الإحياء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدر عن كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1 - الجزائر



ردمد: 1112-4350

ردمدإ: 2588-2406

المجلد 19 – العدد 22

سبتمبر 2019

الإحيـــاء

مجلة علمية دورية محكمة

تصدرهـا كليـة العلوم الإسلاميـة

جامعة باتنة (1) الحاج لخضر - الجزائر

المجلد: 19 - العدد: 22

سبتمبر 2019م / محرم 1441هـ

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**

الإحـيـــاء

المدير الشرفي للمجلة:
أ.د. عبد السلام ضيف
مدير جامعة باتنة1

هيئة التحرير

مدير المجلة رئيس التحرير:
أ.د. مسعود فلوسي
عميد كلية العلوم الإسلامية

نائب رئيس التحرير:
د. عمر حيدوسي

السكرتارية:
لينـدة محلبي

ر.ت.م.د: 1112 - 4350
ر.ت.م.د.إ: 2588 - 2406
رقم الإيداع في المكتبة الوطنية الجزائرية:
1998 - 1269

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)

أ.د/ فؤاد بن عبيد (جامعة باتنة1)

د/ عمر حيدوسي (جامعة باتنة1)

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
- توجيه مناهج التربية والتعليم لتحقيق مقاصد خلق الإنسان **أ.د/ مسعود فلوسي** – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	**9**
- إعْجَازُ القُرْآنِ الكَرِيمِ بالصَّرْفَةِ بَيْنَ بَرَاءَةِ النَّظَّام من الشُّذُوذِ.... **أ.د/ لخضر شايب** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	**37**
- القدر الذي بينه الرسول ﷺ من القرآن دراسة نظرية تطبيقية **د/ عدنان بن محمد أبو عمر** - الإمارات العربية المتحدة	**61**
- البعد القيمي لأسباب النزول القرآني **د/ شريفة زغيشي** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	**103**
- عرض الحديث على القرآن الكريم عند الشيخ محمد الغزالي **محمد شقبقب** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر 1	**123**
- المسائل العقديَّة المتعلقة بحديث عمر بن الخطاب .... **م . ندى بنت فايز بن عوظه القشيري** – المملكة العربية السعودية	**151**
- النزعة النقدية عند محمد الطاهر بن عاشور من خلال كتابه... **الفاتح تيبرماسين** - كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1	**187**
- المصحف الماليزي دراسة في الخط والزخرفة **أ. د/ مجاهد مصطفى بهجت** - الجامعة الإسلامية الماليزية (UIM)	**211**
- إسهامات علماء المسلمين في تأسيس علم مقارنة الأديان... **أ/ يوسف الشاطر**– جامعة سيدي محمد بن عبد الله - المملكة المغربية	**237**
- إحياء منهج التدليل في التصنيف الفقهي المالكي المعاصر **د/ جميلة قارش** - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1	**261**

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

- **أثر الاختلاف في تكييف النقود الورقية في أحكام المعاملات المالية** 293
د/ شهرالدين قالة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **عُمْلة البيتكوين وحكم التعامل بها في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري** 315
د/ أحمد أمداح - أ.د. صالح بوبشيش - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **الترجيح بالمقاصد أقوال ابن القاسم وأشهب أنموذجا** 357
عيسى محمدي - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **القاعدة الفقهية "المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة"...** 377
سناء رحماني – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **السرقة الإلكترونية: تكييفها الشرعي وطرق إثباتها** 403
د/ محمد طيب عمور - كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة الشلف
- **مختصر خليل وأهميته في الفقه المالكي** 445
عبد الرحمان بلعقون – جامعة باتنة1
- **فقه الموازنات ومدى تطبيقه على سكنات الوكالة الوطنية...** 465
د/ صباح عماري - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **بوادر تشكل الفكر السياسي الإسلامي في مرحلة الخلافة الراشدة** 493
فارس بكيس - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **جدل الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي** 519
د/ طارق زيناي- المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصُّوف - ميلة
- **الفقيهُ عبد الواحد الونشريسيّ ونشاطُه العلميّ والسِّياسيّ...** 569
د/ أحمد لشهب - جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة
- **العلامة المحدِّث محمد بن أبي مدين الشنقيطي حياته وآثاره** 603
حمزة بوروبة - كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
- **الشيخ أبو بكر جابر الجزائري الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسِّر** 627
د/ المسعود جمادي - جامعة محمد بوضياف، المسيلة
- **الفتح الإسلامي للأوراس ...** 661
د/ علي عشي – فضيلة هدار – جامعة باتنة 1

- **المجتمع في منطقة غسيرة واحمر خدو...** **683**
د/ جمعة بن زروال - جامعة باتنة1
- **جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الدفاع عن الهوية الوطنية** **707**
د/ أحمد بروال - يوسف مقارمة – جامعة باتنة1
- **دور الكفاءات في تطوير المناهج التعليمية لتحليل النص الأدبي** **731**
جمال سايحي- جامعة باتنة1
- **الخطورة الإجرامية لدى الأحداث** **751**
أ.د/ أمزيان الوناس – إيمان لبرارة – جامعة باتنة1
- **المعالجة المعرفية للانفعالات والتكتم لدى المصابين...** **772**
أ.د/ نور الدين جبالي - أ/ سامية شرفة – جامعة باتنة1
- **معالم في طريق جيل الألفية الجديدة** **803**
أ/ عزوز بوساحة – كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1
- **قراءة في مقاربات الميزة التنافسية للمؤسسة** **841**
د/ محمد حامدي – جامعة باتنة 1
- **المواطنة والاستبعاد الاجتماعي في المجتمع الجزائري** **857**
د/ بسام وزناجي - كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
- **المثقف العربي بين مشكلة التقليد ومطلب الإبداع عند ناصيف نصار** **877**
د/ الوردي حيدوسي – جامعة بسكرة


بسم الله الرحمن الرحيم
إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات
سيجعل لهم الرحمن ودا

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 9- 36
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

توجيه مناهج التربية والتعليم لتحقيق مقاصد خلق الإنسان

Guiding the curricula of education to achieve the goals of human creation

****

أ.د/ مسعود فلوسي

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

messaoudfeloussi@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/06/03 **تاريخ القبول: 2019/06/16**

ملخص:

يعالج هذا البحث موضوعا مهما جدا، يتمثل في توجيه مناهج التربية والتعليم بما يخدم تحقيق مصالح خلق الإنسان، فالله عز وجل خلق الإنسان لمقصد عام كلي ومقاصد فرعية، وحتى تتحقق للإنسان السعادة في الدنيا والآخرة لابد أن تتناغم حياته في مجالاتها كلها مع هذه المقاصد. وبما أن التربية والتعليم هما المسؤولان عن تكوين الإنسان وغرس المفاهيم والمبادئ في عقله وروحه، فلابد أن يراعى في وضع مناهجهما أن تتوفر على كل الشروط المطلوبة لتحقيق هذه الغاية.

الكلمات المفتاحية:

توجيه المناهج؛ التربية، التعليم؛ مقاصد، خلق الإنسان.

Abstract:

This research deals with a very important subject, which is to guide the curricula of education in order to serve the interests of human creation, God Almighty created man for a general purpose and holistic sub-purposes, and even to achieve happiness in this world and the Hereafter must harmonize his life in all areas with these purposes. Since education and pedagogics are responsible for the formation of

man and the implantation of concepts and principles in his mind and spirit, it must be taken into account in the development of their programs to meet all the conditions required to achieve this end.

Key words:
Curriculum guidance; education; pedagogics; Purposes, Human creation.

مدخل:

مما لا مجال للمِرَاء فيه أن مؤسسات التربية والتعليم في أي بلد في العالم هي المحاضن الأولى والهامة التي تشكل وعْيَ الإنسان وتصنَعُ قناعاته الدينية والثقافية والاجتماعية. كما أنها البيئات التي يتلقى فيها الإنسان المعلومات والمفاهيم التي تترك أثرها العميق في كيانه وتصحبه طيلة حياته وتكون هي المُوَجِّهَ الذي يرسُمُ مسارَه ويصنع تصوُّراتِه ويُحددُ مواقفَه.

ونظرا لهذه الخطورة التي تنطوي عليها مؤسسات التربية والتعليم وما لها من تأثير في حياة الإنسان، فقد أوْلتها الدول المختلفة في عصرنا الحاضر الكثير من الاهتمام، وجعلت من بنائها وفتحها أمام المتعلمين ووضع البرامج الدراسية التي تُدْرَسُ فيها من بين أولوياتها ومن المجالات الحيوية التي تخصص لها ميزانيات ضخمة ونفقات هائلة.

وتتخذ الدولُ المختلفة من برامج التربية والتعليم ومناهج الدراسة في المدارس والثانويات والجامعات وسائل لتلقين الأجيال عقائدَها ومبادئَها وتاريخها وتصوراتها عن مختلف القضايا الدينية والسياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية، حتى تنشأ الأجيال على الإيمان بها وتقديسها والدفاع عنها.

من هنا يأتي واجب الدول الإسلامية في العناية بمناهج وبرامج التربية والتعليم في مؤسساتها التربوية والتعليمية، وتوجيهها بما يخدم ترسيخ العقيدة الإسلامية في النفوس وتطبيق أحكام الشريعة في الواقع وممارسة الأخلاق الإسلامية كسلوك عملي يتوافق عليه كل أفراد المجتمعات الإسلامية في كل البلاد التي تنتسب إلى الإسلام وتعتنقه دينا وتفتخر به حضارة وتتخذ العمل به شعارا.

ولا ريب أنه قبل وضع برامج التربية والتعليم وتحديد المناهج التي توجهها وترسم مسارها وتحدد أهدافها النظرية وتختار وسائلها العملية، لابد من الاتفاق أولا على المقاصد العظمى والمبادئ الكبرى التي يجب على الجميع أن يتوجه لخدمتها ويعمل على تحقيقها بكل ما أوتي من قوة وما توفر له من إمكانات ويجتهد في تخطي الصعوبات التي تقف عقبة في طريق تحقيقها.

إن هذه المقاصد والمبادئ الكبرى التي يجب أن يتوافق جميع المسلمين عليها هي في نظري ذات المقاصد التي خلق الله عز وجل الإنسان كنوع وكأفراد لأجل خدمتها والعمل على تحقيقها وتجسيدها في الحياة.

هذه الورقة تحاول أن تبين ضرورة توجيه مناهج وبرامج التربية والتعليم في البلاد الإسلامية بما يخدم تحقيق مقاصد خلق الإنسان، وذلك من خلال التطرق إلى مجموعة من العناصر التي تحيط بالموضوع من مختلف جوانبه وأطرافه، وهذه العناصر هي:

أولا: تحديد مصطلحات البحث.

ثانيا: إيجاز القول في مقاصد خلق الإنسان.

ثالثا: دور التربية والتعليم في تحقيق هذه المقاصد.

رابعا: توجيه المناهج التربوية لتحقيق هذه المقاصد.

خامسا: ثمرات توجيه مناهج التربية والتعليم لتحقيق هذه المقاصد وخطورة تجاهلها.

أولا: تحديد المصطلحات:

من الضروري قبل تفصيل القول في مختلف عناصر البحث؛ البدء أولا بتحديد المصطلحات المستخدمة في العنوان، حتى لا يلتبس المعنى الذي نقصده منها بغيره من المعاني التي تحملها هذه المصطلحات، والتي تختلف بحسب سياق الاستعمال ومجاله العلمي أو الفكري وبيئته الثقافية.

1- التربية والتعليم:

نعني بالتربية؛ تلك العملية التي تُوجَّه لبناء شخصية الإنسان بناء شاملا جسديا ونفسيا وعقليا واجتماعيا، كي يتأقلم مع محيطه ويتكيَّف مع بيئته، وكذا تنمية قدراته وتطوير مهاراته حتى يتمكن من مواجهة متطلبات الحياة بأنواعها المختلفة. وهذه العملية لا تقتصر على الأفراد وحسب، إنما لا بد وأن تشمل الفرد والمجتمع، بنفس المستوى، وفي نفس الوقت.

ولا شك أن التربية بهذا المعنى تنطوي على أهمية بالغة، فلها "دورٌ مهمٌ في حياة المجتمعات والشعوب، فهي عماد التطوّر والبنيان والازدهار، وهي وسيلةٌ أساسيّةٌ من وسائل البقاء والاستمرار، كما أنها ضرورةٌ اجتماعيّةٌ تهدف لتلبية احتياجات المجتمع والاهتمام بها، كما أنها أيضاً ضرورةٌ فرديّةٌ من ضرورات الإنسان، فهي تكوّن شخصيّته وتصقل قدراته وثقافته ليكون على تفاعل وتناسق مع المجتمع المحيط به ليسهم فيه بفعاليّة"[1].

والتربية وإن كانت مجالاتها متنوعة والمؤسسات التي تشرف عليها متعددة، إلا أننا نعني بها في سياق هذا البحث؛ التربية النظامية أو التربية الرسمية، أي التي تقوم عليها المدارس والجامعات، أو هي التربية التي يعهد بها المجتمع إلى مؤسسات تعليمية خاصة تخضع لمراقبة وتأطير المؤسسات الرسمية.

أما التعليم فنعني به؛ تلك العملية الموجهة إلى الإنسان المتهيئ للتعلم، والتي هي "عملية منظمة يتم من خلالها إكساب المتعلم الأسس البنائية العامة للمعرفة بطريقة مقصودة ومنظمة ومحددة الأهداف"[2]، أو هي "العملية المنظّمة التي يُمارسها المُعلّم بهدف نقل ما في ذهنه من معارف ومعلومات إلى الطلاب المتعلّمين والذين يكونون بحاجة إلى هذه المعارف"[3].

وبناء على ذلك، فنحن نعني بالتربية والتعليم في هذا البحث؛ التعليم النظامي الذي تشرف عليه الدولة، سواء من خلال المؤسسات التي تبنيها وتسيرها مباشرة، أو من خلال المؤسسات التعليمية والتربوية الخاصة التي تعمل في إطار قوانين الدولة، والذي يُعرَّف بأنه "عملية التحكم في المعرفة

والمحتوى العلمي المقدم للمتعلم؛ بالتقنين، والضبط، والتنظيم، وذلك لتوصيله إلى المتعلم بهدف إعداده سلوكياً، ووجدانياً، وعقلياً، وفق الفلسفة المتفق عليها"[4].

2- مناهج التربية والتعليم:

المراد بمنهج التربية والتعليم؛ ما يشمل كلا من فلسفة التربية والتعليم وما تقوم عليه من مبادئ ومقاصد، وكذا البرامج العملية التي توضع للتربية والتعليم، ثم الوسائل المستخدمة لتحقيق المقاصد وتنفيذ البرامج، وتوفير البيئة المناسبة لتحقيق أهداف التربية والتعليم.

ذلك أن عملية التربية والتعليم مركبة من هذه العناصر؛ فهناك أولا المبادئ العامة التي تُراعى في التربية والتعليم والتي تُسمى بالفلسفة العامة للتربية والتعليم، وهي التي تنبثق من عقيدة المجتمع وتاريخه وحضارته وتطلعاته المستقبلية، والتي في ضوئها تتحدد مقاصد التربية والتعليم المُتوخى تحقيقها بناء للفرد وإعدادا للمجتمع وحفاظا على كيانه من جميع الجوانب.

وهناك - ثانيا - البرامج العملية التي تُنفذ لتحقيق تلك المبادئ، حيث يُراعى فيها أن تكون شاملة لكل ما من شأنه أن يرسخ تلك المبادئ ويُحْكِمَ تعلق النفوس بها وارتباطها بها باستمرار.

كما أن هناك - ثالثا - الوسائل المستخدمة في تنفيذ هذه البرامج وتحقيق تلك الأهداف، وهي كل أداة يمكن توظيفها في هذا الإطار، مثل التلقين، والتدريب، والتحفيز... الخ.

يُضاف إلى ذلك البيئة التي تجري فيها عملية التربية والتعليم، والتي يجب أن تكون متناسبة ومتناغمة مع العناصر الثلاثة السابقة.

3- مقاصد خلق الإنسان:

المراد بها الحِكَم والأسرار والمعاني الربانية التي أراد الله سبحانه وتعالى تحقيقها من خلق نوع الإنسان، والتي تعود على الإنسان نفسه بتحقيق الخير والصلاح له ودفع الضرر والفساد عنه، في الدنيا والآخرة.

وهذه المقاصد هي غيرُ مقاصده سبحانه وتعالى من وضع الشريعة والتي يُمَثَّل لها عادة بالكليات الخمس المعروفة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال، إلا أن بينهما ترابطا وتكاملا؛ فالشريعة إنما هي خادمة لمقاصد الخلق، ومقاصدُها تابعة ومندرجة ضمن مقاصد الخلق، ومن شأن تحقيق مقاصد الشريعة أن يقود إلى تحقيق مقاصد الخلق، ولذلك يمكن القول: إن مقاصد الشارع من وضع الشريعة هي بمثابة مقاصد جزئية تندرج ضمن مقاصد كلية أكبر وأشمل وأعظم منها وهي مقاصده سبحانه وتعالى من خلق النوع الإنساني واستخلافه في الأرض.

4- توجيه مناهج التربية والتعليم لتحقيق مقاصد خلق الإنسان:

المقصود بالتوجيه في هذا البحث؛ التحديد والتضمين والترسيخ.

تحديد المبادئ الأساسية والمفاهيم الكبرى التي تقوم عليها عملية التربية والتعليم، والتي يجب أن تكون متناغمة ومنسجمة وخادمة لمقومات الأمة من دين ولغة وتاريخ ومكونات بشرية وحضارية ومادية، وتطلعات مستقبلية. والعمل المستمر على تضمين كل هذه العناصر ما يُقدَّم من تربية وتعليم للأجيال الناشئة، جيلا بعد جيل، دون توانٍ أو تراخ أو تهاون.

والحرص على ترسيخ هذه المبادئ ومتابعة بناء نفوس الأفراد عليها وتعليقها بها، حتى تصبح مشتركا جماعيا للأمة كلها دون استثناء فرد أو فئة منها.

ويمكن القول بأن المراد من توجيه مناهج التربية والتعليم لتحقيق مقاصد خلق الإنسان هو بث وتفعيل هذه المقاصد في كل المناهج الدراسية في مختلف مراحل التعليم، من الأساسي إلى الجامعي، من حيث جعلها إطارا لكل مادة مقررة، واختيار الموضوعات الخادمة لهذه المقاصد بما يتلاءم مع كل مادة، واختيار الطرق والوسائل المناسبة لهذا التفعيل، وكذا انتقاء الأنشطة المصاحبة لاكتساب التفاعل الوجداني والعاطفي مع هذه المقاصد، والعمل على تحويل ذلك إلى كفايات مؤثرة في السلوك، ومؤطِّرَة للتصورات والمفاهيم المستقبلية التي تتكون لدى المتعلم[5].

ثانيا: إيجاز القول في مقاصد خلق الإنسان:

من خلال النظر في القرآن الكريم، واستقراء الآيات الشريفة التي تضمنت بيانا لمقاصد الخالق سبحانه وتعالى من خلق الإنسان واستخلافه في الأرض، تبين لي أن هذه المقاصد نوعان، فهناك مقصد محوري رئيس، وهناك مقاصد جزئية خادمة له.

فالمقصد الرئيس هو عبادة الله عز وجل. والمقاصد الجزئية التابعة والخادمة له، هي المتمثلة في: تحقيق التوحيد، تزكية الأنفس، اكتساب العلم النافع، التعارف والتعاون بين الناس أفرادا وشعوبا، عمارة الأرض، ابتلاء الناس بالحياة وابتلاء بعضهم ببعض، إصلاح ما فسد.

أ- المقصد الرئيس: عبادة الله عز وجل: قال الله تعالى: [وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ] [الذاريات: 56].

المراد بالعبادة؛ أن يخضع الإنسان لربه عز وجل وينقاد لأمره ونهيه، حبا واختيارا، كما أنه خاضع لحكمه ومنقاد لإرادته سبحانه وتعالى جبرا واضطرارا.

قال الشيخ عبد الرحمن ناصر السعدي رحمه الله، في تفسير الآية: "هذه الغاية، التي خلق الله الجن والإنس لها، وبعث جميع الرسل يدعون إليها، وهي عبادته، المتضمنة لمعرفته ومحبته، والإنابة إليه والإقبال عليه، والإعراض عما سواه، وذلك يتضمن معرفة الله تعالى، فإن تمام العبادة، متوقف على المعرفة بالله، بل كلما ازداد العبد معرفة لربه، كانت عبادته أكمل، فهذا الذي خلق الله المكلفين لأجله"[6].

و"العبادة ليست قاصرةً على مُجرَّد الشَّعَائر، فالشعائر ما هي إلا مظهرٌ واحدٌ من مظاهِرِ الدينونة والخضوع لله سبحانه، لا يستغرق كُلَّ حقيقة الدينونة، ولا كُلَّ مَظَاهِرِها؛ فالعبادةُ تَشْمَلُ كلَّ جُهْدٍ ينفِقُه مَن يَدِينُونَ لله وَحْدَهُ في عِمَارَةِ الأرْضِ، وتَرْقِيَتِهَا، وتَرقِيَةِ الحياةِ فيها، واستغلال ثَرَوَاتِها، والانتفاعِ بطاقاتها، والنُّهُوض بتكاليف خِلَافة الإنسان في الأرض"[7].

هذه الوظيفة المنوطة بالإنسان والتي هي العبادة، هي الغرض الأساس والهدف الأسمى من خلق الإنسان واستخلافه في الأرض، والذي أعلم الله عز وجل ملائكته به عندما قضت إرادته أن يخلق الإنسان، وهو ما أخبرنا به في قوله الكريم: [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ] [البقرة: 30].

والمعنى المستفاد من ذلك؛ أن الإنسان يترقى في مدارج القيام بمهمة الخلافة كلما ترقى في مدارج العبادة والقرب من الله عز وجل، وينحط في دركات التخلي عن مهمة الخلافة كلما قصَّر في العبادة وابتعد عن ربه سبحانه وتعالى.

ب- المقاصد الخادمة للمقصد الرئيس:

1- تحقيق التوحيد:

قال تعالى: [فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ] [محمد: 19]، وقال سبحانه: [قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ ۝] [الإخلاص].

والتوحيد هو إفراد الله سبحانه وتعالى بكل مظاهر التعظيم من حبه عز وجل وطاعته وابتغاء مرضاته واتقاء غضبه وعقابه، والإخلاص له في كل قول أو عمل، وعدم إشراك غيره - من مخلوقاته - معه في شيء من ذلك.

هذا المقصد جاء الرسل والأنبياء جميعا يدعون إليه ويعملون على تحقيقه في حياة الناس، قال تعالى: [وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝ أَن لَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ۖ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ] [هود: 25-26]، [وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ] [هود: 50]، [وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ] [هود: 61]، [وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۚ قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ

غَيْرُهُ] [هود: 84]، وقال سبحانه: [ثُمَّ أَنشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ ۞ فَأَرْسَلْنَا فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ ۖ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۞] [المؤمنون: 31-32]، [وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ] [المائدة: 72].

2- تزكية الأنفس:

جاء في القرآن الكريم ما يدل على أنَّ من مهام الرسل دعوة الناس إلى تزكية نفوسهم، قال تعالى لموسى عليه السلام في خطابه لفرعون: [اذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ۞ فَقُلْ هَل لَّكَ إِلَىٰ أَن تَزَكَّىٰ ۞ وَأَهْدِيَكَ إِلَىٰ رَبِّكَ فَتَخْشَىٰ] [النازعات: 17-19]. كما جاء فيه أن من مقاصد بعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم تزكية النفوس، قال سبحانه: [هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ] [الجمعة: 2].

وقد أكد سبحانه وتعالى أن التزكية هي شرط النجاح والفلاح في الآخرة، وذلك في قوله عز وجل: [وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۞ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى] [النازعات: 40-41]، وقال تعالى: [قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ۞ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى] [الأعلى: 14-15]. وقال عز من قائل: [وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا. فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا] [الشمس: 7-10]. وقال سبحانه: [وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُوْلَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاء مَن تَزَكَّى] [طه: 75 - 76].

ومعنى تزكية النفس؛ تطهيرُها من الأدران والأوساخ، وتنميتها وزيادة رفعتها وسموها بتحليتها بالمزيد من الأوصاف الحميدة والأخلاق الكريمة. ويقتضي ذلك المداومة على مراقبة النفس وتفتيشها وسؤالها، ولومها، وحملها على إصلاح أخطائها بالتوبة إلى الله والإنابة إليه واستغفاره بصفة مستمرة، ومخالفتها فيما تهواه وتميل إليه مما هو مخالف لأوامر الله ونواهيه. ومما يعين على ذلك الازدياد من العلم النافع، والمداومة على العمل الصالح.

3- اكتساب العلم النافع:

قال تعالى: [وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا] [طه: 114]. فطلب العلم والازدياد منه مقصد مرعي في خلق الإنسان، لأن استخلاف الإنسان في الأرض لا يمكن أن يتحقق إلا بالعلم واكتشاف حقائق الوجود والقوانين التي أقام الله عز وجل عليها الكون وما فيه من موجودات.

وللازدياد من العلم طرق ومسالك، ومنها:

أ- القراءة: [اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ] [العلق: 1]، قراءة كتاب الله عز وجل وتدبره واستكناه أسراره ومعانيه المتجددة بتجدد الأزمنة وتطور المعارف، وقراءة ما ينتجه العلماء من مؤلفات ودراسات يَضمِّنونها ما يتوصلون إلى معرفته واكتشافه مما بثه الله عز وجل من أسرار في مخلوقاته.

ب- النظر في عظيم خلق الله عز وجل: [قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ۚ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] [العنكبوت: 20]، [قُلِ انْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ] [يونس: 101]، [أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ] [الغاشية: 17]، [قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ] [العنكبوت: 20].

4- التعارف والتعاون بين الناس أفرادا وشعوبا:

من مظاهر عظمة الله عز وجل في خلق الإنسان؛ أنه خلقه أجناسا وشعوبا مختلفي الألسنة والألوان، قال سبحانه: [وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ] [الروم: 22].

لذلك كان التعارف بين الناس وتآلفهم وتعايشهم، مقصدا ربانيا من خلق الإنسان، قال تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] [الحجرات: 13]. وعن أبي هريرة، رضي الله عنه، يرفعه، قال: «الناس معادن كمعادن الفضة

والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا. والأرواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف»[8].

والغرض من هذا التعارف هو التنافس في مرضاة الله عز وجل، لتحقيق التقوى من خلال التعاون في عمل الصالحات واجتناب المنكرات، قال سبحانه: [وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ] [المائدة: 2].

5- عمارة الأرض:

قال تعالى: [هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا] [هود: 61].

والاستعمار: معناه التمكين والتسليط، كما هو واضح من قوله سبحانه: [وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلاً مَّا تَشْكُرُونَ] [الأعراف: 10]. وقوله عز شأنه: [هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً] [البقرة: 29]، وقوله: [وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ] [الجاثية: 13]، [الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ فِرَاشاً وَالسَّمَاء بِنَاء] [البقرة: 22]، وقوله: [الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاء مَاء فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّى] [طـه: 53]، وقوله: [هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ] [المُلك: 15].

والغرض من هذا التمكين والتسليط هو أن يعمر الإنسان الأرض ويصلحها ويهيئها، باسم الله ووفق أوامر الله، بعيدا عن الإفساد والانحراف، وهذه مهمة ناطها الله عز وجل بالجنس البشري كله، ولاشك أن المسلم بصفة أخص "مطالَب بتعمير هذه الأرض بعقيدة راسخة، بعلم نافع، بعمل متقن، بصدق تعامل، بأداءِ أمانةٍ، بوفاء وعد، بسلوك رشيد، بإنتاج جيد، بعيدًا عن التكبُّر والغرور والجشَع والطمع، وكل ما يُخِلُّ بالفطرة الإنسانية التي فطَر اللهُ الناس عليها"[9].

6- ابتلاء الناس بالحياة وابتلاء بعضهم ببعض:

قال تعالى : [وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً] [هود: 7]. وقال عز وجل: [تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ] [الملك: 1-2]. وقال تعالى: [لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ] [آل عمران: 186].

فقد قضت إرادة الله عز وجل أن يجعل من الدنيا دار ابتلاء واختبار للإنسان، باللين مرةً وبالشدة أخرى، وبالصحة حينًا وبالمرض حينًا آخر، وبالبؤس والفقر مرةً والرخاء والغنى أخرى، وبالأمن في وقت وبالخوف في وقت آخر، فكل شيء فيها للاختبار والامتحان ليَميزَ الله الطيّبَ من الخبيث، والصابر من الجازع، والشاكر من الكافر، حتى إن الله عز وجل يمتحن الإنسانَ بالمال والأولاد والزوجة، قال تعالى: [وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ] [الأنفال: 28].

فكلُّ إنسان مُمْتَحَنٌ ومبتلى في كل ما لديه، وفي كل الأوضاع والأحوال التي تَعْتَريه في هذه الدنيا حتى آخر لحظة من حياته الفانية، قال تعالى: [كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ] [الأنبياء: 35].

إنَّ الابتلاء ضرورةٌ حَتميةٌ يُعرف من خلالها الصّالح من السّيئ، والمُؤمن من ضَعيف الإيمان ومن غيرِ المؤمن، قال جَلَّ ثناؤُه: [الم ۝ أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لا يُفْتَنُونَ ۝ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ] [العنكبوت: 1-3].

ثم إن الله عز وجل قد ابتلى الناس بعضهم ببعض، قال تعالى: [وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ] [الأنعام: 165]. وقال سبحانه: [نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ] [الزخرف: 32].

فالقصد من ذلك أن "يستخدم بعضهم بعضا في حوائجهم، ويعاون بعضهم بعضا في مصالحهم، وبذلك تنتظم الحياة، وينهض العمران. ويعم الخير بين الناس، ويصل كل واحد إلى مطلوبه على حسب ما قدر الله تعالى له من رزق واستعداد"[10].

7- إصلاح ما فسد:

من مقاصد الله عز وجل في خلق الإنسان كذلك: صلاحُه في ذاته وإصلاحُه في بيئته وحياته، ولذلك كان مما يُبغضه الله عز وجل أن يفعل الإنسان ما هو فساد أو إفساد، قال تعالى: [وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ] [المائدة: 64]، وقال: [وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ] [البقرة: 205].

وقد نهى سبحانه وتعالى عن الفساد والإفساد نهيا جازما قاطعا، فقال: [وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ] [البقرة: 60]، [وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا] [الأعراف: 56]. وذمَّ عز وجل الإفساد في الأرض وعدم الإصلاح، وتوعد المفسدين بالعذاب الأليم، فقال سبحانه: [وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ۝ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ] [البقرة: 204-205]، وقال تعالى: [الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ] [البقرة: 27]، وقال عز وجل: [وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ] [الرعد: 25]، وقال عز شأنه: [وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ] [الشعراء: 151 - 152].

ووعد عز وجل المصلحين والمقاومين للفساد بالتمكين في الأرض والتأمين من كل المخاوف في الدنيا والآخرة، فقال سبحانه: [وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا

يَعْبُدُونَنِي لا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ] [النور: 55]، وقال: [وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ] [الأنبياء: 115].

والفساد إنما يظهر في الأرض حينما ينحرف الناس عن منهج الله عز وجل ويتبعوا السبل المضلة عن سبيله، فتتأجج بين جوانحهم مشاعر الأنانية، وتسود بينهم مظاهر الأثرة وحب الذات، حينئذ تظهر بينهم المظالم ويسود بينهم العدوان، فيعتدي بعضهم على بعض، فتفسد الأرض وينتشر فيها الخراب والدمار، مما يعود عليهم جميعا بالشقاء والعناء، قال تعالى: [ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ] [الروم: 41].

هذا الوضع يقتضي أن ينبري له المؤمنون الصالحون بالإصلاح والتقويم، فيبذلوا كل ما يملكون من جهد وما يتوفرون عليه من طاقة لإعادة الأمور إلى مسارها الصحيح، تهذيبا للنفوس أولا وتقويما للواقع ثانيا.

لذلك كان الإصلاح مراد أنبياء الله، قال تعالى عن شعيب عليه السلام: [إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۚ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ] [هود: 88]. وكان من وصايا الأنبياء لبعضهم، كما عبر عنها موسى عليه السلام في خطابه لأخيه هارون عليه السلام:[اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ] [الأعراف: 142].

وهذا يدلنا على مدى أهمية هذا المقصد ومكانته ضمن مقاصد الله عز وجل في خلقه لنوع الإنسان، وضرورة أن ينهض بتحقيقه المؤمنون المبتغون مرضاة الله عز وجل الحريصون على تحقيق مقاصده في خلقه.

ثالثا: دور التربية والتعليم في تحقيق هذه المقاصد

في هذا الإطار يأتي دور التربية والتعليم في الإسلام كوسيلة فاعلة وأسلوب جد مؤثر في العمل على تحقيق هذه المقاصد، من خلال بناء الإنسان

المؤمن الصالح عقلا وروحا وبدنا وانسجاما مع المجتمع، وتوجيهه إلى أن يُسَيِّرَ حياته ويقيم علاقاته على أساس من مراعاة تحقيق هذه المقاصد.

ويمكن للتربية والتعليم أن يحققا هذه المقاصد من خلال ما يلي:

1- ترسيخ العقيدة الصحيحة في النفوس:

فأول ما يجب الاهتمام به والتركيز عليه هو تعليم الإنسان مبادئ العقيدة الصحيحة الثابتة بنصوص القرآن والسنة، وغرسها في نفسه، وترسيخها في قلبه بكل الوسائل المتوفرة، حتى يرتبط بها ويعمل جاهدا على تحقيق آثارها في حياته وفي حياة من يحيط به.

ذلك أن الإنسان الذي يجب أن تخرجه مؤسسات التربية والتعليم في المجتمعات المسلمة هو "الفرد الذي يؤمن بالله - سبحانه وتعالى - ويُسخِّر حياته كلها من أجل دينه؛ كما قال سبحانه وتعالى: [قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ لَا شَرِيكَ لَهُ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ] [الأنعام: 162-163]، فهو شاهد لله بما شهد - سبحانه وتعالى - لنفسِه من أنه الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، المَلِك القُدوس، السلام المؤمن المهيمِن، العزيز الجبار المتكبِّر، الخالق البارئ المُصوِّر، الذي له الأسماء الحُسنى، والصفات العُلى، القائم على كل نفسٍ بما كسبَت، مؤمن برسالات الله، يَغضَب لله ويَرضى له، ويُعادي في الله ويحبُّ فيه، يُعادي في الله أعداء الله ولو كانوا أقرب الناس إليه، ويحب في الله أحباب الله ولو كانوا أبعدَ الناس عنه. وهو مع جَعْله حياتَه لله ومماته لله يحب الخير للناس جميعًا، ويَحمِل الهداية للناس كافَّة، ولا يدَّخر وسعًا في إسعاد الآخَرين من قضاء حقوق العباد التي ألزمه الله - سبحانه وتعالى - بها، فهو بارٌّ بوالدَيه، واصلٌ لأرحامه، نافع لجيرانه، مُتعاوِن مع إخوانه، كافٌّ شرَّه عن الناس، قد سلم الناس من لسانه ويده، وائتمنوه على حرماتهم وأموالهم"[11].

من نماذج ما جاء في السنة النبوية الشريفة غرسا للعقيدة في النفس وترسيخا لها في القلب، حديث ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: كُنْتُ خَلْفَ

رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا فَقَالَ: «يَا غُلَامُ، إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ، احْفَظْ اللَّهَ يَحْفَظْكَ احْفَظْ اللَّهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلْ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتْ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتْ الصُّحُفُ»[12].

وإخراج هذا الإنسان الفرد هو الطريق إلى إخراج الأمة المؤمنة الصالحة، "الأمة التي يكون تجمُّعها والْتِئامها وترابطها على أساس الإيمان بالله - سبحانه وتعالى - ورسالاته، والعمل وفق محبَّته ورضوانه، فتكون بذلك علاقة أفرادها قائمةً على أساس الأُخوَّة في الله، وما تقتضيه هذه الأخوة من التراحم والتعاطف والتعاون والنُّصرة والموالاة، ويكون تعاملها مع غيرها من أمم الأرض قائمًا على أساسٍ من هذه العقيدة أيضًا، فهي داعية للناس جميعًا أن يكونوا إخوة في رحاب الإسلام، وهي تُعادي في سبيل عقيدتها وتُحارِب في سبيلها، وتُسالم وتُصالِح وتُعاهِد وتُهادِن وفق هذه العقيدة أيضًا"[13].

2- تهذيب الأخلاق:

بيّن لنا النبي ﷺ أن من مقاصد بعثته العظيمة؛ بناء القيم والأخلاق في المجتمع، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق»[14].

واعتبر ﷺ التمسك بالأخلاق الفاضلة عبادةً يؤجر عليها الإنسان، ومجالاً للتنافس بين العباد، لأنه أساسَ الخيريَّة والتفاضل يوم القيامة، فقال: «إن من أحبكم إلي وأقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا وإن أبغضكم إلي وأبعدكم مني مجلسا يوم القيامة الثرثارون والمتشدقون والمتفيهقون»[15]. وكذلك جعَل أجر حُسن الخُلق ثقيلاً في الميزان، بل لا شيء أثقلُ منه، فقال: «ما مِنْ شَيءٍ أَثْقَلُ في ميزَانِ المُؤمِنِ يَومَ القِيامة مِنْ حُسْنِ الخُلُقِ، وإنَّ اللَّه يُبْغِضُ الفَاحِشَ البَذِيَّ»[16]. وجعَل كذلك أجرَ حُسن الخُلق كأجرِ العبادات الأساسية، مِن صيام وقيام، فقال: «إن المؤمنَ لَيُدركُ بحُسن الخُلق درجةَ الصائمِ القائم»[17]،

بل بلَغ من تعظيمه ﷺ لحُسن الخُلق أنْ جعَله وسيلة من وسائل دخول الحنة؛ فقد سُئل ﷺ عن أكثرِ ما يُدخِل الناسَ الجنَّةَ؟ فقال: «تقوى اللهِ وحُسن الخُلق»[18].

وما ذلك إلا لأن الأخلاق هي المؤشِّر على صحة أمَّة ما أو مرضها، وهي الأمارة على استحقاقها للوجود والبقاء أو الزوال والانهيار؛ فالأمة التي تنهار أخلاقُها يوشك أن ينهارَ كيانُها، كما قال شوقي:

وإذا أُصيب القومُ في أخلاقِهم فأقِمْ عليهم مأتَمًا وعويلا

ولذلك كان من الضروري العناية بالتربية الأخلاقية للأجيال المسلمة، وتنشئتهم على التحلي بمكارم الأخلاق والشيم والابتعاد عن مساوئها، وهي مهمة لابد من إيلائها ما تستحق من عناية واهتمام، من قبل مؤسسات التربية والتعليم.

لكن "لابد من التعاون والتكافل بين المؤسسات التربوية؛ كالأسرة، والمدرسة، فإنه من الصعب أن يقوم فردٌ واحد بتربية أبنائه مثلًا دون تعاون مَن معه ومَن حوله على هذه المهمة، ويجب أن يكون تصور الأخلاق من خلال تصور الخير والشر على رأي واحدٍ وموقف واحدٍ من المؤسسات التربوية، ومتى ما كانت على رأيين وموقفين في هذا فستسقط البوصلة، وسيتشتت الأمر ويضيع المتربي"[19].

3- تعليم الحقائق:

"التعليم هو عملية منظمة تهدف إلى إكساب الأفراد الأسس التي تُبنى عليها المعرفة، وعادةً ما تهدف العملية التعليمية إلى تحقيق أهداف محددة"[20].

ولا ريب أن للتعليم أهميته الكبرى في معرفة الحقائق وفهمها والاقتناع بها، ويتحقق هذا بصورة أكبر وأعمق إذا كان ذلك في سياق التربية والتعليم، أي في المدارس والثانويات والجامعات، أكثر مما يتحقق في البيوت. وما ذلك إلا لما للإطار التعليمي الجامع من أثر في نفوس المتعلمين، لما يوفره لهم من جو، ولما يكتسبه المعلم بطبيعته من سطوة وهيبة تمكنه من التأثير في النفوس والعقول.

لذلك لابد من توجيه الاهتمام إلى حقائق الوجود وجعلها على رأس ما ينبغي تعليمه للتلاميذ والطلاب حتى ينشأوا على معرفتها وإدراكها وتمثلها.

ولا ريب أن مما يجب تعليمه للناشئة؛ كتاب الله تعالى، وسنة رسول الله ﷺ، ومبادئ العقيدة الإسلامية، ومكارم الأخلاق، وسيرة النبي ﷺ، وسير الأنبياء والرسل السابقين، وقصص الأمم السالفة، وسنن الله في التعامل مع الأمم بحسب طاعتها أو معصيتها، مع الحرص على إبراز مقاصد الخالق من خلق الكون وما فيه بصفة عامة، وخلق الإنسان بصفة خاصة.

ومما يندرج ضمن تعليم الحقائق؛ مواجهة المفاهيم الخاطئة والمعلومات المغلوطة، والتي تحمل الكثير من الخطر على العقيدة والأخلاق والمعاملات بين الناس، ومن شأن تركها تنتشر بين الناس وتتمكن من عقولهم وقلوبهم أن يؤدي إلى الفساد في الفكر والسلوك والتعامل. لذلك كان من الضروري أن يكون للتربية والتعليم دورهما الفاعل في مقاومة انتشار هذه المفاهيم، وإحلال المفاهيم الصحيحة والمعلومات الصائبة محلها، حماية للفرد من الضلال، وصيانة للمجتمع من التمزق والانحلال.

ومما يندرج ضمن هذا العنصر كذلك؛ فضح الشبهات وكشف عوارها والإبانة عن مكامن التغليط والاشتباه فيها، وحماية عقول التلاميذ والطلاب من أخطارها المدمرة، لأنها إذا استولت على قلوبهم وعقولهم صَعُبَ اجتثاثها منها بعد ذلك.

4- تصحيح التفكير وترقية التطلعات:

من سمات التربية الإسلامية السليمة؛ أن تجعل من اهتماماتها تصحيح تفكير المتربين والمتعلمين، وتنشئتهم على النظر إلى الحياة والناس وكل ما يحيط بهم، نظرة صحيحة، عمادها فهم الحياة على حقيقتها التي خلقها الله عز وجل عليها، وأن هذه الدنيا دار امتحان وأن الإنسان فيها معرض للاختبار والابتلاء، وأن فيها الخير والشر، وفيها الحق والباطل، وأن الناس فيهم المؤمن والكافر والمنافق... الخ ما جاءت به النصوص الشرعية من حقائق ومفاهيم.

كما أن من سِمَات التربية الإسلامية السليمة؛ أنها تربي المتعرضين لها على التطلع إلى معالي الأمور، والسعي إلى تحقيق الأهداف السامية في الحياة، ومغالبة كل الظروف والصعوبات التي يمكن أن تعترض طريقهم، فهي تربية تُنَشِّئُ الإنسانَ على الجَلَد والتحمل وعدم الفشل أو التراجع أمام التحديات. وفي هذا السياق يأتي حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «من خاف أدلج، ومن أدلج بلغ المنزل، ألا إن سلعة الله غالية، ألا إن سلعة الله الجنة»[21].

إنها تربية تكوِّنُ الإنسانَ الذي يبتغي مرضاة الله عز وجل، وهدفه دخول الجنة والنجاة من النار. ولذلك تجده يسلك في الحياة كل السبل إلى توصله إلى هذه الغاية، حتى لو كان تقديم نفسه في سبيل الله، عملا بقوله تعالى: [إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ] [التوبة:111].

5- التدريب على العادات الحسنة:

مما ينبغي أن يركز عليه المربون المسلمون؛ تدريب المتربين على العادات الحسنة والسلوكات الحميدة النافعة، في جميع مناشط حياتهم، الفردية منها، مثل: المأكل والملبس والمشرب والمشي والركوب والجلوس والنوم والاستيقاظ... الخ، والمجتمعية منها كذلك، مثل: التعامل مع الوالدين، والمعلمين والأساتذة، والجيران، والزملاء، وسائر الناس في كل مكان.

هذا التدريب يصنع الإنسان الصالح في ذاته المصلح لغيره ولمجتمعه، والذي يُرجى منه أن يوجه تصرفاته ونشاطاته صوب تحقيق مقاصد ربه عز وجل من خلقه.

نجد نموذجا لهذا النوع من التوجيه في حديث عمر بن أبي سلمة رضي الله عنهما قال: كنت غلامًا في حجر رسول الله ﷺ، وكانت يدي تطيش في الصحفة، فقال لي رسول الله ﷺ: «يا غلام، سمِّ اللهَ، وكُلْ بيمينك، وكُلْ مما يليك»، فما زالت تلك طُعمتي بعد[22].

