dictionary will motivate and help me to improve my pronunciation, grammar, vocabulary and spelling.					
13.h. Mobile					

devices are good for writing activities.					
13.i. I think I will learn more because mobile devices are not restricted by time and place.					
13.j. Mobile devices encourage me to collaborate and interact with classmates and teachers.					
14.k. I will participate more in classroom activities if I could use mobile devices.					

Appendix B:

Teachers' Interview

Dear teachers,

I am currently conducting an investigation in order to analyse the pedagogical effect of mobile- assisted language learning. I would be very grateful if you could answer the following questions.

- Question 1: do you have a mobile device? If yes, what kind of mobile devices do you have?
- Question 2: Do you use your mobile device as a helping tool in the teaching process? If yes, how do you do so?
- Question 3: Do you allow your students to use their mobile devices inside the classroom?
- Question 4: Do you think mobile devices are useful for teaching the different language aspects? If yes, how?
- Question 5: What do you think of integrating MALL in EFL Classes?
- Question 6: Do you think that integrating MALL in EFL teaching and learning contexts will motivate students to engage in learning?

El-ihyaa journal, Volume: 18, Issue: 21, june 2018, p-p: 577 – 606
ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

Towards a New Consideration of the ESP Instruction: Listening-Speaking Weaknesses and Films' Introduction Case Study: First Year PhD Students of the Faculty of Human and Social Sciences

نحو اعتبار جديد لتعليم اللغة لغرض خاصESP

Aouar Dallel(1)
Faculty of Human and Social Sciences. Batna1 University
Email : univda0523@gmail.com
Pr. Aboubou Hachemi
Department of English Language and Literature, University Batna2
Email: h.aboubou@univ-batna2.dz

Sending Date: 02/06/2018 **Date of acceptance:** 08/06/2018

Abstract:

Away from what we may believe, mastering writing and reading in English is far from being learners' unique target in ESP instruction (English for Specific Purposes). Students want to understand what they hear in English and speak fluently in a way closer to that of English native speakers. However, the complexity which generally sketches the understanding and production of authentic English spoken language, in addition to teachers' poor consideration of those aspects, lead learners to experience anxiety, lack of self-confidence, lack of motivation and, obviously, poor feedback. As a result, the English language instruction becomes so weighty for both teachers and learners. These concerns led us to a descriptive research design to shed the light on the ESP instruction's actuality in the Faculty of

(1) – Author Correspondent.

Human and Social Sciences University of Batna1. A questionnaire was introduced to portray our first year PhD students' weaknesses in terms of English speaking and listening abilities. Also, we aimed to depict their attitudes towards introducing films in English as a support for their learning. Students' positive positions on the introduction of films in English into the classroom leads us to strongly recommend them as quite supportive and efficient pedagogical means in ESP learning as well as teaching.

Keywords: ESP instruction - listening and speaking weaknesses - Films in English (English spoken films).

الملخص:

عكس ما نعتقد، فإن إتقان الكتابة والقراءة باللغة الإنجليزية أبعد ما يكون عن الهدف الفريد لمتعلمي الإنجليزية لأغراض خاصة (ESP). يرغب الطلاب في فهم الإنجليزية المسموعة والتحدث بطلاقة بطريقة أقرب إلى المتحدثين الأصليين للغة. ومع ذلك، فإن التعقيد الذي يرسم بشكل عام فهم وإنتاج اللغة الإنجليزية المنطوقة، بالإضافة إلى سوء تقدير المعلمين لتلك الجوانب، يؤدي بالمتعلمين إلى اختبار القلق، وانعدام الثقة بالنفس، وانعدام التحفيز وبالضرورة ضعف النتائج. ونتيجة لذلك، يصبح تعليم اللغة الإنجليزية ثقيلاً على كل من المعلمين والمتعلمين. ألهمتنا هذه المشاكل إلى ضرورة تصميم هذا البحث الوصفي لغرض إلقاء الضوء على حقيقة تعليم الإنجليزية لأغراض خاصة (ESP) في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بجامعة باتنة 1. تم تقديم استبيان لتصوير نقاط ضعف طلاب السنة الأولى دكتوراه من حيث قدرات التحدث والاستماع بالإنجليزية. أيضا، هدفنا لتصوير مواقفهم تجاه إدخال الأفلام باللغة الإنجليزية كوسائل دعم لتعلمهم. مواقف الطلاب الإيجابية حول إدخال الأفلام باللغة الإنجليزية إلى الفصل الدراسي قادتنا إلى التوصية بها كوسائل تربوية داعمة وفعالة في تعليم ESP.