6- تنمية المهارات والاستعدادات:

إكساب المتربي المهارات النافعة التي سيحتاج إليها في مختلف مراحل حياته، وتنمية استعداداته ومواهبه التي تعود عليه وعلى مجتمعه بالخير والنفع، مما يجب أن تحرص عليه المؤسسات التربوية والتعليمية في المجتمعات المسلمة، حتى تُخْرِجَ الإنسانَ النافعَ لنفسه ولمجتمعه ولأمته، لأن تجاهل هذا الأمر سيكوِّنُ الإنسانَ الفاشل الكسول المتواكل الذي لا ينفع نفسه ولا مجتمعه ولا أمته، بل يكون بمثابة عبء ثقيل على أسرته ومجتمعه وأمته.

ومن الضروري لتحقق المؤسسات التربوية هذه المهمة؛ أن تتوفر لها الظروف المناسبة، والوسائل الضرورية، وأن تشرع في هذا الأمر منذ مراحل الطفولة الأولى، أي مع أطفال الروضة أو التحضيري أو التمهيدي، قبل أن يلتحقوا بالتعليم في المدرسة، وأن يكون ذلك بإطلاق المبادرة لهم وتشجيع مواهبهم وتنمية روح الابتكار والإبداع في نفوسهم، وتهيئة جو الحرية لهم في ذلك.

7- تربية ملكة المراجعة والنقد الذاتي:

من طبيعة الإنسان أنه ضعيف، وأنه كثير الخطأ، قال تعالى: [وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا] [النساء: 28].

لكن الناس ليسوا سواء في اعترافهم بهذا الضعف؛ فمنهم الذي يعترف بضعفه ويتعامل معه على أنه حقيقة يتكيف معها، لكنه يستغل معرفته بهذه الحقيقة في مراجعة نفسه ونقد ذاته وتصحيح مواقفه. ومنهم من لا يعترف بها فيتمسك بمواقفه مهما كانت خاطئة، ويجادل عن تصرفاته مهما كانت سيئة، فهو معجب بنفسه واثق منها ولا يقبل النقد من الآخرين مهما كانت صلتهم به، قال رسول الله ﷺ: «كل بني آدم خطاء، وخير الخطّائين التوابون»[23].

ولأهمية هذه الملكة في تهذيب النفس الإنسانية، وحملها على تصحيح المواقف والأفكار، لتسديد مسيرة الإنسان في الحياة الدنيا وإصلاح علاقته بنفسه وربه وكل من يحيط به، ونجاته في الآخرة، وجب أن تتضمن مناهج

التربية والتعليم ما يحقق هذا الأمر في نفوس المتربين والمتعلمين، خلال كل المراحل التي يخضع فيها الإنسان لهذه العملية.

رابعا: توجيه المناهج التربوية لتحقيق هذه المقاصد

إذا كان كل من التربية والتعليم بهذه المكانة وفي هذا المستوى من الأهمية، فمن الضروري أن يُوَجَّهَا بما يخدم تحقيق مقاصد الخالق عز وجل من خلق النوع الإنساني، ويمكن أن يتم ذلك من خلال الخطوات العملية التالية:

1- اعتبار أهداف التربية والتعليم هي نفسها مقاصد خلق الإنسان:

لابد عند وضع أي برنامج تربوي لأي نظام تعليمي في أي بلد إسلامي من الأخذ بعين الاعتبار مقاصد خلق الإنسان، فهي التي يجب أن تعتبر الخلفية العقدية أو الفلسفة الفكرية التي يُقام عليها أي نظام تربوي أو تعليمي. وما ذلك إلا لأن اعتبار هذه المقاصد ينطوي على كل خير للإنسان، بينما تجاهلها أو معاداتها من شأنه أن يجر إلى شر مستطير.

ثم إن هذه المقاصد إذا روعيت تحققت من ورائها كل المقاصد الجزئية التي تعود على الإنسان بالخير وتبعده عن الشر، فهذه المقاصد الكبرى تحمل في طياتها المقاصد الصغرى، بينما المقاصد الصغرى لا تستصحب بالضرورة المقاصد الكبرى.

ويتطلب ذلك، ما يلي:

- حضور مقاصد خلق الإنسان في تحديد استراتيجية التربية والتعليم.
- حضور مقاصد خلق الإنسان في تحديد سياسات التربية والتعليم، سواء على مستوى: إعداد الخطط والبرامج، تنفيذ البرامج، متابعة البرامج، تقويم البرامج، تقويم المخرجات، تقويم النتائج فيما يتعلق بالتلاميذ من حيث العقائد والتصورات والمستوى الوجداني، والسمت والخلق والسلوك.

- متابعة مدى حضور مقاصد الخلق على مستوى المجتمع، كأثر لبرامج التربية والتعليم، ومدى تفاعل المجتمع مع القضايا الإسلامية بصفة عامة وتناغمه مع مقاصد خلق الإنسان.

2- تضمين البرامج التعليمية والتربوية ما يخدم هذه المقاصد:

إن مضمون البرامج التربوية والتعليمية ينبغي أن يحتوي على كل القيم والمفاهيم والمعلومات والأمثلة والنماذج التي تتصل بصورة مباشرة أو غير مباشرة بمقاصد خلق الإنسان، حتى تنغرس في قلوب الناشئة وتتشكل كمفاهيم راسخة في عقولهم.

فلابد في كل علم يُدَرَّس للطلاب، ولابد في كل مادة تَلَقَّنُ لهم، أن تنطوي على ما يَوَجِّهُ إلى هذه المقاصد ويَغرس اعتبارَها في النفوس ويحمل على مراعاتها في السلوك الفردي والتعامل الجماعي. ولابد أيضا من توظيف كل ما يتوفر من معرفة وثقافة لخدمة هذه المقاصد والتربية على اعتبارها ومراعاتها. ويمكن تقسيم المواد الدراسية إلى نوعين:

النوع الأول: المواد التي تعالج هذه المقاصد وتعرِّف بها مباشرة، وهي ما يُسمَّى بمواد التربية الإسلامية أو العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وعقيدة وأخلاق وفقه وأصول وسيرة وتاريخ إسلامي. فهذه من الضروري أن تتضمن موضوعات مباشرة تتناول بالعرض والتحليل مقاصد الخالق عز وجل من خلق الإنسان، وأن تُعرض بأساليب مختلفة وفي موضوعات متعددة ومتنوعة.

النوع الثاني: المواد العلمية والأدبية الأخرى، والتي لا تتعرض لهذه المقاصد بصورة مباشرة، إذ تتناول مواضيع مختلفة من المعارف الإنسانية الواسعة، إلا أنه يجب أن تتضمن إشارات إلى هذه المقاصد، وأن يكون الغرض من تدريسها واختيار موضوعاتها ربطُ الإنسان بالله عز وجل وترسيخُ عظمته في النفوس وربط القلوب والعقول بمقاصده في خلق الإنسان خاصة وخلق الكون بصفة عامة.

فعند تدريس المواد العلمية مثلا، من كيمياء وفيزياء وفلك ورياضيات وبيولوجيا وطب وغيرها، يجب التركيز على إبراز عظمة الخالق عز وجل في خلقه، وعظيم مِنَّتِه على الإنسان بأن خلقه في أحسن صورة وسَخَّرَ له كلَّ ما في الكون من مخلوقات حيَّة وجامدة، كل ذلك حتى يعرف ربه حق المعرفة ويعبده حق العبادة، ولا يشرك في عبادته شيئا من مخلوقاته سبحانه وتعالى.

وعند تدريس المواد الأدبية من شعر وقصة ومقالة وخاطرة وما إلى ذلك، من الضروري اختيار النصوص التي كتبها كتاب ومؤلفون مؤمنون وبثوا فيها القيم الإيمانية المرسِّخة للمبادئ الإسلامية في العقيدة والأخلاق والتشريع والمعاملة، حتى تنفذ هذه الحقائق إلى النفوس وترسخ في القلوب والعقول.

3- استعمال كل وسيلة مناسبة لتحقيق هذه المقاصد:

فلابد من توظيف أي وسيلة مشروعة بإمكانها أن تُرَسِّخَ هذه المفاهيم وتثبتها في النفوس، سواء كانت هذه الوسائل بشرية أو مادية أو معنوية، تاريخية أو واقعية. وهي متنوعة بين وسائل تربوية، ووسائل تعليمية.

فمن وسائل التربية: التربية بالقدوة، التربية بالتلقين، التربية بالقصة، التربية بأسلوب المنطق والحجة العقلية، التربية بالتدريب والتعويد، التربية بالثواب والعقاب، التربية بتفريغ الطاقات وعدم الكبت، التربية بملء الفراغ، التربية باستغلال الأحداث، التربية بتصحيح الأخطاء وتقويم السلوك، التربية الفنية... الخ. ومن وسائل التعليم:

- الكتب والمطبوعات المدرسية.
- العمليات والأنشطة مثل الرحلات والزيارات.
- الأجهزة التقنية المختلفة: السمعية والبصرية والإلكترونية.
- الندوات والمحاضرات.
- المنافسات الفكرية والمسابقات العلمية.
- المجلات التربوية والثقافية.
- المطويات واللوحات الإعلانية والإشهارية.

وغير ذلك من الوسائل المناسبة التي يمكن استخدامها لتحقيق هذا الغرض.

4- تهيئة الجو المناسب في المؤسسة التربوية لترسيخ هذه المقاصد:

ذلك أن المناخ السائد في المدرسة أو الثانوية أو الجامعة إذا كان مناخا صحيا وبيئة نقية يكون له دور كبير في قيام المؤسسة بدورها وتمكنها من النجاح في أداء وظيفتها التربوية والتعليمية، ومن ذلك ترسيخ القيم الإيمانية في النفوس. وفي المقابل، فإن هذا المناخ إذا كان ملوثا من حيث الأفكار السائدة فيه، أو من حيث السلوكات الشائهة بين أفراده، من شأنه أن يؤدي دورا معكوسا وينتج آثارا سلبية.

فالمتعلم إذا لمس من إدارة المؤسسة ومن العاملين فيها ومن المعلمين أو الأساتذة اهتماما وحرصا على المبادئ والقيم الإيمانية؛ اعتناقا وخُلقا وسلوكا ومعاملة، مع استحضار مقاصد الخالق من الخلق في التفكير والقول والسلوك العملي والتواصي بها والتعاون على تحقيقها، كان ذلك داعيا له إلى الإيمان بها والإسهام في تحقيقها. أما إذا وجد العكس، فإن ذلك من شأنه أن يحمله على التكذيب بها والإعراض عن مراعاتها.

5- التعديل المستمر والتجديد المتواصل للبرامج لمزيد من التقدم في تحقيق هذه المقاصد:

ذلك أن البرامج العملية عادة ما تخضع للتغير والتبدل، بفعل تغير المعلومات المعتمدة في إعدادها، أو تغير المناهج التربوية بتغير الظروف والأحوال، مما يستدعي مسايرة ما جد والتناغم معه بما يخدم تحقيق أهداف ومقاصد التربية والتعليم، ولذلك من الضروري أن تدخل على البرامج التعديلات والتغييرات بصورة مستمرة، حتى تساير التطورات المختلفة في الواقع العملي.

فالعلم والمعرفة في تطور مستمر، ودائما هناك معلومات جديدة وحقائق تُكتشف بعد أن كانت مجهولة، ومن الضروري استثمارها والانتفاع بها

في ترسيخ مقاصد خلق الإنسان في النفوس وتوجيهها إلى اعتبارها وخدمتها وتوجيه كل الطاقات إلى تحقيقها.

6- إعداد المعلمين المؤمنين المتشبعين بالقيم الإسلامية:

وهذا في الحقيقة هو الشرط الأساس المؤطر لكل العناصر السابقة، فبدون توفر المعلم المؤمن الذي يعرف مقاصد الخالق من خلق الإنسان ويؤمن بها ويوجه حياته لخدمتها وتحقيقها، ويحرص على ترسيخها في نفوس تلاميذه وطلبته، لن يكون لكل ما سبق أي فائدة؛ ذلك أن من لا يؤمن بمبدأ معين ولا يمارسه في حياته، لا يمكنه أن يوصله إلى غيره، بل سيعمل بسلوكه، إن لم يكن بقوله، على تحطيم هذا المبدأ في نفس المتعلم، وإشعاره بأنه غير صحيح وإنما مجرد كلام فقط ما دام المعلم لا يعترف به ولا يمارسه.

وإعداد المعلم لا يتوقف عند تكوينه العقدي والأخلاقي والعلمي وحسب، وإنما لا بد أن يمتد إلى توفير الظروف المناسبة له لأداء وظيفته والقيام بمهمته على خير وجه، وذلك بكفايته من الناحية المادية والاجتماعية، وحمايته من المؤثرات الخارجية، ومنحه هامشا من حرية المبادرة والإبداع في ابتكار ما يراه مناسبا من وسائل التربية والتعليم.

خامسا: ثمرات توجيه مناهج التربية والتعليم لتحقيق هذه المقاصد وخطورة تجاهلها:

إن توجيه مناهج التربية والتعليم لتحقيق مقاصد خلق الإنسان، بالمعنى الذي ذكرناه، ووفق الخطوات العملية التي حددناها، ينطوي على أهمية بالغة، فهو الذي من شأنه إذا تحقق، أن يثمر من النتائج ما فيه الخير للأمة وللأفراد، ومن ذلك:

1- إخراج الإنسان الصالح في نفسه المصلح لغيره ولمجتمعه وأمته.

2- توجه الإنسان لما فيه خيره وصلاحه في دينه ودنياه وآخرته، وسعيه في تحقيق مقاصد ربه عز وجل من خلقه هو وبني نوعه من الناس.

3- توسيع دائرة انتشار الخير والبر والإحسان، وتضييق دائرة الشر والعدوان والإفساد.

4- حلول مشاعر التوافق والتآخي والتعاون والتراحم والتآزر بين المسلمين، محل مشاعر التخالف والتنازع والتباغض والتصارع، مما ييسر تحقيق الوحدة الإسلامية المنشودة.

5- حلول السلم والأمن بين الأمم والشعوب، وسيادة مناخ التعاون والتعايش بين الناس.

وفي المقابل، فإنه إذا تم تجاهل هذه المقاصد ولم تحرص الحكومات والقيادات التربوية في البلدان الإسلامية على توجيه مناهج التربية والتعليم في إطار العمل على تحقيقها، فإن ذلك ينطوي على خطر كبير وفساد عظيم، من مظاهره وتجلياته:

1- انتشار القيم والمفاهيم الغربية وحلولها محل القيم والمفاهيم الإسلامية، ونفاذها إلى مناهج وبرامج التربية والتعليم.

2- إخراج أجيال لا علاقة لها بمبادئ العقيدة الإسلامية الثابتة في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، وانفصالها عن الاهتمام بمقاصد الخلق.

3- استيلاء القيم المادية الدنيوية على القلوب والعقول، وانشغالها بمتاع الحياة الدنيا ونسيانها للرسالة الربانية التي خلقت لأجلها.

4- سيطرة التوجه الفردي، وزيادة مشاعر الأنانية والذاتية في النفوس، واستيلاء الأثرة وحب الذات على القلوب، وتحولها إلى شعار يتحرك به الإنسان في الحياة.

5- اختفاء مشاعر التعاون والتراحم بين الناس، وفي المقابل زيادة انتشار قيم التظالم والتعادي بينهم، لجهلهم بمقاصد الخالق سبحانه وتعالى من خلق الإنسان، والتي منها التعارف والتعاون والتعايش.

6- انفصام شخصية المسلم وتمزقها بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الغربية، فلا هو مسلم يتناغم مع ما يتطلبه إسلامه، ولا هو غربي منسجم مع الثقافة الغربية في أبعادها المختلفة.

7- ظهور التناقضات الرهيبة في الفكر والسلوك والتعامل داخل الأسرة المسلمة والمجتمع المسلم، بفعل التناقض بين البيت والمجتمع من جهة وبين المؤسسات التربوية والتعليمية من جهة أخرى.

8- انتشار الفساد في الأرض بمختلف صوره وأنواعه، وبصفة خاصة في البلاد العربية والإسلامية.

والله ولي التوفيق، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا ونبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش:

(1) تعريف التربية، بواسطة: محمد عدنان القماز، على الموقع الإلكتروني:
https://mawdoo3.com

(2) التصنيف الدولي المقنن للتعليم، اسكد 1997، منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم، ط2، 2006م.

(3) مفهوم التعليم لغة واصطلاحاً، بواسطة: هايل الجازي، على الموقع الإلكتروني:
https://mawdoo3.com

(4) مفهوم التعليم، على الصفحة الإلكترونية:
https://www.abahe.uk/education-concept.html

(5) يُنظر: مقاصد الشريعة وأهدافها وكيفية تفعيلها في المناهج الدراسية، محمد بولوز، مجلة أصول الدين، الجامعة الأسمرية، ليبيا، ص: 180. نسخة إلكترونية على الرابط:
http://www.asmarya.edu.ly/journal/wp-content/uploads/2017/07/07

(6) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، دار السلام، الرياض، الطبعة الثانية، 1422هـ -2002 م، ص 958.

(7) مقاصد الخالق من الخلق، خالد بن عبد المنعم الرفاعي، على الصفحة الإلكترونية:
https://www.alukah.net/fatawa_counsels/0/67161/#ixzz5oeUpSP32

(8) أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب الأرواح جنود مجندة، رقم: 2638

(9) عمارة الأرض واجب إنساني، كمال عبد المنعم محمد خليل، على الصفحة الإلكترونية
https://www.alukah.net/sharia/0/108349/#ixzz5oeJkVUqV

(10) التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر، الفجالة – القاهرة، الطبعة الأولى، 1997م، ج 13، ص77.

(11) مفهوم الإنسان الصالح والأمة الصالحة، محمود العشري، على الصفحة الإلكترونية:
https://www.alukah.net/social/0/72511/

(12) أخرجه الترمذي، كتاب صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله ﷺ (4/ 667)، رقم: (2516)، وأحمد (4/ 409)، رقم: (2669).

(13) مفهوم الإنسان الصالح والأمة الصالحة، محمود العشري، مرجع سابق.

(14) قال الألباني في "السلسلة الصحيحة" 1/ 75: "رواه البخاري في (الأدب المفرد) رقم (273)، و ابن سعد في (الطبقات) (1/ 192)، و الحاكم (2/ 613)، و أحمد (2/ 318)، و ابن عساكر في (تاريخ دمشق) (6/ 267/ 1) من طريق ابن عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة مرفوعا. وهذا إسناد حسن.

(15) سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في معالي الأخلاق، رقم: 2018.

(16) رواه الترمذي وقال: "حديث حسن صحيح". سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في حسن الخلق، رقم: 2002.

(17) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في حسن الخلق، رقم: 4798.

(18) سنن الترمذي، كتاب البر والصلة عن رسول الله ﷺ، رقم: 2004.

(19) علاقة الأخلاق بالتربية، عبدالله بن محمد الإسماعيل، على الصفحة الإلكترونية:
https://www.alukah.net/sharia/0/82031/

(20) ما أهمية التعليم، بواسطة: محمد مروان، على الموقع الإلكتروني:
https://mawdoo3.com

(21) أخرجه الترمذي، (4/ 633)، رقم: (2450)، وقال: حديث حسن. وصححه الألباني في السلسلة، رقم: (954).

(22) متفق عليه. رواه البخاري في كتاب الأطعمة، باب التسمية على الطعام والأكل باليمين 5/ 2056 (5061)، ومسلم في كتاب الأشربة، باب آداب الطعام والشراب وأحكامهما 3/ 1599 (2022).

(23) سنن ابن ماجه، كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، رقم: 4251.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 37 - 60
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إعْجَازُ القُرْآنِ الكَرِيمِ بالصّرْفَةِ
بَيْنَ بَرَاءَةِ النَّظَّام من الشُّذُوذِ وَعبْقَرِيَّةِ الجَاحِظِ في الإثْبَاتِ

Miracles of the Holy Quran by deportation
Between Ennadham's innocence of anomalies and
Eljahidh's genius in the evidence

****

أ. د/ شايب لخضر
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
prf.chater@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/10/07 **تاريخ القبول: 2019/01/08**

الملخص:

أنْكَرَ بعْضُ العُلَماءِ المُسْلِمينَ القُدامى إعْجازَ القُرْآنِ الكَريمِ بالصّرْفَةِ، أيْ منْعَ الله تَعَالَى للعَرَبِ عن الإتْيانِ بنُصوصٍ يدَّعُونَ لها مُماثَلَةَ القُرْآنِ. وهاجَمُوا العالِمَ الوحيدَ، كما ظَنُّوا، الذي تَبَنَّى هذا الرأْيَ، وهو المُعْتَزِليُّ إبْراهِيمُ النَّظَّام؛ وذلك لأنَّهم اعْتَقَدوا أنَّ رأْيَهُ يتَناقَضُ مع القَوْلِ بالإعْجَازِ البَلاغِيّ. وقد شاعَ الإنْكارُ على القوْلِ بالصّرْفَةِ في الفِكْرِ الإسْلاميّ الحدِيثِ، حتَّى أَصْبَحَ مُسَلَّمةً من مُسَلَّماتِ الدّراساتِ القُرْآنِيَّةِ.

وواقِعُ الحالِ أنَّ التَّسْلِيمَ بالصّرْفَةِ وجْهًا من وُجُوهِ الإعْجازِ القُرْآنِيّ مذْهَبٌ للكَثيرِ من العُلَماء القُدَامَى، المُخْتَلِفِي الفِرَقِ. ومنهم مَنْ وافَقَ النَّظَّامَ في تقْديمِهِ للصّرْفَةِ وإنْكارِ الإعْجازِ البلاغِيّ، ومنهم مَنْ حاوَلَ الجمْعَ بيْنَ المذْهَبيْنِ، لكِنْ دُون توْفِيقٍ.

وقدْ كانَ بإمْكَانِ الفِكْرِ الإسْلاميّ أنْ يخْرُجَ من هذه المشكِلَةِ بشكْلٍ مُوَفَّقٍ لَوْ انْتَبَهَ إلى أنَّ الجاحِظَ قدْ قَدَّمَ حلًّا علْمِيًّا لها منذُ مِئاتِ السّنينِ، ولكنَّ الجَهْلَ بآرائِهِ فيها جَعَلَ نظريَّتَهُ تخْتَفِي، وجَعَلَ المذْهَبَ الضَّعيفَ يسْتَمِرُّ إلى اليَوْمِ.

وقد تقدَّمْتُ بهذا البحثِ من أجْلِ بيَانِ جُملَةِ الأخْطَاءِ الواقِعَةِ في دِراسَةِ المسْأَلَةِ، والتعْرِيفِ بالمذهَبِ الصَّحِيحِ فيها، وبيَانِ أدِلَّتِهِ العِلْميَّةِ؛ مُعْتمِدا على الاستِقْراء والتَّبْويبِ والنَّقْدِ للآرَاء المُخْتَلِفَةِ.
الكلمات المفتاحية: الإعْجَاز، الصِرْفَة، البَلاغَة، النَّظَّام، الجَاحِظ.

Summary:

Some ancient Muslim scholars have denied the miraculousness of the Holy Quran by preventing, namely, that God forbade the Arabs from making texts that claim to be similar to the Qur'an. They attacked the only scholar, as they thought, who adopted this view, the Mu'tazili Ibrahim al-natham; because they believed that his opinion contradicted with the words of the rhetorical miracle. Also, It was common to deny this theory in modern Islamic thought, until it became an axiom in modern Muslims quranic studies.

The reality of the case that the miraculousness of quran by preventing was an axiom for many old scientists. Some of them agreed to the system in its submission to the purity and denial of the rhetorical miracles, and some of them tried to combine the two denominations, but without success.

The Islamic thought could have come out of this problem successfully if he had noticed that Al-Jahez had presented a scientific solution to it for hundreds of years, but ignorance of his views made his theory disappear and the weak doctrine continued to this day.

I have presented this research in order to explain the errors in the study of the issue, the definition of the correct doctrine in it, and the statement of scientific evidence, based on the extrapolation and tabulation and criticism of different view.

Key words: miraculousness, quran, preventing, al-jahez, rhetoric, al-natham.

المقدمة:

حاوَلْتُ أنْ أُعالِج في هذا البحْث مسْألةَ إعْجازِ القُرْآنِ الكَريمِ بالصِّرْفَةِ، أيْ مَنْعَ اللهِ تَعَالَى للعَرَبِ، وغيرِهم، أنْ يأْتُوا بمَثِيلٍ للقُرْآنِ. وذلك لِشُيُوع إنْكَارِ هذا القوْلِ عنْد الدَّارِسِينَ المُسْلِمِينَ المُحدَثِينَ، الذين ظنُّوا، إتِّباعًا منْهم لبَعْضِ العُلَماءِ القُدَامى، أنَّ في تبَنِّي هذا الرأْيِ مُوافَقَةً للشَّخْص الوَحِيد الذي قال به،

وهو المُعْتَزِلِيُّ إبْراهِيم النَّظَّام؛ إضافَةً إلى كوْنِه مُخالِفا للقَوْل بالإعْجازِ البَلاغِيّ القُرْآنِيّ. وغرَضُنا من عَرْض هذه المسْأَلَة هو إثْباتُ أنَّ القوْلَ بالصّرْفَةِ وجْهًا من وُجُوهِ الإعْجَازِ، ليْس رأْيًا انْفَرَدَ به النظَّام، بلْ هو مذْهَبٌ شائِع بين العُلَماء المُسْلِمين، المُخْتَلِفِي الفِرَقِ، وأنَّ الجمْعَ بيْن هذا الرَّأْيِ وإثْباتِ الإعْجَازِ البَلاغِيّ كان مُشْكِلَةً حقِيقيةً عانَى منها الفِكْرُ الإسْلامِيُّ حتَّى اليوم؛ رغْم أنَّ الجمْعَ العِلْمِيَّ بيْنَهما مُمْكِنٌ، كما أثْبَتَ ذلك الجاحِظُ منْذُ مِئاتِ السّنينَ.

ولَنْ أكُونَ مُجانِفًا للحَقّ إنْ أنا قُلْتُ إنّي لا أعْرِفُ مَنْ عَرَضَ لتَحْقيق هذه المسْألةِ، وأنَّ كلَّ ما يوجَد في الفِكْرِ الإسْلامِيّ الحديثِ هو ترْدِيدٌ للأخْطاء فيها، والاسْتِنْكار على إبْراهيم النظَّام.

وقد كان يلزَمُني أنْ أسْتَقْرِئَ ما كتَبه العُلَمَاءُ فيها، من أجْل جمْعِ الآراء والأدِلَّة وتصْنِيفها؛ ثم عرْض ذلك كُلِّه على النقْدِ العِلْمِيّ، من أجْل الانْتِهاءِ إلى إظْهارِ الحَقِيقَةِ فيها.

وقد نتَجَ عن ذلك دِراسَةٌ تتكَوَّنُ من سِتَّةِ مَباحث، هي: النَّظَرِيَّةُ سيِّئَةُ السُّمْعَةِ وإبْراهيمُ النَّظَّام، إنْكارُ النَّظَّامِ لإعْجازِ القُرْآنِ الكريمِ البَلاغِيّ، القوْلُ بالإعْجَازِ بالصّرْفَةِ ليْسَ بدْعَةً نَظَّامِيَّةً، ظاهِرَةُ تقْديمِ القَوْلِ بالصّرْفَةِ على الإعْجَازِ البَلَاغِيّ، الجَاحِظُ وحَلُّ الإشْكَالُ، مَوْتُ النَّظَرِيَّةِ الجَاحِظِيَّةِ واسْتِمْرارُ الخطأ. وأنْهَيْتُ ذلك بخاتِمة.

1- النَّظَرِيَّةُ سيِّئَةُ السُّمْعَةِ وإبْراهيمُ النَّظَّام:

يَنْدَهِشُ الباحِثُ اندِهاشًا بالِغًا عنْدَما يَرَى أنَّ الكَثيرَ من عُلماء الإسْلامِ المُعْتَبَرِين قدْ قالُوا (بِالصّرْفَةِ)[1]، وجْهًا من وُجُوهِ إعجاز القُرْآنِ الكَرِيمِ. ويَكْمُنُ سبَبُ هذا الانْدِهَاشِ في (السُّمْعَةِ السَّيِّئَة) التي لِهَذَا القَوْلِ عِنْدَ المُفَكِّرِينَ والباحِثين المُسلِمينَ المُحْدَثين، وانْتِشَارِ (التَّشْنيعِ) عليْه في الدَّوائِر الأكاديمِيَّةِ المُهْتَمَّة بالدِّراساتِ القُرآنيَّةِ في الجَامِعاتِ العَربيَّةِ وفي غيرِها؛ حَتَّى ظنَّ الظاَّنُّ أنَّ هناكَ إجْماعًا إسْلاميًا على ردِّ القوْلِ بِالصّرْفَةِ، وأنَّ لهذه (السُّمْعَةِ السَّيِّئَةِ) ولهذا (التَّشْنيعِ) سَلَفًا غالِبًا، وأنَّه يَعْتَمِدُ على مُسْتَنَداتٍ عِلميَّةٍ قَوِيةٍ تَجْعَلُ أصْحابَه في مأمَنٍ من الخطأ.

والحقيقَةُ أنَّ كلَّ هذا الرَّفْضِ لهَذه النَّظريَّةِ يَرْجِعُ، عند التَّحْقيقِ، إلى عدَم التأمُّلِ العَميقِ فيها، وشُيُوع ما كتَبَهُ بعْضُ العُلَماءِ القُدامَى في رَدِّها، وبخاصَّةٍ عندما شاعَ ربْطُها - وهو أمْرٌ خاطِئٌ كما سنَرى في حينِه - بالمُعْتَزِلَةِ عمُوما، وبالتَّنْظيرِ لهَذا الوَجْهِ الإعْجازيِّ عنْد أحَدِ أكْبَرِ مُتَكَلِّمِي هذه الفِرْقَةِ بوَجْهٍ خاصٍ، وهو إبْرَاهِيم بن سَيَّار النَّظَّامِ، الذي سُفِّهَتْ الكَثِيرُ من آرائِه بطريقةٍ أو بأُخْرَى؛ حَتَّى اشْتَهَرَ بين المُهْتَمّين بالدِّراساتِ الإسْلاميَّةِ بالزَّنْدَقَةِ. وقدْ كان هذا سَبَبًا مُباشِرًا لاستِنْكافِ بعْضِ عُلَمَاءِ الإسلامِ القُدامَى، وإنْكارِهِم لهذا القوْلِ؛ كما كان شُيُوعُ هذا الإنْكارِ سبَبًا لِرَدِّ الدارِسينَ المُحْدَثِينَ له، دُونَ أن يقُومَ أحَدٌ منْهم - فيما أعْلمُ- ببحْثِ الموْضُوع.

والسُّمْعَةُ السيِّئةُ لهذا المُتَكَلِّمِ شَهِيرةٌ بيْن خُصُومِهِ، فهُو عنْدَهُم من زَنادِقة المُتَكَلِّمينَ، حيْثُ اتَّهمُوه برَدِّ بعْض مُسَلَّماتِ الدِّين، وبالأخَصِّ بالطَّعْن في الصَّحابة رضِيَ اللهُ عنْهم. ومن أمْثِلة ذلك ما أوْرَدهُ، في جُمْلَةِ تُهَمٍ كثيرَةٍ، الإمَامُ ابن قُتَيْبَةَ الدِّينَوَرِي، حيثُ نَقَلَ عنه قولُه: "زعَم ابْنُ مَسْعودٍ أنَّ القَمَرَ انْشَقَّ، وأنَّه رَآهُ. وهذا من الكَذِب الذي لا خَفاءَ بِهِ، لأنَّ اللهَ تعالى لا يَشُقُّ القَمَرَ لَهُ وَحْدَهُ، ولا لآخَرَ معَهُ؛ وإنَّما يَشُقُّهُ، لِيَكُونَ آيَةً للعالَمينَ، وحُجَّةً للمُرْسَلينَ، ومَزْجَرَةً للعِبادِ، وبُرهَانًا في جَميعِ البِلادِ؛ فكَيْف لمْ تَعْرِفْ بذَلك العَامَّةُ - يَقْصِدُ عُمُومَ النَّاسِ، لا العَوَامَ - ولمْ يُؤَرِّخْ النَّاسُ بذَلك العَامِ، ولم يَذْكُرْهُ شَاعِرٌ، ولمْ يُسْلِمْ عِنْدَهُ كافِرٌ، ولم يَحْتَجْ بهِ مُسْلِمٌ على مُلْحِدٍ؟"[2].

وقد شاعَت النُّقولُ المُسْتَبْشَعَةُ عن هذا المُتَكَلِّمِ، حتَّى أبْغَضَهُ النَّاسُ؛ ولا يَعْنِي هذا بالضَّرُورةِ أنَّ كُلَّ هذه النُّقولُ عنْهُ صَحِيحَةٌ، ولا أنَّ كُلَّ آرائِهِ خاطِئَةٌ. وسأَكْتَفي هُنا بنَقْل تُهْمَةٍ ظاهِرَةِ البُطْلانِ أوْرَدَها الإمامُ ابنُ قُتَيْبَةَ، لها عَلاقَةٌ بِما نحنُ بصَدَدِهِ من بحْث مسألة إعْجَازِ القُرْآنِ الكَرِيمِ بالصِّرْفَةِ؛ حيْثُ قال أثْنَاءَ سَرْدِه لِمَا زَعَم أنَّه ممَّا قالَه النَّظَّامُ في ابْنِ مسعود رضِيَ اللهُ عنْه:" ثُمَّ جَحَدَ مِن كِتاب اللهِ تعَالى سُورَتَيْن، فَهَبْهُ لم يَشهَدْ قِراءَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بهِما، فهَلَا اسْتَدَلَّ بِعَجِيب تأْلِيفِهِما، وأنَّهُما على نَظْمِ سَائِرِ القرآن المُعْجِزِ للبُلَغاءِ أنْ يَنْظِمُوا نظْمَه، وأنْ يُحْسِنُوا مِثْلَ تأْلِيفِهِ"[3].

وقد تَعمَّدْتُ أنْ أنقُلَ هذا النصّ بالخُصُوص، لأنَّ إثْباتَ أنَّ ما وَرَد فيه مُجَرَّدُ دعْوَى من الإمامِ ابنِ قُتَيْبَةَ، أو مِمَّن نقَل عنهُ، أيْسَرُ من حَمْلِ قَشَّةٍ، إضافةً إلى علاقَتِهِ ببَحْثِنا هذا؛ حيْثُ اشْتَهَرَ بيْنَ جَميع المُشارِكينَ في عُلُومِ القُرْآن أنَّ النَّظَّامَ يُنْكِرُ إعْجازَ هذا الوَحْيَ الإلَهِيَّ بَلاغِيًّا، فكيْفَ يُزْري على ابنْ مَسْعودٍ رضِيَ اللهُ عنْه، والأمْرُ كما وَصَفْنا، وكمَا سنَعْرِضُه مفصَّلا بعْد حينٍ، ما رُويَ عنهُ مِن إنْكَارِه قُرْآنِيَّةَ المُعوِذَتَيْنِ[4]؛ ويُطالِبُه بالاسْتِدْلالِ "بِعَجِيبِ تَأْلِيفِهما، وأنَّهُما على نَظْمِ سَائِرِ القرآنِ" المُعْجِزِ للبُلَغاءِ أنْ يَنْظِمُوا نَظْمَهُ، وأنْ يُحْسِنُوا مِثْلَ تأليفِه" كما زَعَمَ الإمَامُ ابْنُ قُتَيبةَ فيمَا نقَلَ عَنْهُ.

2 - إنْكارُ النَّظَّامِ لإعْجازِ القُرْآنِ الكَرِيمِ البَلاغِيّ:

الحَقِيقَةُ التي لا مِرَاءَ فيها أنَّ النَّظَّامَ كان يُنْكِرُ إعْجازَ القُرْآنِ الكَرِيمِ البَلَاغِيّ، وهذا أمْرٌ مُؤَكَّدٌ، نقَلَه الكثيرُ من العُلَماء عنه، ولمْ يَرُدَّه أحدٌ، حَتَّى أنَّنا نَرى صاحِبَه في الاعْتِزَالِ، أبا الحُسيْن الخَيَّاط، لمْ يُبْطِلْهُ؛ حينَ أوْرَدَ تشْنِيعَ ابن الرَّاوَنْدِيّ على النَّظَّامِ في قوْلِه "إنَّ نظْمَ القُرْآنِ وتأْلِيفِه ليْس بِحُجَّةٍ للنَّبِيّ صلى الله عليه وسلم، وأنَّ الخلْقَ يقْدِرُون على مِثْلِه... هذا مع قوْلِ اللهِ تعَالى:[قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا] (الإسراء: 88) ، حيْثُ قال في الردِّ عليه: "اعْلَمْ، عَلَّمَكَ اللهُ الخيْرَ، أنَّ القُرْآنَ حُجَّةٌ للنَّبِيّ ﷺ على نُبُوَّتِه عِنْدَ إبراهيمَ مِن غيْر وجهٍ، فأحَدُها: ما فيه من الإخْبَار عن الغُيُوب... ومِثْلُ إخْباره بِما في نُفُوسِ قَوْمٍ، وبِما سَيَقُولُونَه... فالقُرْآنُ، عنْدَ إبراهيمَ، حُجَّةٌ على نُبُوَّةِ النَّبِيّ ﷺ من هذه الوُجُوهِ ومَا أشْبَهَها، وإيَّاهَا عَنَى بقوْلِه: {قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتْ...}"[5].

فالخَيَّاطُ، كما نرى، لم يَرُدْ ما قاله ابنُ الرَّاوَنْدِيّ في إنْكَار النَّظَّامِ إعْجَازَ القُرْآنِ الكَرِيمِ البَلَاغِيّ، بل انْصَرَفَ إلى تأْكِيد قوْلِهِ بأَنَّ الكِتابَ الكَرِيمَ مُعْجِزَةٌ للنَّبِيّ ﷺ من وُجُوهٍ كَثِيرةٍ غيْرِ بلاغَتِه. ومعْنَى هذا صِحَّةُ ما شاعَ بين العُلَماء في المَسْألة، دُونَ أنْ يكُون هذا دَلِيلًا على زنْدَقَةِ النَّظَّامِ المزْعُومَةِ، التي ذَهَبَ خُصُومُه ينْشُرونَها بين النَّاس، اسْتِنَادًا إلى الادِّعاءِ بأَنَّه ما ذهَبَ إلى هذا إلا "لِيَتَوَصَّلَ بإنْكار مُعْجِزَاتِ نبيّنا عليه السَّلامُ إلى إنْكَار نُبُوَّتِهِ"[6].

وتلْخيصًا لِمَا يتَعَلَّقُ برَأْي النَّظَّامِ في إعْجاز القُرْآنِ الكَرِيمِ، فإنّي لا أرى أحْسَنَ من عِبارة الشَّهْرسْتانيّ حينَ قال: "إنَّهُ [عنده] مِن حيْثُ الإخْبَارُ عن الأمُور الماضِيَةِ والآتِيةِ، ومِنْ جِهَةِ صَرْفِ الدَّوَاعِي عن المُعَارَضَةِ، ومَنْعِ العَرَبِ عن الاهْتِمَامِ به جَبْرًا وتَعْجِيزًا، حَتَّى لَوْ خلَّاهُم لَكَانُوا قادِرِين على أنْ يَأتُوا بِسُورَة مِن مِثْلِهِ بلاغَةً وفَصَاحَةً ونَظْمًا"[7].

3- القوْلُ بالإعْجَازِ بالصّرْفَةِ ليْسَ بدْعَةً نَظَّامِيَّةً:

الحقِيقَةُ أَنَّ النَّظَّامَ، وإنْ أبْدَى خصُومُه رأيَه في ثوْبِ الشُّذوذِ، لمْ يُخالِفْ إجْمَاعًا إسْلامِيًّا عنْدَما قال بالصّرْفَةِ وجْهًا من وُجُوهِ إعْجازِ القُرْآنِ الكَرِيمِ، لأَنَّ القوْل بهذا الرأْي شائِعٌ بيْنَ العلماءِ القُدَامى الذين جاءُوا بَعْدَهُ، وإنْ جَهِل الدَّارِسُون المُحْدَثُون ذلِكَ.

وبالفِعلِ، فإنَّ دِرَاسَة الموْضُوعِ تَسْمَحُ لنا بتَقْرِيرِ أَنَّ القُدَماءَ من عُلَمائِنا قد انْقَسَمُوا فيه إلى قِسْمَيْنِ:

أ- المُنْكِرُونَ للقَوْلِ بالصّرْفَةِ: ذهَبَ بعْضُ العُلَماء إلى إنْكار أنْ يكون القُرْآنُ الكَرِيمُ مُعْجِزًا بالصّرْفَةِ. ومن هؤلاءِ أحدُ كِبار البَلاغِيين المُسلِمينَ، وهو عبْدُ القاهِرِ الجُرْجَانِيّ، الذي راحَ يُجَادِلُ القائِلين بها، متَّهِمًا لهُم بالجَهْلِ بأوْجُهِ البَلاغةِ القرْآنيَّةِ؛ حيْثُ قال: "لماذا التَّميُّزُ بالقوْلِ بالصّرْفَةِ، أمِنْ أجْل أنْ يَتَمَيَّزوا عن الأمَّةِ، أمْ أتَاهُم عِلْمٌ لم يَأْتِ النَّاسَ؟... فإنْ قالوا: أتَانَا فيه عِلْمٌ، قِيلَ: أفَمِنْ نظَرٍ ذلك العِلْمُ أوْ خَبَرٌ؟ فإنْ قالوا: مِنْ نَظَرٍ، قيل لهم: فكَأنَّكُم تَعْنُونَ أَنَّكم نَظَرْتُم في نَظْمِ القُرْآنِ ونَظْمِ كلامِ العَرَبِ، ووَازَنْتُمْ، فوَجَدْتُموهُ لا يَزيدُ إلا بالقدْرِ الذي لوْ خُلُّوا والاجْتِهادَ وإعْمَالَ الفِكْرِ، ولمْ تُفَرَّقْ عنْهم خَوَاطِرُهم عنْد القَصْدِ والعَمْدِ له، لأتَوْا بمثلِهِ؛ فإنْ قالوا: كذَلِك نقُولُ، قيل لهم: فأنْتُم تَدَّعُون، الآن، أَنَّ نظرَكُم في الفَصَاحَةِ نظَرٌ لا يَغِيبُ عنْهُ شيءٌ من أمْرِها... وأصْبَحْتُمْ ولكُمْ فيها فَهْمٌ وعِلْمٌ لم يكُنْ للناسِ قبْلَكُم. وإنْ قالوا: عرَفْنا ذلك بِخَبَرٍ، قِيل لهم: فهَاتُوا، عَرِّفُونا ذلك، وأنَّى لهم تَعْريفُ مَا لم يكُنْ، وتثْبيتُ ما لَمْ يُوجَدْ ؟"[8].

وبِغَضِّ النَّظَرِ عن مُحَاوَلَةِ الجُرْجَانِيّ الإيهَامَ بأَنَّ القائِلين بالصّرْفَةِ أقلِّيةٌ مارِقَةٌ عن إجْمَاعِ الأمَّةِ، وبغَضِ النَّظَرِ عن عَدَمِ إيرادِهِ لِدَليلٍ عِلْمِيّ واحِدٍ على

بُطْلانِ رأْيِهِم؛ فإنَّ في مُحاكَمةِ هَؤُلاءِ إلى العَرَبِ الذين نَزَلَ فيهم الوحْيُ، واحْتِجاجِهِ عليْهِم بذَلك، مُصَادَرَةٌ على المطْلُوب، الذي هو: السَّبَبِ الذي دَعَا الجَاهِلِيينَ، زَمَنَ النَّبِيّ ﷺ، إلى تَرْكِ مُعَارَضَةِ القُرْآنِ الكَرِيمِ؟

وتتَّضِحُ المُصَادَرَةُ، إذا عَلِمْنَا أنَّ الجَاهِلِيينَ لمْ يُصَرّحُوا بأنَّهم توَقَّفوا عن المُعارَضَةِ بِسَبَبِ كَوْنِ القُرْآنِ الكَرِيمِ في أعْلَى دَرَجِ البَلاغَةِ. ولَوْ فَعَلُوا ذَلِكَ، لَعُلِمَ، وَلَنُقِلَ، ولَكَانَ في تَنْبِيهِ الجُرْجَانِيُّ على ذلِك دَلِيلًا بالِغًا، ولكنَّهم لم يفْعَلُوا، ولا هُمْ صَرَّحوا بِعَكْسِهِ، وهو أَنَّهم مَصْرُوفُونَ. وبِهَذَا ظلَّ الأمْرُ أمْرَ بحْثٍ واستِقْصاءٍ.

وعندَ النَّظَرِ في آراء الجُرْجَانِيّ، نراه يُصَرّحُ بالسَّبب الذي دفعَهُ إلى الاسْتِنْكار على القائِلين بالصّرْفَةِ، حَتَّى أَنَّه لم يُعْطِ لنَفْسِه – وهو عالِمٌ مُكْتَمِلَ الأدَواتِ – فُرصَةً لتعميقِ البحْثِ في المسْألة. إنَّه السَّبَبُ نفْسُه الذي اعْتَمَدَ عليه البَغْدَادِيُّ في تكْفِيرِ النَّظَّامِ – كما رأينا قبْل قلِيلٍ- وهو أَنَّه "إذا نُقِّرَ عنْه انْكَشَفَ عن أمْرٍ مُنْكَرٍ، وهو إخْراجُ أنْ يكونَ وحْيًا من اللهِ، وأنْ يكونَ النبِيُّ قد تلَقَّاهُ عن جِبْريل عليه السَّلامُ؛ والذَّهابُ إلى أنْ يكونَ قد كانَ على سبيلِ الإلْهامِ، وكالشَّيْءِ يُلْقَى في نفْسِ الإنْسَانِ، ويُهْدَى له من طريقِ الخَاطِرِ والهاجِسِ"[9].

ومن الطَّبِيعِيّ أن يُبْدِيَ الباحِثُ دهْشَتَهُ البالِغَةَ من هذا التَّعْليلِ، وألَّا يجِدَ جَوَابًا لِكَيْفِيةِ ربْط الجُرْجَانِيّ بين إنْكَارِ المُنْكِرينَ لإعْجَازِ البَلاغَةِ القُرْآنِيّةِ وبين الهَدَفِ الذي جَعَلَهُ لهم، وهو الانْتِهاءُ إلى القَوْلِ بأَنَّ مصْدَرَ القُرْآنِ هو الإلْهَامُ.

وعلى كلٍّ، وعند النَّظَر، يتبَّين أَنَّ منْهَجَ العُلماء الذين منَعوا الصِّرْفَةَ كان موجَّهًا لرَدِّ رأيٍ بعيْنِه، ولِشَخْصٍ بِعَيْنِهِ أنْكَرَ أنْ يكون القُرْآنُ الكَرِيمُ مُعجِزًا بنَظْمِهِ، وقال بقُدْرَةِ الآحَادِ من العَرَبِ على مُضَاهَاتِهِ لوْ لمْ يَصْرِفْهُمْ اللهُ عن ذلك، هو النَّظَّامُ، وربَّما آخرُ معه، وهو أبو عِيسى المِرْدَار.

ويبْدو هذا المَنْهَجُ جلِيا عند البَاقِلَّانِيّ والجُرْجَانِيّ، أما البَاقِلَّانِيُّ فقَدْ اعْتَمَدَ على انْعِدَامِ المُعَارَضَةِ للقُرْآنِ الكَرِيمِ دلِيلا على عَدَمِ صِحَّةِ القَوْل بالصّرْفَةِ[10]. وقد سبَق لنا بيَانُ خطإ هذا السَّبيلِ للاسْتِدلالِ على مَنْعِهَا عنْد مُناقَشَةِ الجُرْجَانِيّ؛ ثم جاء بِشَيءٍ لَطِيفٍ أثْبَتَ به إعْجازَ القُرْآنِ الكَرِيمِ بِنَظْمِهِ، فقال:

"على أَنَّهم لوْ كانُوا صُرِفُوا، على ما ادَّعَاه، لم يكُنْ مَنْ كان قبلَهم من أهْل الجاهِلِيَّةِ مَصْرُوفينَ عمَّا كان يُعْدَلُ به في الفَصَاحَةِ والبَلاغَةِ وحُسْنِ النظْمِ وعَجيبِ الرَّصْفِ، لأنَّهم لم يُتَحَدَوْا به... فلَمَّا لمْ يوجَدْ في كلامِ مَنْ قبْلَهُ مِثْلَهُ، عُلِمَ أَنَّ ما ادَّعَاهُ القائلُ بالصِّرْفَةِ ظاهِرُ البُطْلانِ"[11].

ورغْم صحَّة ما قاله البَاقِلَّانِيُّ في بَلاغَةِ القُرْآنِ الكَرِيمِ، إلا أَنَّ ما أوْرده لا يُعَدُّ حجَّةً على القائِلين بالصِّرْفَةِ، لأَنَّهم ما ذهَبوا إلى ذلك إلا ليُفسِّروا امْتِنَاعَ وُجُودِ مُعَارَضَةٍ للوَحْيِ.

وقد عبَّرَ الجُرْجَانِيُّ عن هذا الدَّليل الذي نقَلْتُهُ عن البَاقِلَّانِيِّ بطَريقَةٍ أخْرَى، فقال في إبْطَالِ رأْيِ القائِلين بالصِّرْفَةِ:" [إنَّ] مِن حَقِّ المَنْعِ، إذا جُعِلَ آيةً وبُرْهانًا، ولاسِيَّما للنُّبُوَّةِ، أنْ يكونَ في أظْهَرِ الأمورِ، وأكْثَرِها وُجُودًا، وأسْهَلِهَا على النَّاس، وأخْلَقِها بأنْ تَبِينَ لكُلِّ راءٍ وسامِعٍ... لا أنْ يكون المنْعُ مِنْ خَفِيٍّ لا يُعْرَفُ إلا بالنَّظَرِ... وهلْ سُمِعَ قَطُّ أنَّ نبيًّا أتى قوْمَهُ، فقال: حُجَّتي عليْكُم، والآيَةُ في أنِّي نَبِيٌّ إليْكم، أنْ تُمْنَعوا من أمْرٍ لمْ يكنْ مِنْكم قَطُّ... أمْ ذلكَ مَالا يقُولُه عاقِلٌ، ولا يُقْدِمُ عليهِ إلا مُجازِفٌ"[12].

وبِغَضِّ النَّظر عن مُجازَفة الجُرْجَانِيِّ فيما قاله عن المُعْجِزَاتِ، مما يَسْتَدْعِي تَصْحِيحًا ضَرُورِيًا، وإنْ مُختَصَرًا، وهو أَنَّ ما نَفَاهُ من حَقِيقَةِ المُعْجِزَاتِ ثابِتٌ تمَامًا؛ فكُلُّ نبيٍّ، في واقِعِ الحال، وعلى عكْسِ ما ظَنَّهُ، أتَى قوْمَهُ، وقال لهم: حُجَّتي عليكم أنْ تُمْنَعُوا مِنْ أمْرٍ لمْ يكُنْ مِنْكم قَطُّ. أليْسَتْ ناقةُ صالِحٍ علَيْه السَّلامُ كذلك؟ أليْسَتْ عصَا مُوسى علَيْه السَّلامُ كذلك؟ أَليسَ إحْياءُ عِيسَى علَيْه السَّلامُ للمَوْتى، بإذنِ اللهِ، كذَلِك؟ بغَضِّ النَّظَر عن هذا، فإنَّ في هذا الرَّأْيِ، كما سبَق البيانُ، مُصادَرَةً على المَطْلوب. ولا أدلَّ على ذلك من وُجودِ عُلَمَاءَ أثْبَتُوا، كما سنَرى في حِينِهِ، مِثْلَ ما أثْبَتَ من العُلُوِّ المُعْجِزِ للقُرْآنِ الكَرِيمِ مع قولِهِمْ بالصِّرْفَةِ.

والمُلاحَظ أَنَّ رأْيَ المانِعِين للصِّرْفَةِ وَجْهًا من وُجُوهِ إعْجَازِ القُرْآنِ الكَرِيمِ قد تَجاوَز الزَّمانَ الذي وُضِع فيه، فوَصَل إلى العَصْرِ الحَدِيث، واشْتَهَر عند الباحِثين، فأصْبَحَ رأْيًا مُعْتَمَدًا في الدِّراساتِ القُرْآنِيَّةِ. وأُهْمِلَ، إلى هذا، رَأْيُ

القائِلين بالصِّرْفَةِ إهْمَالًا تامًا، اللَّهُم إلا من حيْثُ الهُجومُ عليه، وتَسْفِيهُ رأْيِ مَنْ قال به، وهو النَّظَّامُ في زعْمِهم.

ويبْدُو ما ذكَرْتُهُ جَلِيًا إذا نظَرنا في مُؤَلَّفات بعْضِ الدارِسين المُحْدَثين الذين عَرَضُوا للمَسْأَلَةِ، وذَهَبْنا نرْصُد أفْكارَهم فيها؛ فلا نَراها تخْرُج عن:

1- الحُكْم بِبُطْلان القوْلِ بالصِّرْفَةِ، مع عدَم الالْتِفات إلى آراء القائِلين بها، سواءً بالبحْث، أو حَتَّى بالعرْض؛ كما هو حال الأستاذِ سيِّد قطب، حيثُ لم يَتجاوَزْ ما كتَبَه في رَدِّه السَّطْرَين[13].

2- الحكم بِبُطْلان القوْل بالصِّرْفَةِ، مع العَمَل على ربْطها بالنَّظَّامِ لوَحْدِه، مع تكْفِيره، كما رأَيْنا ذلك عنْد الأستاذِ الرافِعي، حيث جَعَل (شَيْطانَ المُتَكَلِّمِينَ)، كما سمَّاهُ، يذهَبُ:" إلى أنَّ الإعْجَازَ كان الصِّرْفَةَ، وهي أنَّ اللهَ صَرَفَ العَرَبَ عن مُعَارَضَةِ القرآن مع قُدْرَتهِم عليها"[14].

3- استِحْضَار أشياءَ من أدِلَّة بعْضِ العُلَماء القُدَمَاء، وإعْمالِها دُون نظَرٍ فيما تَسْتَلْزِمُهُ، ودُون تأمُّل في وُجُوهِ خطَئِها؛ مِثْلَما فعَل الشيْخُ رحْمَةُ الله الهنْدي[15]، والصَّابُوني[16].

وبهذا اسْتَبَان أنَّ الفكرَ الإسْلاميَّ الحديثَ قد أبْدى عَجْزًا كَبِيرًا في مُعَالجة هذه النَّظَرِيَّةِ، وأبَان عن عدَم اطِّلاعِ باحِثيه على الأقْوال فيها. وقد بلَغ الحالُ بهذا الفِكْر أنْ اسْتَباحَ لنَفْسه السُّخْريةَ من القائِلين بالصِّرْفَةِ، مع أنَّ اسْتِعْراضَ أسْمائِهم - كما سنَفْعَلُ بعْد قليل - يُوجِبُ على كلِّ دارِسٍ أنْ يقِفَ مُتأمِّلا ومُقلِّبا للأمْر على وُجُوهِه قبل الحُكْم عليهم بِمُخالفَة الصَّواب، لا الاسْتِهْزَاء؛ كما فعَلَ الأستاذُ الرافعي، الذي ذهَب به العُجْبُ إلى القوْل: "وهُوَ، عنْدَنا، رأْيٌ لو قال به صِبْيَةُ المَكَاتِبِ، وكانُوا همْ الذين افْتَتَحُوهُ وابْتَدَعُوهُ، لكان ذلك مَذْهَبًا مِن تَخَالِيطِهم في بعْض ما يُحاوِلُونَه، إذا عَمَدُوا إلى القوْلِ فيما لا يَعرِفون لِيُوهِمُوا أنَّهم قد عرِفُوا"[17].

ب - القائِلُون بالصِّرْفَةِ: أشَرْتُ، فيما سبَق، إلى أنَّ القوْلَ بِالصِّرْفَةِ وجْهًا من وُجُوهِ الإعْجَازِ القُرْآنيِّ رَأْيٌ مشْهورٌ، إذْ قال به العَدِيدُ من العُلَمَاءِ

المُنْتَمِينَ إلى مُخْتَلَفِ الفِرَقِ العَقَدِيَّةِ الإسْلامِيَّةِ. ومعْنى هذا أنَّ إلْصَاقَ هذه (التُّهْمَةِ) بالنَّظَّامِ بالأخَصِّ، والمُعْتَزِلَةِ عُمُوما غيرُ صَحِيحٍ. أمَّا بالنِّسبة لخَطَإٍ نِسْبَة هذا الرأْي للنَّظَامِ لِوحْدِه، فلِمَا قُلْناهُ من أنَّ الصِّرْفَةَ جمَعَتْ حَوْلَها العدِيدَ من العُلَمَاء، وأمَّا بالنِّسبة لخَطَإٍ تخْصِيصِ المُعْتَزِلَةِ بها، فَلِمَا سبَقَ؛ ولِوُجُود أعْلامٍ مِن المُعْتَزِلَةِ كانُوا يَمْنَعُون القَوْلَ بها وجْهًا للإعْجَازِ القُرْآنِيِّ. وأشْهَرُ هؤُلاء أحَدُ كبارِ المُفَسِّرينَ والبلاغِيِّينَ المُسْلمينَ، وهو الإمامُ جارُ اللهِ مَحْمُود بن عُمَر الزَّمخْشَرِيِّ، وأحَدُ كِبارِ شيُوخِ المُعْتَزِلَةِ، إنْ لم يَكُنْ شيخَها الأوَّل، وهو قاضِي القُضاة عبْد الجَبَّار بن أحمد بن عبْد الجَبَّار الأُسْدَبَادِيُّ[18].

وإنَّ البحْث في المسألة قد قادَني إلى تقْسِيمِ القائِلين بِالصِّرْفَةِ إلى قِسْمَيْنِ:

1- قِسْمٌ يَرى أنَّ العَرَبَ قد صُرِفُوا عن مُعَارَضَةِ القُرْآنِ الكَرِيمِ، مع دُخُولِه في قُدْرَتِهِمْ. ومِنْ أشْهرِ القائِلينَ بهذا الرَّأْيِ، كما قُلْتُ مِرَارًا، إبْراهيمُ بْنَ سَيَّارٍ النَّظَّامُ. ووَافَقَهُ أبو موسى المِرْدَارُ، وبعضُ كبارِ العُلماءِ كما سنَرى فيما سَأَعرِضُ بعد قليلٍ.

2 - وقِسْمٌ يَرَى أنَّ العَرَبَ قد صُرِفُوا عن المُعَارَضَةِ، مع عدَم قُدْرَتِهِم، أو قُدْرَةِ غيرِهم من الخَلْقِ، على الإتْيَانِ بمِثْلِه.

ومن النَّاحِيَّةِ العَمَلِيَّةِ، فإنَّ كثيرا من العُلَماءِ سَوَّى بَيْنَ المَوْقِفَيْنِ في الدِلَالَةِ، واعْتَبَرَ القَوْلَ بأيِّ الرَّأْيَيْنِ صِرْفَةً، ودَلِيلًا على الإعْجَازِ القُرْآنِيِّ؛ لأنَّ العَرَبَ، ما دامُوا لم يَعْمَلُوا على مُضَاهَاةِ القُرْآنِ الكَرِيمِ، فمَعْنى ذلك أنَّهم قد صُرِفُوا عن المُعَارَضَةِ، سواءً أقُلْنا بقُدْرَتِهِمْ على ذلك، أو قُلْنَا بِعَجْزِهِمْ. ولهذا السَّبَبِ قال الإمامُ الماوَرْدِيُّ، بعْدَ أنْ جَعَلَ الصِّرْفَةَ وجْهًا من وُجُوهِ الإعْجَازِ عِنْدَهُ، وبعْدَ أنْ عَرَّف بالمَذْهَبَيْنِ: "والصِّرْفَةُ إعْجَازٌ عَلَى القَوْلَيْنِ مَعًا"[19].

ولِهَذا السَّبَب نفْسِه نَرى الإمامَ البَيْهَقِيَّ يَذْهَبُ إلى شَبِيهٍ لِمَا ذَهَبَ إليه النَّظَّامُ، حيثُ قال: "وأمَّا الصِّرْفَةُ والتَّعْجِيزُ، مع تَوَهُّمِ القُدْرَةِ مِنْهُمْ على الإتْيانِ بمِثْلِهِ، فإنَّما يُعْلَمُ ذلك بعَدَمِ المُعَارَضَةِ، مع توَفُّرِ الدَّوَاعِي وشِدَّةِ الحَاجَةِ إليه. وذلك ما لا يَجُوزُ أن يَشُكَّ فيه عاقِلٌ مِنْ أنَّهم، لو كانُوا قَادِرينَ عليه، لَبَادَرُوا إليه، مع حِرْصِهِمْ على إبْطَالِ دَعْوَتِهِ... ولَمَا خَرَجُوا في أمْرِه إلى نَصْبِ القِتالِ

والتَّغْرِيرِ بالأنْفُسِ... ولَكَانَ ذلك أيْسَرَ عَلَيْهِمْ من مُباشَرَةِ هذِه الخُطُوبِ... فلَمَّا لمْ يفْعَلُوهُ دلَّ على عَجْزِهم عنْ ذلك. وسَبِيلُ هذا سَبِيلُ رجُلٍ عَاقِلٍ اشْتَدَّ به العطَشُ، وبِحَضْرَتِهِ مَاءٌ، فَجَعَلَ يَتَلَوَّى من شِدَّةِ الظَّمإِ، ولا يَشْرَبُ المَاءَ؛ فلا يَشُكُّ شَاكٌّ أنَّهُ عَاجِزٌ عَن شُرْبِهِ، أو مَمْنُوعٌ بِسَبَبٍ يَعُوقُهُ عنه، وأنَّه لمْ يَتْرُكْهُ اخْتِيَارًا... وهذا بَيِّنٌ، والحَمْدُ لِلَّهِ"[20].

ومن كِبارِ العُلماءِ القائِلين بِالصّرْفَةِ مع القوْلِ بِالإعْجَازِ البَلَاغِيّ للكِتابِ العَزِيزِ، في وُجُوهٍ إعْجازِيَّةٍ أخْرى، أحَدُ أئِمَّةِ النَّحْوِ العَرَبِيّ، وهو أبو الحَسَنِ علِي بن عيسى الرُّمَّانِيُّ المُعْتَزِلِيُّ[21]، حيْثُ قال: "فهِي صَرْفُ الهِمَم عن المُعَارَضَةِ. وعلى ذلك يعْتَمِدُ بعضُ أهْلِ العِلْمِ في أنَّ القُرْآنَ مُعْجِزٌ... وذلك خَارِجٌ عن العَادَة، كَخُروج سائِر المُعْجِزَاتِ التي دَلَّت على النُّبُوَّةِ. وهذا، عنْدَنا، أحَدُ وُجُوهِ الإعْجَازِ التي تظْهَرُ منها للعُقُولِ"[22].

4- ظاهِرَةُ تقْدِيمِ القَوْلِ بالصّرْفَةِ على الإعْجَازِ البَلَاغِيّ:

عَرَضْنا قبْلَ قليل أسْمَاءَ، وبعْضَ أفْكَارِ، علماءَ كانُوا يرَوْنَ أنَّ القُرآنَ الكريمَ مُعْجِزٌ بالوَجْهَيْن معًا، ولكنَّنا لمْ نَجِدْ عنْدَهُم تَقْدِيمًا لأحَدِ الوَجْهَيْنِ على الآخَر؛ وسنَعْرِضُ الآن، تفْصِيلًا، آراءَ غيرِهِم، ممَّنْ تعمَّقَ في بحْثِ الموضوعِ، وكان يَرى مِثْلَ ما رَأوْا، ولكنَّه تَميَّزَ بالقوْلِ بأنَّ بالصّرْفَةِ أكثرُ دِلالةً على الإعْجَازِ من البَلاغَةِ القُرْآنِيَّةِ. ومن الأئِمَّةِ الأعْلامِ الذين ذَهَبوا هذا المذْهَبَ الإمامُ فخْرُ الدِّينِ محَمَّد بن عُمَر الرَّازِيُّ، حيثُ قال: "القُرْآنُ، لا يخَلو: إمَّا أن يُقالَ بأنَّه كان بالِغًا في الفَصَاحَةِ إلى حَدِّ الإعْجَازِ، أوْ لم يَكُنْ كذَلِك. فإنْ كان الأوَّلُ، ثَبَتَ أنه مُعْجِزٌ. وإنْ كان الثَّاني، كانَتْ المُعَارَضَةُ على هذا التَّقْدِيرِ مُمْكِنَةً، فَعَدَمُ إتْيَانِهم بالمُعَارَضَةِ مع كَوْن المُعَارَضَةِ مُمْكِنَةً، ومع توَفُّرِ دوَاعِيهِم على الإتْيَان بها، أمْرٌ خارِقٌ للعَادَة، فكان ذلِك مُعْجِزًا؛ فثَبَتَ أنَّ القُرْآنَ مُعْجِزٌ على جميع الوُجُوهِ. وهذا الطَّرِيقُ عنْدَنَا أقْرَبُ للصَّوَابِ"[23].

والحقِيقةُ أنَّ الإمامَ الرازِيَّ، ككَثِيرِينَ غيرِه، وبتَأْثِير منْهَجِه الجدَلِيّ، قد أبْدَى عجْزًا عن الجمْعِ العلْمِيّ بيْن القوْلَيْن، بحَيْثُ يَتَنَاسَقُ القوْلُ بِالصّرْفَةِ مع إثْباتِ الإعْجَازِ البَلَاغِيّ؛ ولذلك رأيْناهُ مُسْتَعِدًا (للتَّضْحِيَّةِ) بِالإعْجَازِ البَلَاغِيّ في

القُرْآنِ الكَرِيمِ، ويبْدُو ذلك في إقْرَارِه الضِّمْنِيّ بأنَّ (بَعْضَ) القُرْآنِ الكَرِيمِ غيرُ بالِغٍ في الفَصَاحَةِ درَجةَ الإعْجَازِ؛ فقَدْ قال، في الرَّدّ على مُجادِلٍ يَقْتَرِضُ قُدْرَةَ النَّاس على الإتْيان بمَثيلٍ لبَعْضِ السُّوَرِ: "فإنْ قِيل: قَوْلُه: [فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ] يتَنَاولُ سُورَةَ الكوْثَرِ وسُورَةَ العَصْرِ... ونحنُ نعْلَمُ، بالضَّرُورَةِ، أنَّ الإتْيَانَ بمِثْلِهِ، أو بِما يَقْرُبُ منْه، ممْكِنٌ. فإنْ قلتُم: إنَّ الإتْيانَ بأمْثَالِ هذه السُّوَرِ خارِجٌ عن مَقْدُورِ البَشَر، كانَ ذلك مُكَابَرَةً... قُلْنا: لِهَذا السَّبَبِ اخْتَرْنا الطَّريقَ الثانِيَّ، وقُلْنا: إنْ بلَغَت هذه السُّورةُ إلى حدِّ الإعْجَازِ فقد حَصَلَ المقْصُودُ، وإنْ لمْ يَكُنْ الأمْرُ كذلك، كان امْتِنَاعُهُم عن المُعَارَضَةِ، مع شِدَّة دَوَاعِيهم إلى توْهِينِ أمْرِهِ، مُعْجِزًا"[24].

وقد ذهَب الإمامُ أبو محَمَّد علي بنُ حزْمٍ مذْهَبًا عجِيبا في إثْباتِ إعْجَاز القُرْآنِ الكَرِيمِ، فجَعَله مُعْجِزًا بنَظْمه وبإخْباره بالغُيوبِ[25]، ولكنَّه ذهَب، في تَعْليلِ ماهِيَّة المُعجِزِ فيه، إلى إنْكار أنْ يكون إعجازُهُ عائِدًا إلى كوْنِه في أعْلى درَجَاتِ البَلاغَةِ، بلْ إلى صَرْفِ الخلْقِ عن الطَمَعِ في الإتْيَان بمِثْلِه؛ فقَال: "والنَّحْوُ الرَّابعُ: ما وجْهُ إعْجَازِه؟ فقالت طائِفةٌ: وجْهُ إعْجازِه كونُه في أعْلَى مَراتِبِ البَلاغَةِ. وقالت طوَائفُ: إنَّما وجْهُ إعْجازِه أنَّ اللهَ منَع الخلْقَ من القُدرَة على مُعارَضَتِهِ فقط "[26].

وقد ذهَب، بعْدَ ذلك، يَرُدُّ على أصْحاب الرأْيِ الأوَّلِ، وأبْطَلَ بحُجَجٍ جدَليَّةٍ أنْ يكُون القُرْآنُ مُعْجِزًا لكَوْنِه في أعْلى درَجَات البلَاغَةِ.

وليْسَ معْنى ما قُلْنَاهُ أنَّ الإمامَ ابنَ حزم أنْكَر بَلاغَةَ القُرْآنِ الكَرِيمِ، إنْ كان معْنى البَلاغَةِ - وهو مِن معَانيها بلا شَكٍّ- تَبْلِيغُ المُتَكَلِّمِ المعَانِيَ التي يُريدُها، لأنَّه، في هذه الحالة " في الغَايةِ التي لا شَيْءَ بعْدَها"[27]. ولكِنَّ القُرآنَ الكَرِيمَ، مع هذا، ليْس من نوْعِ بلاغَةِ الخلْقِ حَتَّى يثبُتَ إعْجازُه بمُقارَنَتِه بكَلام المَخْلوقين. ولهَذا، فإنَّ سَبيل إثبات ماهيَّةِ إعْجازِه تتمَثَّلُ في إثْباتِ المُخالَفة المذْكُورة، وخُصُوصا لأنَّه تعالى:" حَالَ بين الخلْقِ وبيْن أنْ يأْتوُا بمِثْلِهِ، ورَفَع عنْهم القوْلَ في ذلك جُمْلَةً"[28].

ورغْم أنَّه يُمكِننِا أنْ نتَقَدَّم بنَقْد علْمِيٍّ يُبْطِلُ الكَثيرَ من (خَبْطِ) الإمامِ ابنِ حزْمٍ في كثيرٍ من الموْضُوعات التي تحَدَّثَ فيها أثْناء مُناقَشَته لآراء بعْض الفِرَقِ في هذه المسْألة،؛ ولكنَّ الذي يَهُمُّنَا، فيما نحْنُ بِصَدَدِهِ، أنْ نُبَيّنَ أنَّه، تماما مِثْل الإمامِ الرَّازِي، عَجَزَ عن الجمْعِ بيْن القوْل بِالإعْجَازِ البَلَاغِيِّ للقُرْآنِ الكَرِيمِ والصِّرْفَةِ، فقَدَّمَ الوجْهَ الأخير، وأنكَرَ - عَمَلِيًّا- الوَجْهَ الأوَّلَ؛ رغْم أنَّ مُقدِّماتِ ذلك الجَمْعَ كانت في ذهْنِه، ومِنْها، وأهَمُّها، أنَّ القُرْآنَ الكَرِيمَ قد عبَّر عن المعَاني التي أرَادَها، وبلَغَ في ذلك "الغايَةَ التي لا شَيْءَ بعْدَها" كما قال.

ونحْنُ، لو سألْنا الإمامَ ابنَ حزْمٍ، عن (الكَيْفِيَّةِ) التي يثْبُتُ بها الإعْجَازُ البَلَاغِيِّ القُرآنِيُّ للمَخْلُوقِينَ، فإنَّنا سَنَجِدُه (يُغْلِقُ) هذا البابَ، بَلْ يَتَبَنَّى فيه رأْيا يَجْعَل إثْباتَه مُستَحِيلا؛ بَلْ إنَّه يُنْكِرُ هذا النَّوْعَ من البَلاغَةِ رأْسًا، رغْم أنَّ أيَّ متمرِّسٍ بأسَاليبِ الكَلام، يَسْتَطيعُ أن يتوَقَّفَ عند ما لا حَصْر له من الأمْثِلة على مُبايَنَةِ كَلامِ اللهِ لِكَلام المَخْلوقِين، وأنْ يُثْبِتَ الإعْجَازَ في ذلك، وهو الأمْرُ الذي بيَّنه - باقْتِدارٍ عجِيبٍ أحْيَانًا- عَشَرَاتُ العُلَماءِ المُسْلِمينَ

نسْتَطيع أنْ نحْكُم، إذَنْ، أنَّ الإمامَ ابنَ حزْمٍ قدْ (أنْكَرَ) البَلاغَةَ المُعْجِزَةَ للقُرْآنِ الكَرِيمِ، مُقَدِّما عليْها فكْرَتَه عنْ الصِّرْفَةِ. وعلى كُلِّ حالٍ، فقد صَرَّح بذَلِك تصْرِيحًا في العَديدِ من المواضِع، وبُرْهان ذلك عنْدَه : "أنَّ اللهَ حَكَى عنْ قومٍ من أهْلِ النَّارِ أنَّهم يُقولون: [لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ. وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينَ. وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ. وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ. حَتَّى أَتَانَا الْيَقِين]... فكَانَ هذا كُلُّه، إذا قالَه غيْرُ اللهِ عزَّ وجَلَّ غَيْرَ مُعْجِزٍ بلا خِلافٍ، إذْ لم يقُلْ أحدٌ من أهْلِ الإسْلامِ إنَّ كلامَ غيرِ اللهِ مُعْجِزٌ، لكنْ لَمَّا قالَهُ اللهُ تعالى، وجَعَلَه كلاما لَهُ، أصَارَهَ مُعْجِزًا، ومَنَعَ من مُمَاثَلَتِهِ"[29].

ولا مَنَاصَ من التَّنْبيه، مجدَّدًا، إلى ما أشَرْنا إليه فِيما سبَقَ، وهُوَ تقْريرُ عَجْزِ الكَثِيرين عن الجمْعِ بين هذين الوَجْهَيْنِ الإعْجازِيَيْنِ. ولِهَذا، فقَدْ بَدَا من المَنْطِقِيِّ أنْ يَنْتَهِيَ البحْثُ الإسْلامِيُّ في المسْألة، إمَّا إلى تقْدِيم الصِّرْفَةِ مع (التَّضْحِيَّةِ) بِالإعْجَازِ البَلَاغِيِّ، أو (اسْتِبْعَادِ) القوْلِ بِالصِّرْفَةِ؛ لأنَّها تؤَدِّي، حَسْبَ العجْزِ الذي لاحظْناهُ، إلى إنْكارِ الإعْجَازِ البَلاغِيِّ القُرْآنِيِّ. وعبارَةُ الإمامِ

القُرْطُبِيّ تُلَخِّصُ أحْسَنَ تلْخِيصٍ هذا المَوْقِفَ، إذْ قال في معْرِضِ إنْكارِه للصِّرْفَةِ:" وهذا فاسِدٌ، لأنَّ إجْماعَ الأمَّةِ... أنَّ القُرْآنَ هو المُعْجِزُ؛ فلَوْ قُلْنَا: إنَّ المَنْعَ والصِّرْفَةَ هو المُعْجِزُ لخَرَجَ القُرْآنُ عن كَوْنِهِ مُعْجِزًا، وذلك خِلافُ الإجْمَاعِ... وإذْ كان كَذَلِك، عُلِمَ أنَّ نفْسَ القُرْآنِ هو المُعْجِزُ، لأنَّ فَصَاحَتَهُ وبَلاغَتَهُ أمْرٌ خارِقٌ للعَادَةِ"[30].

5- الجَاحِظُ وحَلُّ الإشْكَالُ:

أثْبَتْنَا، حَتَّى الآن، أنَّ القوْلَ بِالصِّرْفَةِ وجْهًا لإعْجازِ القُرْآنِ الكَرِيمِ ليْس قوْلا للنَّظَّامِ وحْدَهُ، كما أثْبَتْنَا أنَّ إنْكارَهُ لبَلاغَتِه المُعْجِزَةِ مَذْهَبٌ مُنْتَشِرٌ بين عُلماءِ الإسْلامِ المُنْتَمِينَ إلى العَدِيدِ من الفِرَقِ. ومن المُؤَكَّد أنَّ هذا، وإنْ كانَ مُفِيدا للمُهْتَمِّينَ بالدِّراسَاتِ القُرْآنِيَّةِ، وهو يُنْعِشُ عُقُولَهُمْ، ويُخَلِّصُها ممَّا بها من التَّسَرُّعِ في (الاتِّهَامِ)؛ إلا أنَّ ما حقَّقْناهُ يبْقَى غيرَ كافٍ، ذلِك أنَّ المُشْكِلَةَ ما زالَتْ مَطْرُوحةً. وأخْطَرُ من هذا، فإنَّ ما انْتَهَيْنا إليه مُضِرٌ بالقُلوبِ، قُلوبِ المُؤْمِنِينَ من الدَّارِسين لأنَّه ألْقَى فيها (حَيْرَةً)، يُبَرِّرُها عَدَمُ بيَانِ (كَيْفِيَةِ) الإعْجَازِ بالصِّرْفَةِ، و(عَدَمُ القَطْعِ) في مَسْأَلَةِ (التَّوْفِيقِ) بَيْنَهَا وبَيْن ثُبُوتِ الإعْجَازِ البلاغِيّ؛ وهو الأمرُ الذي من المُمْكِن أنْ يَجْعَلَ بعْضَ العُقولِ (مُضْطَرَّةً) إلى العَوْدة إلى تقْديم أحَدِ هَذَيْنِ الوَجْهَيْنِ من وُجُوهِ الإعْجَازِ القُرْآنِيّ، وإنْكَارِ (ما يَبْدُو) أنَّه (ضِدٌّ) له.

ونُبادر إلى القوْلِ بأنَّ ما لاحَظْناه من عَجْزِ البحْثِ العِلْمِيّ في الّدراسَاتِ القُرْآنِيَّةِ في (حَلِّ) هذه المُشْكِلَةِ، أيْ الجَمْعِ بين القوْلِ بِالإعْجَازِ البَلَاغِيّ للقُرْآنِ الكَرِيمِ، وهي حقِيقةٌ من حقائِقِ الكِتابِ العَزِيزِ، والقوْلِ بِالصِّرْفَةِ، وهي حَقِيقةٌ من حَقائِقِه، وحَقِيقةٌ من حَقائِق تارِيخِ الدَّعْوةِ النَّبَوِيَّةِ، أو تَارِيخِ القُرْآنِ الكَرِيمِ كُلِّه؛ وإنْ كانَ غَيْرَ ظاهِرٍ حَاليًا، فإنَّ الجَمْعَ العِلْمِيَّ العَبْقَرِيّ بيْنَهُما قد وَقَعَ في الفِكْرِ الإسْلامِيّ، وفي عهدٍ مُبَكِّرٍ، رغْم جَهْل الدَّارِسِين القُدَامَى والمُحْدَثِينَ لذلك.

لقد اسْتطاعَ شيْخُ البَلاغِيِّين المُسْلِمين بِدُون مُنازِعٍ، أبو عُثْمَانَ عَمْرُو بْنُ بَحْرٍ الجَاحِظُ أنْ يَسْتَمْسِكَ بالوَجْهَيْن الإعْجَازِيَيْنِ المَذْكُورَيْنِ، وأنْ يَسْتدِلَّ على صِحَّة الجَمْعِ بيْنَهما، وأنْ يُقدِّمَ ذلك تَقْديما عِلْمِيا سَلِيما ومُقْنِعًا تَمَامَ الإقْناعِ.

ومن المعْلُوم أنَّ الجَاحِظَ يُعَدُّ مُنْشِئًا للبَحْثِ البَلَاغِيّ في اللُّغَةِ العَرَبِيَّةِ، وبالتَّالي في الدِّراسَاتِ اللُّغَوِيَّةِ القُرْآنِيَّةِ، أو العَكْسُ، فإنَّ تَدَاخُلَ البَحْثَيْن واقِعةٌ مُؤَكَّدةٌ. وهُوَ، بهذا الوصْفِ، أثْبَتَ في كَثيرٍ من المَوَاضِعِ، في الكَثِير من كُتُبِهِ، بَلاغَةَ القُرْآنِ الكَرِيمِ التي تَصِلُ إلى حَدِّ الإعْجَازِ؛ كما نَبَّهَ على احْتِفَاءِ هذا الكتابِ السَّمَاوِيّ بالبَيَانِ، ونُزولِه في قَوْمٍ بُلَغَاءَ، شَدِيدِي الخُصُومَةِ، يَسْتَخْدِمُونَ من أجْل الغَلَبَةِ فيها كُلَّ الوَسَائِلِ، ومن أهَمِّها ما (يُنْتِجُه) اللِّسَانُ. وقد اسْتَدَلَّ على ذلك بما وَرَدَ عن العَرَبِ، وبما وَرَدَ في التَّنْزِيلِ نَفْسِهِ، وذلك مِثْل قوْلِه تَعَالَى في سُورَةِ الأحْزَابِ: [فَإِذَا ذَهَبَ الْخَوْفُ سَلَقُوكُمْ بِأَلْسِنَةٍ حِدَاد]، وقَوْلِه تَعَالَى في سُورَةِ مَرْيَمَ: [فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا]، وقوْلِه تَعَالَى في سُورَةِ الزُّخْرُفِ: [بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ]...[31].

ولم يكتَفِ الجَاحِظُ بالبحْثِ النَّظَرِيّ، بل عَمِلَ - مُعْتَمِدا على عِلْمه الواسِع بفُنون الكَلَامِ وحِسِّهِ النَّقْدِيّ المُرْهَفِ- على اسْتِخْراج بعْض أوْجُهِ البَلاغَةِ القُرآنِيَّةِ، وخَصَّ هذا الموْضُوع بكِتَابٍ هو (نَظْمُ القُرْآنِ)، أبْدعَ فيه أُصُولا احْتَذَاها العُلَمَاءُ المُسْلِمون بعْدَه. وقد قرَّرَ فيه، كما قَرَّرَ في غيْرِه من كتُبه أنَّ ما يدُلُّ على صِدْقِ "الكِتَابِ المُنَزَّلِ، نَظْمُه البَدِيعُ الذي لا يَقْدِرُ على مِثْلِهِ العِبَادُ، مَعَ ما سِوَى ذلِك من الدَّلائِلِ التي جَاءَ بها مَنْ جَاءَ بِهِ"[32].

والجَاحِظُ، مع هذا، لمْ يَرَ أيَّ تَنَاقُضٍ في القوْل بِالصّرْفَةِ مع قَوْلِه بإعْجازِ البَلاغَةِ القُرآنِيّةِ؛ لأنَّه وضَع في الاعْتِبار شيْئا لم يَنْتَبِهْ إلَيْهِ أحَدٌ من الدَّارسِين للموْضُوع، وهو تَأْثِيرُ مُضاهَاةِ العَرَبِ للقُرْآنِ الكَرِيمِ، إنْ وُجِدَتْ، ومهْما كانَت هذِه المُضَاهاةُ، على الدَّعْوَةِ النَّبَوِيَّةِ.

وقدْ اسْتَقرأ الجَاحِظُ تَاريخَ الدَّعْوةِ المُحَمَّدِيَّةِ، وعَلِم، كما عَلِمَ غَيْرُه من النَّاسِ، أنَّ النَّبِيَّ قد أوْرَدَ على العَرَبِ شَيْئا لم يَشْهَدْ التاريخُ له مَثِيلا[33]، حيث تَحَدَّاهُم أنْ يأْتوا بمَثيلٍ للكَلام الذي جاءَهُم به، كما تَحَدَّى الخَلْقَ أجْمَعين؛ وهو الأمْرُ الذي يعْني أنَّه مازال قائِما، وسيَبْقى، إلى أنْ تقُومَ السَّاعَةُ. وإنّي، أؤَكِّد هنا أنْ لنْ يستَطيعَ الخلْقُ أجمعين، بالفِعْل، أنْ يأتوا بمَثِيلٍ لآياتِ الذِّكْر الحَكيم، لأنَّه يتجَاوزُ فيما لا يُمْكِنُ حَصْرُهُ مِنَ المَوْضُوعَاتِ قُدُرَاتِ الخَلْقِ.

وعلى كُلّ حالٍ، فإنَّ الآياتِ التي سَجَّلَتْ هذا التحَديّ للعَرَبِ ما زالت مُدَوَّنةً في الكِتاب العَزيزِ. ومنْها قوْلُه تَعَالَى في سُورَةِ الطُّورِ: [أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ. فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ]، ومنها في سُورَةِ هُودٍ: [أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ]، ومنها في سُورَةِ البَقَرَةِ: [وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ. فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ]، ومنها في سُورَةِ يُونُس: [أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ]. كما أنَّ ما هُو تَحَدٍ عَامٍ، أيْ للخَلْقِ، ما زال قائِمًا، فإنَّنا نَجِدُ في سُورَةِ الإسْرَاءِ قوْلَه تَعَالَى: [قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا].

وقد رَأَى جُمْهُورُ العُلَمَاءِ المُسْلِمِينَ في هذا التَّحَدّي وَجْهًا من وُجُوهِ الإعْجَازِ القُرآنِيّ. وهذا لا يُمْكِنُ أن يَكُونَ صَحِيحًا. وأُحِبُّ، هنا، أنْ أَرُدَّ على مِثْلِ هذا الزَّعْمِ بِعِبارَةٍ كَثِيرًا ما كَان يُرَدِّدُها الإمامُ ابنُ حزمٍ، وهِي أنَّ مُجَرَّدَ الدَّعْوَى "لا يَعْجِزُ عَنْهَا أحَدٌ".

وبالفِعْلِ، فإنَّ الذي يَدُلُّ على الإعْجَازِ ليس مُجَرَّدَ التَّحَدي، بلْ انْعِدامُ المُعَارَضَةِ، مع أنَّ العَرَبَ كانوا، كما يقُول الإمِامُ الزَّمَخْشَرِيُّ:" أكْثَرَ من حَصَى البَطْحَاءِ، وأوْفَرَ عدَدًا من رِمَالِ الدَّهْناءِ، ولمْ ينْبِضْ منْهم عِرْقُ العَصَبِيَّةِ مع اشْتِهارِهم بالإفْرَاطِ في المُضَادَّة والمُضَارَّة... ورُكُوبُهم في كُلّ ما يَرُومُونه الشَّطَطَ. إنْ أتاهم أحَدٌ بمَفْخَرَةٍ، أتَوْهُ بمَفاخِرَ، وإنْ رمَاهم بمَأثَرَة، رمَوْه بمآثِرَ. وقد جرَّدَ لهم الحُجَّةَ أوَّلا، والسَّيْفَ آخِرا، فلَمْ يُعارِضوا إلا السَّيْفَ وَحْدَهُ"[34].

وموْضُوعُ هذه الظَّاهِرَةِ، كما رأيْنا، هو ما اخْتَلَفَ حوْلَه عُلَماءُ الإسْلام، بين قائِلٍ بأنَّ السَّببَ الذي دَعَا العَرَبَ إلى ترْك المُعَارَضَةِ للقُرْآنِ الكَرِيمِ هو إعْجَازُهُ البَلَاغِيُّ، وبيْن قائِلٍ بِالصِّرْفَةِ. وهنا بالذَّات، تَبْدو عبْقَرِيَّةُ الجَاحِظِ للعَيَانِ، حيثُ أخْرَجَ نفسَه من الدَّائِرَة المُغْلَقَةِ التي وضَع فيها العُلَماءُ أنفُسَهم،

حيْثُ لم يَفْصِلُوا بين الاسْتِدلال لكُلّ وجْهٍ من هذَيْن الوَجْهَيْن بشَكْلٍ مسْتَقِل تمامًا عن الوَجْهِ الآخر؛ فكان إثْبات الإعْجَازِ البَلَاغِيّ، عند بعْضِهم، نافِيًا للصّرْفَةِ، أو كان القوْل بِالصّرْفَةِ، عند البعْضِ الآخَر، نافِيا للإعْجَازِ البَلَاغِيّ.

أمَّا بالنّسْبَةِ للجَاحِظِ، فإنَّه لمْ يَقِف هذا الموْقِفَ مُطْلقا، بلْ رأَى في عدَم المُعَارَضَةِ (نَفْسِهَا) صَرْفا إلَهِيًّا للعرَب عن (مُجَرَّدِ مُحَاوَلَةِ) الاسْتِجابة للتَّحَدّي القُرْآنِيّ، لا أنْ يأْتُوا (بالفِعْلِ) بمِثْلِهِ. وهذا هو معْنى الصّرْفَةِ عنْدَهُ. أمَّا، إنْ فرَضْنا أنَّ العَرَبَ لم يكُونُوا مَصْرُوفين عنْه، فإنَّهم لمْ يَكونُوا يَسْتَطِيعون أنْ يأتُوا بمِثْل القُرْآنِ، ولو اجْتَمَعَ إليهم الخَلْقُ كلُّهم. وهذا معْنى الإعْجَازِ البَلَاغِيّ عِنْدَه، وعِنْدَ غيرِه.