الكلمات المفتاحية: تعليم ESP - ضعفا لاستماع والتحدث - الأفلام باللغة الإنجليزية (الأفلام المنطوقة بالإنجليزية)

1. Introduction

Teaching English as a foreign language has made a considerable step in the Algerian universities during the last decades. EFL instruction has been introduced in almost all the

specialties as a fundamental tool for the sake of the scientific research development. This led to a specific attention towards the importance of focusing on EFL reading and writing skills over listening and speaking. The aim was to allow learners a wide access to a measureless range of documents in English.

However, this attention seems to be inappropriate and insufficient for two reasons. The first is traced by Learners' needs of a well-established ESP instruction to learn how to deal with the English spoken input with the same degree they are supposed to deal with the written one. In this respect, Katchen (2003) referred to textbooks shortage in terms of communication since they do not teach small talk and conversational interaction. The second rather reflects students' trends towards the different audio-visual input which trace today's technology; TV, mobile phones, computers, tablets, etc., the 'screen' is everywhere in all the areas so why not in studies and the scientific research?

Moreover, recent literature emphasized the idea that becoming fluent communicators is a logical upshot from learning any foreign language. Learners want to be able "to understand what people are saying to them in English, either face-to-face, on TV or on the radio, in theatres and cinemas, or on tape, CDs or other recorded media" (Harmer, 2007, p. 133). They want to speak similar English to native speakers' one, and be satisfied with their oral production. However, this is not surprising for two main reasons: (1)the characteristics of today's world as to be quite invaded by American-English films thanks to 'Hollywood'; (2)the universal aspect of the English language which makes its

introduction in education as a foreign language an obligation. Hence, on purely communicative and scientific bases, it becomes approved that those who are unable to efficiently interpret and successfully produce English, (in addition, of course, to writing and reading) are seen isolated and quasi-illiterate. In this respect Boonkit wrote:

> *"As English is universally used as a means of communication, especially in the internet world, English speaking skills should be developed along with the other skills so that these integrated skills will enhance communication achievement both with native speakers of English and other members of the international community."(2010, p. 1305)*

Despite all this, the English instruction for specific purposes (ESP) remains slightly considered in our university system, except for departments who are initially specialized in TEFL (Teaching English as a Foreign Language). Even if its importance as an essential pedagogical tool has been approved by all and in all specialties, still few attempts have been made to trace a framework of how to successfully teach ESP learners and meet their needs. Frequency and Time limitations of the sessions add to the absence of language laboratories make the task harder for teachers to consider efficiently the English language listening and speaking skills within their classrooms and bring whatever efficient support for their learners.

On the light of the already stated reasons, came the present study as an attempt to describe our learners' major difficulties over the acquisition of the listening and speaking skills in ESP classrooms. Also we aim to portray students' attitudes towards introducing Excerpts of English spoken films as a probable solution which may alleviate the density of the meant weaknesses.

2. Literature Review.

Over the last three decades, a revolutionary shift towards a serious consideration of listening and speaking, traced the field of EFL/ESL exploration. Researchers competed in reshaping EFL education to underline the best strategies for teaching listening and speaking, which were long been marginalized if compared with the large amount of literature exhausted in EFL reading and writing.

An important outcome of this shift is the assumption of the 'intertwined' relation between listening and speaking (Noon-ura, 2008). In other words, in EFL learning, developing listening is seen in combination with developing speaking. Jeremy Harmer emphasized listening frequency over the development of learners' perception and production of the target language on the basis that "the more students listen, the better they get, not only at understanding speech, but also at speaking themselves" (Harmer, 2007, p. 133). To be a good listener is supposed to involve collaboration with speakers and acting actively in asking for clarification in situations of misunderstanding (White, 1998, p. 13). Worth to notice here is the interchangeable nature of the

listener-speaker roles; in communication a listener becomes a speaker in case of answering a question or asking for clarification. This fact deepens the interrelationship between listening and speaking and suggests a parallel treatment of both of them; an unsuccessful listener is probably an unsuccessful speaker since s/he is unable to interpret the message correctly and then answers inappropriately (in case of a conversation) or find difficulty in adjusting his/her knowledge about how the words are pronounced and how and when they are used by natives.

2.1. The ESP Course

According to Collins Dictionary, ESP is an abbreviation of English for Specific (or Special) Purposes. It is the teaching of English to students whose first language is not English but who need it for a particular job, activity, or purpose. This fits with the kind of English instruction undergone in the Faculty of Human and Social Sciences. Our PhD students are of different branches (sociological, psychological, historical, philosophical, information and communication, and library sciences), accordingly, deserve a well-established teaching of the four skills of English with no exception and without excess of consideration of one at the expense of others.