أمَّا عن الأمْرِ التي جَعَلَ المتَكَلِّمَ بالقُرْآنِ يَصْرِفُ العَرَبَ عن مُجَرَّدِ مُحاوَلة مَضَاهاتِه، فإنَّ الجَاحِظَ يُقَدِّمُ له تعْليلا عِلْمِيا بدِيعًا، وهو أنَّ العَرَبَ لوْ كَانُوا قد جَاءوا لِرَدّ التَّحَدّي القُرْآنِيّ (بأَيّ شَيْءٍ)، مهْما كانت (مُشَابَهَتُهُ) للقُرْآنِ الكَرِيمِ (مُنْعَدِمَةً)؛ فإنَّ ذلك سيَكُون (طعْنًا) في (التَّحَدّي). وأكبَرُ من ذلِك، إلى مُحَاكَمَةِ القُرْآنِ الكَرِيمِ وما يُفْتَرَضُ أنَّ العَرَبَ قد جاءُوا بِهِ على وجْهِ رَدّ التَّحَدّي إلى العَرَبِ أنفُسِهم. وفي هذا، إضافة إلى مُعَادَلَة كَلام اللهِ عَزَّ وجَلَّ بِكَلام المَخْلُوقِين، تضْييعُ للدَّعْوَةِ المُحَمَّدِيَّةِ، إذْ لا يُؤْمَنُ تغْلِيبُ جَاهِلٍ أو حَاقِدٍ لهذا الكَلام على القُرْآنِ الكَرِيمِ؛ فَتَتَحَقَّقُ الفِتْنَةُ، وما يَنْجَرُّ عن ذلك من (التَّنْفيرِ) عن القُبُول من الرَّسُول صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

قال الجَاحِظُ، مُجْمِلًا بأُسْلُوبِهِ البَلِيغِ ما فصَّلْناه بعِبَارَتِنَا، في الرَّدّ على مُنْكِري كُلّ صرْفٍ للهِ تَعالى العبادَ عَمَّا أرادَ، ومِنْه ما يتَعَلَّقُ بِمَوْضُوعِنَا:" ومِثْلُ ذلِك ما رُفِعَ من أوْهَامِ العَرَبِ، وصَرْفِ نفُوسِهِمْ عن المُعَارَضَةِ للقرآن، بَعْدَ أنْ تَحَدَّاهُم الرَّسُولُ بِنَظْمِهِ، ولِذَلِكَ لمْ نَجِدْ أحَداً طَمِعَ فِيهِ، ولوْ طَمِعَ فِيه لتَكَلَّفَهُ؛ ولَوْ تَكَلَّفَ بَعْضُهُمْ ذلِك فَجَاءَ بِأَمْرٍ فِيهِ أدْنَى شُبْهَةٍ لَعَظُمَتْ القِصَّةُ على الأعْرَابِ وأشْبَاهِ الأعْرَابِ والنِّسَاءِ وأشْبَاهِ النِّسَاءِ؛ ولَأَلْقَى ذلِك لِلْمُسْلِمِينَ عَمَلاً، ولَطَلَبُوا المُحَاكَمَةَ والتَّرَاضِي بِبَعْضِ العَرَبِ، ولَكَثُرَ القِيلُ والقَالُ... فكَانَ لِلَّهِ ذلِك التَّدْبِيرُ - أي بأنْ صَرَفَهُمْ عنْ المُحَاوَلَةِ- الذي لا يَبْلُغُهُ العِبَادُ، ولَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ"[35].

وتَبَيَّن بهَذا أنَّ الجَاحِظَ قد وضَعَ نظَرِيَّةَ الصِّرْفَةِ في مُسْتَوى آخر، مُخْتلِفٍ تمامًا عن المُسْتَوى الذي وضعَها فيه جُمْهُورُ عُلَماءِ الإسْلامِ، واسْتَطَاعَ لِهذا أنْ يجْمَعَ القوْلَ بالنَّظْمِ المُعْجِزِ للقُرْآنِ الكَرِيمِ إلَيْهَا جَمْعًا مُوَفَّقًا. وهو الأمْرُ الذي يَدلُّ على أنَّ ذوْقَه الفَنِّيَّ العالِيَ، الحاصِلَ عن علْمٍ حقِيقِيٍّ بفُنون القوْل، قد قادَه إلى تقْرير تسَامِي بيَانِ القُرْآنِ الكَرِيمِ، مُطْلَقًا، عمَّا سِواه. ومن ناحيَةٍ أخْرى، فإنَّ تأمُّلَه العَمِيقَ، الحاصِلَ عن علْم حقِيقِيٍّ بالعَقائِدِ؛ إضافةً إلى عِلْمِهِ بخَبَايا النُّفوسِ وطبَائِعِ الأشْياءِ قد هَدَاه إلى القوْل بِالصِّرْفَةِ؛ التي لا تَعْنِي عنْدَهُ، كما بيَّنَّا، أنَّ العَرَبَ كانُوا قادِرين على الإتْيَانِ بمِثل القُرْآنِ الكَرِيمِ؛ بلْ هي وسِيلَةُ تفْسِيرٍ لإمْسَاكِ العَرَبِ عن مُجَرَّدِ مُحَاوَلَةِ مُضَاهَاتِه، مَهْما كانت قيمَةُ الناتِجِ عنها. وهو الأمْرُ الذي كانوا، وهذا بدِيهِيٌّ، يَسْتطِيعُونَه لوْلا أنْ مَنَعَهُمْ اللهُ، تعظِيمًا لشَأْنِ كِتابِه، وتحْقيقًا لحُجِّيَّة التَّحَدِّي النَّبَوِيِّ.

لقد كان الجَاحِظُ يَعِي تمَامَ الوعْيِ، عند بحْث المسألة، حُضُورَ حقيقَةَ عظَمَةِ كلام اللهِ تعَالى، والمَصْلَحَةَ المُتَمَثِّلَةَ في تيْسِيرِ دعْوَةِ النَّبِيِّ الكَرِيمِ إلى الإسْلامِ، ولهذا اسْتَطَاع أنْ يَأتِيَ بتَفْسِيرٍ أرْضَى به كلَّ الحَقائِقِ المَاثلَةِ فيها. وهو ما لا نَسْتَطيع أنْ نقُولَه عن تنْظِيرَاتِ غيرِه من العُلَماء الذي عرَضوا لهذه المسألة بالبحْث، فوَقَعُوا في التَّناقُض، وألْفُوا رُكامًا من الأخْطَاء، وحَتَّى الأمُور التي أصَابُوا فيها عيْنَ الحقِّ كانت، دائما، عوْرَاء. ومثالُ ذلك ما أوْرَده الإمامُ الرَّازي، وغيْرُه كَثِيرُونَ، عِنْدَما راح يُثْبِتُ أنَّ علِمَ البُلَغاءِ بِنُزُولِ ما يأْتي به العامِلُون على مُضاهَاة القُرْآنِ الكَرِيمِ هو ما منَعَ العَرَبَ من المُحاوَلَةِ[36]؛ ولمْ ينتبِهْ إلى أنَّ هذا الأمْرَ، لو وَقَعَ، لكَان فيه فَتْحٌ لبابِ فِتْنَةٍ عظِيمَةٍ، تَصُدُّ الناسَ عن تَعَالِيمِ القُرآنِ.

وقد يقُول قائِلٌ هنا: إنَّ ما جئتَ به من عرْضٍ لموْضُوع الصِّرْفَةِ جَمِيلٌ،كما أنَّ ما بيَّنْتَ من فِكْرَةِ الجَاحِظِ يبْدُو عِلْمِيًّا، لولا أنَّكَ نَسَيْتَ أنْ تُشِيرَ، ولمْ تضَعْ – والجاحِظَ - في الحُسْبَان تلك النُّصُوصَ المَنْسُوبَةَ، حصْرًا حَسْبَ ما بلَغَهُ عِلْمي، إلى الكذَّابِ مُسَيْلِمَةَ، والتي يُوجَدُ فيها ما يُبْطِلُ كُلَّ ما أرَدْتَ أنْ توهِمَنا بِصَلاحِيَتِه لتَسْوِيغِ التَّسْلِيمِ بِالصِّرْفَةِ وَجْهًا للإعْجَازِ القُرْآنِيِّ.

وبالفِعْلِ، فإنَّ الناظِر في كُتُبِ الحدِيث والسِّيرة يَجِدُ فيها بعضَ أخْبارِ مُس]لِمَةَ الكَذَّابِ وادِّعَائِه للنُّبَوَّةِ[37]، وإنَّ المُطالِعَ لبَعْض كُتُبِ التَّاريخ يَجِدُ فيها بعْضَ النُّصُوصِ المَسْجوعَةِ المَنْسُوبَةِ إليْه[38]. فهَلْ في وُجُودِ هذه النُّصوصِ نقْضٌ للقوْلِ بِالصّرْفَةِ؟

لا بُدَّ أنْ نُشِير، أوَّلا، إلى أنَّ مثْلَ هذه النُّصُوصِ القَلِيلَةِ والقَصِيرَةِ المنْسوبَةِ لِمُسَيْلِمَةَ الكَذَّابِ قدْ لاقَتْ قُبُولا لدَى العُلَماءِ المُسْلِمين القُدَامى والمُحْدَثِينَ الدارِسِينَ للإعْجازِ القُرْآنِيّ. وقدْ اضطَرَّتْهم إلى البَحْث عن مَخارِجَ لتَفْسِير وُجُودِها، فذَهَبَ المُحَدِّثُ الكَبيرُ أبو سُلَيْمان الخَطَّابي في مُنَاقَشَتِه للمَسْألَةِ إلى الحُكْمِ بأنَّه كَلامٌ غَثٌّ مُتَكَلَّفٌ لا يَصْلُحُ لِمُضَاهاةِ آياتِ الذِّكْرِ. قال: "ما أنْكَرْتُمْ أنَّ المُعَارَضَةَ قد حَصَلَتْ... نحْوَ ما حُكِيَ عن مُسَيْلِمَةَ من قوْله: "يا ضِفْدَعُ، نِقِّي، كمْ تَنِقِّينَ، لا الماءَ تُكَدِّرِينَ، ولا الوَارِدَ تُنَفِّرِينَ"... قيل: أمَّا قولُ مُسَيْلِمَةَ في الضِّفْدَعِ، فمَعْلُومٌ أنَّه كلامٌ خَالٍ من كُلِّ فائِدَةٍ؛ لا لَفْظُهُ صَحِيحٌ، ولا مَعْنَاهُ مُسْتَقِيمٌ... وإنَّما تَكَلَّفَ هذا الكَلَامَ الغَثَّ لأجْلِ ما فيهِ من السَّجَعِ..."[39]، ثم قال:"وأيُّ بلاغَةٍ في هذا الكَلامِ، وأيُّ مَعْنَى تَحْتَهُ، وأيُّ حِكْمَةٍ فيه حَتَّى يُتَوَهَّمَ أنَّ فيه مُعَارَضَةً للقُرْآنِ"[40].

وقد أوْرَدَ الأستاذ الرَّافِعِيُّ بَعْضَ أسْجَاعِ مُس]لِمَةَ الكَذَّابِ، واعْتَبَرَهَا (مُعَارَضَةً) للقُرْآنِ الكَرِيمِ، ولذَلك (اجْتَهَدَ) في الرَّدِّ علَيْها، فقال: "على أنَّ التَّارِيخَ لا يَخْلُو من أسْمَاءِ قَوْمٍ قَدْ زَعَمُوا أنَّهُم عَارَضُوا القُرْآنَ، فمِنْهُم مَنْ ادَّعَى النُّبُوَّةَ، وجعَل مَا يُلْقِيهِ مِنْ ذلك قُرْآنًا كَيْ لا تَكُونَ صَنْعَتُهُ بلا أدَاةٍ... وقد زَعَمَ مُسَيْلِمَةُ الكَذَّابُ الكَذَّابُ أنَّ لَهُ قُرْآنًا نَزَلَ عَلَيْهِ من السَّماءِ، ويَأْتِيهِ بِهِ مَلَكٌ يُسَمَّى رَحْمَانُ؛ بَيْدَ أنَّ قُرْآنَه كان فُصُولًا وجُمَلًا... وكُلُّهَا ضُرُوبٌ من الحَمَاقَةِ"[41].

ومعْنى ما أوْرَدْناه قبْل قلِيلٍ عن الخطَّابي والرافِعي أنَّ الفِكْرَ الإسْلَامِيَّ قد سَلَّمَ بصِحَّةِ ما رُوِيَ عن مُسلِمَةَ الكَذَّابِ من أسْجَاعٍ، وذهَب يَحْكُمُ بأنَّ صاحِبَها أراد (مُضَاهَاةَ) القُرْآنِ الكَرِيمِ. ولأنَّ هَذَيْنِ العالِمَيْنِ كانا من القائِلِينَ بِالإعْجَازِ البَلَاغِيّ، المُنْكِرِينَ للقَوْلِ بِالصّرْفَةِ؛ فقد كان لِزَامًا عليهِمَا، بعد التَّسْلِيمِ بِمَا وَرَدَ، أنْ يَرُدَّا رَدًّا مُنَاسِبًا لِمَذْهَبِهِمَا، فحَكَمَا على هَذِهِ النُّصُوصِ بأنَّهَا مُتَكَلَّفَةٍ

الأسْلُوبِ، ضَحْلَةِ المَعَانِي، وبالتَّالِي فَهِيَ لا تَصْلُحُ شَاهِدًا على قُدْرَةِ الخَلْقِ على الإتْيَانِ بِمَثِيلٍ للقُرْآنِ الكَرِيمِ.

ورغمَ أنّي لا أُوَافِقُ الجَاحِظَ في تسْلِيمِه بصِحَّة وُرُود هذه النُّصُوصِ عن مُسلِمَةَ الكَذَّابِ، كما لا أُوافِقُ كُلَّ من سَلَّمَ بِصِحَّةِ نِسْبَتِهَا إلى قَائِلِهَا المَزْعُومِ، وذلِك لِعَدَمِ وُرُودِها من طَرِيقٍ يَطْمَئِنُّ إليه العُلَمَاءُ، بَلْ إنَّ إمَامَ السِّيرَةِ النَّبَوِيَّةِ، ابْنَ إسْحَاقَ، جَاءَ بِشَيْ منْها، ثم قال: "فَاللّهُ أَعْلَمُ أَيُّ ذَلِكَ كَانَ"[42]، وهذه عِبَارَةُ تَضْعِيفٍ. رغْمَ هذا، إلَّا أنَّ تَفْسِيرَ الجَاحِظِ لِوُجُودِها كان عِلْمِيًّا، ومُوَافِقًا لِنَظْرَتِهِ في الإعْجَازِ بِالصِّرْفَةِ. إنَّهَا، عِنْدَهُ، قَدْ أَلْقَتْ (الشُّبَهَ) (بِالفِعْلِ) على أصْحَابِ مُسَيْلِمَةَ الكَذَّابِ، وتَعَلَّقُوا بها رغْم أنَّ كُلَّ مَنْ سَمِعَهَا كان يَعْلَمُ " أنَّه إنَّما عَدَا عَلَى القُرْآنِ فَسَلَبَهُ، وأَخَذَ بَعْضَهُ، وتَعَاطَى أنْ يُقَارِنَهُ"[43]. ولَيْسَ لي، بعد هذا، إلَّا أنْ أتَسَاءَلُ: إنْ كانَ ما قالَهُ الجاحِظُ صَحِيحًا، فَكَيْفَ كان سَيَكُونُ حَالُ الدَّعْوَةِ النَّبَوِيَّةِ إلى القُرْآنِ الكَرِيمِ، لَوْ أنَّ مِثْلَ هذا السَّخَفِ كان من صَنِيعَةِ القُرَشِيينَ، وفي بِدَايَتِهَا ؟.

6- مَوْتُ النَّظَرِيَّةِ الجَاحِظِيَّةِ واسْتِمْرارُ الخَطَإ:

وأخِيرًا، ورَغْمَ إبْدَاعِ الجَاحِظِ في وَضْعِ نَظَرِيَّةٍ وَفَّقَ فِيهَا، وبأدِلَّةٍ عِلْمِيَّةٍ سَلِيمَةٍ، بَيْنَ القَوْلِ بِالصِّرْفَةِ والإعْجَازِ البَلاغِيِّ للقُرْآنِ الكَرِيمِ؛ فَقَدْ حَدَثَتْ رِدَّةٌ في الفِكْرِ الإسْلامِيِّ، بَيَّنَّا بَعْضَ أسْبَابِهَا فِيمَا سَبَقَ، جَعَلَتْ عُلَمَاءَ المَذَاهِبِ الأكْثَرِ انْتِشَارًا، بَعْدَ انْحِسَارِ فِكْرِ المُعْتَزِلَةِ، يَحْصِرُون معنى الصِّرْفَةَ فِي الكَيْفِيَّةِ التي فهِمَها بِها النِّظَّامُ. وقدْ انْصَرَفَ الكَثِيرُونَ، بَعْدَ هذا، إلى رَدِّ مَا زَعَمَهُ من قُدْرَةِ العَرَبِ عَلَى الإتْيَانِ بِمَثِيلٍ لِبَلاغَةِ القُرْآنِ الكَرِيمِ.

ولَمْ يَشْفَعْ للجَاحِظِ أنْ كانَ أوَّلَ من رَدَّ قَوْلَ النِّظَّامِ[44]، كما لَمْ تَشْفَعْ لَهُ عَبْقَرِيَّةُ ما جَاءَ بِهِ، فأهْمَلَ الفِكْرُ الإسْلامِيُّ نَظَرِيَّتَهُ هذه، كما أهْمَلَ الكَثِيرَ من تَفْسِيراتِهِ العبْقَرِيَّةِ لكثيرٍ من المَسَائِلِ الإسْلامِيَّةِ. وعلَى الرَّغْمِ من وُجُودِ بعْضِ العُلَمَاءِ الذين نَسْتَطِيعُ عَدَّ أفْكَارِهِمْ إثْرَاءً لها، مثلَ الرَّاغِبِ الأصْفَهانيِّ، الذي كان يَقُول بِالإعْجَازِ البَلاَغِيِّ والصِّرْفَةِ معا، فكَتَبَ: "وأمَّا الإعْجَازُ المُتَعَلِّقُ بِصَرْفِ النَّاسِ عن مُعَارَضَتِهِ فَظَاهِرٌ أيْضًا، إذَا اعْتُبِرَ. وذَلِكَ أنَّهُ مَا من صِنَاعَةٍ... إلا

وبَيْنَهَا وبَيْنَ قَوْمٍ مُنَاسَبَاتٌ خَفِيَّةٌ، واتِّفَاقَاتٌ إلَهِيَّةٌ... فَلَمَّا رَأيْنَا أهْلَ البَلاغَةِ والخَطَابَةِ... لَمْ تَهْتَزْ غَرَائِزُهُمْ للتَّصَدّي لِمُعَارَضَتِهِ لَمْ يَخْفَ على ذِي لُبٍّ أنَّ صَارِفًا إلَهِيًّا صَرَفَهُمْ عن ذَلِكَ. وأَيُّ إعْجَازٍ أَعْظَمُ من أنْ يَكُونَ أَعْظَمُ البُلَغَاءِ مُخَيَّرَةً في الظَّاهِرِ... ومُجْبَرَةً في البَاطِنِ"[45].

رغْمَ هذا، فإنَّ عَدَمَ إثْرَاءِ العُلَمَاءِ للنَّظَرِيَّةِ، بَلْ إنَّهُم – حسَبَ عِلْمِي- لمْ يَعْرِضُوهَا، ولوْ مُجَرَّد عَرْضٍ؛ قَدْ كَانَ سَبَبًا فِي جَهْلِ النَّاسِ، في القَدِيمِ والحَدِيثِ، بها.

الخاتمة:

تَبَيَّنَ لنا بعْد البَحْثِ في هذا الموْضُوعِ أنَّ هناك جُمْلَةً من الأخْطاء قدْ صاحَبَتْ الكِتابَةَ فيه. ومِن أهمِّها نِسْبَةُ نظَرِيَّةِ الإعْجازِ بالصِّرْفَةِ إلى النَّظَّام، أوْ إلى مجْهُولِينَ، إضافَةً إلى ضُعْفِ الاسْتِدْلالِ على رَدِّها، والعَجْزِ عن تجاوُزِ ما بَدا أنَّه تنَاقُضٌ بيْنَ هذا الرَّأْي وإثْبَاتِ الإعْجَازِ البَلاغِيِّ للقُرْآنِ الكَرِيمِ. وقد أثْبَتْنَا أنَّ تَبَنِّيَ القوْلِ بالصِّرْفَةِ مذْهَبٌ مشْهورٌ عند العُلَماء المسْلِمِينَ القُدامَى، وإنْ جَهِلَ الفِكْرُ الإسْلامِيُّ الحدِيثُ ذلك. أمَّا أهَمُّ ما انْتَهَى إليه هذا البحْثُ فهو التَّعْرِيفُ برَأْيِ الجَاحِظِ في المسْأَلَةِ، وبيَانُ العَبْقَرِيَّةِ التي قادَت بحْثَه، حتَّى انْتَهَى إلى الجَمْعِ العِلْمِيِّ السَّلِيمِ بيْن الإعْجَازِ بالصِّرْفَةِ إلى جانِبِ الإعْجازِ البَلاغِيِّ.

فهْرِس المراجع:

1- الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المكتبة الشاملة.
2- إظهار الحق، رحمة الله بن خليل الرحمن الهندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
3- الإسلام يتحدَّى، وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الله خان، المختار الإسلامي، القاهرة، ط 6، 1976.
4- إعجاز القرآن، الباقلاني، محمد بن الطيب، تحقيق: السيد أحمد صقر -دار المعارف، القاهرة، ط 3، د.ت.
5- إعجاز القرآن، الرافعي، محمد صادق، مكتبة رحاب، الجزائر، د.ت.

6- أعلام النبوة، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1986.
7- الاعتقاد على مذهب السلف، البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، المكتبة الشاملة.
8- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، الخياط، عبد الرحيم بن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
9- البيان والتبيين، الجاحظ، عمرو بن بحر، المكتبة الشاملة.
10- البرهان في علوم القرآن، الزركشي، محمد بن عبد الله، المكتبة الشاملة.
11- تاريخ الأمم والملوك، الطبري، محمد بن جرير- المكتبة الشاملة.
12- تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المكتبة الشاملة.
13- التبيان في علوم القرآن- محمد علي الصابوني - دار الصابوني - ط2 – 1986.
14- التصوير الفني في القرآن، سيد قطب، دار الشروق، القاهرة، ط 17، 2004.
15- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني والخطابي والجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله وآخر، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1968.
16- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد، المكتبة الشاملة.
17- الحيوان، الجاحظ، عمرو بن بحر، المكتبة الشاملة.
18- دلائل التوحيد، جمال الدين القاسمي، دار النفائس، بيروت، ط 1، 1991.
19- سيرة ابن هشام، عبد الملك بن هشام، المكتبة الشاملة.
20- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، دار عالم الكتب، بيروت، د.ت.
21- الفرق بين الفرق، البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
22- الفصل في الملل والهواء والنحل، ابن حزم، أبو محمد علي، المكتبة الشاملة.
23- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، المكتبة الشاملة.
24- مفاتيح الغيب، الرازي، محمد بن عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990.

25- المِلل والنِّحَل، الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، تحقيق محمد سيد الكيلاني، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1967.
26- منهج الزمخشري في تفسير القرآن، د. مصطفى الصاوي الجويني، دار المعارف، القاهرة، ط 3، د.ت.

الإحالات:

[1]- معنى الصِّرْفَةِ في علوم القرْآنِ هو صَرْفُ اللهِ تعَالى النَّاسَ عن الإتيانِ بِمِثْلِه، أيْ رَدُّهُمْ عن ذلك، وتَحْويلُهم عنه. انظر في معاني الجِذْرِ (صَرَفَ)/ القاموس المحيط 399/2.
[2]- تأويل مختلف الحديث 4/1. وانظر: الفرق بين الفرق، البغدادي، ص 319.
[3]- السابق.
[4]- انظر في المسألة البرهان، الزركشي 128/2... والإتقان، السيوطي 93/1...
[5]- الانتصار، ص 88.
[6]- الفرْق بين الفِرق، البغدادي، ص 132.
[7]- المِلل والنِّحَل 56/1.
[8]- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، رسالة الجرجاني، ص155.
[9]- السابق، ص 156.
[10]- إعجاز القرآن، ص288.
[11]- السابق، ص 30.
[12]- ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، رسالة الجرجاني، ص 153- 154.
[13]- انظر التصوير الفني في القرآن، ص 15.
[14]- إعجاز القرآن، ص 144.
[15]- انظر إظهار الحق، ص 408.
[16]- انظر التبيان في علوم القرآن، ص 99.
[17]- إعجاز القرآن، ص 145.
[18]- انظر منهج الزمخشري، ص 217، ومفاتيح الغيب، الرازي، 217/16.
[19]- أعلام النبوة، ص 56.
[20]- الاعتقاد على مذهب السلف، ص 266.
[21]- انظر ثلاث رسائل في الإعجاز، رسالة الرماني، ص 75.
[22]- السابق، ص 110.
[23]- مفاتيح الغيب، مج 2، ج 2، ص 107.
[24]- السابق، ص 108.

[25]- انظر الفصل في الملل والهواء والنحل 15/3.
[26]- السابق 16/3.
[27]- السابق.
[28]- السابق 106/3.
[29]- السابق.
[30]- تفسير القرطبي 75/1.
[31]- انظر البيان والتبيين 5/1.
[32]- الحيوان 90/4.
[33]- انظر في غرابة هذا التحدّي، الإسلام يتحدَّى، وحيد الدين خان، ص 108.
[34]- الكشاف 10/1-11.
[35]- الحيوان 89/4.
[36]- مفاتيح الغيب، مج1، ج 106/2.
[37]- انظر صحيح البخاري، باب علامات النبوة.
[38]- انظر تاريخ الطبري 504/2.
[39]- ثلاث رسائل في الإعجاز، رسالة الخطابي، ص 55.
[40]- السابق ص57.
[41]- إعجاز القرآن، ص172.
[42]- سيرة ابن هشام 576/2.
[43]- الحيوان 89/4.
[44]- انظر منهج الزمخشري، ص 206.
[45]- مقدمة تفسير الراغب، نقلا عن دلائل التوحيد، جمال الدين القاسمي، ص 376.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 61 - 102
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

القدر الذي بينه الرسول ﷺ من القرآن
دراسة نظرية تطبيقية

The amount shown by the Prophet from the Koran applied
Applied Theory Study

****

د/ عدنان بن محمد أبو عمر
الكلية الجامعية للأم والعلوم الأسرية
عجمان - الإمارات العربية المتحدة
draboomar71@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/07/27 **تاريخ القبول: 2019/01/08**

الملخص:

القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يعدان الأصل وما سواهما فرع، والسنة مبينة ومفسرة للقرآن. والاقتصار على القرآن بدون السنة النبوية أمر مستحيل وممنوع ومرفوض شرعا وعقلا، لأنَ القرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن، و ليس في القرآن نفسه ما يبين جميع القرآن، فتفسير القرآن للقرآن واقع وموجود لكن ليس في كل آياته، فما بقي من القرآن الذي لم يتناوله بيان القرآن بحاجة إلى بيان وتفسير. وقد بينت القول في مسألة ((القدر الذي بينته السنة من القرآن)) قلت : إن هذه مسألة تعددت فيها الأقوال، فقال فريق من العلماء أن الرسول ﷺ لم يبين إلا آيات قلائل تعدّ على أصابع اليد، وبينا أن هذا القول مرجوح لضعف سنده أولاً ومخالفته لأبسط البدهيات الشرعية والعقلية معاً، ومخالفته للواقع الملموس وبالمقابل لهذا الرأي فقد نسب السيوطي ومحمد حسين الذهبي إلى أن ابن تيمية القول بأن النبي ﷺ قد فسر كل

القرآن وبعد التحقيق تبين فساد فهم نسبة هذا القول لابن تيمية رحمه الله تعالى وأن الإمام السيوطي والدكتور الذهبي لم يحالفهما التوفيق في هذا الفهم لهذا رأينا السيوطي قد تدارك ما نسبه لابن تيمية فيما بعد، وتبين أيضاً أن قول من قال أن النبي ﷺ فسر أكثر القرآن لأصحابه - وهو القول الثاني في المسألة - هو قول بعيد عن الواقع، لأن المدّون من تفسيره ﷺ ليس بكثير، بل هو قليل. النتيجة والقول الراجح في المسألة : أن النبي ﷺ قد فسر من القرآن الشيء القليل إلى الحد الذي اعترف فيه شيخ الإسلام ابن تيمية نفسه بذلك، ونقله عن أحد أفذاذ أئمة السنة ومبرزي أعلامها رواية ودراية أعني إمام السنة أحمد ابن حنبل وقد عرضنا أدلة تؤيد هذا القول.

Abstract

The Qur'an and the Sunnah of the Prophet are considered as the origin, and no other branch, and the Sunna is explained and explained to the Qur'an. The Quran is more in need of the Sunnah than the need of the Sunnah for the Qur'an, and it is not in the Qur'an itself that shows all the Qur'an. The Qur'an's interpretation of the Qur'an is present and present, but not in all its verses. The Qur'an does not address the need for a statement and interpretation, and the language and reason are not sufficient in its statement at all, so there is no language or reason to detail the total that came in the imposition of prayer, saying: "Establish prayer and pay zakaah [al-Baqarah: 43]. I say: If we expand on the meaning of the statement and the interpretation in its general sense like this, the amount of interpretation would be much, but more than the size of the Koran, but if we specifically want the meaning of interpretation in the special sense, which is intended when the scholars of Hadith when they did not talk and made books.

الكلمات المفتاحية: القرآن ; السنة ; التفسير ; البيان

مقدمـــة

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجاً، الحمد لله القائل: في محكم تنزيله:[وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم وَلَعَلَّهُم يَتَفَكَّرُوْنَ][النحل: 44]. الحمد لله الذي شرع الأحكام للناس في قرآنه المُبِيْن، وبَيَّنَ تفصيل أحكامه بخاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه.

وبعد: فالقرآن الكريم كتاب الله تعالى وفيه مراده من خلقه، والسنة النبوية أصل من أصول الدين وهي حجة لازمة على جميع المسلمين لوجوب الرجوع إليها من حيث العمل بها شرعاً متى ثبتت نسبتها عند المحدثين، فالسنة مبينة ومفسرة للقرآن الكريم.

قال ﷺ: «تَرَكْتُ فِيْكُم أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا: كِتَابُ اللهِ وَسُنَّتِي»[1].

وهذا البحث يتناول مسألة غاية الأهمية، وهي: (القدر الذي بينه الرسول صلى الله عليه وسلم من القرآن دراسة نظرية تطبيقية).

أهمية الموضوع والغرض منه، وسبب اختياره:

أ- أهمية الموضوع والغرض منه:

- تتضح وتظهر أهمية هذا الموضوع من خلال ما توصل إليه هذا البحث من نتائج، أهمها: أن التفسير من العلوم التي لا غنى عنها لكل مسلم حتى يفهم كلام الله تعالى ويتدبره.
- أثبتَ البحث المستفيض أن للسنة دوراً مهماً وبارزاً لا غنى عنه بحال من الأحوال في تفسير القرآن وتبيين مراد الله تعالى منه.
- أن الاقتصار على القرآن أمر مستحيل وممنوع ومرفوض شرعاً وعقلاً، لأن القرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن، لأن السنة بيّنة بنفسها، مشروحة وواضحة.

فكل من يقول ويدعي الأخذ بالقرآن ويطرح السنة، كالقول بفهم اللغة العربية والاستقلال بها عن معاجمها، وهذا ما لا يقبله عقل.

ب- سبب اختيار الموضوع: رغبتي في تحرير القول في هذه المسألة، ومن الممكن أن نعتبر الفقرة السابقة (أهمية الموضوع) سبباً من أسباب اختيار هذا الموضوع، فكلما كان الموضوع مهما؛ كانت الحاجة إليه أكبر وأكثر.

المنهج المتبع في كتابة البحث: ويتلخص هذا المنهج في ما يلي:

– اعتمدت في دراسة الموضوع على طريقة العرض والنقد في المنهج العلمي التحليلي المقارن، وذلك عن طريق عرض الأقوال والآراء، ومن ثم قمت بتحليلها ومقارنتها ومناقشتها، وأخيراً الترجيح، معتمداً على أقوال العلماء فيما صح عنهم مع التوثيق الدقيق للمادة العلمية.

خطة البحث: الخطة وضعتها كالتالي: مقدمة: وتشتمل على:

أهمية الموضوع والغرض منه وسبب اختياره والمنهج المتبع في كتابة البحث.

(القدر الذي بينه الرسول ﷺ من القرآن لأصحابه دراسة نظرية تطبيقية)

ويتضمن أربعة مباحث:

المبحث الأول: التحقيق أنه لم يقل أحد من هذه الأمة أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر القرآن كله

المبحث الثاني: أدلة من قال أن النبي ﷺ فسر لأصحابه القليل النادر من القرآن ومناقشتها

المبحث الثالث: أدلة من قال أن النبي ﷺ فسر لأصحابه الكثير من القرآن مع بيان الرأي الراجح في المسألة

المبحث الرابع: بعض أمثلة الصحيح المسند من التفسير النبوي للقرآن

الخاتمة: وتتضمن أهم ما انتهى إليه البحث من نتائج وتوصيات،و فهرس المصادر والمراجع

المبحث الأول: التحقيق أنه لم يقل أحد من هذه الأمة أن النبي صلى الله عليه وسلم فسر القرآن كله.

تعرض القرآن بالتفصيل إلى الغرض من بعثة الرسول المصطفى صلى الله عليه وسلم فذكر القرآن أن الله أرسل رسوله[رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ][الأنبياء: 107]، و[لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيّاً وَيَحِقَّ القَوْلُ عَلَى الكَافِرِيْنَ] [يس: 70]، و[لِيُخْرِجَ الَّذِيْنَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّور] [الطلاق: 11].

ولهذا أنزل الله كتابه العزيز على رسوله الكريم ﷺ ليكون:

1 – المبلغ للقرآن عن ربه للناس، وفي هذا يقول الله عز وجل:[يَا أَيُّهَا الرَّسُوْلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ][المائدة: 67].

2 – المبيّن للقرآن: فهو يقوم بتفسير ما غمض من معانيه لأصحابه، وإيضاح ما أشكل منه، ورفع ما فيه من إجمال، وتقييد مطلق وتخصيص عام، قال تعالى[وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ][النحل: 44].

وقال:[وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُوْلٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُم][إبراهيم: 4].

تعدّ هذه المسألة من المسائل التي تعددت فيها الأقوال، بسبب عدم التدقيق في الكلام، قال فريق من العلماء: إن النبي ﷺ لم يبين لأصحابه القرآن كله، بل بيّن بعضه، وهذا البعض قليل، وعلى رأس هؤلاء الخُوَيّي [2]، ومن جاء بعده كالسيوطي، وممن أخذ بهذا الرأي من المعاصرين الشيخ ابن عاشور.

وقال فريق آخر: إن النبي ﷺ فسر كل القرآن، وقد نسب السيوطي ومحمد حسين الذهبي ومن بعدهما ممن أخذوا عنهما دون تدقيق هذا القول لابن تيمية)[3]، كما فهموه من كلامه.

وهنا لا بد لنا أن نسوق كلام ابن تيمية دفعاً للخلاف ومناقشته بتمعن وتدبر.

قال ابن تيمية: ((يجب أن يعلم أن النبي ﷺ بين لأصحابه معاني القرآن، كما بيَّن لهم ألفاظه، فقوله تعالى:[لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم][النحل: 44] يتناول هذا وهذا.

وقد قال أبو عبد الرحمن السلمي[4]: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن، كعثمان بن عفان، وعبد الله بن مسعود، وغيرهما، أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوهما حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً، ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة.

وقال أنس: كان الرجل إذا قرأ البقرة وآل عمران جل في أعيننا، وأقام ابن عمر على حفظ البقرة عدة سنين، قيل: ثمان سنين، ذكره مالك.

وذلك أن الله تعالى قال: [كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ] [ص: 29]، وقال: [أَفَلاَ يَتَدَبَّرُوْنَ القُرْآنَ] [النساء: 82، ومحمد: 24]، وقال: [أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا القَوْلَ] [المؤمنون: 68] وتدبر الكلام دون فهم معانيه لا يمكن، وكذلك قال الله تعالى: [إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ] [يوسف: 2]، وعقل الكلام متضمن لفهمه.

ومن المعلوم أن كل كلام المقصود منه فهم معانيه دون مجرد ألفاظه، فالقرآن أولى بذلك.

وأيضاً: فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فنّ من العلم، كالطّبّ والحساب، ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم، وبه نجاتهم وسعادتهم، وقيام دينهم ودنياهم؟!!!.

ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جدّاً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، فهو قليل بالنسبة إلى من بعدهم))[5] انتهى كلام ابن تيمية.

توضيح : ذكر له هذا القول السيوطي والذهبي ونسباه إليه.

قلت: المتمعن في كلام ابن تيمية الذي ساقه، لا يجد ما نسبه إليه السيوطي، ومحمد حسين الذهبي صحيحاً، بأن الرسول ﷺ بين لأصحابه كل معاني وألفاظ القرآن، بل لم يحالفهما الصواب في قولهما هذا للأسباب التالية:

1- المتمعن في كلام ابن تيمية يجد أنه لم يصرح بأن النبي ﷺ فسر كل القرآن لأصحابه، وإنما ذكر أن النبي ﷺ كان يبين لأصحابه معاني القرآن، ولم يتعرض للقدر الذي فسره النبي ﷺ، فلم يقل (كله)، ولم يقل (بعضه).

2- أنه ساق هذا الكلام في معرض بيان مكانة السنة في تفسيرها للقرآن وجاء بهذه النصوص القرآنية ليثبت حجية تفسير الكتاب بالسنة، لا ليقول إن النبي ﷺ فسر وبين كل القرآن.

3- أما قوله: ((فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتابا في فن من العلم.... ولا يستشرحوه، فكيف بكلام الله.....))، فإنه يقصد بذلك أن يستدل بالدليل العقلي على أن النبي ﷺ يفسر كلام الله تعالى، لأنه هو الذي جاء به، فهو أولى ببيانه، ولم يتعرض لا من قريب ولا من بعيد للقدر الذي فسره رسول الله ﷺ.

4- بل إن ابن تيمية صرح عكس ما نسبوه إليه فقال: ((ومعلوم أن المنقول في التفسير أكثره كالمنقول في المغازي والملاحم، ولهذا قال الإمام أحمد[6]: ثلاثة أمور ليس لها إسناد : التفسير والملاحم، والمغازي، ويروى ليس لها أصل، أي إسناد لأن الغالب عليها المراسيل))[7].

5- وقد قرَّر ابن تيمية أنه: ((كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً))[8].

فكيف يقول أن النبي ﷺ فسر لأصحابه كل القرآن، ثم يقول بعد هذا ما سقناه؟ وكيف يتأتى لأصحاب رسول الله ﷺ أن يختلفوا في ما بينهم بشيء فسره لهم رسول الله ﷺ؟ !!!.

فقد جاء السيوطي وبعده محمد حسين الذهبي ومن بعدهما، وفسروا كلام ابن تيمية وجعلوا منه أدلة على أن رسول الله ﷺ فسر لأصحابه كل القرآن، والحقيقة خلاف هذا.

وهنا يجدر بنا أن نناقش الأدلة التي ساقها هؤلاء ونوضحها.

1- استدلوا بقوله تعالى:[وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم] [النحل: 44] قالوا: البيان في الآية يتناول الألفاظ والمعاني، فالرسول بين كل القرآن، وإلا كان مقصراً في البيان.

((هذا استدلال غير صحيح لأن رسول الله ﷺ بمقتضى كونه مأمورا بالبيان كان يبين لهم ما أشكل عليهم فهمه من القرآن لا كل معانيه))[9]، ((فبعد عشرين آية من هذه الآية، وفي السورة نفسها ورد قوله تعالى[وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيْهِ...] [النحل: 64] فلا يتم التفسير الصحيح، ولا الفهم السديد إلا بجمع الآيتين، لأن خير من يفسر القرآن هو القرآن ذاته))[10]، و كما قيل: تفسير الواضحات من الفاضحات.

أما استدلالهم أن الصحابة كانوا لا يجاوزون ما تعلَّموه من القرآن، حتى يتعلّموا ما فيها من العلم؛ فهذا لا يدل على أن النبي ﷺ فسر لأصحابه كل القرآن، بل يفهم من هذا: أن الصحابة كانوا حريصين على طلب العلم عن النبي ﷺ وقد دفعهم هذا إلى أن يتعلموا كل ما فسره لهم النبي ﷺ من القرآن، وليس كل تفسير القرآن[11]. فهذا يمكن أن نقول عنه: ((أنه حكاية ما كان عليه العلم وطلبه))[12].

((وغاية ما يفيده: أنهم كانوا لا يجاوزون ما تعلموه من القرآن حتى يفهموا المراد منه، وهو أعم من أن يفهموه عن النبي ﷺ، أو غيره من إخوانهم الصحابة، أو من تلقاء أنفسهم، حسبما يفتح الله به عليهم من النظر والاجتهاد))[13].

والناظر في القرآن يجد أن فيه آيات واضحة بينة لا تحتاج إلى تفسير وبيان، ومنه آيات تحتاج إلى تفسير وبيان، وقد وقع عليها هذا البيان من النبي ﷺ، ومنها ما استأثره الله بعلمه.

وفي هذا يبين حبر الأمة عبد الله بن عباس τ أقسام التفسير، ومن خلال هذه الأقسام نتعرف على القسم الذي فيه بيان من النبي ﷺ للقرآن فيقول: التفسير على أربعة أوجه[14]:

1 – وجه تعرفه العرب من كلامها.

2 – وتفسير لا يعذر أحد بجهالته.

3 – وتفسير يعلمه العلماء.

4 – وتفسير لا يعلمه إلا الله.

فالأول: وهو الذي تعرفه العرب من كلامها، هو بيان معاني الكلمات في لغة العرب، نحو: الصدق، الكذب، الزنا، أرض..... وهذا النوع لا يحتاج إلى بيان وتفسير، خصوصا عند هؤلاء الصحابة الذين هم أهل الفصاحة والبلاغة.

والثاني: الذي لا يعذر أحد بجهالته، مما هو معلوم من الدين بالضرورة، كوجوب فرضية الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج... وحرمة الزنا والربا والخمر والكذب.... فهذا لا يحتاج إلى تفسير وبيان، فالصحابة ومن بعدهم يعلمونه حق العلم.

والثالث: وهو الذي لا يعلمه إلا العلماء، كاستخراج الدلالات من الآيات، واستنباط الأحكام منها.

وهذا القسم هو المعنيّ هنا، وهو الذي كان يبينه ويفسره النبي صلى الله عليه وسلم مما يحتاج إلى تفسير وبيان.

والرابع: الذي لا يعلمه إلا الله، وهو ما استأثره بعلمه، فلم يعلم به أحدا، نحو: وقت قيام الساعة، والأمور الغيبية وغير ذلك مما اختص به سبحانه وتعالى.

واعلم: ((أن من القرآن ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن، فإن ذلك لا يجهله أحد منهم، وذلك كسامع منهم لو سمع تاليا يتلو:[وَإِذَا قِيْلَ لَهُم لاَ تُفْسِدُوا فِي الأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُوْنَ أَلاَ إِنَّهُم هُمُ المُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لاَ يَشْعُرُوْنَ][البقرة: 11 – 12]، لم يجهل أن معنى الإفساد هو ما ينبغي تركه مما هو مضرة، وأن الإصلاح هو ما ينبغي فعله وفيه منفعة))[15].

من خلال هذا العرض يتبين لنا ((فساد قول من قال : بأنه ﷺ قد فسر جميع القرآن بل فساد فهم نسبة هذا القول لابن تيمية وأن الإمام السيوطي والذهبي لم يحالفهما التوفيق في هذا الفهم)).

وقد تدارك السيوطي ذلك فيما بعد فقال: كما أن تفسير النبي ﷺ لأكثر القرآن هو قول بعيد عن الواقع؛ لأن المدوّن من تفسيره ليس كثيراً بل هو قليل[16].

بل إن ابن تيمية قال: ((فإن أعياك ذلك – يعني تفسير القرآن بالقرآن – فعليك بالسنة))[17].

فإذا كان البيان النبوي شاملاً لجميع القرآن، إذن لماذا نسبة هذا الزعم لشيخ الإسلام، فماذا بقي بعد ذلك من القرآن حتى يفسر بعضه بعضاً، بل حتى يقدم ذلك، ولا ينتقل عنه إلى طلب البيان من السنة إلا حيث لا نجده.

ومما يدل على عدم صحة نسبة هذا القول لابن تيمية قول ابن تيمية نفسه: ((وحينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة؛ فإنهم أدرى بذلك)) [18].

فإذا كانت السنة قد بيَّنت جميع القرآن؛ فماذا يمكن أن يكون قد بقي إذن لأقوال الصحابة حتى نرجع إليها في التفسير، بل ما معنى قوله: ((حينئذ إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة))[19].

قلت: لو بين ﷺ جميع القرآن، أو أكثره، لنقله إلينا حفظة العلم وحملة الشريعة من أصحاب النبي ﷺ حملوه ونقلوه إلينا وهم أحرص الناس على نقله لمن بعدهم من التابعين، ولكان لهؤلاء التابعين مثل هذا الحرص على نقله لمن بعدهم من أتباع التابعين وهلم جراً، حتى ينقله إلينا الثقات الحفاظ، ونحن بحثنا عن هذه الأحاديث فلم نجدها، فيمتنع قول من قال أنه ﷺ فسر القرآن كله.

وهذا هو القول الذي أرجحه، وهو رأي البيضاوي والشوكاني وفضيلة الدكتور إبراهيم خليفة والدكتور محمد علي الحسن[20]، وكل من ادعى خلاف هذا نقول له: إذن أين هذا التفسير؟

فلو كان هذا الادعاء صحيحاً لنقل إلينا هذا الكم (الكل أو البعض) كما نقل الحديث وكتب، فالتفسير أولى وأهم بأن ينقل، لأنه يتعلق بكتاب الله تعالى وكلامه.

المبحث الثاني: أدلة من قال أن النبي ﷺ فسر لأصحابه القليل النادر من القرآن ومناقشتها

ممن ذهب إلى القول بأن رسول الله ﷺ لم يبين لأصحابه من معاني القرآن إلا القليل، الخويي ومن أتى بعده كالسيوطي وابن عاشور.