The ESP instruction is supposed to enable students to (1) extract information from the different print documents and be able to understand and analyze the data; (2) be able to write correctly in English according to the rules and principles of the scientific written productions; (3) to interpret accurately the

information available in a wide range of audio-visual products which are of a crucial importance for the specific nature and diverse demands of the human and social studies. Another aim is the mastery of English speaking to foster their communicative competences and enable them a comprehensive oral presentation of their works as potential researchers in the different scientific meetings.

2.2. Listening Overview

Listening is an active mental ability which helps us understand the world around us (Rost, 2009). It has been defined as a complex process of interpretation allowing listeners match what they hear with what they already know (Rost, 2002). It includes listening for thoughts, feelings and intentions which requires active involvement, effort and practice (Gilakjani & Ahmadi 2011). Listening to spoken texts can be beneficial to pronunciation in terms of providing listeners with 'good pronunciation models' which allow them absorb better pitch, intonation, stress and the sounds of words whether considered in isolation or connected speech (Harmer, 2007, p. 133).

However, the aim in the present work is to consider the learners' need for an instrumental instruction able to provide help and assistance in what concerns EFL listening comprehension. According to Pourhossein Gilakjani and Ahmadi, listening comprehension "is regarded theoretically as an active process in which individuals concentrate on selected aspects of aural input, form meaning from passages, and associate what they hear with existing knowledge (2011, p. 979).

The aim then is to guide learners to think about their listening and develop the autonomy and self-confidence needed for mastering listening, also speaking as a result of the mastery of the former.

2.3. Speaking Overview

Speaking is defined as 'one of the four macro skills necessary for effective communication in any language, particularly when speakers are not using their mother tongue' (Boonkit, 2010, p. 1306). Harmer brought the 'speaking-as-skill' concept to refer to the kind of activities where students are practicing real speaking events rather than just using speaking to practice specific language points (2007, p. 283). He believed teachers to have three main reasons for getting their learners to speak in the classroom: (1) providing students with rehearsal opportunities for the practice of real-life speaking in the safety of the classroom; (2) Providing learners with useful feedback on how much they know and how well they can use what they know about EFL; (3) bringing students to become autonomous speakers of the target language through helping them activate their knowledge as frequently as possible, and so recalling data become more automatic and less conscious (Harmer, 2007, p. 123).

2.4. Films as an Example of Authentic Video Materials

As defined by Jeremy Harmer, authenticity refers to describe texts or language written for native or competent speakers of a

language (2007: 269).The importance of authentic materials, especially audio visual, in TESOL (Teaching English for Speakers of Other Languages) has been adverted by many researchers. King (2002, p. 33) held that films can motivate learners to "communicate in contemporary colloquial English". Add to its authenticity films have another strong point: the visual aspect. An earlier study by Merringoff (1983) underlined the importance of images for memorizing the different information, since our brains remember better the visual data especially those bearing an emotional component. Moreover, in what concerns the language input, Ji emphasized the importance of (1) familiarizing students with colloquial speech and the variety of pace and accent, (2) developing their vocabulary and their awareness of how referring expressions are used, and (3) helping them develop prediction through the use of discourse markers (2015, p. 138). Kellerman highlighted the nature of the speech perception as to be a 'bi-model process' that relies on both listening to, and watching the information (1990, p. 274). Important to notice here, is the clear correspondence between the nature of both speech perception and the English films. In this respect, Wetzel (1994) highlighted the multiplicity of information TV, as a general authentic material, may offer to learners in terms of images, motion, sound and texts which enable them to learn through both verbal and visual means. Hence, introducing films as authentic video materials may be benefic since they can provide learners with both acoustic and visual data in a colloquial way necessary for the development of their listening-speaking skills. They offer a wide range of

paralinguistic cues and cultural data able to foster learners' communicative abilities.

3. Research Methodology

3.1. Choice of the methodology

Since the aim of the present study is mainly concerned with elucidating our PhD students' speaking and listening weaknesses in addition to their stances about the introduction of films in English as helping pedagogical tools, we opted for a descriptive methodology to draw a clear picture of the study goals.

3.2. Subjects

In the present study we have adopted a purposive sampling, by selecting 33 out of 42 first year PhD students of different branches in the faculty of Human and Social Sciences of Batna1 University. All the elements are our students in ESP course, and the majority has been our students during the License and Master stages for at least 3 or 4 years. Consequently, we assume knowing our learners' capacities and limits as to master, more or less, English writing and reading skills, but having considerable difficulties in the two other skills (listening and speaking). At the time of data collection, they had been learning EFL for at least 9 years, except for some students who belong to the classical system, but still we assume their good level in writing and reading English. Hence, our use of the purposive sampling is justified by: (1) accessibility, since the elements are already our

students; (2) they have acquired enough experience in the writing and reading English; and (3) they express a serious desire to become fluent speakers of English and lessen their problems especially when listening to authentic English of native speakers.