وفي هذا يقول الخويي: ((وأما القرآن، فتفسيره على وجه القطع لا يعلم إلا بأن يسمع من الرسول ﷺ، وذلك متعذر في آيات قلائل))[21]. وهذا ما نص عليه السيوطي قائلاً: ((والذي صح من ذلك – التفسير النبوي للقرآن – قليل جداً، بل أصل المرفوع منه في غاية القلة)) [22].

وإلى هذا ذهب ابن عاشور في تفسيره فقال: ((أما الآثار فالمعني بها؛ ما نقل عن النبي ﷺ من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال، وذلك شيء قليل))[23].

وغالباً ما يكون هذا التفسير جوابا على سؤال من أحد الصحابة، أو تصويبا لخطأ وقع فيه أحد، أو استنباطاً لحكم من آية [24].

ومن الأدلة التي استدلوا بها على قولهم هذا[25]:

1- عن عائشة رضي الله عنها قالت: ((ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفسر شيئا من القرآن إلا آيات بعدد علمه إياهن جبريل))[26]، هذا حديث منكر كما نقل عن بعض أئمة الجرح والتعديل.

قال ابن كثير الدمشقي عن هذا الحديث: ((منكر غريب))[27].

وقال عنه الطبري: ((في إسناده علة، فلا يجوز معها الاحتجاج به لأحد ممن علم صحة سند الآثار وفسادها.... وأنه ممن لا يعرف في الآثار... بأن النبي ﷺ لم يفسر من القرآن إلا آيات تعد))[28].

وعلى فرض صحة هذا الحديث؛ فإنه لا يدل على حد وعدد معين، فقد تأوله العلماء على أن المراد منه: مغيبات القرآن، وتفسير مجمله، ونحوه مما لا سبيل لمعرفته إلا بتوفيق من الله[29].

وأوله الطبري أن المراد بهذا: آيات مشكلات سأل النبي صلى الله عليه وسلم عِلْمَهُن؛ فأنزله عليه على لسان جبريل، فهذه آيات مشكلات ذوات عدد[30].

2- قالوا: أن يبين النبي ﷺ كل معاني القرآن هذا أمر متعذر، ولا يكون هذا إلا في آي قلائل.

هذه الدعوى غير مسلمة، فما ثبت عن النبي ﷺ ليس بنادر في التفسير[31].

3- قالوا: لو بين رسول الله ﷺ لأصحابه كل معاني القرآن لما كان لتخصيصه ابن عباس بالدعاء له فائدة بقوله ((اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّيْنِ وَعَلِّمْهُ التَّأْوِيْلَ))[32]؛ لأنه يلزم من بيان رسول الله ﷺ لأصحابه كل معاني القرآن استواؤهم في معرفة التأويل، فكيف يخصص ابن عباس بهذا الدعاء؟

أما استدلالهم هذا؛ لو سلَّمنا أنه يدل على أن الرسول ﷺ لم يفسر كل معاني القرآن؛ فلا نسلِّم أنه يدل على أنه فسر النادر منه كما هو المدعى[33].

4- قال الشيخ الشعراوي: ((لم يفسر لنا رسول الله ﷺ القرآن؛ لأنه لو فسره لكان يجب أن يفسره بما تطيقه عقول معاصريه، ولو فسره بالأشياء التي ستوجد في القرن العشرين أو الثلاثين أو الأربعين؛ لتعجب معاصروه... ولو أنه ﷺ فسره على قدر عقل معاصريه ومعلوماته الكونية لحجر علينا، ولجمد القرآن؛ لأنه من يتصدر لتفسير القرآن بعد ذلك سيواجه بأن الرسول فسره هكذا، وعليك ألا تزيد عن ذلك، ولذلك فرسول الله ﷺ ترك تفسير القرآن، حتى تأخذ كل مرحلة فكرية من لمحات القرآن بقدر ما تستطيع، وذلك في أمور الكونيات، أما المطلوب من الأحكام؛ فقد بينها ﷺ وأوضحها للناس))[34]

((ما قاله الشعراوي هنا أن الرسول ﷺ لم يفسر القرآن كله، وعلل ذلك أنه لو فسر الآيات الكونية تفسيراً علمياً؛ ما استطاع صحابته فهمها، هذا القول يحتاج إلى نظر، لأن تفسير النبي ﷺ للآيات الكونية ليس معناه أن يفسرها لهم بالنظريات العلمية، بل يكفي في تفسيرها أن ينبههم إلى مظاهر قدرة الله في الكون))[35].

5- إن حجم المروي عن الرسول ﷺ يدل على أنه لم يفسر كامل القرآن، بل فسر القليل منه.

هذا الاستدلال غير صحيح، لأن تفسير النبي ﷺ للقرآن لم يكن بالقول فقط بل منه ما هو قول ومنه ما هو عمل، ومنه ما هو تقرير وغير ذلك، بل سيرته وحياته كلها كانت ترجمة عملية للقرآن الكريم، وهذا ما سيبين في نهاية هذا المبحث إن شاء الله تعالى. فكل هذه الأقوال وغيرها لأصحاب هذا الرأي تصب في أن النبي ﷺ لم فسر من القرآن إلا القليل النادر.

المبحث الثالث: أدلة من قال أن النبي ﷺ فسر لأصحابه الكثير من القرآن مع بيان الرأي الراجح في المسألة

من العلماء من قال إنه ﷺ فسر كثيراً من آيات القرآن الكريم وعلى رأسهم ابن جزي الكلبي، وفي هذا يقول: ((ورد عن النبي ﷺ كثير من تفسير القرآن فيجب معرفته لأن قوله ﷺ مقدم على أقوال الناس))[36]، وهو القول الذي أخذ به عبد الله شحاتة من المعاصرين فقال: ((الحق أن رسول الله ﷺ بين الكثير من معاني القرآن لأصحابه، كما تشهد بذلك كتب الصحاح ولم يبين كل معاني القرآن))[37].

وقد آن الأوان لمعرفة المقدار الذي فسره النبي ﷺ لأصحابه من القرآن الكريم، بعدما تبين لنا عدم صحة القول بأنه ﷺ قد فسر كل القرآن، وعدم صحة نسبة هذا القول لابن تيمية رحمه الله، من قبل السيوطي ومحمد حسين الذهبي، وهنا سؤال يطرح نفسه، ولا بد من الإجابة عليه: كم فسر النبي ﷺ لأصحابه من القرآن؟

الراجح في المسألة: إن أردنا التفسير بهذا المعنى عند العلماء، فإن التفسير من هذه الوجهة قليل، ولكنه ليس قليلاً بالغاً في القلة، إنما هو قليل بالنسبة إلى جميع القرآن.

ومما يؤيد هذا القول: أن المستقرئ لكتب السنة التي أفردت أبوابا عن تفسير القرآن بالسنة يلاحظ هذا.

وكذا كتب التفسير بالمأثور يلاحظ هذا فيها، وهذا ما قاله السيوطي عند ما وعد بسرد هذه الأحاديث في آخر كتابه الإتقان، وقد وفى بهذا، فأورد ما ثبت في كتب الصحاح والسنن ولم يكن كثيراً[38].

وهو رأي بعض أئمة التفسير كالبيضاوي[39] والشوكاني وغيرهما.

وفي هذا يقول الشوكاني: ((غير أن الذي صح عنه ﷺ من ذلك إنما هو تفسير آيات قليلة بالنسبة إلى جميع القرآن، ولا يختلف في مثل ذلك من أئمة هذا الشأن اثنان))[40].

قلت: قد يشكل على البعض، فيتوسع في معنى البيان والتفسير، فيجعله شاملاً للأحكام التي جاءت بها السنة زائدة على ما في الكتاب، كتحريم نكاح المرأة على عمتها، وغير ذلك من الأحاديث التي جاءت في تخصيص عام القرآن، وتقييد مطلقه، وتفصيل مُجْمَلِهِ، كقوله ﷺ: ((صَلُّوُا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي))[41] في بيان قوله تعالى:[وَأَقِيْمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ][البقرة: 43] من بيان أركان الصلاة، وشروطها ومفسداتها وغير ذلك، فيدخله في التفسير النبوي للقرآن.

قلت: لو توسعنا في معنى البيان هذا، لكان مقدار التفسير النبوي كثيراً جداً، يزيد على حجم القرآن ذاته.

مما سبق تبين لنا: أن النبي ﷺ فسر لأصحابه ما يحتاج إلى تفسير وبيان، ليس إلا. وهنا سؤال يطرح ذاته: لِمَ لَمْ يفسر النبي ﷺ القرآن كله لأصحابه؟ وإليك فيما يأتي الجواب:

1- ولعل الحكمة ترجع في ذلك إلى ما قاله الزركشي في برهانه: ((أن الله تعالى أراد أن يتفكر عباده في كتابه، فلم يأمر نبيه على التنصيص على المراد)) [42]، وفي هذا فتح لباب الاجتهاد وإعمال العقل.

2- أن العرب في زمن النبي ﷺ كانوا أصحاب بلاغة وفصاحة، والقرآن نزل بلغتهم، فهم يعرفون الكثير من مدلولاته البينة والواضحة التي لا تحتاج إلى تفسير وبيان.

3- حتى لا ينصرف الصحابة بالتفسير النظري عن تطبيق القرآن، كما نهى الرسول ﷺ في أول الأمر عن كتابة الحديث، حتى لا ينشغلوا بهذا عن القرآن.

لا بد من الإشارة هنا إلى سؤال يطرح نفسه:

هل ما ذكره السيوطي هنا من هذه الأحاديث النبوية التي جاءت تفسيراً لبعض آيات القرآن هو بهذا الكمّ لا يتعداه لغيره؟ أم أن هناك أحاديث فاتته فلم يذكرها؟

والجواب: مما هو معروف: أن الإمام السيوطي عهد عنه أنه جمَّاع لَمَّاع، فهو استقصى وتتبع المصادر الحديثية واستخرج منها هذا الكم من الحديث النبوي المرفوع في تفسير القرآن، بلا مزيد عليه خصوصاً فيما يتعلق بالصحيح منه.

فهو الذي قد صرَّح أنه جمع هذه الأحاديث المصرح برفعها صحيحها وحسنها وضعيفها، ولم يعول على ذكر الموضوعات والأباطيل. والله أعلم.

المبحث الرابع: بعض أمثلة الصحيح المسند من التفسير النبوي للقرآن

ونقصد بالتفسير النبوي للقرآن هنا: أن ينص النبي ﷺ صراحة على تفسير آية من القرآن الكريم ((فهو ما ورد عن النبي ﷺ، واتضح معنى الآية وبان، فيجزم بذلك... فالتفسير – بهذا المعنى – هو وضوح معنى الآية وظهورها، وعدم احتمالها لشيء آخر))[43].

والقرآن الكريم ليس فيه ما يبين ويفسر جميع القرآن، فتفسير القرآن للقرآن قدر يسير، فما بقي من القرآن من كليات، وعموميات لا بد من بيانها، فهي بحاجة لبيان، ولا تكفي اللغة، والعقل في بيان ذلك أبدا، فكيف للغة والعقل تفصيل المجمل الذي أتى في فرضية الصلاة، بقوله تعالى:[وَأَقِيْمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ][البقرة: 43].

فهذا لا يمكن فهمه إلا بوحي سماوي عن طريق النبي صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله، وأمره أن يبلغ هذا القرآن للناس، فيقوم بتفسيره وبيانه وشرحه، قال الله تعالى:[وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيْهِ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُوْنَ][النحل: 64]، فقد وضح ﷺ القرآن وبينه وفسره بقوله وفعله، وتقريره، فهذه السنة لها مكانة عالية مرموقة من كتاب الله، فهي تعتبر التطبيق العملي لما جاء في القرآن، والتفسير الحي لما ورد فيه، ويدلّ على ذلك ما قالته السيدة عائشة رضي الله عنها عندما سئلت عن خلقه ﷺ فقالت: ((فإن خُلُق نبي الله ﷺ كان القرآن))[44].

وكما بينا من قبل أهمية السنة، فلهذا اعتبرها العلماء المصدر الثاني بعد القرآن في تفسيرها لكتاب الله، وفي هذا يقول تعالى:[وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِم وَلَعَلَّهُم يَتَفَكَّرُوْنَ][النحل: 44].

قال ابن تيمية: ((فإن أعياك ذلك - يعني تفسير القرآن بالقرآن – فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن، وموضحة له))[45]؛ لأنه ﷺ أعلم الناس بتفسير وبيان القرآن، وقد وضح ابن تيمية قاعدة في هذا فقال: ((ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها، وما أريد بها من جهة النبي ﷺ لم يحتج في ذلك إلا الاستدلال بأقوال أهل اللغة وغيرهم))[46].

وقد صرح في موضع آخر بكلام دقيق يعتبر تكملة للكلام السابق وتفسير له، فقال: ((أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أجمل في مكان، فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان، فقد بسط في موضع آخر، فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن...، وإذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا إلى أقوال الصحابة ψ....، وإذا لم تجد التفسير في

القرآن، ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين)) [47].

ونص ابن الوزير [48] على وجوب قبول تفسير القرآن من جهة النبي صلى الله عليه وسلم وبيانه له، وقد حكى الإجماع على ذلك، وقد قال عند تقسيم أنواع التفسير: ((التفسير النبوي، وهو مقبول بالنص والإجماع)) [49].

يقول ابن عبد السلام[50] عند حديثه عن أنواع التفسير والترجيح فيما بينها: ((قد يتردد بين محامل كثيرة يتساوى بعضها مع بعض، ويترجح بعضها على بعض، وأولى الأقوال ما دل عليه الكتاب في موضع آخر أو السنة، أو إجماع الأمة))[51].

ويقول الآلوسي في معرض حديثه عن هؤلاء الذين لم يرتضوا التفسير النبوي: ((فمن زعم أن الحمل على ذلك – يعني الحديث – ضعيف.... لأن اللفظ عام، والتقييد خلاف الأصل، فقد ضلّ ضلالاً بعيداً إن كان قد بلغه ما صح عن رسول الله ﷺ، وإلا فقد تجاسر على تفسير كتاب الله مع الجهل بأحاديث رسول الله ﷺ.... وهل بعد قول رسول الله ﷺ الصادق الأمين قول لقائل، أو قياس لقائس، هيهات هيهات دون ذلك أهوال))[52].

فهذه أقوال لنخبة من العلماء في تأصيلهم للمنهج الأثري الثابت عنه ﷺ، وقد أنكروا على كل من يخالف هذا المنهج، وهذا الخط، وإلا فقد ضل ضلالاً بعيداً.

ونعني هنا بالتفسير النبوي: المعنى المراد عند علماء الحديث حينما دونوا الحديث وجعلوا في كتبهم هذه أبواباً للتفسير، ذكروا فيها بعضا من هذه الأحاديث التي جاءت كتفسير لآيات محددة في القرآن، فإن التفسير بهذا المعنى المذكور الذي ذكروه في كتبهم هو قليل، وخصوصا ما هو مرفوع منه، كما قال السيوطي[53]، والذي وعد بسرد هذه الأحاديث في آخر كتاب الإتقان، وقد وفى رحمه الله بهذا، فأوردها بما لا مزيد عليه، حيث أورد جميع تفسير النبي صلى الله عليه وسلم الثابت في كتب الصحاح والسنن، التي وقعت تحت يديه، وهو قليل نزير بالنسبة إلى كل القرآن، لكنه لم يلتزم الصحة فيها، فمنها ما هو

مقبول، ومنها ما هو ضعيف، ومنها ما هو متصل، ومنها ما هو منقطع، وقد صرح السيوطي بهذا[54].

وعليه: فإن القيام بهذه المهمة، وهي جمع تفسير النبي ﷺ تعتبر مهمة شاقة؛ لأن هذا الأمر يحتاج إلى مزيد من الحيطة والحذر والانتباه فيما ينسب إلى النبي ﷺ من بحث وعمق نظر وتتبع وغربلة هذه الأحاديث مما ليس له علاقة فيها[55]، وهذه الأحاديث كما قال السيوطي عنها: ((فإنها من المهمات))[56].

وسنتناوله في المبحث القادم بعض الشواهد والأحاديث الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم في تفسيره لآيات من القرآن.

بعض أمثلة الصحيح المسند من التفسير النبوي للقرآن

أولاً[57] ما جاء في تفسير آيات من سورة الفاتحة: بيان قول الله تعالى:[غَيْرِ المَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّيْنَ][الفاتحة: 7] كما دلت عليه السنة:

ذكر السيوطي ما نصه: ((أخرج أحمد والترمذي وحسنه، وابن حبان في صحيحه عن عدي ابن حاتم قال: قال رسول الله ﷺ: ((إِنَّ المَغْضُوْبَ عَلَيْهِم هُمُ اليَهُوْدُ، وَإِنَّ الضَّالِّيْنَ النَّصَارَى)).

وأخرج ابن مردويه[58] عن أبي ذر: سألت النبي ﷺ عن المغضوب عليهم؟ فقال: ((اليَهُوْدُ)). قلت: الضالين؟ قال: ((النَّصَارَى))[59] ا. هـ.

التوضيح: فقد جاء تفسير مأثور في تحديد معنى المغضوب عليهم والضالين، فقد أخرج الترمذي – وغيره – عن عدي بن حاتم عن النبي صلى الله عليه وسلم - ضمن حديث طويل عنده – أنه قال: ((فَإِنَّ اليَهُوْدُ مَغْضُوْبٌ عَلَيْهِم، وَإِنَّ النَّصَارَى ضُلاَّلٌ))[60].

وجاء في رواية ثانية أن عديا جاء إلى النبي ﷺ ليسلم، وقال: ((يا رسول الله: من المغضوب عليهم؟ فقال: اليهود، وقال: من الضالون؟ فقال: النصارى))[61].

وقد نقل شارح الترمذي (المباركفوري)[62] عن السهيلي[63] أنه قال: ((وشاهد ذلك قوله تعالى في اليهود:[فَبَاؤُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ][البقرة: 90]، وفي النصارى[قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيْراً][المائدة: 77]))[64].

يعد هذا التفسير مما اتفق عليه الصحابة، وأخذه من تبعهم، وفي هذا يقول السيوطي: ((رأيت من حكى في تفسير قوله تعالى:[غَيْرِ المَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلاَ الضَّالِّيْنَ]نحو عشرة أقوال، وتفسيرهما باليهود والنصارى هو الوارد عن النبي ﷺ وجميع الصحابة والتابعين وأتباعهم، حتى قال ابن أبي حاتم: لا أعلم في ذلك اختلافا بين المفسرين))[65].

وقد نص على ذلك ابن كثير فقال: ((وبهذا جاءت الأحاديث والآثار وذلك واضح بيّن))[66].

وقد فسر الأستاذ أحمد مصطفى المراغي[67] الآية حسب رأيه واجتهاده دون أن يذكر الحديث الوارد عن النبي ﷺ في هذا فقال: ((المغضوب عليهم هم الذين بلغهم الدين الحق الذي شرعه الله لعباده، فرفضوه، ونبذوه وراءهم ظهرياً، وانصرفوا عن النظر في الأدلة تقليداً لما ورثوه عن الآباء والأجداد، وهؤلاء عاقبتهم النكال والوبال في جهنم وبئس القرار.

والضالون: هم الذين لم يعرفوا الحق، أو لم يعرفوه على الوجه الصحيح، وهؤلاء هم الذين لم تبلغهم رسالة، أو بلغتهم على وجه لم يستبن فيه الحق، فهم تائهون في عماية لا يهتدون معها إلى المطلوب))[68] !!.

كذلك فقد قامت لجنة القرآن والسنة في القاهرة بتفسير هذه الآية دون التصريح أو التلميح إلى هذا الحديث النبوي، ومما جاء عنهم: ((لا طريق الذين استحقوا غضبك، وضلوا عن طريق الحق والخير؛ لأنهم أعرضوا عن الإيمان بك، والإذعان لهديك))[69] !!!.

وبعد أن ذكر القرطبي الأقوال في الآية قال: ((وتفسير النبي ﷺ أولى وأعلى وأحسن))[70].

وقد ورد تفسير المغضوب عليهم: باليهود، والضالين: بالنصارى في روايات عدة تزيد على عشر روايات مرفوعة وموقوفة، وبهذا لا يشكل على تفسيرنا بعموم الكفار؛ لأن اليهود والنصارى إذا دخلوا في الآية – وهم أهل دين سماوي يزعمون التمسك به – فلأن يدخل غيرهم من المشركين والملاحدة والزنادقة وأمثالهم في الآية أولى[71].

ثانياً: ما جاء في تفسير آيات من سورة البقرة

1- قصة تبديل الذين ظلموا من بني إسرائيل قولا غير الذي قيل لهم كما دلت عليه السنة:

قال تعالى:[وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ القَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُم رَغَداً وَادْخُلُوا البَابَ سُجَّداً وَقُوْلُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُم خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيْدُ المُحْسِنِيْنَ فَبَدَّلَ الَّذِيْنَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيْلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوْا يَفْسُقُوْنَ] [البقرة: 58 – 59].

ذكر السيوطي ما نصه: ((أخرج الشيخان: عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: ((قِيْلَ لِبَنِي إِسْرَائِيْلَ:[وَادْخُلُوا البَابَ سُجَّداً وَقُوْلُوا حِطَّةٌ]فَدَخَلُوا يَزْحَفُوْنَ عَلَى أَسْتَاهِهم، [فَبَدَّلُوا][72]، وَقَالُوا: [حِطَّةٌ][73]، حَبَّةٌ فِي شَعِرة))[74].

ففيه تفسير قوله:[قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيْلَ لَهُمْ]))[75].

التوضيح: لقد قام الإمام المفسر ابن كثير بجمع طرق هذا الحديث المرفوع من كتب السنن، ثم بيَّن كيفيّة تفسير هذا الحديث لهذه الآية، فقال: ((يقول تعالى [عن بني إسرائيل] لائماً لهم على نكولهم عن الجهاد ودخولهم الأرض المقدسة – والراجح عند ابن كثير أنها: بيت المقدس – لما قدموا من بلاد مصر بصحبة موسى عليه السلام فأمروا بدخول الأرض المقدسة التي هي ميراث لهم عن أبيهم إسرائيل، وقتال من فيها من العماليق الكفرة، فنكلوا عن قتالهم، وضعفوا، واستحسروا، فرماهم الله في التيه عقوبة لهم... وهذا كان لما خرجوا من التيه بعد أربعين سنة مع يوشع بن نون عليه السلام، وفتحها الله عليهم...وحاصل الأمر أنهم أمروا أن يخضعوا لله تعالى عند الفتح بالفعل،

والقول، وأن يعترفوا بذنوبهم، ويستغفروا منها، والشكر على النعمة عندها والمبادرة إلى ذلك....

وقال بعد أن ساق رواية البخاري ومسلم وغيرهما ما نصه: ((وما دل عليه السياق أنهم بدلوا أمر الله لهم من الخضوع بالقول والفعل، فأمروا أن يدخلوا سجدا [فبدّلوا السجود] [76] فدخلوا يزحفون على أستاهم[77] من قِبَلِ أستاهم رافعي رؤوسهم. وأمروا أن يقولوا حطة[78]، أي: احطط عنا ذنوبنا وخطايانا، فاستهزؤوا، فقالوا: حنطة في شعيرة، وهذا في غاية ما يكون من المخالفة والمعاندة، ولهذا أنزل الله بهم بأسه وعذابه بفسقهم، وهو خروجهم عن طاعته، ولهذا قال:[فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوا رِجْزاً مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُوْنَ]))[79]

2 – معنى الويل وأنه واد في جهنم كما دلت عليه السنة:

قال الله تعالى: [فَوَيْلٌ لِلَّذِيْنَ يَكْتُبُوْنَ الكِتَابَ بِأَيْدِيْهِمْ ثُمَّ يَقُوْلُوْنَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيْلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيْهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُوْنَ][البقرة: 79].

ذكر السيوطي ما نصه[80]: ((وأخرج الترمذي، وغيره بسند حسن، عن أبي سعيد الخدري، عن رسول الله ﷺ قال: ((وَيْلٌ[81]: وَادٍ فِي جَهَنَّمَ، يَهْوِي فِيْهِ الكَافِرُ أَرْبَعِيْنَ خَرِيْفاً قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ قَعْرَهُ))[82].

التوضيح: الحديث واضح في دلالته على معنى الآية في تفسيره لها، والويل في اللغة بمعنى: القبح، وقد يستعمل على التحسر، وقد جاء عند المفسرين تفسيره بهذا المعنى، وجاء أيضاً عندهم أنه واد، كما دل الحديث الذي معنا هنا. والويل: ((يتضمن نهاية الوعيد والتهديد، فهذا القدر لا شبهة فيه سواء كان الويل عبارة عن واد في جهنم، أو عن العذاب العظيم))[83]، ((وكرر الويل تغليظا لفعلهم))[84].

3 – بيان معنى الرفث والفسوق والجدال في الحج، كما دلت عليه السنة:

في قوله تعالى[الحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوْمَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيْهِنَّ الحَجَّ فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُوْنِ يَا أُوْلِي الأَلْبَابِ][البقرة: 197].

ذكر السيوطي ما نصه[85]: ((أخرج الطبراني بسند لا بأس به عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ في قوله:[فَلاَ رَفَثَ وَلاَ فُسُوْقَ وَلاَ جِدَالَ فِي الحَجِّ]قال: ((الرَّفَثُ: التَّعَرُّضُ لِلنِّسَاءِ بِالجِمَاعِ، والفُسُوقُ: المَعَاصِين والجِدالُ: جدالُ الرَّجُلِ صَاحِبَهُ))[86].

قال ابن كثير تعليقاً على الآية:[فَلاَ رَفَثَ]: ((أي من أحرم بالحج، أو العمرة، فليجتنب الرفث، وهو الجماع، كما قال تعالى:[أُحِلَّ لَكُم لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُم][البقرة: 187]، وكذلك يحرم تعاطي دواعيه من المباشرة والتقبيل، ونحو ذلك، كذلك التكلم به بحضرة النساء))[87].

قال ابن كثير بعد هذا: قول من قال أن الرفث: هو التعرض لذكر الجماع وهي العرابة في كلام العرب، وهو أدنى الرفث، فعلى هذا القول الرفث هنا خاص، وعلى القول الأول الذي ذكره ابن كثير فهو عام يشمل الجماع ودواعيه[88]، وهو الراجح والأقرب لدلالة الحديث هنا.

وقد ذكر الأقوال في بيان معنى الفسوق أنها المعاصي مطلقاً صيداً كان أو غيره، وذكر قول من قال أن المقصود بها: السِّباب، ثم نسب إلى ابن جرير أن الفسوق هاهنا ارتكاب ما نهى الله عنه في الإحرام وحلق الشعر وقلم الأظافر ونحو ذلك.

من قال بهذا القول رجح أن معنى الفسوق هاهنا: جميع المعاصي: ((الصواب معهم.... والله أعلم))[89]، وهذا المعنى أقرب إلى دلالة الحديث، فقد جاء الحديث ببيان معنى الفسوق مطلقا، دون تحديد. وقال في بيان معنى الجدال[90]: ((فيه قولان: أحدهما: ولا مجادلة في وقت الحج، وفي مناسكه، وقد بينه الله أتم بيان، ووضحه أكمل إيضاح... فالجدال في الحج – والله أعلم – أن

قريشا كانت تقف عند المشعر الحرام بالمزدلفة، وكانت العرب وغيرهم يقفون بعرفة، وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء: نحن أصوب ويقول هؤلاء: نحن أصوب، فهذا في ما نرى، والله أعلم.

والقول الثاني: أن المراد بالجدال ههنا المخاصمة))[91].

قلت: والراجح هو الرأي الأول لدلالة الحديث عليه، والجدال بين اثنين إذا لم يُزَل ويوقف من أوله، فإنه سيجر إلى خصومة قطعاً.

والمعروف عن ابن كثير أنه يستقصي الروايات حول الآية إن وجدت لكن الغريب هنا إني لم ألحظه ذكر هذه الرواية التي جاء بها السيوطي في تفسير الآية، ولا أعرف ما السبب مع أن الرواية ليست بضعيفة فلعل الرواية لم تصح عنده فلذلك لم يوردها، وهي تعتبر تفسيراً بالمأثور، والإمام ابن كثير إمام في هذا المذهب.

إلا أنه ذكر رواية ابن عباس موقوفا عليه الجدال: ((المراء في الحج حتى تغضب أخاك، وصاحبك))[92]، دون ذكر رواية الرفع له ﷺ عن ابن عباس!!!!.

4 – بيان معنى اللغوي في اليمين كما دلت عليه السنة

في قوله تعالى:[لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُم وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَاللهُ غَفُوْرٌ رَحِيْمٌ][البقرة: 225].

ذكر السيوطي ما نصه[93]: ((أخرج أبو داود عن عطاء أنه سأل عن اللغو في اليمين، فقال: قالت عائشة: إن رسول الله ﷺ قال: ((هُوَ كَلاَمُ الرَّجُلِ فِي بَيْتِهِ: كَلاَ وَاللهِ، وَبَلَى وَاللهِ)) [94]، أخرجه البخاري موقوفا عليها))[95].

تعليق على السند:

قال أبو داود: ((حدثنا حميد بن مسعدة [الشامي] حدثنا حسان – يعني ابن إبراهيم – حدثنا إبراهيم – يعني الصائغ – عن عطاء في اللغو في اليمين قال: قالت عائشة))، ثم ساق الحديث.

قال أبو داود كان إبراهيم الصائغ رجلاً صالحاً، قتله أبو مسلم، قال: وكان إذا رفع المطرقة فسمع النداء سيبها.

قال أبو داود: روى هذا الحديث داود ابن أبي الفرات، عن إبراهيم الصائغ، موقوفاً على عائشة، وكذلك رواه الزهري، وعبد الملك بن أبي سليمان، ومالك بن مغول، وكلهم عن عطاء، عن عائشة موقوفاً)).

نلحظ أبا داود هنا أشار إلى أن هذا الحديث روي عن عطاء، وعن إبراهيم تارة في الرفع وأخرى في الوقف[96]، فكل ما ورد في سبب النزول عن الصحابي بصيغة الجزم له حكم الرفع.

قلت: رواية الوقف صحيحة، فهي عند البخاري، وقد صححها العلماء، وما يهمنا نحن هنا هي رواية الرفع، ونلاحظ رواية الوقف قد جاءت بصيغة تأخذ حكم الرفع، كما عند البخاري: ((عن عائشة رضي الله عنها:[لاَ يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُم]قال: قالت: أنزلت في قوله: لا والله، بلى والله)).

فقد نص العلماء أن هذه الصيغة وأمثالها مما لا دخل للاجتهاد فيه فهو موقوف يأخذ حكم المرفوع.

بمعنى: أن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت هذا الكلام على أساس أنها سمعته منه ﷺ.

التوضيح: علق القرطبي في تفسيره على الآية بما يلي: ((قال المروزي[97]: لغو اليمين التي اتفق العلماء على أنها لغو هو قول الرجل: لا والله، وبلى والله، في حديثه وكلامه غير معتقد لليمين، ولا مريدها... فهو اللغو، وليس فيه كفارة))[98]. وقال الطبري: ((وقال آخرون: بل اللغو في اليمين: اليمين التي يحلف بها الحالف، وهو يرى أنه كما يحلف عليه، ثم يتبين غير ذلك، وأنه بخلاف الذي حلف عليه... قلت: وأكثر أهل العلم أن هذه اليمين لا كفارة فيها)) [99].

6 – بيان المراد من الصلاة الوسطى كما دلت عليه السنة:

في قوله تعالى:[حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلاةِ الوُسْطَى وَقُوْمُوا للهِ قَانِتِيْنَ][البقرة: 238].

ذكر السيوطي ما نصه: ((وأخرج الترمذي، وابن حبان – في صحيحه – عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: ((الصَّلاَةُ الوُسْطَى: صَلاةُ العَصْرِ))[100].

وأخرج أحمد و الترمذي – وصححه – عن سمرة[101]: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((صَلاَةُ الوُسْطَى : صَلاَةُ العَصْرِ))[102]. وأخرج ابن جرير، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((صَلاَةُ الوُسْطَى: صَلاَةُ العَصْرِ))[103]، وأخرج أيضاً عن أبي مالك الأشعري[104]، قال: قال رسول الله ﷺ: ((صَلاَةُ الوُسْطَى: صَلاَةُ العَصْرِ))، وله طرق أخرى، وشواهد))[105]. ا. هـ.

التوضيح: ذكر ابن كثير وقبله الطبري الأقوال في الصلاة الوسطى أن المراد منها عند بعضهم الظهر، وعند البعض الآخر المغرب، وآخرون العشاء، ثم قال ابن كثير: ((وتوقف فيها آخرون لما تعارضت عندهم الأدلة، ولم يظهر لهم وجه الترجيح، ولم يقع الإجماع على قول واحد، بل لم يزل التنازع فيها موجوداً من الصحابة وإلى الآن.... وكل هذه الأقوال فيها ضعف بالنسبة إلى التي قبلها، وإنما المدار، ومعترك النزاع في الصبح والعصر، وقد ثبتت السنة بأنها العصر، فتعين المصير إليها.... قال الشافعي: كل ما قلت، فكان عن النبي ﷺ بخلاف قولي مما يصح، فحديث النبي ﷺ أولى، ولا تقلدوني... وهذا نفس إخوانه من الأئمة رحمهم الله، ψ أجمعين آمين، ومن ههنا قطع القاضي الماوردي بأن مذهب الشافعي رحمه الله أن الصلاة الوسطى هي صلاة العصر، وإن كان نص في الجديد وغيره أنها الصبح، لصحة الأحاديث أنها العصر، وقد وافقه على هذه الطريقة جماعة من محدثي المذهب، ولله الحمد والمنة))[106]، وهو القول الراجح. وقيل[107]: هي واحدة منها،لا يعرف بعينها.

الخاتمة

أهم نتائج البحث:

1- أن القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة يعتبران الأصل وما سواهما فرع عنهما، فهما عمدة في تقرير الأحكام الشرعية لمراد الله تعالى من عباده. وأن الله تعالى كما تكفل بحفظ كتابه، فقد تكفل بحفظ سنة نبيه ﷺ

2- التفسير بالمأثور من أشرف أنواع التفسير على الإطلاق لأن مصدر هذا التفسير، إنما هو من رب العالمين الذي أنزل هذا القرآن، أو من رسوله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، أو تفسير من صحابي عاصر نزول القرآن، وطبق هذا عملياً في حياته، أو تفسير لتابعي تربى بين أحضان الصحابة الكرام الذين أخذوا عن النبي ﷺ.

والبحث في تفسير القرآن يجب أن يكون غاية في الدِّقَّة والحيطة، كي لا يقع الإنسان في الخطأ والزلل فيه.

3- من أهمية التفسير أن جعل علماء الحديث أبواباً له في كتب الحديث تحت عنوان (تفسير السنة للقرآن) لهذا التفسير من العلوم التي لا غنى عنها لكل مسلم حتى يفهم كلام الله تعالى ويتدبره.

4- أثبتَ البحث المستفيض أن للسنة دوراً مهماً وبارزاً لا غنى عنه بحال من الأحوال في تفسير القرآن وتبيين مراد الله تعالى منه.

5- أن الاقتصار على القرآن أمر مستحيل وممنوع ومرفوض شرعا وعقلا، لأن القرآن أحوج إلى السنة من حاجة السنة إلى القرآن، لأن السنة بيّنة بنفسها، مشروحة وواضحة.

فكل من يقول ويدعي الأخذ بالقرآن ويطرح السنة، كالقول بفهم اللغة العربية والاستقلال بها عن معاجمها، وهذا ما لا يقبله عقل.

6- ليس في القرآن نفسه ما يبين جميع القرآن، فتفسير القرآن للقرآن واقع وموجود لكن ليس في كل آياته، فما بقي من القرآن الذي لم يتناوله بيان

القرآن بحاجة إلى بيان وتفسير ولا تكفي اللغة والعقل في بيانه البتة، فلا يمكن لغةً ولا عقلاً تفصيل المجمل الذي جاء في فرض الصلاة، فقوله تعالى:[وَأَقِيْمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ][البقرة: 43].

فهذا وأمثاله لا يمكن فهم المراد منه إلا بوحي سماوي عن طريق الرسول ﷺ، فكان لا بد من الرجوع إلى البيان منه إلى الرسول ﷺ، كما رجع الصحابة – رضوان الله عليهم – في هذا.

7- وقد بين القول في مسألة ((القدر الذي بينته السنة من القرآن)) وهي صلب البحث وقلنا: إن هذه مسألة تعددت فيها الأقوال، فقال فريق من العلماء أن الرسول ﷺ لم يبين إلا آيات قلائل تعدّ على أصابع اليد، وبينا أن هذا القول مرجوح لضعف سنده أولا ومخالفته لأبسط البدهيات الشرعية والعقلية معاً، ومخالفته للواقع الملموس، وبالمقابل لهذا الرأي فقد نسب السيوطي ومحمد حسين الذهبي رحمهما الله إلى أن ابن تيمية من الفريق القائل بأن النبي صلى الله عليه وسلم قد فسر كل القرآن وبعد التحقيق تبين عدم صحة فهم نسبة هذا القول لابن تيمية رحمه الله تعالى وأن الأمام السيوطي والدكتور الذهبي رحمهما الله تعالى لم يحالفهما التوفيق في هذا الفهم لهذا رأينا السيوطي قد تدارك ما نسبه لابن تيمية فيما بعد.

8- وتبين أيضاً أن قول من قال أن النبي ﷺ فسر أكثر القرآن لأصحابه هو قول بعيد عن الواقع، لأن المدّون من تفسيره ﷺ ليس بكثير، بل هو قليل.

9- إن هذه الأحاديث النبوية التي ذكرها السيوطي والتي تفسر القرآن فإنها غالباً كانت جواباً على سؤال من أحد الصحابة، أو تصويب لخطأ وقع فيه أحد، أو استنباط لحكم من آية كما نص الزركشي على هذا بالأمثلة [108].

10- قلنا: لو توسع متوسع في معنى البيان حتى يجعله شاملاً للأحكام التي زادتها السنة على ما في القرآن، كتحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها وتحريم الحمر الأهلية، وكل ذي ناب من السباع، وغير ذلك من تخصيص العام وتقييد المطلق.... بل يجعله شاملاً للسنة بأسرها، كما قال الشافعي: ((كل ما حكم به رسول الله ﷺ، فهو مما فهمه من القرآن)).

أقول: لو توسعنا في معنى البيان والتفسير بمعناه العام بمثل هذا، لكان مقدار التفسير كثيراً، بل يزيد عن حجم القرآن ولكن إذا أردنا تحديداً لمعنى التفسير بالمعنى الخاص، وهو المراد عند علماء الحديث حين دونوا الحديث، وجعلوا فيه كتبا وأبوابا للتفسير، فإن التفسير قليل لا يتجاوز المذكور في كتبهم، ((وهو قليل جدا، بل أصل المرفوع منه في غاية القلة)) كما قال السيوطي في إتقانه.

11- وعد السيوطي أنه سيجمع هذه الأحاديث المرفوعة في تفسير السنة للقرآن بهذا المعنى الخاص، وقد وفى بوعده هذا فسردها في آخر كتاب الإتقان، بما لا مزيد عليه فأورد جميع تفسير النبي ﷺ الثابت في كتب الصحاح والسنن وغيرها من المصادر الحديثية، وكان قدرها نزراً يسيراً، وبه لا يصح دعوى الدكتور الذهبي رحمه الله تعالى أن التفسير كان كثيراً.

12- النتيجة والقول الراجح في المسألة : إن المقدار الذي فسره النبي ﷺ من القرآن، وهو قليل، ولكنه ليس قليلاً بالغاً من القلة آيات تعد ثلاث وأربع آيات استناداً إلى الحديث الذي ذكرناه عن عائشة رضي الله عنها: ((لم يكن النبي ﷺ يفسر شيئاً من القرآن إلا آيات تُعَدّ، عَلَّمَهُنَّ إياه جبريل)). وبينا أن هذا الحديث منكر كما ذكر العلماء، وبذلك يبقى القول: أن النبي ﷺ قد فسر من القرآن الشيء القليل إلى الحد الذي اعترف فيه شيخ الإسلام ابن تيمية نفسه رحمه الله تعالى بذلك ونقله عن أحد أفذاذ أئمة السنة ومبرزي أعلامها رواية ودراية أعني إمام السنة أحمد ابن حنبل إذ يقول شيخ الإسلام: ((ومعلوم أن المنقول في التفسير أكثر كالمنقول في المغازي والملاحم، ولهذا قال الإمام أحمد: ثلاثة أمور ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي)) وقلنا معنى ليس لها أصل أي: أن غالبها المراسيل.

13- عرضنا أدلة تؤيد ما رجحناه منها: أن المطلع على كتب التفسير بالمأثور يستطيع أن يرى بيسر وسهولة أن آراء أقوال الصحابة في التفسير تتعدد وقد تختلف إلى حد التنافر، وتتسع الدائرة في عصر التابعين ومن بعدهم ولا يصح في عقل عاقل أن يقع مثل هذا الاختلاف من الصحابة ومن بعدهم لو جاء البيان منه ﷺ لجميع القرآن جملة وتفصيلاً، وقلنا: لو كان بيان منه ﷺ لجميع القرآن،

أو أكثره، لكان حفظه العلم وحملة الشريعة من أصحاب النبي ﷺ الذين هم أحرص الناس على نقله لمن بعدهم من التابعين و لكان لهؤلاء التابعين مثل هذا الحرص على نقله إلى من بعدهم من أتباع التابعين وهلم جراً حتى ينقله إلينا ثقاة الحفاظ، وهذا هو القول الراجح في المسألة وهو رأي الشوكاني وفضيلة الدكتور الشيخ إبراهيم خليفة رحمه الله تعالى والأستاذ الدكتور محمد علي الحسن، وهو ما نرجحه ونعتمده.

14- وقد بلغت عدد هذه الأحاديث الصحيحة فيما ذكره السيوطي (87) أما الضعيف منها فقد بلغ (141) وأن هذه الأحاديث التي ذكرها السيوطي واعتمدها لم يفته منها شيء خصوصاً ما صح منها، والله أعلم، و السيوطي في هذا المضمار والمجال عرف عنه أنه جماع لماع.

15- أن النبي ﷺ فسر لأصحابه في هذه الأحاديث ما يحتاج منه إلى تفسير مما لم يفهموه أو أشكل عليهم.

16- أن تفسير النبي ﷺ بهذه الأحاديث للقرآن والتي سردها السيوطي قد جاءت من النبي ﷺ، كأن يقول ذلك ابتداء منه ﷺ، وقد يكون إثر سؤال من أحد ولأهمية هذه الأحاديث فقد أفرد لها علماء الحديث أبواباً وكتباً في المصادر الحديثية كالبخاري ومسلم وكتب الصحاح الأخرى كابن حبان، وابن خزيمة، والمستدرك، وموطأ الإمام مالك، وسنن الدارمي، والسنن الأربعة: لأبي داود، والنسائي، وابن ماجه والترمذي وغيرها.

أهم ما انتهى إليه البحث من توصيات:

1- إن موضوع: ((القدر الذي بينه الرسول ﷺ من القرآن دراسة نظرية تطبيقية)) جدير بالاهتمام والعناية والدراسة، لهذا أقترح على الباحثين أن يفردوا في دراساتهم تفاصيل هذا الموضوع ويتوسعوا فيه.

2- ألا يجعل اختلاف الأئمة المفسرين، واختلاف أهل العلم الناشئ عن اجتهاد مخلص مستنداً إلى الدليل الصحيح، لا يجعل هذا سبباً للفرقة والانشقاق والتمزق لوحدة الأمة.

3- عند ظهور زلة لعالم لا يجب أن تتخذ غرضاً للتشهير به وتجعل غطاء على محاسن هذا العالم، ولا يحرم من بحر علمه الغزير.

4- معرفة فضل أئمة الإسلام، فالنصيحة لدين الله توجب رد بعض أقوالهم، وليس في ذلك إهدار لمكانتهم.

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المصادر والمراجع

1- اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر: د. فهد بن عبد الرحمن الرومي، ط2، 1414هـ، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان.

2- الإتقان في علوم القرآن: للحافظ جلال الدين عبد الرحمن السيوطي تقديم وتعليق: د. مصطفى ديب البغا، ط3، 1416 هـ - 1996م، دار ابن كثير، دمشق، بيروت.

3- الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط1، 1400 هـ - 1980 م، دار الآفاق الحديثة.

4- إحياء علوم الدين: محمد أبو حامد الغزالي، وبهامشه تخريج الإمام الحافظ العراقي، وبذيله كتاب الإملاء في إشكالات الإحياء للإمام الغزالي، وكتاب تعريف الأحياء بفضائل الإحياء للشيخ العبدروس ط 4، 1417هـ - 1997، دار الخير، سورية دمشق.

5- أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي دار بيروت، لبنان، (1404 هـ).

6- أسباب الخطأ في التفسير (دراسة تأصيلية)، د. طاهر محمود محمد يعقوب، ط1، 1425 هـ، دار ابن الجوزي، الرياض.

7- أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين ابن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجوزي (ت 630هـ)، تحقيق: علي محمد معوض – عادل أحمد عبيد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت.