3.3. The Instrument

As mentioned before, the aim behind our choice of the present study is to make an attempt to describe our students' difficulties in what concern listening and speaking English. More precisely, we try to shed the light on these two language skills which, even if of great importance, remain slightly considered, or not at all, in our ESP classrooms by teachers as well as by learners. Also, we attempt to suggest alternatives to the old-fashioned classical teaching based on students' preferences as heavy viewers of films and the accessibility of such means, in terms of the low cost and availability in the market and the Net. Hence, learners' attitudes on the introduction of excerpts of films in English, as an example of the wide range of audio-visual pedagogical means, is to be described in the present work.

For the already presented goals, we adopted the questionnaire as a means of data collection instrument. It was divided into four sections and bears 16 between close and open questions. The first section deals with general information about the elements in terms of age and previous experience in English. The second deals with students' difficulties in ESP instruction especially in terms of the English language listening and speaking. The third section investigates learners' attitudes on whether or not they like to watch English spoken films. The two last sections are

about listening and speaking implications while watching films in English, according to learners' previous experience. The elements of the present study were invited to answer the questions as clearly and honestly as possible and were given enough time to fulfill this task.

4. Results and Discussion

4.1. Learners' Difficulties in ESP Instruction

Students' answers about their attitudes towards the ESP course were unanimously positive. This, at least, proves their enthusiasm and interest towards learning English and eliminates any negative impact that may be generated from hate of the English language or the lecture in general. However, despite learners' unanimous interest for the ESP course, they declare encountering difficulties in acquiring English speaking and listening skills. Among the participants, a majority of about 88% (29) declared the development of their listening and speaking abilities as the main intention from attending ESP course, with a percentage of about 55% (16) for speaking and 45% (13) for listening, largely exceeding results for writing 6% (2) and reading 6% (2). Out of the 29 students who showed interest in listening and speaking a majority of 72% (21) of them assumed listening to be the most difficult skill of EFL over 28% (08) for speaking. We believe Learners' assumptive confidence in their speaking abilities to result from their erroneous estimation of what is meant by a good speaker. They probably confuse the ability to speak with mastering the characteristics of fluent and accurate English speaking.

In general results of this section seem quite evident, since the Algerian educational system gives little interest to the development of FL listening and speaking skills, allowing EFL learners a mere support in the writing and reading aspects of the English language, and leaving the two others to learners' personal efforts and desires. As a matter of fact, learners feel quite satisfied with the level they reached in writing and reading, but feel a greed for the two others. Add to this, and assuming the reality of the universality of the English language in the scientific research, the majority of PhD students justified their choices in the desire to participate in the different international conferences and study days all over the world and, of course, be able to understand and be understood.

Learners expect their teacher to be of great support to help them reach their objectives from such instruction. In terms of listening, students' answers were analyzed and reformulated in the following suggestions: (1) to be allowed a more exposure to English with all its differences and dialects; (2) introducing adequate tasks as to help them overcome certain difficult aspects of English as segmentation and pronunciation; (3) attending language laboratories, if possible, to develop their listening. In terms of speaking, students' answers were organized as follows: (1) not rely on the teachers English alone since s/he is not a native speaker and then does not provide for the best source of learning; (2) allowing more space for learners to speak in English and

lessening the teacher's talk (3) use more dialogues and conversations in the classroom where everybody mast be implemented; (3) providing students with a well-structured instruction in quite equipped classrooms or laboratories; (4) using authentic videos as a pedagogical tool to acquaint learners with real examples of how do English and American people speak. Students' suggestions show a clear consciousness of the problems they have and a considerable enthusiasm to overcome their disabilities. Also, we consider awareness on the part of our students of the need to enlarge the scope of their English language knowledge and adopt a holistic approach in learning English in order to satisfy the nature of the human sciences research.

4.2. Learners' Experience with English Spoken Films and Listening Difficulties

The reality that, today, we become more and more prone to the screen (TV, internet, tablets, iPods, mobile phones, cinema, etc.) inspired us as to start thinking about the way to take profit from such dependence. And since nobody can deny the over-existence of TV in our daily lives, we thought it may be quite worthy to attempt to introduce excerpts of films in English, for two reasons: (1) even in quite formal situations as in the classroom, films remain attractive and funny; (2) pretty rich sources of the communicative and cultural sides of the English language and its speakers.