8- الإسلام عقيدة ومنهج: محمد متولي الشعرواي، ط1، 1990 م، دار الفكر، بيروت.

9- الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي الكناني العسقلاني المصري الشافعي المعروف بابن حجر (773 – 852 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
10- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الخبكي الشنقيطي، 1413هـ - 1992م، مكتبة ابن تيمية.
11- الاستيعاب في أسماء الأصحاب: ابن عبد البر أبي يوسف ابن عبد البر النمري القرطبي (ت 463هـ)، ط1، 1423هـ-2002م، دار الفكر، بيروت، لبنان.
12- أصول التفسير وقواعده، للشيخ خالد عبد الرحمن العك، بإشراف: العلامة محمد أبي اليسر عابدين مكتبة الفارابي (ط1).
13- إعجاز القرآن والبلاغة النبوية: مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت.
14- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، ط 13، 1998، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.
15- إعلام الموقعين عن رب العالمين، شمس الدين أبو بكر بن قيم الجوزية، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
16- أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، محمد سليمان الأشقر، طباعة مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ط2، 1408هـ - 1988 م.
17- إيثار الحق على الخلق في رد الخلاف إلى المذهب الحق من أصول التوحيد: ابن الوزير أبي عبد الله محمد بن مرتضى اليماني (ت 84)، ط 2، 1407 هـ - دار الكتب العلمية، بيروت.
18- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث، للحافظ ابن كثير (701-774 هـ)، تأليف أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
19- البحر المحيط في أصول الفقه، تأليف الإمام بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي المتوفى (سنة 794هـ)، تحقيق الدكتور محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1424هـ - 2003م.
20- البرهان في علوم القرآن، محمد بن عبد الله الزركشي (ت794 هـ)، علق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1408 هـ - 1988م.
21- البيان في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، د. محمد

علي الحسن، ط1، 1419 هـ - 1998 م، دار الفكر العربي، بيروت.
22- التأثير المسيحي في تفسير القرآن، د. مصطفى بوهندي، ط 2004 م، دار الطليعة، بيروت.
23- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس 1984م.
24- التسهيل لعلوم التنزيل: محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1393 هـ - 1973 م.
25- تفسير سورة الفاتحة أم الكتاب في ضوء السنة النبوية وفنون اللغة والبلاغة العربية، الدكتور نور الدين عتر، دار البشائر الإسلامية بيروت، ط1، 1415هـ - 1994 م.
26- التفسير الكبير المسمى (بالبحر المحيط)، أبو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي الغرناطي الشهير بأبي حيان (654 - 754هـ).
27- التفسير اللغوي للقرآن الكريم: للدكتور مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، دار ابن الجوزي، ط1، رجب 1422 هـ، الرياض، السعودية.
28- تاريخ الفقه الإسلامي: الدكتور أحمد فراج حسين، الدار الجامعية بيروت، لبنان، ط1، 1988 م.
29- التحرير والتنوير، الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، تونس 1984م.
30- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي: أبو العلى محمد عبد الرحمن بن عبد الرحيم المباركفوري (1283هـ - 1353هـ)، ضبطه وراجع أصوله وصححه: عبد الرحمن محمد عثمان، 1412هـ - 1991م، مكتبة ابن تيمية.
31- تفسير القرآن العظيم: عماد الدين أبي إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت 774هـ)، علق عليه وخرج أحاديثه: هاني الحاج، راجعت أحاديثه على كتب فضيلة العلامة: ناصر الدين الألباني، المكتبة التوفيقية، ط2، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1407 هـ.
32- تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل: أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (ت 791 هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1408 هـ - 1988 م.
33- التفسير والمفسرون: الدكتور محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط7، (42) هـ - 2000 م.

34- تفسير المراغي، أحمد مصطفى المراغي، ط1، 1421هـ - 2001م، دار الفكر، بيروت، لبنان.
35- التيسير في قواعد علم التفسير، محمد بن سليمان الكافيجي، تحقيق: ناصر محمد المطرودي، دار القلم دمشق، سورية، ط1، 1410.
36- الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي: أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة (209- 297هـ)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
37- جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310هـ)، ط3، 1388هـ - 1968م، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، تحقيق: أحمد شاكر.
38- الجرح والتعديل، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم (ت 327هـ)، دار الكتاب الإسلامي تصوير عن مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الهند (1372 هـ -1953 م).
39- الرسالة، الإمام المطلبي محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، 1309هـ، دار الفكر للطباعة والنشر.
40- دراسات في مناهج المفسرين، للدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة (دون دار ولا تاريخ).
41- رفع الملام عن الأئمة الأعلام، ابن تيمية، ط5، المكتب الإسلامي، بيروت.
42- السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، د. مصطفى السباعي، ط4، 1405هـ- 1985م، المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق.
43- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت 127هـ)، دار الفكر.
44- الزيادة والإحسان في علوم القرآن، محمد بن أحمد بن عقيلة المكي (ت 1150هـ)، تحقيق مجموعة من الباحثين، مركز البحوث والدراسات، جامعة الشارقة الإمارات، ط1، 1427هـ - 2006 م.
45- السنة النبوية ومكانتها في التشريع، أ. عباس متولي حمادة، تقديم محمد أبو زهرة، الدار القومية للطباعة والنشر القاهرة مصر.
46- سنن أبي داود ومعه معالم السنة للخطابي، أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، إعداد: عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، دار الحديث، حمص، سورية.

47- السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي (ت 303هـ)، شعيب الأرنؤوط، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط1، 1424هـ- 2004م، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان.
48- سير أعلام النبلاء، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى: 748هـ - 1374م، ط8، 1412هـ- 1992م، مؤسسة الرسالة.
49- شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، علي بن سلطان محمد الهروي القاري (930 تقريبا – 1014 هـ).
50- صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، 1419هـ - 1998م، بيت الأفكار الدولية.
51- صحيح مسلم بشرح النووي، تحقيق: عصام الصبابطي وحازم محمد وعصام عامر، ط1، 1415هـ - 1995م، دار أبي حيان، القاهرة.
52- علوم القرآن الكريم، الدكتور نور الدين عتر، ط6، 1416 هـ- 1996م، مطبعة الصباح دمشق.
53- علوم التفسير، عبد الله شحاته، دار الفكر دمشق.
54- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773– 852هـ) رقمه أحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، راجعه: محب الدين الخطيب، دار الفكر، بيروت لبنان.
55- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: محمد بن علي بن محمد الشوكاني (وفاته بصنعاء 1250هـ)، مكتبة ابن تيمية.
56- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817 هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، ط2، 1407هـ- 1987م.
57- قواعد التحديث من علوم مصطلح الحديث، محمد جمال الدين القاسمي، ط1، 1399 هـ، دار إحياء السنة النبوية، ودار الكتب العلمية بيروت.
58- قواعد الترجيح عند المفسرين، حسين بن علي الحربي، ط1، 1417 هـ، دار القاسم، الرياض.
59- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، للمفسر المحدث الشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي المتوفى 1162هـ، تعليق: أحمد القلاش، نشر وتوزيع: مكتبة التراث الإسلامي، حلب، دار التراث، القاهرة.
60- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله

القسطنطيني الرومي الحنفي الشهير بالملا كاتب الجلبي والمعروف بحاجي خليفة دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان.
61- مباحث في علوم القرآن: مناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط26، 1415 هـ - 1995م.
61- المسند، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل (164-241)، شرحه وصنع فهارسه: أحمد شاكر، حمزة أحمد الزين، طباعة: دار الحديث، ط1، 1416هـ 1995م، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون.
62- معجم المفسرين، عادل نويهض، مؤسسة نويهض للثقافة، ط3، 1409هـ.
63- مجموع فتاوى، شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، طباعة: مجمع الملك فهد للطباعة المصحف الشريف المدينة المنورة، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن القاسم، تاريخ الطبعة (1416هـ - 1995م)، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.
64- مناهل العرفان في علوم القرآن، للشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، بإشراف مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ-1996 م.
65- مناهج المفسرين، إبراهيم خليفة، دار الكتاب المصري، القاهرة، ودار الكتاب اللبناني، بيروت، 1421 هـ - 2000 م.
66- المنتخب في تفسير القرآن الكريم، من عمل لجنة القرآن والسنة في القاهرة، ط8، دار العربية، بيروت، (مجلد واحد).
67- منزلة السنة من الكتاب وأثرها في الفروع الفقهية، محمد سعيد منصور، الناشر: محمد سعيد وهبة، القاهرة، مصر، ط1، 1413هـ-1993م، والدار السودانية للكتب، الخرطوم السودان.
68- منهج النقد في علوم الحديث، الدكتور نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق سوريا، (إعادة الطبعة الثالثة) 1424 هـ - 2003 م.
69- الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي الشاطبي، تحقيق: الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت.
70- المدخل للدراسة القرآن والسنة والعلوم الإسلامية، الدكتور شعبان محمد إسماعيل، دار الأنصار القاهرة.

71- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، تحقيق: مكتبة التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1، 1414 هـ - 1993 م.
72- المسائل والأجوبة في الأحاديث واللغة، ابن قتيبة، 1349هـ، مكتبة المقدسي القاهرة.
73- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، أبو الفضل عبد الرحمن السيوطي (ت 911هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1407 هـ - 1987 م.
74- مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون المغربي دار القلم، بيروت، لبنان.
75- ميزان الاعتدال في نقد الرجال: أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى 748 هـ، تحقيق: علي محمد البجاوي، ويليه فهرس الأحاديث النبوية الشريفة المسمى: فتح الرحمن لأحاديث الميزان، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
76- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان (618- 681هـ)، يعتمد المحقق دار صادر، بيروت، لبنان.

الإحالات:

(1) مالك في الموطأ، بلاغاً (هو ما رواه مالك بصيغة ((بلغني)) يرفعه للنبي ﷺ بدون سند،كتاب القدر، باب: النهي عن القول في القدر، راجع شرح الزرقاني رقم 1727 (4 / 330)، وانظر: تخريجه في الموطأ، رقم 3 ص644، قال الزرقاني: ((مر أن بلاغه صحيح كما قال ابن عيينة))، وأخرجه ابن عبد البر في حديث كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف عن أبيه عن جده، وله شاهد من حديث ابن عباس بسند حسن أخرجه الحاكم في مستدركه 1 / 93.
ملاحظة: العلماء وصلوا بلاغات الإمام مالك في موطئه وعددها(42) وممن وصلها ابن عبد البر في كتابه التمهيد سوى أربعة أحاديث قام بوصلها ابن الصلاح ضمن رسالة له وأثبتوا صحة واتصال هذه البلاغات.

(2) الخويي (626 – 693 هـ = 1229 – 1294 م) محمد بن أحمد بن خليل بن سعادة، أبو عبد الله قاضي دمشق، ولد ومات فيها، فقيهاً شافعياً صاحب مصنفات. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان 2 / 182، والأعلام للزركلي 5 / 324.

(3) مجموعة الفتاوى لابن تيمية 13 / 331 – 332، وانظر: الزيادة والإحسان لابن عقيلة، 413/7 – 414.
وبه قال جمع من السلف، وحكى ذلك عنهم القرطبي في تفسيره حيث قال: "وروى الأوزاعي عن حسان ابن عطية قال: كان الوحي ينزل على رسول الله ﷺ ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك، وروى سعيد بن منصور: حدثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن مكحول قال: القرآن أحوج إلى

السنة من السنة إلى القرآن، وبه عن الأوزاعي قال: قال يحيى بن أبي كثير: السنة قاضية على الكتاب وليس الكتاب بقاض على السنة. قال الفضل بن زياد: سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل - وسئل عن هذا الحديث الذي روى أن السنة قاضية على الكتاب، فقال: ما أجسر على هذا أن أقوله، ولكن أقول: إن السنة تفسر الكتاب وتبينه تفسير القرطبي (67:1) وهو منقول من كلام ابن عبد البر في جامع بيان العلم (494-495).

ولعل الإمام الطبري هو أول من بين أن السنة مفسرة لكل القرآن الكريم، وإن لم يصرح بذلك، وإنما يفهم ذلك من خلال مناقشته لحديث السيدة عائشة رضي الله عنها وهو نفس ما يتوصل إليه من مناقشة ابن عطية لدلالة الحديث الذي روته السيدة عائشة، من أن رسول الله ﷺ كان يفسر شيئا من القرآن برأيه إلا آيا بعدد علمه إياهن جبريل. لكن ابن تيمية أول من صرح بذلك. انظر: مقدمتان في علوم القرآن، (قمة كتاب المباني، ومقدمة ابن عطية) اعتنى بهما آرثر جفري، مطبعة السنة المحمدية (ص263).

(4) أبو عبد الرحمن السلمي: عبد الله بن حبيب بن رُبَيِّعَة، الكوفي، المقرئ، مشهور بكنيته، ولأبيه صحبة، ثقة ثبت، من كبار التابعين، مات بعد السبعين. انظر: تقريب التهذيب لابن حجر ص299 رقم 3271.

(5) مجموعة الفتاوى لابن تيمية 13 / 331 – 332، وانظر: الزيادة والإحسان لابن عقيلة، 7/ 413 – 414.

(6) أحمد بن حنبل (164 – 241 هـ = 780 / 855 م) أحمد بن محمد بن حنبل، أبو عبد الله، الشيباني، الوائلي، إمام المذهب الحنبلي، ولد ببغداد، صنف المسند يحتوي على 30 ألف حديث، وله التاريخ، والناسخ والمنسوخ وغيرها، سجنه المعتصم 28 شهرا لامتناعه القول بخلق القرآن. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي، 177/11 وما بعدها رقم 78، والأعلام للزركلي 1/ 203.

(7) مراده أن الغالب ليس لها أسانيد صحاح متصلة، وإلا صح من ذلك كثير. انظر: البرهان للزركشي 173/2، والإتقان للسيوطي 1204/2.

(8) مجموع الفتاوى 13 / 332.

(9) التفسير والمفسرون محمد حسين الذهبي 41/1.

(10) البيان في علوم القرآن محمد علي الحسين ص224.

(11) انظر: التفسير النبوي خصائصه ومصادره، محمد عبد الرحيم محمد ص14.

(12) القرطبي 1/ 75.

(13) التفسير والمفسرون للذهبي 1/ 41.

(14) أخرجه الطبري في تفسيره 1/ 34.

(15) البيان في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير، ومصادره للدكتور محمد علي الحسن ص226، وأخذ الكلام عن شيخه إبراهيم خليفة في كتابه مناهج المفسرين 227–231.

(16) انظر الإتقان في علوم القرآن 2 / 1205.
ملحوظة: السيوطي ومحمد حسين الذهبي نسبا إلى ابن تيمية أنه قال أن النبي ﷺ فسر لأصحابه كل القرآن، كما فهما من كلامه، لكنهما لم يأخذا بقوله هذا.

(17) مجموع الفتاوى لابن تيمية 13/ 363.

(18) المرجع نفسه بتصرف يسير 13/ 363.

(19) دراسات في مناهج المفسرين للدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة ص218.

(20) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي 545/1,وفتح القدير للشوكاني 12/1وما بعدها، ودراسات في مناهج المفسرين للدكتور إبراهيم عبد الرحمن خليفة ص218، والبيان في علوم القرآن للدكتور محمد علي الحسن ص 226

(21) نقله عنه الزركشي في البرهان 1/ 37، والسيوطي في الإتقان 2/ 1205، وانظر قول السيوطي في الإتقان 2 / 1205، وابن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير 1/ 23.

(22) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي 2/ 1205.

(23) التحرير والتنوير محمد الطاهر بن عاشور 1/ 23.

(24) انظر: أمثلة هذا في البرهان للزركشي 1/ 35 – 36.

(25) انظر في هذه الأدلة: الإتقان للسيوطي 2/ 1204– 1205، 1237، والتفسير والمفسرون للذهبي 1/ 40–41، والتفسير النبوي محمد عبد الرحيم محمد ص9 – 10.

(26) فعلى فرضية أن النبي ﷺ فسر كل القرآن لأصحابه، أو أكثره، إذاً أين هذا التفسير؟ !!! فلو كان هذا الادعاء صحيح لنقل إلينا هذا الكم، كما نقل الحديث، ودون، فالتفسير أولى وأهم بأن ينقل لأنه يتعلق بكتاب الله وبيانه وتفسيره، وقول عائشة أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده 4/ 118 رقم 4511.

(27) تفسير ابن كثير 1/ 22.

(28) تفسير الطبري 1/ 39.

(29) وهو قول أبي حيان صاحب البحر المحيط 1 / 13.

(30) تفسير الطبري 1/ 38 – 39.

(31) انظر: التفسير والمفسرون للذهبي 1/ 41.

(32) أخرجه البخاري كتاب الوضوء، باب: وضع الماء عند الخلاء ص53 رقم 143، ومسلم كتاب فضائل الصحابة، باب: فضل عبد الله بن عباس τ 275/8 رقم 2477، عندهما الشطر الأول من الحديث، والحديث بأكمله عند أحمد 225/4 رقم 2397، وقال في المجمع 9 / 449: ((ولأحمد طريقان رجالهما رجال الصحيح)).

(33) التفسير والمفسرون للذهبي 1 / 41.

(34) الإسلام عقيدة ومنهج للشيخ محمد متولي الشعراوي ص19 – 20.

(35) انظر: التفسير النبوي محمد عبد الرحيم محمد ص13 – 14.

(36) التسهيل لعلوم التنزيل محمد بن أحمد بن جزي الكلبي 1 / 7.

(37) علوم التفسير عبد الله شحاتة ص11.

(38) انظر: الإتقان للسيوطي 2 / 1205 وما بعدها.

(39) انظر: أنوار التنزيل وأسرار التأويل عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي 545/1، قال: والتبيين أعم من أن ينص – الله – بالمقصود، أو يرشد إلى ما يدل عليه كالقياس، ودليل العقل.

(40) فتح القدير للشوكاني 1 / 12 في مقدمة تفسيره هذا.

(41) أخرجه البخاري كتاب الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة وكذلك بعرفة ص137رقم 630 .

(42) البرهان في علوم القرآن للزركشي1/ 3، وانظر في عذا المعنى في أنوار التنزيل وأسرار التأويل للبيضاوي 1/ 545.

(43) الزيادة والإحسان في علوم القرآن لابن عقيلة المكي 7 / 395.

(44) سبق تخريجه، وهو عند مسلم رقم 193.

(45) مقدمة في أصول التفسير ص93.

(46) مجموع الفتاوى 7 / 286.

(47) مجموع الفتاوى 27/13، 29, 363, ومقدمة في أصول التفسير ص 127.
(48) ابن الوزير (775-840 هـ = 1373- 1436م) محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى الصنعاني، أبو عبد الله، من أهل اليمن توفي فيها له مصنفات منها: تنقيح الأنظار في علوم الآثار)) في مصطلح الحديث. الأعلام للزكلي 300/5 .
(49) إيثار الحق على الخلق في رد الخلاف إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، محمد بن المرتضى اليماني ص 152.
(50) العز بن عبد السلام (577 – 660 هـ = 1181 – 1262 م) عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم، أبو محمد سلطان العلماء وشيخ الإسلام، ولد بدمشق، فقيه أصولي مفسر، صاحب تصانيف، عرف بإنكار المنكر على العامة والسلاطين، فكان لا يخاف في الله لومة لائم، وله يد في التصوف. انظر: طبقات المفسرين للداوودي 1/ 315 – 330، والأعلام للزركلي 4 / 21.
(51) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز عز الدين بن عبد السلام ص220.
(52) روح المعاني 1 / 96.
(53) انظر: الإتقان 2 / 1193.
(54) انظر الإتقان للسيوطي 2 / 1288.
(55) تنبيه: قد يشكل على البعض، فيتوسع في معنى البيان، فيجعله شاملاً للأحكام التي جاءت بها السنة زائدة على ما في الكتاب، كتحريم نكاح المرأة على عمتها، وغير ذلك من الأحاديث التي جاءت في تخصيص عام القرآن، وتقييد مطلقه، وتفصيل مجمله، كقوله ﷺ ((صلوا كما رأيتموني أصلي)) في بيان قوله تعالى [وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة] [البقرة: 43] من بيان أركان الصلاة، وشروطها ومفسداتها وغير ذلك، فيدخله في التفسير النبوي للقرآن الكريم، وهذا ليس بصواب.
قلت: لو توسعنا في معنى البيان هذا لكان مقدار التفسير كثيراً جداً، يزيد على حجم القرآن ذاته.
وهذا ما سنبينه في هذا البحث إن شاء الله، ولكن إن أردنا التفسير بالمعنى المراد عند علماء الحديث حينما دونوا الحديث، وجعلوا فيه أبوابا للتفسير، فإن التفسير قليل، وخصوصا ما هو مرفوع منه إلى النبي ﷺ، وهذا النوع بالتحديد والتعيين هو الذي يعنينا هنا في هذا المبحث.
وقد ذكرت من قبل: أن السيوطي قد تتبع تفسير النبي ﷺ لكتاب الله في الإتقان ابتداء من سورة الفاتحة إلى سورة الناس وعندما انتهى السيوطي من سردها قال: ((فهذا ما حضرني من التفاسير المرفوعة المصرح برفعها صحيحها وحسنها، وضعيفها ومرسلها، ومعضلها، ولم أعول على الموضوعات والأباطيل)). الإتقان 2 / 1288.
(56) الإتقان في علوم القرآن 2 / 1237.
(57) أقصد بالصحيح على اصطلاح الأولين: ما يشمل الصحيح والحسن، كما في تدريب الراوي في شرح تقريب النووي 1 / 76.
(58) كما ذكر ابن كثير في تفسيره 1 / 39، ثم ساق سند الحديث عند ابن مردويه، علما أن تفسير ابن مردويه مخطوط لم يطبع بعد.
(59) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي 1 / 1237 – 1238.
(60) أخرجه الترمذي كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة الفاتحة 5 / 184 – 187 رقم 2953 – 2954، وقال: هذا حديث حسن غريب لا نعرفه من حديث سماك بن حرب، ورواية ثانية ((عن شعبة، عن سماك، عن عبادة بن حبش عن عدي مرفوعا نحوه))، كما أخرجه الطبري في تفسيره 1 / 186 [195]، قال الشيخ أحمد شاكر: وقد تبين لنا من روايات الطبري هنا أن سماك بن حرب سمعه من عباد بن حبيش، ومن مري بن قطري كلاهما عن عدي، وأن سماك بن حرب لم ينفرد بروايته أيضا إذ رواه إسماعيل بن خالد عن الشعبي عن عدي، وإن لم يعرفه الترمذي إلا من حديث سماك لا

ينفي أن يعرفه غيره من وجه آخر)) والحديث ذكره ابن كثير في تفسيره 1 / 39 من رواية أحمد في المسند، وأشار إلى رواية الترمذي وإلى روايات الطبري هنا، ثم قال: ((وقد روي حديث عدي هذا من طرق، وله ألفاظ كثيرة يطول ذكرها)).

(61) أخرجه أحمد في مسنده 14 / 456 رقم 19273، ابن حبان 14 / 139 – 140 رقم 6246، كتاب التاريخ، باب: بدء الخلق مقتصرا على هذه الجملة بدون حرف (إن)، واللفظ للمسند، قال الدكتور نور الدين عتر: ((وهو - رواية أحمد - أرجح سندا ضمن قصة طويلة عندهما، أحمد والترمذي ((تفسير سورة الفاتحة نور الدين عتر ص134، وبهذا قال أكثر المفسرين، وقد ذكرنا أن الإمام ابن أبي حاتم قال: ((لا أعلم فيه خلافا بين المفسرين)) وأورد له هذا القول السيوطي في مفحمات الأقران ص38 – 39.

(62) المباركفوري: محمد عبد الرحمن بن الحافظ عبد الرحيم أبو العلا المباركفوري الهندي، الإمام، المحدث، ولد سنة 1283 هـ، قرأ على العلامة المحدث الدهلوي نذير حسين أمهات الكتب وأجازه، مات سنة 1353 هـ. انظر: معجم المؤلفين عمر رضا كحالة 166/1.

(63) السهيلي (508 – 581 هـ = 1114 – 1185 م) عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد النفي السهيلي، حافظ، لغوي، ضرير منذ كان عمره 17 سنة، له مصنفات في التفسير، والسيرة والفرائض، والنحو. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي 157/21 وما بعدها، والأعلام للزركلي 3 / 313.

(64) تحفة الأحوذي شرح صحيح الترمذي 8/ 287 رقم 4029، الكتاب والباب نفسهما.

(65) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي 2 / 998، وتفسير ابن أبي حاتم 1 / 23 – 24.

(66) تفسير ابن كثير 1 / 39.

(67) المراغي (... – 1371 =... – 1952 م) ولد في قرية المراغة بصعيد مصر، أخذ العلم من الأزهر، من شيوخه: محمد عبده، ومحمد بخيت المطيعي، ويعتبر تفسيره مختصر لتفسير المنار، توفي بالقاهرة، من كتبه: الحسبة في الإسلام. انظر: الأعلام للزركلي 258/1.

(68) تفسير المراغي 1 / 25.

(69) المنتخب في تفسير القرآن الكريم عمل لجنة القرآن والسنة في القاهرة ص1.

(70) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 1 / 195.

(71) انظر: تفسير سورة الفاتحة لفضيلة أستاذنا الدكتور نو ر الدين عتر ص134.

(72) ما بين معكوفتين من البخاري في صحيحه.

(73) ما بين معكوفتين من البخاري في صحيحه.

(74) أخرجه البخاري كتاب التفسير، باب: [وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغدا وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم وسنزيد المحسنين] ص846 – 847 رقم 4479، ومسلم كتاب التفسير، بدون باب 9 / 376 رقم 3015، واللفظ للبخاري.

(75) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي 2 / 1238.

(76) إضافة من عندي ليتضح المعنى أكثر.

(77) أستاههم: جمع أست، وهو العجز، وقد يراد به حلقة الدبر وأصله سته على فعل بالتحريك. انظر لسان العرب لابن منظور 6 / 170 مادة سته، وانظر مفردات القرآن للراغب الأصفهاني ص242.

(78) انظر مفردات القرآن للراغب الأصفهاني ص242.

(79) تفسير القرآن العظيم لابن كثير 1/ 127، 129.

(80) الإتقان 2 / 1238، والسيوطي هنا نلحظه قد حسن الحديث.

(81) جاء عند الترمذي بالألف واللام (الويل).
(82) أخرجه الترمذي كتاب التفسير، باب: ومن سورة الأنبياء عليهم السلام 5 / 300 رقم 3164، قال: ((هذا حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث ابن لهيعة)) تعقبه ابن كثير في تفسيره 1 / 152 فقال: ((لم ينفرد به ابن لهيعة كما ترى، ولكن الآفة ممن بعده، وهذا الحديث بهذا الإسناد مرفوعا منكر، والله أعلم))، وأخرجه أحمد 140/18 رقم 11712، وابن حبان، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب: صفة النار وأهلها 16/ 508 رقم 7467، وأخرجه الحاكم 2 / 507 صححه على شرط الشيخين و وافقه الذهبي 569/4 والكل عن أبي سعيد الخدري مرفوعاً.
(83) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) محمد الرازي فخر الدين 2 / 151.
(84) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 2 / 13.
(85) الإتقان في علوم القرآن 2 / 1240.
(86) أخرجه الطبراني 22/11 رقم 10914، قال الهيثمي في مجمع الزوائد: ((رواه الطبراني عن شيخه يحيى بن عثمان ابن صالح، عن سوار بن محمد، بن قريش، وكلاهما فيه لين، وقد وثقا، ورجاله رجال الصحيح)) 6/ 218. ويلحظ ما قاله السيوطي عن الحديث : أن سنده لا بأس به.
(87) تفسير ابن كثير 1 / 310.
(88) انظر: تفسير ابن كثير 1 / 310 – 311.
(89) تفسير الطبري 2 / 271 ، وانظر تفسير ابن كثير 1 / 310 – 311 .
(90) تفسير ابن كثير 1 / 311.
(91) تفسير ابن كثير 1 / 311 – 312.
(92) تفسير ابن كثير 1 / 312.
(93) الإتقان 2 / 1240.
(94) أخرجه أبو داود، كتاب الأيمان والنذور، باب: لغو اليمين 3 / 571 – 572 رقم 3254، واللفظ له وابن حبان، كتاب الأيمان، باب: ذكر الأخبار عن وصف اللغو الذي لا يؤاخذ الله العبد به في كلامه 10 / 176 رقم 4333 كلاهما مرفوعاً عندها.
(95) أخرجه البخاري، كتاب الأيمان، والنذور باب: [لا يؤاخذكم الله في اللغو في أيمانكم] ص1272 رقم 6663 موقوفا عليها بلفظ: قالت: ((أنزلت الآية في قوله لا والله، بلى والله)).
(96) انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني 11 / 548، الكتاب الباب نفسهما عند البخاري.
(97) المروزي: سبقت ترجمته.
(98) تفسير القرطبي المسمى الجامع لأحكام القرآن 3 / 96.
(99) تفسير الطبري المسمى جامع البيان 2 / 414.
(100) أخرجه الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة البقرة 5 / 203 رقم 2985، وابن حبان كتاب الصلاة، باب: ذكر خبر المدحض قول من زعم أن الصلاة الوسطى صلاة الغداة 41/5 رقم 1746، قال الترمذي في روايته ((هذا حديث حسن صحيح)).
(101) سمرة بن جندب (... – 60هـ =... – 679 م) بن هلال الفزاري، صحابي، من الشجعان القادة، كتب رسالة إلى بنيه، قال ابن سيرين: فيها علم كثير، مات بالكوفة، وقيل بالبصرة. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي3 / 183 وما بعدها رقم 35، والأعلام للزركلي 3 / 139.
(102) أخرجه أحمد 2 / 284 – 285 رقم 990، والترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب: ومن سورة البقرة 5 / 202 رقم 2983 قال أبو عيسى: ((هذا حديث حسن صحيح)).
(103) جامع البيان للطبري 2 / 555، 559.

(104) جامع البيان للطبري 2 / 561.

(105) الإتقان 2 / 1241، وقد جاء عند مسلم كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب: الدليل لمن قال الصلاة الوسطى هي صلاة العصر 3 / 138 رقم 628، عن ابن مسعود قال: حبس المشركون رسول الله ﷺ عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس، أو اصفرت، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله أجوافهم وقبورهم ناراً)) أو قال: ((حشا الله أجوافهم وقبورهم ناراً))، وفي البخاري، كتاب الدعوات، باب: الدعاء على المشركين، ص 1228 رقم 6396 عن علي بن أبي طالب، قال: كنا مع النبي ﷺ يوم الخندق فقال: ((ملأ الله قبورهم وبيوتهم نارا، كما شغلونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس، وهي صلاة العصر)) ا. هـ.

(106) تفسير ابن كثير 1 / 385.

(107) وهو قول نافع، وابن عمر، والربيع بن خيثم، وسعيد بن المسيب، وشريح. انظر نسبة هذه الأقوال لأصحابها في تفسير الطبري 2 / 566 – 567.

(108) انظر: أمثلة ذلك في: البرهان في علوم القرآن للزركشي 1 / 35 – 36.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 103 - 122
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

البعد القيمي لأسباب النزول القرآني

The value dimension of the reasons for the descent of the Koran

****

د/ شريفة زغيشي
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
cherifazeghichi@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/10/02 **تاريخ القبول: 2019/07/09**

الملخص:

هناك قسم من القرآن الكريم نزل وفقا لأسباب بيّنها العلماء والمفسرون، وهذا القسم يتوقف فهمه على معرفة هذه الأسباب. وهو ما يعرف في علوم القرآن بأسباب النزول القرآني. تكتسي إذن معرفة أسباب النزول القرآني أهمية بالغة في عملية التفسير، لارتباط هذه الأسباب بفهم الآية، وبهذا يبطل زعم من قال: إنه لا طائل من وراء هذا البحث، لجريانه مجرى التاريخ، وليس كذلك – كما قال الزركشي- بل له فوائد، ولقد أولى العلماء هذا العلم بالدراسة والتأليف منذ القديم، لدرجة إفراده بتآليف مستقلة، وسأبين في هذا المقال مدى هذه القيمة وهذا الاعتناء.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم؛ أسباب النزول؛ البعد القيمي.

Abstract:

There is a section of the Holy Quran, revealed according to reasons, clarified by the scientists and interpreters, and this section depends on understanding the knowledge of these reasons,which is known in the sciences of the Curan “the causes of descent of Curan”.

Therefore, knowing the reasons for the descent of Curan is very valuable in the process of Coran’ interpretation, because these reasons are related to the understanding of the verses, and thus invalidates the claim of those who said: It is useless from behind this research, which

runsin the course of history, and not as Al- Zarkashi said, but it has benefits, This field of study received the attention of ancient and modern scientists, to the extent of writing andindependent books in it. I will show, in this article, the extent of this value, and this interest
Key words : Quran; The causes of descent of curan; value.

مقدّمة:

أنزل الله تعالى القرآن على نبيه ﷺ لهداية البشرية وإرشادها إلى ما فيه سعادتها الدنيوية والأخروية، وقد حوى الكثير من الأحكام والتشريعات التي تحقق هذه الغاية، ولهذا نجد قسما هاما منه نزل ابتداء، غير مرتبط بسبب من الأسباب، في حين نجد قسما آخر ارتبط نزوله بسبب من الأسباب، يقول السيوطي على لسان الجعبري مؤكدا ذلك: «نزل القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداء، وقسم نزل مرتبط بسبب من الأسباب»[1].

وستكون دراستي –في هذا المقال- منصبة على القسم الذي نزل مرتبطا بسبب من الأسباب، حيث أسعى لتأكيد البعد القيمي لهذه الأسباب في عملية التفسير، وبيان مدى أهمية التعرف على سبب نزول الآيات القرآنية ، وقد سقت العديد من الأمثلة والشواهد التي تبين ضرورة الاطلاع على سبب نزول الآية قبل تفسيرها، وأن إغفال هذا الأمر أثناء تفسيرها يؤدي إلى فهمها فهما خاطئا.

كما أشير إلى العديد من المسائل التي يقتضيها البحث في هذا الموضوع، من بينها: كيفية التعبير عن سبب النزول، وكذا مسألة تعدد الروايات في سبب النزول، وغيرها من القضايا التي سيطلع عليها القارئ.

إشكالية البحث: يأتي هذا المقال ليجيب عن التساؤل الرئيس وهو: ما القيمة التي يضفيها علمنا بسبب النزول القرآني على فهمنا الحقيقي للآية القرآنية الكريمة ؟

وينبثق عن هذا التساؤل الرئيس تساؤلات فرعية، تصب في معين واحد، وتخدم الموضوع من زوايا مختلفة، وهي كالآتي:

- ما معنى سبب النزول؟

- ما مدى عناية العلماء به ؟
- ما الطرق لمعرفته؟
- ما هي الصيغ التي يعبر بها عن السبب؟
- كيف يكون موقف المفسر من الروايات المتعددة لسبب النزول؟
- هل يمكن أن يتعدد النزول والسبب واحد؟
- هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب؟

المنهج: كان لزاما علي في هذه الدراسة إتباع المنهج الاستقرائي الذي يقوم أساسا على تتبع جزئيات الموضوع ومناقشتها.

الدراسات السابقة: من بين الدراسات التي بحثت في أسباب النزول:

أولا- دراسة بعنوان "أسباب النزول وأثرها في تفسير القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية"، للباحث عدنان بن محمد أبو عمر، نشرت في مجلة الإحياء، العدد20 / 2017، وقد حاول الباحث من خلالها البحث عن العلاقة الإرتباطية بين القرآن والسنة، حيث ركز في المطلب الأول على أهمية العلم بأسباب النزول في فهم القرآن، وساق العديد من الأمثلة لذلك، وقد أشرت إليها أيضا في مقالي هذا وأضفت لها أمثلة أخرى للتأكيد على قيمة معرفة سبب النزول التي لا تنحصر فقط على بيان معنى الآية وإنما تتجاوزها لتحقيق غايات أخرى بينتها في دراستي، كما أشار في المطلب الثاني إلى مسالة أسباب النزول وأثرها في ترجيح الأقوال عند المفسرين، حيث اعتبر العديد من الروايات الواردة في أسباب النزول أدلة مرجحة لأقوال المفسرين المتعددة في تفسير الآية الواحدة، وقد ركزت في دراستي على مسائل هامة لها علاقة بأسباب النزول لم يتناولها الباحث أذكر على سبيل المثال:

- كيفية التعبير عن سبب النزول.
- تعدد الروايات في سبب نزول الآية الواحدة والطريقة التي يلجأ إليها المفسر لترجيح الرواية التي تنص حقيقة على السببية.

- تعدد النزول مع وحدة السبب، ورأي بعض الباحثين في هذه المسالة.

ثانيا- دراسة بعنوان: "أسباب النزول بين التساهل والطعن" للباحث الشيخ التيجاني الذي نشر في مجلة المعارف، العدد2016/21. حيث سعى صاحب هذه الدراسة إلى تتبع المسار التاريخي لهذا العلم، والوقوف على مصادره وأصوله، لمعرفة الدافع وراء نقضه، والطعن فيه من قبل الحداثيين- كما سماهم- وقد ساق أقوال بعض المشككين والطاعنين في عمل السابقين، الذين جمعوا لنا الروايات المتعلقة بأسباب النزول، وكانت له ردودا عليها.

1/ تعريف سبب النزول:

عرفه السيوطي في إتقانه بقوله: "والذي يتحرر في سبب النزول، أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه"[2].

ويؤكد هذا المعنى الزرقاني في كتابه "مناهل العرفان"، حيث يقول في تعريفه لسبب النزول: "هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه"[3].

وإلى هذا المعنى ذهب مناع القطان في كتابه "مباحث في علوم القرآن" حيث يقول في تعريف سبب النزول: "هو ما نزل قرآن بشأنه وقعت وقوعه كحادثة أو سؤال."[4]

إذن يفهم من هذه التعاريف أن سبب النزول هو ما يتنزل من القرآن على النبي عليه الصلاة والسلام عقب حدوث حادثة أو سؤال يطرح عليه.

مثال الحادثة ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما نزلت: [وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ] [الشعراء: 214] خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى صعد الصفا فهتف: "يا صباحاه"، فقالوا: من هذا، فاجتمعوا إليه، فقال: "أرأيتُم إن أخبرتكُم أن خيلا تخرج من سفح هذا الجبل أكنتم مصدقي؟"، قالوا: ما جربنا عليك كذبا، قال: فإني نذير لكم بين يدي عذابِ شديد". قال أبو لهب: تبا لك ما جمعتنا إلا لهذا، ثم قال، فنزلت [تبت يدا أبي لهب وتب] (المسد: 1)"[5].

ومثال السؤال: "عن أبي هريرة قال: قدم رسول الله ﷺ المدينة وهم يشربون الخمر ويأكلون الميسر، فسألوا رسول الله ﷺ عنهما، فأنزل الله [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ] (البقرة: 219)"[6].

ولا يعد من أسباب النزول، الآيات التي تتحدث عن الأحداث الماضية، كقصص الأنبياء، والأمم السابقة، لأنها رفعت قبل نزول القرآن، فلا يمكن القول أن قصة أصحاب الكهف هي سبب نزول الآيات التي تتحدث عنهم في سورة الكهف، كما لا يصح أن نعتبر قصة أبرهة الحبشي وقدومه لهدم الكعبة هي سبب نزول سورة الفيل .

2/ عناية العلماء به:

اعتنى العلماء ببيان سبب النزول القرآني، وقد أفردوه بالتأليف منذ القديم، ومن أشهر من كتب في ذلك: "علي بن المديني (ت234ه)، شيخ البخاري، والواحدي (ت468ه) النحوي المفسر، في كتابه "أسباب النزول" ثم جاء الجعبري (ت732ه) الذي اختصر كتاب الواحدي، ولم يزد عليه شيئا.

كما ألف فيه شيخ الإسلام "ابن حجر العسقلاني" (ت852ه)، وجاء بعدهم السيوطي (ت911ه) الذي ألف فيه كتابه "لُباب النقول في أسباب النزول"[7].

وتجدر الإشارة إلى أغلب كتب التفسير لا تفوت فرصة الحديث عن أسباب النزول القرآني، إذا وجد للآية ذلك أو للنص القرآني، لأن المفسر مطالب بأن لا يهمل الحديث عن أسباب النزول، لدورها الكبير في فهم الآية، ولهذا تعتبر كتب التفسير مصدرا هاما لهذا النوع من النقول.

3/ طريق معرفة سبب النزول:

يعرف سبب النزول بالرواية والسماع ولا مجال للرأي والاجتهاد في ذلك، يقول الواحدي: "لا يحلُّ القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل، ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها، وجدّوا في الطِّلاب"[8].

وعليه فإذا روي سبب النزول عن الصحابي – وهو ممن شاهد التنزيل فهو مقبول، وذلك لأن قوله فيما لا مجال للاجتهاد فيه له حكم المرفوع إلى النبي ﷺ، لأنه يبعد أن يكون الصحابي قد قال ذلك من تلقاء نفسه، قال الحاكم: "إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا، فإنه حديث مسند"[9].

ومشى على ذلك ابن الصلاح، حيث قال عند حديثه عن مرسل الصحابي: "ثم إنا لم نُعدّ في أنواع المرسل ونحوه ما يسمى في أصول الفقه: مرسل الصحابي مثل ما يرويه ابن عباس وغيره من أحداث الصحابة عن رسول الله ﷺ ولم يسمعوه منه، لأن ذلك في حكم الموصول المسند، لأن روايتهم عن الصحابة، والجهالة بالصحابي غير قادحة، لأن الصحابة كلهم عدول"[10].

أما إذا رُوي سبب النزول عن التابعي، فهو مرسل*، ويُقبل إذا صح السند إليه، وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد وعكرمة، وسعيد بن جبير، أو اعتضد بمرسل آخر[11].

4/ قيمة معرفة سبب النزول القرآني:

تتجلى قيمة معرفة سبب النزول فيما يلي:

1. معرفة سبب النزول تعين على فهم الآيات، و إدراك معانيها، يقول الواحدي مؤكدا ذلك: "هي أوفى ما يجب الوقوف عليها، وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة تفسير الآية، وقصد سبيلها دون الوقوف على قصتها، وبيان نزولها"[12].

ويقول ابن تيمية: "معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"[13]، "ويقول ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن"[14].

1- من الأمثلة التي تؤكد ذلك ما يلي:

أ- أشكل على مروان بن الحكم معنى قوله تعالى: [لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ] (آل عمران: 188)، فقال لبوابه: "اذهب يا رافع إلى ابن عباس فقل: لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي، وأحبَّ أن يُحمد بما لم يفعل معذباً، لنُعذبن أجمعون. فقال ابن عباس: وما لكم ولهذه؟ إنما دعا النبي صلى الله عليه وسلم يهود فسألهم عن شيء فكتموه إياهُ، وأخبروه بغيره، فأرَوهُ أن قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم، وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم، ثم قرأ ابنُ عباس [وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ (187) لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوا وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ الْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (188)] (آل عمران: 187-188)"[15].

فابن عباس بين المقصود الحقيقي من الآية ببيان قصتها ونزولها، وأزال اللبس والإشكال الذي وقع فيه مروان بن الحكم.

ب- "عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: قلتُ لعائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم وأنا يومئذ حديثُ السن: أرأيتِ قول الله تبارك وتعالى: [إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ] (البقرة: 158)، فما أرى على أحدٍ شيئا أن لا يطَّوَّف بهما، فقالت عائشة: كلا لو كانت كما تقول، كانت: فلا جناح عليه أن لا يطَّوَّف بهما، إنما أُنزلت هذه الآية في الأنصار، كانوا يُهلُّون لمناة، وكانت مناة حذْوَ قُدَيْدٍ، وكانوا يتحرجون أن يطوفوا بين الصفا والمرْوة، فلمَّا جاء الإسلام سألوا رسول الله ﷺ عن ذلك فأنْزَلَ الله [إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ ۖ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ]"[16].

فنحن نرى أن السبب الذي ذكرته السيدة عائشة، وأبانت فيه عن المقصود الحقيقي من الآية، أزال هذا الإشكال الذي وجده عروة رضي الله عنه في نفسه، حيث بينت له أن الآية الكريمة إنما جاءت لتطييب نفوس المسلمين الذين خشوا أن يكون السعي بين الصفا والمروة مأثم، فأرادوا أن يتورعوا عنه.

ويؤيد هذا أيضا ما رواه عاصم بن سليمان قال: سألتُ أنس بن مالك رضي الله عنه عن الصفا والمروة، فقال: كنّا نرى أنهما من أمر الجاهلية، فلما كان الإسلام أمسكنا عنهما، فأنزل الله تعالى: "إن الصفا والمروة" إلى قوله: "أن يطَّوَف بهما"[17].