In the present section, we aim to inspect our PhD students' attitudes towards watching English spoken films. However, no

special attention is given to the nature of the English language, whether British or American; since the aim is mainly to verify our students' acceptance or rejection of those kinds of films, in addition to their listening abilities and difficulties while watching.

When asked about their attitudes about watching films in English, about 2/3 of students 85% (28) showed a positive reaction over those 15 % (5) who rather answered 'No' to the meant question. However, after comparing students' answers and their ages, we noticed a potential relation between them; all the five students who expressed negative attitudes towards films in English are relatively old aged (see table 1). It is worthy to remind here that our PhD students are from different ages and some belong to an age range of more than 50 years old. Those latter showed no significant interest towards watching English films, and with a very low frequency. They mainly justified this attitude in being far more interested by reading books and novels than 'wasting time in front of the screen', as mentioned in one of the answers. This difference in tendencies between youngsters and old students makes us suppose that films in English, or on a larger scale, the English talking 'screen' may have greater influence on the new generations than on their counterpart elders.

Like/dislike watching films in English	**Students' ages**			
	25-35	**36-45**	**46-55**	**Total**

Yes	100%	100%	0%	85%
No	0	0	100%	15 %
Total (%)	100%	100%	100%	100%
Total (F)	(20)	(8)	(5)	(33)

Table1. The relation between students' age and their attitudes towards watching films in English.

Moreover, students expressed the difficulty they generally encounter with the language of films in English. They reported that even when knowing the story (in case they saw the film in another language or previously read the story in a book) still the language presents a big deal of difficulty, despite the large vocabulary they may have. This may be explained in the special feature of English which makes it difficult to anticipate the pronunciation of words out of their written forms; add to learners' speaking weaknesses that lead them to create some erroneous pronunciation and take them for granted while reading whether silently or out loud. This creates a sort of new personal vocabulary quite different from real English which generally misleads learners when they try to relate what they hear in the film with the registered factious articulation they have created.

Moreover, speed, pronunciation and lexical segmentation of the words in the discourse were the most claimed factors by those students. This is quite obvious; regarding the difficult aspect of oral English generally claimed by speakers of other

languages. Also, those claims reflect students' luck of experience with the listening instruction, which is, according to many researchers, of a considerable importance and a great difficulty (Harmer, 2007; Lynch, 2009; Nation & Newton, 2009; Vandergrift and Goh, 2012).

On the other hand, all the learners who approved watching films in English showed a considerable degree of frequency; since 27 out of 28 answered 'often' and only one student answered 'sometimes'. Besides, 25 students (89%) justified their love for English-talking films in the kind of fun and pleasure that characterize their watching; this confirms, at least, their comfortable position with the possibility of introducing English films as a pedagogical means in our ESP classrooms. Three students (11%) referred to their conscious will to support their linguistic knowledge, but no special and clear attention has been given to the listening and speaking abilities. This is not surprising, regarding the complexity and the hidden aspect of listening and speaking.

Not surprisingly, all the 33 elements asserted their reliance on cinematographic subtitles to understand the content of films in English, even for the minority who rarely watch such films. Regarding their original language and the nowadays large variety of Arabian TV channels, which generally display American and British films with subtitles, students probably refer to Arabic-language subtitling. And when asked about the frequency, a great majority of 30 students (91%) reported their frequent reliance against only 3 (9%) selected the 'from time to time'

option and nobody selected 'rarely'. This again, reflects learners' great weaknesses in terms of listening to the spoken English language. Despite the special nature of films which normally provide helpful pictures bearing enough cultural and situational information, body movements (kinesis), movement of the lips, etc. learners still rely heavily on subtitles which probably does not serve their needs to improve the listening and speaking intricacies. So, before any attempt to introduce excerpts of films as a pedagogical tool into the ESP classroom, we first must be sure they are free from subtitles.

Further, when asked to depict the kind of difficulties they generally encounter when watching films, students' answers differed in the style but were similar in meaning which helped us over the reformulation and reorganization of those answers into the following eight categories (see table 2).

Categories	**Examples of Students' Listening Weaknesses**	**Percentage %**	**Frequency (F)**
a. In terms of the spoken input source	- I rely on subtitles, only when the sound is not clear enough.	3%	(1)

b. In terms of pronunciation	- Even if I know the word I can't recognize it when pronounced by a native speaker	27.2%	(9)
c. In terms of grammar and discourse	- I sometimes confuse the verb and the noun, the 's' of the plural form and the 's' of the verb conjugated in the present simple….	9%	(3)

d. In terms of speech' speed	- When I stop to think about what I have already heard, I miss the rest of the speech. - Speed is my biggest problem!	12.1%	(4)
e. In terms of segmentation	- I don't know where a word ends and when the next starts… - I hear a whole sentence as to be one word.	18.1%	(6)

f. In terms of vocabulary	- Sometimes I feel actors as talking Chinese! Words are very different… - I don't understand every day English. - Generally, I recognize Scientific English words, or English words which are close to French words, …	18.1%	(6)
g. In terms of culture	- Even if I recognize all the words with	6%	(2)

	their meanings, I still fail in making a logical connection between them! ... 'hot dog' ... - Native speakers use the language in a bizarre way! … like when they use proverbs and so...		
h. Lack of self-confidence	- Sometimes I understand the message but I do not know why I keep	6%	(2)

	seeking for the translation in Arabic. - Even if I understand I feel the need to check my understanding to be reassured.		
Total		100 %	(33)

Table2. Students' answers about their listening difficulties while watching films in English.

Students' answers, shown in table 2, reflect a great deal of problems regarding listening to the English oral input; with pronunciation 27.2 %, segmentation 18.1% and vocabulary 18.1% to having the biggest shares. Additionally, speed of the spoken English language figures among the cited problems with a percentage of 12.1%, in addition to the FL cultural aspect and lack of self-confidence with equal proportions of 6% and finally with only 3% for the quality of the sound. However, the percentage and frequency of those categories may not reflect the real array of learners' difficulties with EFL listening; and so

needs a more established investigation on a larger group to reach evidence. The aim, here, is not to provide a certain classification of the previous categories, rather it is (1) to highlight those limitations,(2) describe students' consciousness of their listening deficiencies and (3) show whatever real intention to defeat them.

In fact, students' responses are quite logical regarding their prior limited experiences to the writing and reading performances. The reference, here, is to the poor instruction over the conscious analysis of the spoken text which cannot be reached without a well-structured teaching and special support on the part of EFL teachers to develop learners' listening abilities and gain self-confidence. However, what we mean by 'structured teaching' the kind of instruction in which teachers consider deeply their students' listening problems to bring adequate help and support. Limitations over the ESP sessions' time and lack of specialized language laboratories are neither in teachers', nor learners', favors. Yet, this is not a valid excuse to ignore listening and limit learners to the mere acquisition of writing and reading!

4.3. Listening is the Precursor of Speaking

As mentioned earlier, the last three decades' research has adverted the existence of a tight relation between listening and speaking performances. For instance, Nation and Newton (2009, pp. 37-8) believe listening to be the 'precursor' of speaking, not only in the foreign language but even in one's first language. This means that we cannot expect a development in the English

speaking ability without seriously considering and enhancing English listening.

This fact has been investigated within the last section of the questionnaire. Learners' answers showed a slender consciousness about fostering their English speaking performances. Only 12 (26.3%) among the 33 learners assumed to rarely concentrate on how do native speakers of English converse; mainly in terms of new vocabulary and paralinguistic cues (gestures, manners, lips' movements). However, this does not exclude the fact that learners' can develop their speaking skill in an unconscious way regarding the complex cognitive operations of the mind.

However, students showed a better impression towards introducing English films as a pedagogical tool to support their speaking and listening competencies. Twenty-nine students (88%) answered yes to the relevant question. Even those who were reluctant about watching English films at the beginning seemed more enthusiastic for introducing them into the classroom.

Students' high cooperation with this section is largely due to their belief that watching films in the classroom is different from outside; they seek for the teacher's support and well framed watching based on scientific findings. Some referred to the positive ambiance those pedagogical means may bring into the classroom to reduce anxiety and hide the difficult aspect of the listening activity. In this respect, Eken (2003) assumed that the

value of films lays in their richness of daily conversations and their being a medium of enjoyment. In what concerns the four remaining unenthusiastic elements, they did not provide explanations for their positions. Probably, this is due to their inability to anticipate any relation between watching films and developing the meant skills. Also, this position may be the very result of an old negative experience with the difficulty which characterizes the authentic language likely to be found in the meant English films.

5. Recommendations

In the light of the present work results, we emphasize teachers' and learners' serious consideration of the listening and speaking aspects of the English language as follows:

- Regarding the complex nature of the acquisition and the mastery of the speaking and listening skills, learners need a heavy support on the part of their teachers.
- Learners need a rich and diversified learning to cover all the linguistic, communicative and cultural aspects of the language.
- The teaching method and pedagogical tools must be accommodated with learners' level of proficiency and their needs.
- For a well established instruction, teachers must accompany films with adequate well planned meaningful and useful tasks (King 2002).