ج- حكي عن عثمان بن مظعون وعمرو بن معد يكرب أنهما كانا يقولان: الخمر مباحة، ويحتجان، بقوله تعالى: [لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا] (المائدة: 93)، ولو علما سبب نزولها لم يقولا ذلك، وهو أن ناسا قالوا لما حُرمت الخمر: كيف بمن قُتلوا في سبيل الله وماتوا وكانوا يشربون الخمر وهي رجس؟ فنزلت"[18].

د- قوله تعالى: [وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ] (البقرة: 115)، فهذه الآية يُفهم منها أن للإنسان أن يصلي موجها وجهه نحو أي جهة شاء، ولا يجب عليه أن يولي وجهه شطر المسجد الحرام، يستوي في ذلك من كان مسافرا، ومن كان مقيما، غير أن الروايات التي وردت في سبب نزولها توضح أنها نزلت في نافلة السفر خاصة، فقد أخرج مسلم عن ابن عمر قال: «كان النبي ﷺ يصلي على راحلته تطوعا أينما توجهت به، وهو آت من مكة إلى المدينة، ثم قرأ ابن عمر «ولله المشرق والمغرب». وقال: في هذا نزلت هذه الآية»[19].

فهذه الروايات تؤكد لنا مدى أهمية الوقوف على أسباب النزول، للتمكن من فهم الآيات القرآنية فهما صحيحا، ورفع اللبس عنها.

2- من القيم التي يمكن استخلاصها من معرفة أسباب النزول، بيان الحكمة التي دعت إلى تشريع حكم من الأحكام، وإدراك مراعاة الشرع للمصالح العامة في علاج الحوادث رحمة بالأمة[20].

مثال ذلك تحريم الخمر كان بتدرج ونوازل عديدة، فإن العرب في الجاهلية كانوا مولعين بشربها وقد غلبت على نفوسهم، ولو حرمت دفعة واحدة لشق ذلك عليهم،روى أحمد عن أبي هريرة قال: قدم رسول الله صلى الله عليه

وسلم المدينة وهم يشربون الخمر، ويأكلون الميسر، فسألوا رسول الله ﷺ عنهما، فأنزل الله: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ] (البقرة: 219)، فقال الناس: ما حرُم علينا، إنما قال إثم كبير، وكانوا يشربون الخمر حتى كان يوم من الأيام صلى رجلٌ من المهاجرين أمَّ أصحابه في المغرب فخلط في قراءته، فأنزل الله آية أشد منها [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ] (النساء: 43)، ثم نزلت آية أشد من ذلك: [يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (90) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ (91)] (المائدة: 90-91)، قالوا: انتهينا»[21].

3- من الفوائد أيضا، معرفة من نزلت فيه الآية على التعيين، حتى لا يشتبه بغيره، وتحمل الآية على غيره بدافع الخصومة، والتحامل[22]. ويمثل لهذا بسبب نزول قوله تعالى: [وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي] (الأحقاف: 17)، فقد أخرج البخاري عن يوسف بن ماهك قال: كان مروان على الحجاز استعمله معاوية، فخطب فجعل يذكر يزيد بن معاوية، لكي يبايع له بعد أبيه، فقال له عبد الرحمن بن أبي بكر شيئا، فقال: خذوه، فدخل بيت عائشة فلم يقدروا، فقال مروان: إنّ هذا الذي أنزل الله فيه [وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِي]، فقالت عائشة من وراء حجاب: ما أنزل الله فينا شيئا إلا أن الله أنزل عذري»[23].

فالسيدة عائشة بينت أن الآية لم تنزل في أخيها عبد الرحمن، بل نزلت في شخص آخر، ويؤيد هذا «ما أخرجه عبد الرزاق عن طريق مكي أنه سمع عائشة تنكر أن تكون الآية نزلت في عبد الرحمن بن أبي بكر، وقالت: إنما نزلت في فلان، وسمت رجلا.قال الحافظ ابن حجر: ونفي عائشة أصح إسنادا وأولى بالقبول»[24].

4- إذا كان لفظ ما نزل عاما، وورد دليل على تخصيصه، فمعرفة السبب تقصر التخصيص على ماعدا صورته –أي صورة السبب- ولا يصح إخراجها

من اللفظ العام، لأن دخول صورة السبب في اللفظ العام قطعي، فلا يجوز إخراجها بالاجتهاد لأنه ظني.

ويمثل لهذا بقوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعِنُوا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (23) يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (24)] (النور: 23-24)، فإن هذه الآية نزلت في عائشة خاصة أو فيها وفي سائر أزواج النبي ﷺ عن ابن عباس في قوله: [إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ] الآية: نزلت في عائشة خاصة»[25].

وعن ابن عباس في هذه الآية أيضا: « هذه في عائشة وأزواج النبي ﷺ ولم يجعل الله لمن فعل ذلك توبة، ثم قرأ [وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (4) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (5)] (النور: 4-5)، وعلى هذا فإن قبول توبة القاذف وإن كان مخصصا لعموم قوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَات] لا يتناول بالتخصيص من قذف عائشة أو قذف سائر أزواج النبي ﷺ فإن هذا لا توبة له، لأن دخول صورة السبب في اللفظ العام قطعي[26].

5/ التعبير عن سبب النزول:

تختلف العبارات في التعبير عن سبب النزول[27]، فتارة يصرّح فيها بلفظ السبب، فيقال: (سبب نزول الآية كذا)، وهذه العبارة نص في السببية لا يحتمل غيرها.

وتارة لا يصرّح بلفظ السبب ولكن يؤتى بفاء داخلة على مادة "نزل" عقب سرد الحادثة، كقولهم "فنزلت الآية" أو "فأنزل الله كذا" مثال ذلك: ما رواه البخاري عن البراء رضي الله عنه قال: «لما نزلت: [لَّا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ] (النساء: 95)، دعا رسول الله ﷺ زيدا فكتبها، فجاء ابن أم مكتوم فشكا ضرارته، فأنزل الله [غَيْرُ أُولِي الضَّرَرِ]»[28].

وأخرج أيضا عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل: «ما يمنعك أن تزورنا أكثر مما تزورنا؟ فنزلت: [وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ۖ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا] (مريم: 64)»[29]. وهذه أيضا صيغة صريحة في السببية.

وأحيانا ترد عبارة: «نزلت هذه الآية في كذا» ومثل هذه العبارة لا تعبر بالضرورة عن سبب النزول، وإنما قد يراد منها معنى الآية، يقول ابن تيمية: «قولهم: نزلت هذه الآية في كذا» يراد به تارة أنه سبب النزول، ويراد به تارة أن هذا داخل في الآية، وإن لم يكن السبب، كما تقول عنى بهذه الآية كذا»[30].

فهذه العبارة لا تعبر بالضرورة عن سبب النزول، بل ربما كانت مجرد تعبير عن مضمون الآية ومعناها. مثال ذلك «ما أخرجه ابن أبي حاتم، وغيره عن أبي هريرة قال: [وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ] (الأرعاف:204) نزلت في رفع الأصوات في الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وسلم»[31].

وكذلك إذا قال: "أحسب هذه الآية نزلت في كذا" أو "ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في كذا"، فإن الراوي بهذه الصيغة لا يقطع بالسبب، فهاتان صيغتان تحتملان السببية وغيرها.

مثال ذلك ما أخرجه البخاري عن عروة قال: «خاصم الزبير رجلا من الأنصار في شريج من الحرة، فقال النبي ﷺ: "اسق يا زبير، ثم أرسل الماء إلى جارك، فقال الأنصاري: يا رسول الله أن كان ابن عمتك؟ فتلوّن وجهه ثم قال: اسق يا زبير ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجَدْر، ثم أرسل الماء إلى جارك" واستوعى النبي ﷺ للزبير حقه في صريح الحكم حين أحفظه الأنصاري، كان أشار عليهما بأمر لهما فيه سعة، قال الزبير: ما أحسب هذه الآية نزلت إلا في ذلك: [فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ] (النساء: 65)»[32].

6/ تعدد الروايات في سبب النزول

كثيرا ما ترد روايات في سبب نزول آية واحدة، وفي مثل هذه الحالة، يلجأ المفسر إلى التدقيق في الصيغ الواردة، فيكون موقفه منها كالآتي:

1- إذا لم تكن الصيغ الواردة صريحة مثل "نزلت هذه الآية في كذا" أو "أحسبها نزلت في كذا"، فالمراد منها التفسير، وليس المراد ذكر سبب النزول، إلا إن قامت قرينة على واحدة بأن المراد بها السببية، يقول السيوطي: «كثيرا ما يذكر المفسرون لنزول الآية أسبابا متعددة، وطريق الاعتماد في ذلك أن ينظر إلى العبارة الواقعة، فإن عبّر أحدهم بقوله: نزلت في كذا، والآخر: نزلت في كذا، وذكر أمرا آخر، فإن هذا يراد به التفسير، لا ذكر سبب النزول، فلا منافاة بين قولهما إذا كان اللفظ يتناولهما»[33].

2- إذا كانت إحدى الصيغ غير صريحة كقوله: "نزلت في كذا"، وجاءت الأخرى صريحة، فهي المعتمدة، وتحمل الأخرى على دخولها في أحكام الآية. مثال ذلك، ما ذكره السيوطي من أسباب نزول قوله تعالى: [وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا] (البقرة: 114)، حيث يقول: "أخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس أن قريشا منعوا النبي ﷺ عند الكعبة في المسجد الحرام فأنزل الله الآية: [وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ].

وأخرج ابن جرير عن ابن زيد قال: "نزلت في المشركين حين صدُّوا رسول الله ﷺ عن مكة يوم الحديبية"[34]. فرواية ابن عباس صريحة في السببية، ولهذا فهي المعتمدة.

3- إذا تعددت الروايات وكانت جميعها نصا في السببية، وكان إسناد أحدها صحيحا دون غيره، فالمعتمد الرواية الصحيحة مثال ذلك: "ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن جندب، قال: اشتكى النبي ﷺ فلم يقُم ليلة أو ليلتين فأتته امرأة فقالت: يا محمد، ما رأى شيطانك إلا قد تركك، فأنزل الله [وَالضُّحَىٰ (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ (2) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ (3)] (الضحى: 1-3)[35].

وأخرج الطبراني وابن أبي شيبة في مسنده، والواحدي وغيرهم عن حفص بن ميسرة القرشي، عن أمه عن أمها خولة، وقد كانت خادم رسول الله ﷺ أن جروا دخل بيت النبي ﷺ فدخل تحت السرير، فمات، فمكث النبي صلى الله عليه وسلم أربعة أيام لا ينزل عليه الوحي، فقال: يا خولة، ما حدث في بيت رسول الله ﷺ، جبريل لا يأتيني، فقلت في نفسي: لو هيأتُ البيت فكنسته، فأهويتُ بالمكنسة تحت السرير، فأخرجتُ الجرو، فجاء النبي ﷺ يرعد بجبته وكان إذا نزل عليه الوحي أخذته الرعدة، فأنزل الله [وَالضُّحَىٰ (1) وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَىٰ (2) مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَىٰ (3) وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَّكَ مِنَ الْأُولَىٰ (4) وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ (5)] (الضحى: 1-5).

قال الحافظ ابن حجر: قصة إبطاء جبريل بسبب الجرو مشهورة، لكن كونها سبب نزول الآية غريب، بل شاذ مردود بما في الصحيح"[36].

4- فإذا تساوت الروايات في الصحة، ووجد وجه من وجوه الترجيح كحضور الراوي القصة أو كون إحداها أصح، قدمت الرواية الراجحة. مثال ذلك ما أخرجه البخاري عن ابن مسعود قال: كنتُ أمشي مع النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، وهو يتوكأ على عسيب، فمرَّ بنفر من اليهود، فقال بعضهم: لو سألتموه، فقالوا: حدثنا عن الروح، فقام ساعة ورفع رأسه، فعرفت أنه يوحى إليه، حتى صعد الوحي، ثم قال: [قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا] (الإسراء: 85)[37].

وقد أخرج الترمذي وصححه عن ابن عباس قال: "قالت قريش لليهود: أعطونا شيئا نسأل عنه هذا الرجل، فقالوا: اسألوه عن الروح، فسألوه فأنزل الله: [وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ ۖ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي].

فهذه الرواية تقتضي أنها نزلت بمكة حيث كانت قريش، والرواية الأولى تقتضي أنها نزلت بالمدينة، وترجح الرواية الأولى لحضور ابن مسعود القصة، ثم لما عليه الأمة من تلقي صحيح البخاري بالقبول وترجيحه على ما صح في غيره.

وقد عدَّ الزركشي هذا المثال من باب تعدد النزول وتكرره فقد قال: "وقد يُنزَّل الشيء مرتين تعظيما لشأنه، وتذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه، وهذا كما قيل في الفاتحة: نزلت مرتين مرة بمكة، وأخرى بالمدينة..."[38].

5- إذا تساوت الروايات في الترجيح، جمع بينها إن أمكن، فتكون الآية قد نزلت بعد سببين أو أسباب لتقارب الزمن بينها، كآية اللعان "والذين يرمون أزواجهم" فقد أخرج البخاري[39]، والترمذي وابن ماجة عن ابن عباس أنها نزلت في هلال بن أمية كما أخرج الشيخان[40]، أنها نزلت في عويمر.

قال الحافظ ابن حجر: اختلفت الأئمة في هذه المواضع، فمنهم من رجح أنها نزلت في شأن عويمر، ومنهم من رجح أنها نزلت في شأن هلال، ومنهم من جمع بينهما، بأن أول من وقع له ذلك هلال، وصادف مجيء عويمر أيضا، فنزلت في شأنهما معا، وإلى هذا جنح النووي وتبعه الخطيب، فقال: لعلهما اتفق لهما في ذلك في وقت واحد. قال ابن حجر: لا مانع من تعدد الأسباب"[41].

6- وإن لم يمكن الجمع لتباعد الزمن فإنه يحمل على تعدد النزول وتكرره، ومن أمثلته ما أخرجه البيهقي والبزار[42]، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ وقف على حمزة حين استُشهِد، وقد مُثل به، فقال لأمثّلن بسبعين منهم مكانك، فنزل جبريل والنبي ﷺ واقف بخواتيم سورة النحل: [وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ] إلى آخر السورة.

وأخرج الترمذي[43] والحاكم عن أبي بن كعب، قال: لماّ كان يوم أُحد أصيب من الأنصار أربعة وستون، ومن المهاجرين ستة، منهم حمزة فمثلوا بهم، فقالت الأنصار، لئن أصبنا منهم يوما مثل هذا لنرمينَّ عليهم، فلمَّا كان يوم فتح مكة أنزل الله: "وإن عاقبتم" الآية، فظاهره تأخير نزولها إلى الفتح، وفي الحديث الذي قبله نزولها بأحُد.

قال ابن الحصار: ويجمع بأنها نزلت أولا بمكة قبل الهجرة مع السورة لأنها مكية، ثم ثانيا بأحُد، ثم ثالثا يوم الفتح، للتذكير من الله لعباده[44].

والخلاصة: أن سبب النزول إذا تعدد فإما يكون الجميع غير صريح، وإما أن يكون الجميع صريحا، وإما أن يكون بعضه غير صريح وبعضه صريحا، فإن كان الجميع غير صريح في السببية، فلا ضرر، حيث يحمل على التفسير والدخول في معنى الآية، وإن كان بعضه غير صريح، وبعضه الآخر صريحا فالمعتمد هو الصريح، وإن كان الجميع صريحا فلا يخلو إما أن يكون أحدهما صحيحا أو الجميع صحيحا، فإن كان أحدهما صحيحا دون الآخر فالصحيح هو المعتمد، وإن كان الجميع صحيحا فالترجيح إن أمكن وإلا فالجمع إن أمكن، وإلا حمل على تعدد النزول وتكرره.

7- تعدد النزول مع وحدة السبب:

من المسائل التي يثيرها العلماء عند حديثهم عن أسباب النزول مسألة: تعدد النزول مع وحدة السبب، فقد ينزل في الواقعة الواحدة, آيات عديدة في سور شتى، ولا إشكال في ذلك، كما يقول السيوطي*، ومثاله ما أخرجه الترمذي والحاكم عن أم سلمة أنها قالت: يغزو الرجال، ولا تغزو النساء، وإنما لها نصف الميراث، فأنزل الله: [وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ] (النساء: 32)، وأنزل الله فيها: [إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ] (الأحزاب: 35»[45].

وأخرج الحاكم عنها أنها قالت: « قلتُ: يا رسول الله تُذكر الرجال، ولا تذكر النساء، فأنزل الله عز وجل: [إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ] (الأحزاب: 35)، وأنزل: [أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ] (آل عمران: 195)»[46].

ومثال ذلك أيضا ما ذكره القرطبي في تفسيره، من سبب نزول قوله تعالى: [مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا] (البقرة: 106) ، حيث قال: «وهذه آية عظمى في الأحكام، وسببها أن اليهود لما حسدوا المسلمين في التوجه إلى الكعبة وطعنوا في الإسلام بذلك، وقالوا: إن محمدا يأمر أصحابه بشيء ثم ينهاهم عنه، فما كان هذا القرآن إلا من جهته، ولهذا يناقض بعضه بعضا، فأنزل الله: [وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ] (النحل: 101)، وأنزل: [مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ] (البقرة: 105)[47].

غير أن هناك من الباحثين–المعاصرين خاصة- من يرى عدم وقوع ذلك، وأذكر بالتحديد الدكتور فضل حسن عباس حيث يقول: «لقد ذكر المفسرون والمؤلفون في علوم القرآن -رحمهم الله- هذه الصورة ينقلها المتأخر عن المتقدم... والذي أراه وأؤمن به عن قناعة أن مثل هذه الصورة لا وجود لها، بل هي تتنافى مع طبيعة القرآن الكريم وواقع الأحداث، ونحن نعلم أن القرآن الكريم يمتاز بالإيجاز والإحكام، فإذا وقع حدث معين، ونزلت فيه آية كريمة، فإن هذه الآية لابد أن تكون كافية تامة مبينة بيانا شافيا لهذا الأمر الحادث، وليس هناك حاجة تدعو إلى نزول آيات ثانية، نعم إن كان السبب متشعب الجهات، فنزلت آيات تبين كل منها جهة من هذه الجهات، فهذا أمر مقبول، ولكن ليس مما ذكروه شيء من هذا، فالسبب الواحد لا يحتاج إلى أكثر من نازل واحد، لأن هذه الآية ذات بيان لا تترك في النفوس ما يدعو إلى التساؤل عن هذا السبب الذي حدث»[48].

8/ العبرة بعموم اللفظ* لا بخصوص السبب:

هذه قاعدة يشترك في بحثها الأصوليون والباحثون في علوم القرآن، ومفادها أنه: "إذا ورد النص الشرعي بصيغة عامة، وجب العمل بعمومه الذي دلت عليه صيغته، ولا اعتبار لخصوص السبب الذي ورد الحكم بناء عليه، سواء كان هذا السبب سؤالا أم واقعة حدثت، لأن الواجب على الناس اتباع ما ورد به نصُّ الشارع، وقد ورد نص الشارع بصيغة العموم، فيجب العمل بعمومه، ولا تُعتبر خصوصيات السؤال أو الواقعة التي ورد النص بناء عليها"[49]. وهذا هو رأي الجمهور، يقول السيوطي مثبتا صحة ذلك: "اختلف أهل الأصول: هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب؟ والأصح عندنا الأول، وقد نزلت آيات في أسباب، واتفقوا على تعديتها إلى غير أسبابها، كنزول آية الظهار في سلمة بن صخر، وآية اللعان في شأن هلال بن أمية، وحد القذف في رماة عائشة، ثم تعدى إلى غيرهم"[50].

فالأحكام المستفادة من هذه الآيات-التي أشار إليها السيوطي- ثابتة بعموم هذه النصوص، ولا تستفاد من أدلة أخرى كالقياس وغيره، فقوله تعالى:

[وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ] (النور: 6)، نلاحظ فيها أن السبب خاص، وهو قذف هلال، لكن جاءت الآية النازلة فيه بلفظ عام: "الذين" وهو اسم موصول، والموصول مع صيغ العموم، وقد جاء حكم الملاعنة في الآية محمولا عليه من غير تخصيص، فيتناول بعمومه أفراد القاذفين في أزواجهم، ولم يجدوا شهداء إلا أنفسهم، سواء منهم هلال بن أمية، صاحب السبب، وغيره، ولا نحتاج في سحب هذا الحكم على غير هلال إلى دليل من قياس أو سواه[51].

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه المسألة قائلا: "قد يجيء كثيرا من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لاسيما إن كان المذكور شخصا، كقولهم إن آية الظهار نزلت في امرأة أوس بن الصامت، وإن آية الكلالة نزلت في جابر بن عبد الله، وإن قوله: [وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم] (المائدة: 49). نزلت في بني قريظة والنَّضير، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة، أوفى قوم من اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم، ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فيعم ما يشبهه"[52].

وقال غير الجمهور: إن العبرة بخصوص السبب، ومعنى هذا أن لفظ الآية يكون مقصورا على الحادثة التي نزل هو لأجلها، أما أشباهها فلا يعلم حكمها من نص الآية، إنما يعلم بدليل مستأنف آخر، هو القياس، إذا استوفى شروطه، أو قوله ﷺ: "حُكمي على الواحد حكمي على الجماعة".

ويجب التنبيه إلى أن الخلاف القائم بين الجمهور وغيرهم، محله إذا لم تقم قرينة على تخصيص لفظ الآية العام بسبب نزوله، أما إذا قامت تلك القرينة، فإن الحكم يكون مقصورا على سببه لا محالة بإجماع العلماء[53].

خلاصة:

نخلص في الأخير إلى القول أنه ينبغي على المفسر خاصة، وعلى كل من يسعى إلى فهم القرآن الكريم عامة أن لا يتجاهل سبب النزول، وأن لا ينبغي عزل الآية عن سبب نزولها، إذا أردنا فهمها فهما صحيحا. لما له من قيمة كبيرة في فهم القرآن الكريم، وعلى الجميع مراعاة الأسباب الحقيقية لنزول الآيات القرآنية وتمييزها عن المعاني والتفسيرات، لأن كثيرا من العبارات تحتمل سبب النزول وغيره، ومن هنا يحصل اللبس والإشكال.

قائمة المصادر والمراجع:

1- ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير، ص 30، تحقيق: أيمن عارف الدمشقي، مكتبة السنة، الطبعة الأولى 1423هـ-2003م.
2- ابن الصلاح: مقدمة ابن الصلاح في علوم الحديث، تعليق: مصطفى ديب البغا، دار الهدى الجزائر.
3- بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تحقيق مجموعة من العلماء الطبعة الثانية، 1414هـ- 1994م، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
4- الترمذي: سنن الترمذي، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، 1403هـ-1983م، دار الفكر.
5- الحاكم النيسابوري: المستدرك، تحقيق عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، 1411ه-1990م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
6- جلال الدين السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث القاهرة. أسباب النزول، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، الطبعة الثانية، 1434هـ-2013م، دار الفجر، القاهرة.
7- فضل حسن عباس: محاضرات في علوم القرآن، الطبعة الأولى، 1427هـ 2007م، دار النفائس الأردن.
8- عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م، دار السلام، مصر.
9- عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه الطبعة الأولى، 1425هـ - 2004م، مؤسسة الرسالة، ناشرون، لبنان.
10- محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري: الطبعة الأولى، 2014، شركة القدس للنشر والتوزيع، القاهرة.
11- مناع القطان: مباحث في علوم القرآن: الطبعة التاسعة عشر 1406هـ- 1983م، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الهوامش:

[1]- جلال الدين السيوطي: الاتفاق في علوم القرآن 90/1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم, دار التراث القاهرة.
[2]- السيوطي الإتقان، ج1/ 90.
[3]- عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان في علوم القرآن 89/1، ط 1، 1424هـ-2003م، دار السلام مصر.
[4]- مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ص78، ط 19، 1406هـ-1983م، مؤسسة الرسالة، بيروت.
[5]- البخاري: صحيح البخاري، كتاب التفسير، حديث رقم 4971، ط 1، 2014، شركة القدس القاهرة.
[6]- السيوطي: أسباب النزول، تحقيق: حامد احمد الطاهر، ص 172، ط 2، 1434هـ-2013م، دار الفجر، للتراث، القاهرة.
[7]- السيوطي: الإتقان 82/1 بتصرف.
[8]- الواحدي: أسباب النزول، ص4، دار المعرفة، بيروت.
[9]- السيوطي: الإتقان 89/1.
[10]- ابن الصلاح: المقدمة، ص33.
[*] وحكم المرسل (كما يقول ابن الصلاح) حكم الحديث الضعيف، ينظر ابن الصلاح: المقدمة ص 32.
[11]- السيوطي: الاتقان 91/1 بتصرف.
[12]- الواحدي: أسباب النزول، ص3-4.
[13]- ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص30، تحقيق: أيمن عارف الدمشقي، مكتبة السنة، ط 1، 1423هـ-2003م.
[14]- السيوطي: الإتقان 83/1.
[15]- البخاري: الصحيح ص918 رقم الحديث 4568 كتاب: التفسير.
[16]- البخاري: الصحيح ص 902، رقم الحديث 4495، كتاب: تفسير القرآن.
[17]- البخاري: الصحيح ص 902-903، رقم الحديث 4496، كتاب: تفسير القرآن
[18]- السيوطي: الإتقان 83/1 والرواية موجودة في صحيح البخاري: بلفظ: "فقال بعض القوم: قُتل قوم وهي في بطونهم، قال: فأنزل الله "ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا"، الحديث رقم 4620، كتاب: تفسير القرآن-
[19]- مسلم: صحيح مسلم، 333/5، باب: صلاة المسافرين، رقم الحديث 700.
[20]- القطان: المباحث ص79
[21]- السيوطي: أسباب النزول، ص172
[22]- ينظر القطان: المباحث، ص82.
[23]- البخاري: الصحيح، ص995، كتاب: تفسير القرآن، حديث رقم 4827.
[24]- السيوطي: أسباب النزول، ص369.
[25]- السيوطي: أسباب النزول: ص292.
[26]- مناع القطان: مباحث في علوم القرآن، ص79-80، وينظر: القرطبي: الجامع 193/12.
[27]- ينظر السيوطي: الاتقان 91/1 إلى 96 - القطان: مباحث في علوم القرآن، ص87-88.
[28]- البخاري: الصحيح، ص925، حديث كتاب التفسير رقم 4593.

[29]- البخاري: الصحيح، ص964، حديث كتاب التفسير رقم 4731.
[30]- ابن تيمية: المقدمة، ص31.
[31]- السيوطي: أسباب النزول في علم القرآن، ص85.
[32]- البخاري: الصحيح، ص923، كتاب التفسير رقم 4585. ينظر السيوطي: الإتقان 91/1 إلى 96 - القطان: مباحث في علوم القرآن، ص87-88.
[33]- السيوطي: الإتقان 91/1.
[34]- السيوطي: أسباب النزول، ص 34-35.
[35] - البخاري الصحيح، ص 1027، كتاب التفسير، حديث رقم 4950. ينظر مناهل العرفان 96/1، وأسباب النزول: للسيوطي، ص252.
[36]- السيوطي: أسباب النزول، 458-459. صحيح البخاري 109/6 كتاب التفسير، دار إحياء التراث العربي.
[37]- الترمذي: السنن، 366/4، أبواب تفسير القرآن، حديث رقم 5148.
[38]- الزركشي: البرهان 123/1.
[39]- ينظر البخاري: الصحيح، ص968، كتاب التفسير، رقم 4747.
[40]- ينظر البخاري: الصحيح، ص968، كتاب التفسير، رقم 4745.
[41]- السيوطي: أسباب النزول، ص288.
[42]- الترمذي: سنن الترمذي 366/4 رقم الحديث 5148، أبواب تفسير القرآن، ط 3، 1403هـ - 1983م، دار الفكر.
[43]- الترمذي: السنن 362/4 رقم الحديث 5136 أبواب تفسير القرآن، وقال فيه: هذا حديث حسن غريب.
[44]- السيوطي: أسباب النزول ص248.
- ينظر: السيوطي: الإتقان 97/1-98.
[45]- الترميذي: السنن: 303/4 أبواب تفسير القرآن، رقم الحديث 5011، وعلق عليه: هذا حديث مرسل.
[46]- الحاكم: المستدرك 451/2 حديث رقم 697.
[47]- القرطبي: الجامع 60/2.
[48]- فضل حسن عباس: محاضرات في علوم القرآن، ص146-147، ط 1، 1427هـ-2007م، دار النفائس، عمان.
[*] صيغ العموم هي: لفظ "كل" ولفظ "جميع"، والمفرد المعرف بآل التعريف، والجمع المعرف بآل التعريف، والأسماء الموصولة، وأسماء الشرط، والنكرة في سياق النفي، راجع في تفضيل هذا: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، 290/2، طبعة 1403ه - 1983م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.
[49]- عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، ص168-169.
[50]- السيوطي: الإتقان 85/1.
[51]- الزرقاني: مناهل العرفان 105/1 بتصرف.
[52]- ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير ص29.
[53]- الزرقاني: مناهل العرفان 105/1، بتصرف.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 123 - 150
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

عرض الحديث على القرآن الكريم عند الشيخ محمد الغزالي

Presentation of the hadith on the Koran in the works of Sheikh Mohammed Elghazali

****

محمد شقبقب
كلية العلوم الإسلامية - جامعة الجزائر1
koran2010@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/10/28 **تاريخ القبول: 2018/04/25**

الملخص:

يجد المتأمّل في مصنّفات الشيخ محمد الغزالي أن من بين أهم المعالم الفكرية لديه: عرض الحديث على القرآن الكريم؛ فقد حُظيت هذه القاعدة باهتمام معتبر لديه في تناوله للمسائل الدينية، وحثّ عليها نظريا وعمليا، وقد حاولنا في هذا المقال الكشف عن الأسس التي استند إليها في تبنّي فكرة العرض، والمنهج الذي وظّفه في تطبيقها، وذلك من خلال استقراء شامل لتلك القاعدة وتطبيقاتها في مؤلّفاته.

الكلمات المفتاحية: القرآن، السنة، الحديث، الرواية، عرْض الحديث على القرآن، نقد المتن، محمد الغزالي.

Abstract:

The meditator in the works and writings of Sheikh Mohammed Al-Ghazali, finds out one of his most important intellectual features: the projection of the Hadith on the Holy Quran; this approach has

received considerable attention in his dealing with religious issues, moreover he urged it theoretically and practically.

In this article, we have attempted to uncover the foundations on which he relied on adopting the idea of projection, and the methodology he used in applying it, through a comprehensive analysis of the projection theory and its applications in his works.

Key words: the Holy Quran, Hadith, Sunna, the projection (Ard), the critique of Hadith meten, Al_Ghazali.

مقدمة

يعدّ الشيخ محمد الغزالي (ت1996م) من أبرز الشخصيات التي ساهمت في الفكر الإسلامي الحديث، وممن سبّلوا فكرهم وقلمهم في الدفاع عن قضايا الإسلام ومصادره، غير أن القيمة المضافة لديه هو ملاحقة ما قد تسرّب إلى الثقافة الإسلامية ومصادرها من أفكار دخيلة، وذلك من خلال بيانه للعلاقة المتبادلة بين القرآن الكريم والحديث الشريف، وهو مما لا يزال ملتبِسا لدى كثير من الباحثين وطلبة العلم، ولم يستوفِ حقّه من البحث والدراسة.

ولاحظنا في تناول الغزالي لتلك العلاقة أنه يؤكّد على ضرورة محاكمة السنة والحديث إلى القرآن الكريم، وهو ما دعانا للبحث عن منهجه في ذلك، فهل يقصد به عرض الحديث على القرآن الكريم؟، وما لأسس التي بنى عليها تلك القاعدة؟، وكيف أسقطها عمليا على المسائل العقدية التي تناولها في مصنّفاته الكثيرة؟

وقد استشكل العديد من طلبة العلم منهج الغزالي في تعامله مع الأحاديث، واتّهمه بعضهم بإنكار السنة، وسنبحث مدى صحة تلك الدعوى؛ أهي صادقة أم نتيجة سوء فهم لمنهجه؟

ويهدف البحث إلى الكشف عن منهج الشيخ محمد الغزالي في نقد متن الحديث، والوقوف على تطبيقاته لمقياس العرض على القرآن الكريم.

والمنهج الذي اتبعناه هو الاستقراء الشامل لمسألة العرض وتطبيقاتها في

كتبه التي تربو على الخمسين مؤلّفا؛ وقد اتخذناها مصادر أساسية للبحث، وكذا تحليل أفكاره وترتيبها للوصول إلى نظرته المكتملة تجاه الموضوع.

والدراسات السابقة التي اطّلعنا عليها تتمثل فيما يأتي:

– في حوار هادئ مع محمد الغزالي: سلمان بن فهد العودة، السعودية، إدارات البحوث العلمية، الطبعة الأولى، 1409هـ.

– ضوابط فهم السنة النبوية عند الشيخ محمد الغزالي: عبد الكريم واحدي، مقال منشور بمجلة الإحياء، العدد 12، ص 260-289.

– كيف تعامل الشيخ محمد الغزالي مع السنة النبوية، أبو بكر بعداش، مقال منشور بمجلة المعيار، العدد1، المجلد1، ص 60-81.

– "منهج الغزالي في التعامل مع السنة": مسعود صبري، https://www.paldf.net/forum/showthread.php?t=650206 ، 2017/10/16.

وهذه الدراسات وإن سلّطت الضوء على بعض جوانب الموضوع؛ لكنها لم تتناول مسألة عرض الحديث على القرآن بالتحديد والتفصيل.

والخطة التي انتهجناها في هذا البحث كالآتي: قسمنا البحث إلى مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة؛

المطلب الأول؛ تحدثنا فيه عن معالم عرض الحديث على القرآن الكريم عند الغزالي، و**الثاني**: تناولنا فيه تأصيل الغزالي لقاعدة عرض الحديث على القرآن، أما **الثالث**: فوقفنا فيه على منهجيته في عرض الحديث على القرآن، وأوردنا تطبيقاته، خاصة في مجال العقائد.

المطلب الأول: معالم عرض الحديث على القرآن الكريم عند الغزالي

قبل الولوج في الموضوع لابد من تعريف موجز لعرض الحديث على القرآن الكريم.

العرض في اللغة: "الإبراز والإظهار، عَرَضَ الشيءَ عليه يَعْرِضُه عَرْضاً أظهره له وأبرزه، وفي التنزيل: [وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا] [الكهف:100]، أي أبرزناها حتى نظروا إليها"[1]، و"عارَضَ الشيءَ بالشيءَ مُعارضةً: قابَلَه، وعارَضْتُ كتابي بكتابه أَي قابلته"[2].

أما في الاصطلاح: فـ "يُراد بعرض السنة على القرآن الكريم: ألاّ يُكتفى بالنظر إلى السند في الحكم على الحديث، بل يجب أن يضاف إليه النظر في متنه ومعناه؛ للتأكّد من أنه لم يأت بما يخالف القرآن، فإن جاء الحديث بما يخالف القرآن اعتبرت هذه المخالفة علّةً يضعَّف بها الحديث، وقرينةً على خطأ ما في الرواية"[3].

ومن التعريفيْن نجد أن عرض الحديث على القرآن يعني مقابلة متن الحديث بالنص القرآني، وتمحيص الحديث في ضوء القرآن الكريم؛ للوقوف على مدى التوافق أو التعارض بينهما، فيكون ذلك أساسا للحكم على الحديث بالقبول أو الرد.

وعند تفحّصنا لكتب الغزالي وقفنا على معالم بارزة للعرض، وفق التعريف الذي أوردناه، نوضّحها فيما يأتي:

أولا: الربط بين القرآن الكريم والسنة النبوية

تزخر مصنّفات الغزالي بالتأكيد على وثاقة الصلة بين كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وعدم جواز الفصل بينهما، فهو يرى أن "لا قرآن بلا سنة ولا سنة بلا قرآن، وفصل أحدهما عن الآخر زيغ وانحراف"[4]، معتبرا أن "الإسلام يتكوّن من الكتاب والسنة كما يتكوّن الماء من عُنصريْه الأكسجين والهيدروجين"[5]؛ فإذا فُكّ الرابط ضاع الإسلام.

وذلك لأن "فهم القرآن لا يتمّ إلا بمعرفة السُّنَّة"[6] وبخاصة في شقّ الأحكام العملية؛ فالقرآن الكريم أورد أغراضه مجملة في كثير من الأحكام، ثم جاءت السنة بتفاصيل دقيقة، تبيّن أحكام الإسلام في الحياة[7]؛ فمن أوجه علاقة السنة بالكتاب أنها قد تقيّد مطلقه، وقد تفصّل مجمله وتوضّح مشكله، وقد

تخصّص أحكاما عامة فيه، فدورها الأساس تبيين كلّيات الكتاب وخدمة مقاصده وغاياته، ومن جهة أخرى فإن القرآن الكريم يحتفظ بدور الحاكمية والهيمنة على ما سواه، فهو وحده يحتل المرتبة الأولى في بيان حقائق الدين بصورة شمولية[8]؛ ولهذا ذكر الغزالي أنه يعتمد في مصنّفاته أوّلا على نصوص القرآن المجيد في الاستدلال والاستنتاج، مسترشداً بما قد يرد في السُنَّة الشريفة من شرح وتفصيل[9].

ثانيا: تشخيص الأزمة المعرفية لدى الأمة

يرى الغزالي أن في "السنة كنوزا من الحكمة والمعرفة، وزادا من الأدب والتقوى، ولكن استخراج هذا الخير يحتاج إلى اليد الصناعة والعين البصيرة"[10]، ويلحظ أن الأمة الإسلامية بعضها محكومٌ بجملة من الأحاديث المتروكة والمنكرة والشاذة، بدلاً من تمسّكها بالمتواتر والمشهور والصحيح، وبعضها يفهم الحديث الصحيح على غير فهمه السليم فكان في ذلك ضررٌ بالغٌ على العقائد والثقافة الإسلامية[11]، فهو يقرّر أن جوهر الأزمة المعرفية لدى الأمة يكمُن في تفريطها في فقه كتاب الله تعالى، فتعلّقت أفكارها بمرويات وتصوّراتٍ، بعضُها دخيل على الإسلام، وبعضها لم يُحسَن فهمه وإنزاله في موضعه، فكان سببا في تحريف المسلمين عن منهج الله.

ويصوّر الغزالي أثر ذلك قائلا: "أما مسلمو اليوم فصِلَتُهم بالقرآن لا تغسل من نفوسهم دَرَنًا بلْه أن يغسلوا هم أدران الآخرين، إنهم اتخذوا القرآن مهجورا، وأقاموا في حياتهم حجابا كثيفا بينهم وبين تعاليم القرآن المجيد، فالقرآن كتاب مزهود التوجيه، معطّل الأحكام في بلاد الإسلام، ولو جدّ المسلمون معه لكان لهم شأن آخر"[12]، ولم يكن هجران القرآن مقتصرا على عوام الناس بل طال حتى بعض علمائهم حيث قال الغزالي: "كل ما نحرص نحن عليه شد الانتباه إلى ألفاظ القرآن ومعانيه، فجملة غفيرة من أهل الحديث محجوبون عنها، مستغرقون في شئون [شؤون] أخرى تعجزهم عن تشرّب الوحي"[13]، وهو ما كان له انعكاس سلبي واضح على مختلف شؤون الحياة لدى المسلمين.

ويدعو الغزالي إلى النظرة الشمولية في فهم النصوص حيث قال: "لابدّ -للمتحدّث في الإسلام- من دراسة شاملة للقرآن الكريم، وإحاطة واعية بنظراته في الحياة، وتناوله لشؤونها، ولابد كذلك أن يجيل بصره في طول السنة وعرضها، غير مكتف بمعرفة القليل منها، فإذا ورد حديث ما لم يُفهم على حِده؛ إنما يُفهم على ضوء ما استقر في الأذهان من جملة الكتاب والسنة"[14]، فيعتبر أن إعطاء العناية البالغة للأحاديث دون الاهتمام بالقرآن ليس طريقا قويما في فهم الدين؛ ولذا لابدّ من النظرة الشمولية المتعمّقة في نصوص القرآن والسنة، للإحاطة التامة بكليات الوحي وجزئياته وإنزال النصوص في مواطنها.

ثالثا: تقديم الكتاب على الحديث

يرى الغزالي أن المخرج من الأزمة التي يتخبّط فيها المسلمون هو عودتهم إلى كتاب الله تعالى، وإرجاع الهيمنة والصدارة له، وتقديمه على ما سواه، حيث يقول: "وسبيل الرشد في هذه العماية أن نعود إلى القرآن، فنجعله دعامة حياتنا العقلية والروحية، فإذا وصلنا إلى درجة التشبّع منه، نظرنا في السنة فانتفعنا بحكمة رسول الله ﷺ وسيرته وعبادته وخلقه وحكمه، ولا يجوز أن يتكلم في السنة رجل قليل الخبرة بالقرآن، أو قليل الخبرة بالمرويات أو ضعيف البصر بمواقعها ومناسباتها"[15].

ومستند الغزالي في هذا هو أن القرآن الكريم هو كلام الله المنزل على رسوله محمد ﷺ، كلامٌ عصمه الله من الدسّ والتزييف، وجعله مصدّقا لما بين يديه من هداية السماء ومهيمنا عليها وخاتما لها، وفيه المقياس الفاصل بين الحق والباطل، وبين المعروف والمنكر، وفيه تبيان الصراط المستقيم، صراط الحق والعدل والخير[16]، فتقديم القرآن على السنة والحديث؛ لأنه كلام الله أولا؛ ثم لأنه قطعي الثبوت جملة وتفصيلا، بينما السنة مقطوع بثبوتها جملة، وغير مقطوع بها تفصيلا، فمنها ما هو قطعي الثبوت، ومنها ما هو ظنّي.

ويعتقد الغزالي أن من الخطأ الجسيم أن يُصرف الاهتمام إلى الأحاديث دون القرآن الذي هو دستور الإسلام الأول، ويرفض أن يشتغل بالحديث رجلٌ فقير في القرآن -على حد تعبيره-، وإن كان ذلك الحديث من الصحاح؛ ففي ذلك

"قلب للأوضاع، ومزلفة للخطأ في تصورّ حقائق الدين، وفي ترتيب صغراها وكبراها"[17]؛ فعندما لا تُضبط الأحاديث بكلّيات القرآن وأطره تنشأ مفاهيم مجزّأة ومبتورة؛ تشوّش على حقائق الدين وغاياته الكبرى.

وليس مقصود الغزالي من ذلك إهمال السنّة جملة؛ وإنما يوصي بتدبّر القرآن الكريم وإدامة النظر فيه؛ لاستصحاب معانيه عند قراءة السنن، فالمحذور الذي حذّر منه هو تلك النظرة الأحادية، وهي "أن يكون المرء عابرَ طريقٍ أمام آيات الله، ومُطيل المكث أمام بعض الأخبار، فهذا غير سائغ"[18]، ومن ثمّ فهو ينتقد مقولة بعضهم: "القرآن أحوج إلى السنة، من السنة إلى القرآن"[19]، ويعتبرها موازنة خاطئة، مقررا أنه يجب أن نؤمن بالكتاب والسنة معا، وأن السنة فرع والكتاب أصل[20]، ولكل وزنُه ودرجتُه في الاعتبار.

ويرى الغزالي أن تقديم ما سوى القرآن عليه يتنافى وحقيقة الإيمان بكتاب الله تعالى وبأوصافه العليا، حيث قال: "والمؤمن بالقرآن الكريم يستحيل أن يُرجِّح على دلالته دلالة، أو أن يشرك مع توجيهه هَديًا؛ ذلك أنَّ القرآن يعلو ولا يُعلى عليه، وأنه يحكم على سائر الأدلة الأخرى، ولا يحكم شيء منها عليه، ويستحيل -بداهة- أن يكون في مصادر التشريع الأخرى ما يعارضه أو يسير في مجرى يغاير اتّجاهه، ولو وُجدَ شيء من ذلك فهو دخيل على دين الله"[21]، فالمرجّح عند التعارض بين الأدلة هو دلالات القرآن على غيرها من الأدلة.

ويفرّق الغزالي بين السنة المتواترة والحديث الآحاد، فمن السنة ما هو متواتر عمليا ومتوارث عبر الأجيال دون اختلاف فيه؛ فذاك لا يقل في ثبوته عن القرآن الكريم نفسه كهيئات الصلاة مثلا، ومنها ما هو متواتر المعنى، ومنها ما دون ذلك؛ ولكلٍّ مرتبته واعتباره؛ فسنن الآحاد الصحيحة تجيء في المنزلة الثانية بعد المقطوع به من الكتاب والسنة المتواترة، وخبر الآحاد لا يقدّم على القرآن الكريم عند التعارض[22].

وتفريعا على ما سبق، نجد الغزالي في جلّ مؤلّفاته يحرص عمليا على تقديم إيماءات القرآن الكريم على إيماءات الحديث، ولا يمكن اعتبار هذا

التصنيف إنكارا للسنة أو إقلالا من شأنها، وإنما هو وضعٌ للشيء في موضعه ووعائه المعرفي المناسب له.