- Learners must be allowed enough time to speak in English in order to practice their knowledge, memorization better, gain confidence and become self-reliant learners.
- Learners should watch films in English as extra activities outside the classroom, (without relying on subtitles) so that they become more accustomed with the authentic English language they will later accentuate in the classroom through a more structured practice.
- The teacher must be sure that the films selected for use within the classroom are free from subtitles.
- Teachers must attract the attention of learners to the different cultural aspects of the English and American speakers to help them accept the existence of the 'Other' different; enlarge the scope of their knowledge about the foreign culture; and deepen their awareness and comprehension of their own culture through comparisons and analyses.
- Whenever possible, learners' enthusiasm must be enhanced as to involve them in taking decisions about their learning according to their preferences (e.g., participate in selecting the films in English).

6. Conclusion

All in all, the ESP course deserves more consideration and equivalent value as all the other disciplines designed for the different human sciences curricula. Fostering English writing

and reading skills alone appears to be no longer sufficient to satisfy our PhD students' greed for learning English. However, supporting them to develop their speaking and listening skills, in addition to writing and reading, allow them become proficient potential researchers able to take profit from a wide range of audiovisual information and English broadcast programs.

Moreover, the tight relationship which has been proved in, the last two decades, between listening and speaking performances brought the evidence that the acquisition of the latter cannot happen without the mastery of the former. Hence, a serious consideration of listening in our ESP classrooms is required to support learners in, not only, understanding the spoken English but also coping positively with their limitations as efficient and confident EFL speakers.

Furthermore, the accessibility and rich nature of the English spoken films in terms of linguistic, communicative and cultural data attracts our attention to the hopeful benefices those means may bring to the ESP course. Students' positive attitudes towards those films confirmed, at least, our assumptions in what concerns their power to bring life into the classroom and minimize anxiety which generally characterize the English language learning. Also, results of the present work makes us enthusiastic vis-à-vis the introduction of those films as valuable pedagogical means for the development of ESP learning and the provision of whatever needed facilities and knowledge for the sake of the scientific research goals. However, the way films must be used within the classroom and the associated tasks have not been investigated in

the present work and, hence, necessitate further accurate investigations.

Bibliography

Boonkit, K. (2010). Enhancing the development of speaking skills for non-native speakers of English. Innovation and Creativity in Education, 2(2), 1305–1309. https://doi.org/10.1016/j.sbspro2010.03.191

Eken, A. N. (2003). "You've got a mail": A film workshop. *ELT Journal, 57*(1), 51-59 http://dx.doi.org/10.1093/elt/57.1.51

ESP. [Def. 1]. (n.d.). 2018. In Collinsdictionary.com. Retrieved 16, 2018, from https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/esp

Gilakjani, A. P., & Ahmadi, M. R. (2011). A Study of Factors Affecting EFL Learners' English Listening Comprehension and the Strategies for Improvement. *Journal of Language Teaching and Research*, *2*(5). https://doi.org/10.4304/jltr.2.5.977-988

Harmer, J. (2007). *How to Teach English*. Pearson Longman.

Ji, Y. (2015). Discourse Analysis and Development of English Listening for Non-English Majors in China. *English Language Teaching*, *8*(2). https://doi.org/10.5539/elt.v8n2p134

Katchen, J., E. (2003).Teaching a listening and speaking course with DVD films: Can it be done? In H. C. Liou, J. E. Katchen, & H. Wang (Eds.), Lingua Tsing Hu, (pp. 221-236).Taipei: Crane.

Kellerman, S. (1990). Lip-service: The contribution of the visual modality to speech perception and its relevance to the teaching and testing foreign language listening comprehension. *Applied Linguistics, 11*(3), 272-80. http://dx.doi.org/10.1093/applin/11.3.272

King, J. (2002).Using DVD feature films in the EFL classroom. *Computer Assisted Language Learning*, *15*(5), 509-523. http://dx.doi.org/10.1076/call.15.5.509.13468

Lynch, T. (2009).*Teaching Second Language Listening.* Oxford, New

York: Oxford University Press.

Meringoff, L.K., Vibbert, M.M., Char, C.A., Fernie, D.E, Banker, G.S., Gardner, H. (1983). How is children's learning from television distinctive? Exploiting the medium methodologically. In EDC's Center for Children and Technology (CCT). (2004). Television goes to school: The impact of video on student learning in formal education. https://dcmp.org/learn/static-assets/nadh173.pdf

Nation, I. S. P., & Newton, J. (2009). *Teaching ESL/EFL Listening and Speaking*. Routledge.

Noon-ura, S. (2008). Teaching listening speaking skills to Thai students with low English proficiency. *Asian EFL journal, 10*(4), 173-192. http://www.asian-efl-journal.com/December_08_sna.php

Rost. M. (2002).*Teaching and Research Listening.* London: Longman

Rost. M.(2009). *Teacher Development Interactive: Listening.* White Plains. NY: Pearson Longman.

Vandergrift, L., & Goh, C. C. M. (2012). *Teaching and Learning Second Language Listening: Metacognition in Action*. New York: Routledge.

Wetzel, C. D. Radtke, P.H, Stern, H.W. (1994). Instructional Effectiveness of Video Media. In PsycNET Record Display - PsycNET. (n.d.). Retrieved 25 May 2018, from http://psycnet.apa.org/record/1994-98518-000

White, G. (1998). *Listening.* Oxford: Oxford University Press.

In the name of God the Merciful

Index

Titre **Page**

NEEDS ANALYSIS AND CONTEXTUAL SURVEY IN ISLAMIC STUDIES 495

Nadia SMAIHI - Supervised by: **Dr. SAliha Chelli**

Batna1 University

The cultural Script Approach: A Praxis of an Intercultural Pragmatic Oriented Pedagogy 519

Farida LEBBAL - Pr. El Khiar ATAMNA

University Batna2 - Najran University , KSA

Mobile-Assisted Language Learning and Motivation 545

SAIDOUNI Khawla - D. BAHLOUL Amel

Batna2 University

Towards a New Consideration of the ESP Instruction 577

Aouar Dallel - Dr. Aboubou Hachemi

Batna1 University - Batna2 University

ISSN: 1112-4350 EISSN: 2588-2406

EL IHYAA

A Peer- Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences
Batna (1) University, Algeria.
Issue 21
Ramadane 1439 H – June 2018 A.D

Editorial address:

EL Ihyaa Journal
Faculty of Islamic Sciences
Batna (1) University, Algeria.
Phone: +21333253396
Fax: +21333253395

Link to the magazine page on the ASJP:
http://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/92

The link to submit articles to the magazine is:
http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92

SUBMISSION GUIDELINES

Instructions for Authors:

1- The journal publishes scientific researches that meet the terms and rules of scientific research.

2- The article should not be published or submitted to any other party for publication, or participated in a symposium or scientific meeting, and address the issue of issues that fall within the interests of the magazine and scientific disciplines.

3- The research should not be based on an academic thesis that the researcher has obtained a degree.

4 - The research and scientific articles - exclusively - are sent on the magazine's website in the Algerian Journal of Scientific Journals, within the template file of the magazine available on the site, according to Word in the Times New Roman font size 14 for the clay and 12 for the margins.

5- The research should include a summary in Arabic and another in English, with the keywords in both languages.

6- The curriculum vitae of the author shall include the name, title, scientific rank, institution of work or study, scientific publications, telephone number, e-mail.

7- Research submitted to the Journal shall be subject to arbitration through the procedures provided by the Algerian Journal of Scientific Journals.

8- The Editorial Board shall have the right to preliminary examination and determination of eligibility for arbitration.

9- The journal reserves the right to delete or rephrase certain terms that are not commensurate with the method of publication.

10- Research in each number, according to technical considerations, has nothing to do with the name of the researcher or his scientific rank.

11- The link to submit articles to the magazine is:

http://www.asjp.cerist.dz/en/submission/92

Contact: Phone: +21333253396

Fax: +21333253395

EL IHYAA

Honorary Director of the Magazine
Prof. Abdesselam DIF
Rector of Batna (1) University, Algeria.

EDITORIAL BOARD

Director of the Magazine Publishing Official
Prof. Abdelkader Ben Harzallah

Editor in Chief
Prof. Messaoud Feloussi

the Secretary
Ms. Lynda Mohellebi

EDITORIAL ASSISTANTS

Prof. Abdelkader Ben Harzallah (Batna1 University)

Prof. Sahraoui Meguellati (Batna1 University)

Prof. Abdelkarim Hamdi (Batna1 University)

Prof. Ahmed Aissaoui (Batna1 University)

Prof. Aicha Ghérabli (Batna1 University)

Dr. Omar Hidoussi (Batna1 University)

Prof. Abdelmadjid Birem (Umm Al Qura University - Makkah)

Prof. Mekki Klaina (Qatar University)

Prof. Abdelhak Hammiche (Hamad Bin Khalifa University - Qatar)

Prof. AbdelKader Bekhouche (Prince Abdul Qader University)

Dr. Badrane benlahcene (Hamad Bin Khalifa University - Qatar)

Dr. Abdelhalim Gaba (Umm Al Qura University - Makkah)

Dr. Rahima Aissani (Al Ain University - UAE)

El Ihyaa

A Peer-Reviewed Annual Scientific Journal

Published by the Faculty of Islamic Sciences Batna 1 University - Algeria

ISSN 1112 - 4350

ISSNE 2588- 2406

N° 21

Juin 2018