رابعا: تنقية الحديث في ضوء القرآن الكريم

ثمّن الغزالي جهود السابقين من الحفاظ والنقّاد في صون السنة النبوية وحفظها من الدخيل، وأشاد بفضلهم ومكانتهم ومما قال فيهم: "نقّاد الحديث، أولئك الرجال الأذكياء الذين صانوا تراث النبوة عن أن تزيد فيه الأهواء، فقد كانوا إذا ما رأوا حديثا دخيلا، يكشفون زيفه ثم يقولون عنه: إنه لا تلوح عليه أنوار النبوة"[23].

وذكر أن أحاديثَ الآحاد وضعَ العلماءُ لصحّتها وقبولها شروطاً معقولة ليضمنوا مجيئها من لدن النبيصلى الله عليه وسلم، وهذه الشروط هي كالآتي؛ الأول: ضبط الرواة، والثاني: صدقهم، والثالث: اتصال سندهم إلى الرسول ﷺ، والرابع: كون المتن خاليا من الشذوذ، والخامس: سلامته من العلل القادحة، وهي نفسها شروط تعريف الحديث الصحيح المعروفة لدى المحدّثين[24].

لكنه استدرك عليهم أن الشرطيْن "الرابع والخامس لم يلقيا من دقة التنفيذ ما يجب، فما أكثر الأحاديث التي صحّت أسانيدها، ومع ذلك خالفت ما هو أوثق منها، أو حفّ بها من الشبه ما يقدح في قيمتها، ومع ذلك تلقّاها الناس بالقبول!"[25]، ويرى أن عمل الفقهاء متمّم لعمل المحدّثين؛ فعلماء التفسير والفقه والعقائد مسؤولون أيضا عن كشف الشذوذ والعلة في الحديث؛ إذ قد يخفى بعض ذلك عن المحدّثين، فليس الاجتهاد في الحكم على الحديث حكرا عليهم[26].

ومن ثمّ فالغزالي يرى أن كتب الصحاح -على منزلتها ومكانتها- غير مقدّسة ولا معصومة؛ فلا مانع من الأخذ منها والرد تحرّيا واجتهاداً لا استنكافاً وهوىً، حيث قال: "أما الصحاح فإنّ في تفاوت دلالتها مجالاً رحبا للترجيح والرد، وما من إمام فقيه إلا ردّ بعض ما صح، إيثارا لما ظهر أنه أصح، ومعاذ الله أن نشغب على السنة، فهي الأصل الثاني للإسلام يقينا، بيد أني إذا تتبّعت السنن فعرفت أنها-في جملتها- تتّفق مع القرآن الكريم"[27]، ويرى أنه "قد تتفاوت الأنظار في تقدير المرويات، والحكم بقبولها أو رفضها، ولكن لا يصل هذا إلى

ترك السنة، وعندما يترك فقيه حديثًا من أحاديث الآحاد، فهو لا يُتّهم بترك السنة، وغاية ما يوصف به أنه شديد التحرّي في الإثبات"[28]، فهو وصف مدح لا ذمّ، إذا سلمت النية.

فهذه أهم معالم عرض الحديث على القرآن الكريم عند الغزالي، وتجدر الإشارة إلى أنه لم يصرّح بمصطلح 'العرض'، إنما أطلق عليه 'مناقشة الحديث في ضوء القرآن' أو 'محاكمة الحديث إلى كتاب الله' أو نحو ذلك، ممّا يمثل صميم عرض الحديث على القرآن الكريم وفق التعريف الذي أوردناه في أول المطلب.

المطلب الثاني: تأصيل عرض الحديث على القرآن عند الغزالي

أسّس الغزالي قاعدة عرض الحديث على القرآن على أسس عقلية ونقلية، تتّضح من خلال تأصيله كالآتي:

أولا: التأصيل العقلي والمعرفي

يعتقد الغزالي أنه "لا يوجد كتاب يمكن أن نطمئن إلى أنه كله من عند الله -بنسبة مائة في المائة- إلا هذا القرآن الكريم"[29]، حيث إننا نستطيع الجزم بأن آيات الكتاب العزيز لم ينقص منها حرف واحد، بينما لا نستطيع الجزم بأن كل ما قال الرسول ﷺ وصل إلينا كاملا، لم يضِع منه شيء أو لم يُضَف إليه شيء؛ وبناءً عليه فتوجيهات القرآن الصريحة يجب أن تكون سياجا لا يخترق، بأن ترجّح على كل توجيه آخر مهما صحّت روايته، وذلك حق القرآن وحده؛ فإن الله أضفى عليه من الحفظ والخلود ما لم ينله غيره[30].

واستشهد الغزالي على كلامه بنصوص العديد من العلماء -من محدّثين وأصولين ومتكلّمين- اتّفقت في جملتها على أن خبر الآحاد لا يفيد اليقين؛ فلا تثبت به العقيدة، معتبرا ذلك من ضروريات العقل ومما لا يُجادل فيه[31]، كما استشهد عليه بإقرار جمهور أهل الحديث والفقه بأن المراد من قولنا: 'هذا حديث صحيح' أي فيما ظهر لنا، عملا بظاهر الإسناد، لا أنه مقطوعٌ بصحّته

في نفس الأمر[32]؛ لذا فـ"القول بأن حديث الآحاد يفيد اليقين كما يفيده المتواتر ضرب من المجازفة المرفوضة عقلا ونقلا"[33].

ويعقّب الغزالي على القول بأن الأمة تلقّت الصحيحيْن بالقبول قائلا: "الجمهور لا يرون أن الأمة قد اتّفقت على صحة كلّ ما في هذين الكتابين، بل الاتّفاق إنما وقع على جواز العمل بما فيهما، وذلك لا ينافي أن يكون ما فيهما ثابتا بطريق غلبة الظن"[34]؛ وهذا إذا اعتبرنا الأمة في مفهومها تشمل جميع مدارس الإسلام؛ سنة وشيعة وإباضية...الخ.

غير أن "الحديث الصحيح الآحادي، قد تحفّ به قرائن مؤيّدة مؤكّدة، فينتقل من درجة الظن إلى درجة القطع في الثبوت، أو إلى ما يقرُب منها، وربّما كان هذا منطبقا على كثيرٍ من أحاديث الصحيحين، لكن لا يمكن تعميمه على جميعها، يتّضح مما سبق، أن الحديث يُعرض على معايير نقد المتن، حتى ولو كان صحيح السند"[35]؛ وعليه فقاعدة العرض ينبغي أن تُفعّل على جميع كتب الحديث بما فيها الصحاح؛ لأنه لا شيء من عمل البشر يرتفع فوق دائرة النقد والتمحيص.

وبما أن الكتاب والسنة هدفهما واحد، وقد صدرا من مشكاة واحدة، فمن البديهي أن يكون هناك انسجام تامٌّ بينهما، ولا بد أن يقدّم القرآن على الحديث في حال التعارض، تبعا لاختلاف مرتبتيْهما وخصائصهما، ولا شك أن معرفة الدستور كلِّه معرفةً سليمةً ضروريةٌ قبل الخوض في شروحه وتفاصيله؛ لأن نص الدستور مقدّم على شرحه.

ومن الأدلة العقلية للغزالي على قاعدة العرض أنه يكفي في إسقاط الحديث عن درجة الصحة مخالفة ما هو أوثق منه -كما هو مقرر في علوم الحديث-[36]؛ فكذلك يجب إسقاطه إذا خالف القرآن الكريم من باب الأولى؛ إذ يُعدّ ذلك من العلل التي تقدح في متن الحديث ولو صحّ سنده[37].

ثانيا: التأصيل القرآني والحديثي

ينطلق الغزالي في تأصيله لقاعدة العرض من القرآن الكريم من الأوصاف الكثيرة التي تمجّد هذا الكتاب العظيم، فهو "كتاب مبارك، خَلَق من الهباء أمة ضخمة، ما كانت لتدخل التاريخ أبدا لولا نهوض هذا الكتاب بها، وليس فضلُ القرآن على العرب وحدهم فإن العالم أجمع جنى أكرم الثمرات من هذا الكتاب العظيم؛ ذلك أن تعاليمه أعادت بناء الإنسانية من جديد، وأزالت ما خلّفته القرون الأولى من عوج في عقلها وفؤادها"[38]؛ فإذا كان لكل نبي معجزة، فمعجزة النبي ﷺ هي القرآن الكريم، وقد تحدّى الله تعالى البشرية قاطبة أن يأتوا بمثله أو ببعضه فلم يفعلوا.

والقرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذي تجد فيه صورة الوحي الإلهي كاملة غير منقوصة، فهو أنقى ينبوع لهدايات الله تعالى، كما تنزّلت على رسله الأكرمين، وكما بلّغها إمام الأنبياء محمد ﷺ[39]، وهكذا يحمل القرآن الكريم من الأوصاف والخصائص ما يجعله فريدا متميّزا عما سواه، فهو الكتاب الذي لا مثيل له؛ كيف لا وهو كلام من لا مثيل له!.

ويتعجّب الغزالي من رفع بعض كلام غير الله تعالى إلى مرتبة كلام الحقّ جل وعلا، والأدهى من ذلك أن يُقدَّم عليه!، معتبرا ذلك متناقضا مع وصفه تعالى لكلامه بأنه أصدق الحديث، إذ يقول: [اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا] [النساء:87]، فمقتضى الإيمان باسم الله الأعلى هو إدمان التأمّل في كتابه وتقديمه على ما سواه[40].

وربما فات الغزالي في تأصيله في موضوع العرض أن يستدل بآيات عديدة في موضوع العرض، كقوله تعالى: [وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ] [البقرة:213]، وقوله: [أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُدْعَوْنَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّى فَرِيقٌ مِنْهُمْ وَهُمْ مُعْرِضُونَ] [آل عمران:23]، وقوله أيضا: [أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي

أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا] [الأنعام:114]، ولعلّه غفل عن الاستشهاد بها مع استحضاره لمعانيها.

أما بالنسبة لتأصيل الغزالي لقاعدة العرض حديثيا؛ فلم أقف في مصنّفاته على استشهادٍ بحديث العرض «ما جاءكم عنّي فاعرضوه على كتاب الله، فما وافقه فأنا قلته، وما خالفه فلم أقله»[41]، وربما اطّلع على طعن المحدّثين -من مدرسة أهل السنة- في سنده، وحكمهم عليه بالوضع[42]، ولكنه لم ينف معناه، فهو كما قال الشاطبي: "لا بد في كل حديث من الموافقة لكتاب الله كما صرح به الحديث المذكور؛ فمعناه صحيح، صح سنده أو لا"[43].

وقد استشهد بأحاديث ذات الدلالات القريبة من العرض كحديث: «أما إنها ستكون فتنة قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟ قال: كتاب الله تعالى؛ فيه نبأُ ما قبلَكم وخبرُ ما بعدكم، وحكمُ ما بينكم»[44]، وعقّب عليه بقوله: "والحديث يفيد أن دراسة القرآن تسبق دراسة السنة، أو بتعبير آخر: لن يكون فقيهًا في السُّنَّة قصير الباع في فقه القرآن الكريم، والكتاب والسنة معًا دِعامتا الدين"[45]، كما استشهد ببعض الأحاديث التي تنصّ على تقدّم الكتاب على غيره[46]، كحديث: «فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»[47]، وكذا حديث معاذ: «أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال له: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال أقضي بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله»[48]، وأقرّه على ذلك.

ورغم أن هذه الأحاديث التي استشهد بها الغزالي ضعيفة وغير معتبرة لدى المحدّثين؛ إلا أن في التأصيل العقلي والقرآني ما يُغني عنها.

ثالثا: التأسّي بعمل الصحابة والعلماء

يذكر الغزالي أن هذا الذي ذكره في "فهم السُّنَّة وصِلتها بالكتاب لم يأت فيه بجديد، إنما هو علم الأئمة الأولين، وإدراكهم الصحيح لحقائق هذا الدين"[49]، مستشهدا بما جرى عليه عمل أئمة الصحابة؛ حيث حرصوا على أن يخلو

الطريق للقرآن الكريم كي يحتلّ مكانته الأولى في القلوب، وحرصوا على ألا يزاحمه في موضع الصدارة شيء[50].

وأورد في ذلك آثارا عديدة من عمل الصحابة كأبي بكر وعمر وعلي وعائشة، مؤيّدا ترتيبهم السليم لمصادر الإسلام[51]، ومن أمثلة ما استشهد به: أن أبا بكر "إذا ورد عليه خصم نظر في كتاب الله, فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به بينهم, فإن لم يجد في الكتاب, نظر:هل كانت من النبي ﷺ فيه سنة؟ فإن علمها قضى بها"[52]، ومواقف عمر في ذلك أشهر من أن تخفى، فمنها ما رُوي أنه قال يوما لبعض مبعوثيه: "إنكم تأتون أهل قرية لهم دويّ بالقرآن كدويّ النحل، فلا تبدونهم بالأحاديث فيشغلونكم؛ جرِّدوا القرآن، وأقلّوا الرواية عن رسول الله ﷺ، وامضوا وأنا شريكُكم"[53]؛ وذلك دفعا للانشغال بها عن كتاب الله عز وجل، ولِما في الإكثار من مظنّة الوقوع في الخطأ.

وبيّن الغزالي أن قاعدة العرض ذاتَها تعود جذورها إلى عمل الصحابة، مستشهدا بما رُوي عن عبد الله بن مسعود: "إذا حدّثتكم بحديثٍ أتيناكم بتصديق ذلك في كتاب الله"[54]، وكذا نقد عائشة τ لعدة أحاديث رواها الصحابة لمخالفة القرآن[55]، وعلّق على منهجها بقوله: "المسلك الذي سلكته أم المؤمنين أساس لمحاكمة الصحاح إلى القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه"[56].

ولم يقف هذا المسلك عند الصحابة بل استمر عند أوائل الفقهاء، -كأبي حنيفة ومالك-، حيث "نظروا إلى الملابسات المحيطة بالحديث، وفسّروه في ضوء الآية القرآنية المحكمة، وجعلوا الآية حاكمة على الحديث، ومحددة لمعناه"[57]، ويدافع الغزالي عن هؤلاء الفقهاء مبرّءا إياهم من تهمة ترك السنة، مبيّنا أن منهجهم التحرّي في الرواية[58].

وهناك ثلّة من المحدِّثين وضعوا مقاييس لردّ الحديث من جهة متنه، منها مخالفة القرآن، وممن استشهد بهم الغزالي: الخطيب البغدادي (ت:463ه)؛ حيث قال: "ولا يُقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنة، وكل دليل مقطوع

به"[59]، وابن الجوزي (ت:597هـ) قال: "فكلّ حديث رأيته يخالف المعقول، أو يناقض الأصول، فاعلم أنه موضوع؛ فلا تتكلّف اعتباره"[60]، وعلّق عليه الغزالي مؤيدا بقوله: "وقد لخّص ابنُ الجوزي بحوثا كثيرة بهذه الكلمة الجامعة"[61].

لكنه يوضّح أن هذا المنهج لا يتبنّاه جميع المحدثّين فهو يعاتب على بعضهم قائلا: "كلّ ما نحرص نحن عليه شدّ الانتباه إلى ألفاظ القرآن ومعانيه؛ فجملة غفيرة من أهل الحديث محجوبون عنها، مستغرقون في شؤون أخرى تعجزهم عن تشرّب الوحي، والفقهاء المحقّقون إذا أرادوا بحث قضية ما جمعوا كلّ ما جاء في شأنها من الكتاب والسنة، وحاكموا المظنون إلى المقطوع، وأحسنوا التنسيق بين شتى الأدلة، أما اختطاف الحكم من حديث عابر، والإعراض عما ورد في الموضوع من آثار أخرى فليس عمل العلماء"[62].

أما من المعاصرين فقد أشاد الغزالي بمدرسة المنار[63] التي يرى أنها "بذلت جهوداً متصلة لتصحيح المعرفة الدينية، بمحاربة الأحاديث الضعيفة، وضبط الأحاديث الصحاح داخل الهداية القرآنية"[64]، فهي "تقدّم الكتاب على السنة، وتجعل إيماءات الكتاب أولى بالأخذ من أحاديث الآحاد"[65]، وممن استشهد الغزالي بهم أيضا؛ المحدّث المعاصر عبد الله الغماري، الذي نقد أحاديث عديدة أغلبها صحيح الإسناد، لكون بعضها يخالف القرآن[66].

ويوضّح الغزالي أن نقد الأحاديث وتمحيصها بمعيار القرآن الكريم لا يعني أبدا النيل من السنة الشريفة، وإنما هو من حُسن إدراكٍ وتنسيقٍ للأدلة؛ للانتفاع بكنوزها، سيرا على نهج الأسلاف الصالحين، حيث يقول: "وما بنا من ازورار عن سنن الآحاد، معاذ الله، ولكنا نقف منها موقف أسلافنا الأولين من الأئمة المتبوعين والعلماء الراسخين، وكم في السنة من كنوز روائع تنتظر أن نجلّيها وأن نضعها في نسق رتيب مع دلالات القرآن القريبة والبعيدة"[67].

لم يفصّل الغزالي قواعدَ نظرية واضحة لمنهجه في العرض، إلا إشاراتٍ مقتضبة في ثنايا تطبيقاته، أجملها في قوله: "إن الحديث لا نأخذُه على حِدَه عند الاستدلال، بل يجب أن نأخذ كافة الأحاديث التي وردت في موضوع واحد ثم

نُلحقها بما يؤيّدها ويتّصل بها من الكتاب الكريم، ولن نعدم هذه الصلة"[68]، فهو يعتقد أنه من الخطأ أن يؤخذ حكمٌ من حديث واحد مفصول عن غيره، بل الواجب أن يُنظر إلى مجموع الأحاديث في المسألة، ثم تُعمل هذه الأحاديث في الإطار العام للقرآن الكريم؛ أي يضمّ الحديث إلى الحديث، ثم يقارَن مجموع الأحاديث بما دلّ عليه القرآن الكريم[69]، ومن هذا الملخص يمكن أن نستنتج ثلاث خطوات في عملية العرض؛ أولاها: جمع الأحاديث المتعلقة بالموضوع محل البحث، والثانية: جمع النصوص القرآنية المتّصلة بالموضوع، والثالثة: المقارنة بينهما وتمييز الحديث الموافق للقرآن من غيره.

ونتيجةً لعملية المقارنة يصنّف الغزالي -في تطبيقاته- الأحاديثَ التي يستشهد بها إلى ثلاث: الحديث الموافق للقرآن فيقبله، والحديث المخالف له فيؤوّله أو يردّه، أما الحديث المستقل[70] فقد يقبله أيضا إذا وجد له صلة بدلالات القرآن القريبة أو البعيدة ولا يتعارض معه، وسنتناول هذه الأقسام فيما يأتي:

أولا: الحديث الموافق

وهذا هو القسم الأغلب في الأحاديث الصحيحة، حيث قال الغزالي: "أجد طائفة كبيرة من الأحاديث تطابق في معانيها وأهدافها ما تضمّن القرآن الكريم من معان وأهداف، وأن هذه الأحاديث قد تقرّر المعنى نفسه، الذي احتوته الآية، أو تقرّر معنى آخر يدور في فلكه وينتظم معه في اتجاه واحد"[71]، وهنا يميّز بين صنفين من الحديث الموافق؛ وهما: الحديث المطابق الذي يؤكد دلالة الكتاب نفسها، والحديث المبيّن الذي يضيف شروحا وتفاصيل منسجمة مع كليات القرآن وروحه، قال الغزالي: "قد أنظر لمتن الحديث فأجد معناه متفقا كل الاتفاق مع آية من كتاب الله، أو أثر من سنة صحيحة فلا أرى حرجا من روايته، ولا أخشى ضيرا من كتابته؛ إذ هو لم يأت بجديد فى ميدان الأحكام والفضائل، ولم يزد على أن يكون شرحا لما تقرر من قبل فى الأصول المتيقنة"[72]، وهذه بعض الأمثلة التي أوردها:

1. حديث "الإسلام والإيمان والإحسان"[73] مُبديا انسجامه مع آيات عديدة كقوله تعالى: [هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ

بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ] [النمل:2،3] وقوله: [وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا] [النساء:136] ونحوها[74].

2. حديث «باسمك رب وضعت جنبي وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي فارحمها، وإن أرسلتها فاحفظها»[75]، قال الغزالي: "وهذا الحديث شرح للآية الكريمة: [اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَى إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى] [الزمر:42]"[76].

3. حديث «يُحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء عفراء...ليس فيها معلم لأحد»[77]، موافق لقوله تعالى: [وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا] [طه:105-107][78].

4. حديث النبي ﷺ: «من قاتل تحت راية عمية، يدعو إلى عصبية، أو يغضب لعصبية، فقتلته جاهلية»[79] ربطه الغزالي مع المبدأ العام في كتاب الله: [إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ] [الحجرات:13]، ووجّه حديث «الأئمة من قريش»[80] بأنه خاص يوم كانت قريشُ من أهل السبق إلى الدين والتضحية في نصرته وحمايته، وليس أمرا متعلّقا بالجنس والسلالة[81].

وهكذا يقرّر الغزالي أن في السنة ما يشبه القرآن الكريم فيما أتى به من عقائد وأحكام، وهذا القسم لا يمكن ردّه، وهو كثير في التراث النبوي، وعليه تقوم الكثرة الكاثرة من الأحكام المقررة[82].

ثانيا: الحديث المعارض

ينفي الغزالي أن تكون هناك سُنَّة تعارض حكما قرآنيا بتاتا، ويؤكد أنه من المستحيل أن يوجد حديث ثابت يعارض أحكام القرآن الخاصة، أو قواعده العامة؛ وإذا عُثر على شيء من ذلك؛ فإما أن يؤوَّل على وجه مستساغ، وإما أن يُردّ، ونورد هنا أمثلة تطبيقية له للمسلكيْن:

المسلك الأول: تأويل الحديث المعارض للقرآن

أورد الغزالي جملة من الأحاديث المخالفة في ظاهرها للقرآن، وحاول التوفيق بينها وبين المفاهيم القرآنية، منها:

المثال الأول: حديث «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»[83]، يتعارض ظاهره مع مدلول قوله تعالى: [قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا] [الأعراف:32]، فأوّل الحديث على أن مرادَه: أن المؤمن لديه قيودا وضوابطا في التمتّع بما رزقه الله من تلك الطيبات، فلا يترك غرائزه تلعب به كما تهوى، ونفى المعنى المتبادر الذي يتنافى مع القرآن حيث قال: "ليس معنى أن المؤمن سجين، أنه يجب أن يعيش هيّن الشأن والمنزلة، صفر اليد والفؤاد"[84]، وقرّر الغزالي قاعدة عامة في أمثال تلك الأحاديث في قوله: "وكل حديث ورد يُزهد ظاهره في الدنيا؛ فإنه يُقصد به غالبا لفت المؤمن عن الاشتغال بشهواتها الحرام، أو التعلّق بها"[85]، وكذا الآيات الواردة في ذلك، فلا نفهم منها نبذَ مُتع الحياة الدنيا كلَّها والانعزال عنها.

ويرى الغزالي أن الأخذ بظاهر تلك الأحاديث أحدث ضررا بالغا على مستوى التقدم الحضاري للأمة، في حين أن القرآن الكريم حثّ على السعي في الأرض وتسخير خيراتها لمنافع الإنسان والابتغاء من فضل الله، حيث قال: [وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ] [الجاثية:13]، ويرى أن عشرات الأحاديث جاءت تحت عنوان الترغيب في الفقر وقلة ذات اليد وما جاء في فضل الفقراء والمساكين، وهي معلولة لا يجوز أن تُروى، فظواهرها مرفوضة وفق القواعد القرآنية والنصوص القاطعة[86].

المثال الثاني: حديث «لَنْ يُدْخِلَ أَحَدَكُمْ عَمَلُهُ الجَنَّةَ»[87] يتعارض في الظاهر مع قوله تعالى: [ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ] [النحل:32]، وقوله: [لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَلِيُّهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ] [الأنعام:127]، وقوله:

[تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبَادِنَا مَنْ كَانَ تَقِيًّا] [مريم:63]، وقوله: [وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ] [الزخرف:72]، ونحوها في كتاب الله كثير.

وبيّن الغزالي الفهم السليم للموضوع أنه "لابد من عمل يَنال به المرءُ رضا ربّه ويستحقّ رحمته؛ فالجنة ليست للكُسالى والأراذل، بيد أن العمل المقبول هو المقرون بالتواضع لله، وإنكار الذات، والخوف من عدم القبول؛ لأن عيوبه لا تَخفَى عليه، أو لأنه دون حقّه، أو لأي سبب آخر؛ فالحديث تنويهٌ بقيمة النعم التي يحظى أغلب الناس بها، وليس فيها أي انتقاص لعنصر العدالة، أو خدش لموازين الجزاء في الدار الآخرة"[88]، وبعض الناس أخذوا بظاهر الحديث فحسبوا الجزاءَ الإلهي مجرّدَ حظوظ لا دور للعمل فيها؛ مما أدّى إلى اضطراب في الفهم وانحراف في السلوك.

ومثل هذا حديث البطاقة، وفيه: «فيخرج بطاقة فيها أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، فيقول: يا رب، ما هذه البطاقة مع هذه السجلات؟ فقال: فإنك لا تظلم، فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة، فطاشت السجلات، وثقلت البطاقة، ولا يثقل مع اسم الله شيء»[89]، وهذا يتعارض في الظاهر مع قوله تعالى: [وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَا تَتَذَكَّرُونَ] [غافر:58] ونحوه.

وجّه الغزالي مفهوم الحديث بقوله: "عندي أن هذا الحديث -إن استقام سنده- إنما يصح في شخص مشرك، قضى حياته في الفساد، ثم آمن قبل أن يحين أجلُه بقليل فلم يستطع بعد إسلامه أن يبقى مدّة يُصلح فيها ما مضى، والحديث بهذا ينوّه بما لخاتمة الإيمان من قيمة، وما لتوحيد الله من منزلة؛ أما إطلاق هذا الحديث وأشباهه بين العوام أو بين الناشئة دون وعي؛ فهو هدمٌ للدين كله، وهو الأساس لتكوين طوائف من المتديّنين، تحط من قدر الإيمان وأثره، كيف جاز لهم أن يقطعوا صلة الإيمان بالعمل، والخطيئة بالعقاب؟!"[90].

المثال الثالث: حديث «أمرت أن أقاتل الناس، حتى يقولوا لا إله إلا الله»[91]، متعارضُ الظاهر مع آية [**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**] [البقرة:256] ونحوها، فبيّن الغزالي أن المراد بالناس في الحديث عبدة الأوثان من العرب خاصة،

وذلك أن الإسلام أعطى مشركي الجزيرة حق البقاء على الوثنية ما طابت بها نفوسهم، على أن يتركوا الحرية لمن هجرها إلى الإيمان بالله وحده فلا يفتنوه أو يضطهدوه، وظهر ذلك جليا منذ أول الإسلام في سورة الكافرون، وفي قوله تعالى: [**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ**] [الكهف: 29]، فلفظ 'الناس' في الحديث عموم أريد به خصوص؛ إذ تعني قوما معيّنين وصفتْهم أوائلُ سورة براءة[92].

ويتساءل الغزالي: إذا كان الحديث على ظاهره فكيف يكون تصوّر الآخرين تجاه الإسلام؟، ويعتبِر ذلك مسيئا للإسلام، ومبرّرا لكل ما يدّعيه الغير من تشويهات لحقيقة الإسلام ووصمه بالإرهاب وانتشاره بالسيف[93].

ومن هذه الأمثلة ونحوها نجد أن الغزالي لم يكن متسرّعا في ردّ كل حديث أوهم ظاهرُه مخالفةَ القرآن - كما اتُّهم-، فهو يسعى أوّلا إلى معالجة التعارض بأوجه الجمع والتوفيق المعروفة كالتخصيص والتقييد ومراعاة السياق والجمع الموضوعي للنصوص ونحو ذلك؛ بل قد يصل إلى حدّ التكلّف في ذلك.

والأوْلى -في نظر الباحث- عدم التكلّف لأن الرواية ظنية لا تستدعي التعسّف في إثباتها، وهو ما أشار إليه الغزالي إذ قال: "ولو أننا استحضرنا توجيهات القرآن ابتداء ما احتجنا إلى مناقشة السند وتوهينه، يكفي أن يكون المتن مخالفا للقرآن ليرد أشد الرد"[94]، وفي هذا ردٌّ على بعض المحدّثين الذين لا يردّون الحديث لمخالفته للقرآن إلا إذا كان ضعيف السند[95].

المسلك الثاني: ردّ الحديث المخالف للقرآن

يقرر الغزالي بحزم أن "أي حديث يخالف روح القرآن أو نصه فهو باطل من تلقاء نفسه، والدليل الظني متى خالف القطعي سقط اعتباره على الإطلاق"[96]؛ لأن "القرآن الكريم هو الدعامة الأولى في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فهيهات أن يصدُر عنه إلا ما يوافق القرآن ويسعى بين هداياتِه المقرّرة"[97]، ويقول مشدّدا: "ونحن نؤكّد مرة ومرتين أنه ليس لروايات الآحاد

أن تشغب على المحفوظ من كتاب الله وسنة رسوله، أو أن تعرض حقائق الدين للتهم والريب"[98]، ومن ثَمّ فمخالفة الحديث للقرآن الكريم -لدى الغزالي- من أوضح العلامات على ضعفه وبطلانه، وقد أورد لهاته القاعدة تطبيقات عديدة، منها:

المثال الأول: حديث أن النبي ﷺ «دَنَا لِلْجَبَّارِ رَبِّ العِزَّةِ فَتَدَلَّى، حَتَّى كَانَ مِنْهُ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»[99]، انتقده الغزالي مبيّنا أن المقصود في الآية [**ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى**] [النجم: 8] إنما هو جبريل υ وليس ربُّ العزة جلّ شأنه، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: [إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ. ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ. مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ] [التكوير:19-21] ونحوه، وهذه الأوصاف تعود إلى جبريل υ، وأشار[100] إلى أن مسلمَ بن الحجاج استدرك على شيخه البخاري في تلك الرواية، مرجّحا قول عائشة: "إنما ذاك جبريل ﷺ كان يأتيه في صورة الرجال"[101]؛ لأنها هي الموافقة للقرآن الكريم.

المثال الثاني: حديث «إن الله إذا خلق العبد للجنة، استعمله بعمل أهل الجنة، حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله الجنة؛ وإذا خلق العبد للنار، استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله الله النار»[102]، عقّب عليه الغزالي بقوله: "وهذا السياق يكاد يكون نصا في الجبر؛ ولذلك نرفضه، ونراه من أوهام الرواة، بل نراه من الجهل بمعاني القرآن الكريم، فهو يسير في اتجاه مضاد للمفهوم الواضح من الآيات البيّنات، التي تحمّل الإنسان مسؤولية عمله، وتخاطب أهل الشقاء بأنه: ليس لكم عذر قائم ولا حجّة ناهضة، إنني منحتكم عقلا يفكر وفطرة تبعث على التوحيد والاستقامة، وأنزلت ما يمنعكم من تقليد الآباء الجهلة؛ فلماذا تجاهلتم هذه المعالم كلها، وهمتم على وجوهكم في طرق الشر والغواية، كما في قوله تعالى: [أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيْكُمْ فَكُنْتُمْ بِهَا تُكَذِّبُونَ] [المؤمنون:105]"[103].

المثال الثالث: انتقد الغزالي بعض الأحاديث الموهنة من شأن المرأة كحديث «لا يُسأل الرجلُ فيم ضرب امرأتَه»[104]، مستغربا كيف يُقبل مثل ذلك والله تعالى نهى عن الظلم، وأن الإنسان لابدّ وأن يُسأل ويحاسَب على عمله؟!؛

فالله تعالى يقول: [إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ] [النساء:40]، ويقول:[مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا] [النساء:123]، وكذا حديث«ولولا حواء لم تخن أنثى زوجها الدهر»[105]، مع أن القرآن صريح في أن آدم هو الذي عصى ربه، ورأى أن نقلَ مثل هذه المرويات يقف عقبة أمام سير الدعوة الإسلامية[106]؛ إذ يعزّز ادّعاء الأعداء بأن الإسلام ينتقص من شأن المرأة.

والملاحظ في منهج الغزالي أنه لا يمنع ردّ الحديث أن يكون مخرّجا في الصحاح؛ لأنه يعتبر أن تصحيح الأحاديث عمل اجتهادي بشري، يعتريه ما يعتري البشر من خطأ ونسيان، فيُجوّز الاستدراك على أئمة الحديث مع تثمين جهدهم والاعتراف بفضلهم، كما استدركوا على بعضهم بعضا، كتعليل البخاري[107]، لحديث مسلم «خلق الله التربة يوم السبت»[108]، وكذا ابن القيم اعتبره مخالفا لما جاء في القرآن حيث فيه أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام لا في سبعة أيام[109].

وجدير بالذكر أن من الضروري في نقد الحديث التأكيد على سلامة النية وتحرّي الصواب، وهو ما أشار إليه الغزالي بقوله: "إننا لا نحرص على تضعيف حديث يمكن تصحيحه، وإنما نحرص على أن يعمل الحديث داخل سياج من دلالات القرآن القريبة أو البعيدة"[110]؛ فالمطلوب ليس هو ردّ الحديث لذاته، وإنما لنفي المعنى الذي يتعارض مع قواطع الوحي.

ثالثا: الحديث المستقل

يرى الغزالي أن "السنة يمكن أن تستقلّ بإنشاء أحكام إلى جوار ما شُرع في القرآن، خاصة في مجال الأحكام العملية، مثل تحريم الذهب والحرير على الرجال"[111]، لكنه يرجّح - في موطن آخر- أن السُّنة مأخوذة من القرآن، حيث يقول: "نعتقد- مثل كثير من العلماء المحقّقين- أن الأحكام التي توجد في الأحاديث الصحيحة هي مأخوذة ومستنبطة من القرآن الكريم، استنبطها النبي صلى الله عليه وسلم- من القرآن بتأييد إلهي وبيان رباني؛ ولذلك يجب علينا قبولها والعمل بها بشرط ثبوتها عن النبي ﷺ، وهذا الفهم والاستنباط يسمى في

اصطلاح القرآن تارة 'تبيينا' وتارة 'إراءة'، قال الله تعالى: [وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ] [النحل:44]، وقال جل شأنه: [إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ] [النساء:105]"[112].

وعليه فالسنة في دورها لا تكون إلا بيانا للقرآن، بيانا يتّسق مع دلالاته القريبة والبعيدة[113]؛ ويمكن التمييز هنا بين مجاليْ العقيدة والفقه، فأحكام الفقه قد يكفي في إثباتها الآحاد، أما العقائد فيشدّد الغزالي على أنها لا تتأسّس إلا على اليقين، كما سبق ذكره.

لكنه من حيث التطبيق نجده قد يورد أحاديثَ آحاداً في العقائد تحمل إضافات على النص القرآني، ربما تساهلا أو عن غير قصد، كحديث «اطّلعت على النار فرأيت أكثر أهلها الأغنياء والنساء»[114]، وكذا بعض أحاديث أشراط الساعة[115] ونحوها، ولعلّه استدلّ بها لِما تحمل من معانٍ قريبة من دلالات القرآن الكريم؛ لكن قد نكتشف عند التدقيق أن فيها ما يستقلّ عنه، فلا يُعتقد بها على سبيل الجزم.

فهذا مجمل ما وقفنا عليه من منهج الغزالي في عرض الحديث على القرآن الكريم من خلال مصنّفاته، ولا نقول إنه قد طبّق هذا المنهج بحذافيره على كل الأحاديث التي أوردها في كتبه؛ حيث نسجّل أحاديث عديدة مرّ عليها مرور الكرام، واستشهد بها دون تمحيص وعرض على القرآن الكريم؛ كبعض الأحاديث في موازين الحساب والشفاعة وأحوال أهل النار والعلاقة بين الحاكم والمحكوم[116]؛ لم يلتزم الغزالي فيها بالاستقراء الشامل للنصوص القرآنية والحديثية؛ فهي بحاجة للفحص والتمحيص؛ فمنهج الغزالي إذن بشري، يصيب ويُخطئ، ولا نرى فيه العصمة والكمال.

الخاتمة

نخلُص من هذا البحث إلى أن الغزالي لم يكن منكرا للسنة مثلما اتهمه بعض المعاصرين، بل هو معترف بحجّيتها ومدافع عن مكانتها، وكلّ ما قام به هو أنه فعّل مقياسا من مقاييس نقد متون الحديث التي وضعها العلماء، لم

يأخذ حقّه من العناية والتطبيق، وهو مقياس عرض الحديث على القرآن الكريم، وقد بيّن الغزالي أنه يقوم على أسسٍ متينة وأصيلة، عقلية ونقلية، ولم يخرج في تطبيقاته عن القواعد الحديثية والأصولية المتعارف عليها بين العلماء في مباحث التعارض والترجيح، كمراعاة النظرة الشمولية للنصوص، ودرء التعارض بينها بالجمع والتوفيق قبل الترجيح، وتقديم الكتاب على الحديث عند تعذّر الجمع، وعدم القطع بأحاديث الآحاد في مسائل الاعتقاد، وتثمين جهود العلماء في تنقية الحديث دون تقديس عملهم؛ وبهذا يُعتبر عملُه أنموذجا يُحتذى به في تفعيل ذلك المقياس.

أخيرا يصحّ القول: إن عرض الحديث على القرآن الكريم مقياس فعّال في تنقية التراث الإسلامي والفكر الإسلامي مما علِق بهما من الشوائب الدخيلة، ويصلح اعتبارها قاعدة صلبة للتحاكم والتقارب بين المدارس الإسلامية؛ لأنه لا شيء يجمعها مثل كتاب الله تعالى المجيد وما يوافقه من الهدي النبوي الشريف، فينبغي على العلماء وأهل الاختصاص -من كل المدارس الإسلامية- تفعيل تلك القاعدة وإعادة الاعتبار لها؛ لتنقية صِحاحها مما علِق بها وكان سببا في تفرّق الأمة وضعفها، وفي ذلك حماية بالغة للعقيدة الإسلامية، وصيانة للسنة النبوية من الأهواء، ودفاع عن الإسلام من أن تناله سهام الأعداء.

الهوامش:

[1]- مختار الصحاح (بتصرف): محمد بن أبي بكر الرازي، لبنان، مكتبة لبنان، دون رقم الطبعة، 1986م، مادة [ع ر ض]، ص178-179.

[2] - لسان العرب: محمد بن مكرم ابن منظور، تح: عبد الله الكبير وآخرون، القاهرة، دار المعارف، دون تاريخ النشر، مج4، 2885/32.

[3] - الاتّجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في ق3ه: عبد المجيد محمود، مصر، مكتبة الخانجي، دون رقم الطبعة، 1979م، ص201.

[4]- علل وأدوية(بتصرف): محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص44.

[5] - السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث (بتصرف): محمد الغزالي، مصر، مكتبة الاسكندرية، الطبعة السادسة، 2011م، ص192.

[6]- ليس من الإسلام: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص31.

[7]- الإسلام المفترى عليه: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص132.

[8]- ينظر: ليس من الإسلام: محمد الغزالي، ص34؛ و مائة سؤال عن الإسلام: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص210.

[9]- الإسلام والأوضاع الاقتصادية: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص14.

[10]- الإسلام والطاقات المعطّلة: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص61.

[11]- الطريق من هنا: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص53.

[12]- الإسلام والطاقات المعطلة (بتصرف): محمد الغزالي، ص56-57.

[13]- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص37.

[14]- كيف نفهم الإسلام(بتصرّف): محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص186.

[15]- فقه السيرة: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص38.

[16]- الإسلام والطاقات المعطلة: محمد الغزالي، ص164.

[17]- المصدر نفسه (بتصرف)، ص164؛ وينظر: الدعوة الإسلامية تستقبل عامها الخامس عشر: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص145.

[18]- تراثنا الفكري: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص182.

[19]- المقولة منسوبة لمكحول؛ يُنظر: الكفاية في علم الرواية: أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تح: إبراهيم الدمياطي، ميت غمر، دار الهدى، الطبعة الأولى، 2003م، 7/1.

[20]- تراثنا الفكري: محمد الغزالي، ص182.

[21]- ليس من الإسلام، محمد الغزالي، ص29.

[22]- ينظر: كيف نفهم الإسلام؟: محمد الغزالي، ص195؛ دستور الوحدة الثقافية: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص29؛ تراثنا الفكري: محمد الغزالي، ص148؛ دفاع عن العقيدة والشريعة: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص:61.

[23]- تأمّلات في الدين والحياة: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص71.

[24]- ينظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص20؛ ويُنظر: علوم الحديث (مقدمة ابن الصلاح): عثمان الشهروزري، تح: نور الدين عتر، دمشق، دار الفكر، دون رقم الطبعة، 1986م، ص11-12.

[25]- الإسلام والطاقات المعطّلة: محمد الغزالي، ص60.

[26]- ينظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص21.

[27]- فقه السيرة (بتصرف): محمد الغزالي، ص13.

[28]- مشكلات في طريق الحياة الإسلامية: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص105.

[29]- خطب الشيخ محمد الغزالي: المكتبة الشاملة، دون معلومات النشر، 88/1.

[30]- كيف نفهم الإسلام؟: محمد الغزالي، ص198.

[31]- تراثنا الفكري: محمد الغزالي، ص171.

[32]- ينظر: المقدمة في علوم الحديث: ابن الصلاح، ص14-15؛ التيسير والتقريب: محيي الدين النووي، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، 1985م، 1/25.

[33]- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص68.

[34]- تراثنا الفكري (بتصرف): محمد الغزالي، ص174.

[35]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[36]- ينظر: المقدمة: ابن الصلاح، ص79.

[37]- ينظر: الإسلام والطاقات المعطلة: محمد الغزالي، ص60.

[38]- المصدر نفسه (بتصرف): ص54.

[39]- الاستعمار أحقاد وأطماع: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص217.

[40]- ليس من الإسلام: محمد الغزالي، ص28.

[41]- نقله الشافعي في الرسالة معقبا عليه بقوله: "ما روى هذا أحدٌ يثبت حديثه في شيء صغُر ولا كبُر...، وهذه أيضا رواية منقطعة عن رجل مجهول، ونحن لا نقبل مثل هذه الرواية في شيء"، الرسالة: محمّد بن إدريس الشافعي، شرح عبد الفتاح كبارة، دار النفائس، الطبعة الثانية، 2010م، ص137.

[42]- ينظر: جامع بيان العلم وفضله: يوسف ابن عبد البر، تح: أبي الأشبال الزهيري، السعودية، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1994م، 1191/2.

[43]- الموافقات في أصول الشريعة: إبراهيم بن موسى الشاطبي، تح: محمد الإسكندراني وعدنان درويش، بيروت، دار الكتاب العربي، 2012م، ص682.

[44]- سنن الترمذي الجامع الصحيح، الذبائح، باب ما جاء في فضل القرآن، ح:2908. قال الألباني: إسناده ضعيف.

[45]- مائة سؤال عن الإسلام: محمد الغزالي، ص203.

[46]- هذا ديننا: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص175.

[47]- سنن الترمذي الجامع الصحيح، الذبائح، أبواب فضائل القرآن، ح:2927، ضعّفه الألباني.
[48]- مسند أحمد بن حنبل، مسند الأنصار، حديث معاذ بن جبل، ح:21464.
[49]- ليس من الإسلام: محمد الغزالي، ص31.
[50]- فقه السيرة: محمد الغزالي، ص: 33-34.
[51]- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
[52]- البيهقي، السنن الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب ما يقضي به القاضي، ح: 18916.
[53]- المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب العلم، ح: 316، وقال عنه: 'هذا حديث صحيح الإسناد، له طرق تُجمع ويُذاكر بها'.
[54]- المستدرك على الصحيحين للحاكم، كتاب التفسير، تفسير سورة الملائكة، ح:3524؛ قال عنه: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرّجاه، وقال الألباني: ضعيف موقوف. ذكره الغزالي في كتابه: فن الذكر والدعاء عند خاتم الأنبياء: مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص107.
[55]- ينظر: الإجابة لإيراد ما استدْركتْه عائشة على الصحابة: بدر الدين الزركشي، تح: سعيد الأفغاني، ط2 (المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1970م)، كله.
[56]- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص26.
[57]- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين(بتصرّف): محمد الغزالي، ص:61.
[58]- ينظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، 24، 27.
[59]- الكفاية في فن الرواية، الخطيب البغدادي، ص432.
[60]- الموضوعات: ابن الجوزي، المدينة المنورة، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى، 1386ه،106/1.
[61]- تراثنا الفكري: محمد الغزالي، ص173.
[62]- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص37.
[63]- ذكر الغزالي منهم: محمد عبده وتلميذه: محمد رشيد رضا، ومحمود شلتوت ومحمد عبد الله دراز، وغيرهم.
[64]- الغزو الثقافي(بتصرّف)، محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، 54.
[65]- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: محمد الغزالي، ص: 66.
[66]- ينظر: الفوائد المقصودة في بيان الأحاديث الشاذة المردودة: عبد الله بن الصّديق الغماري، عمّان، دار الإمام النووي، الطبعة الأولى، 2005م، كله.
[67]- ركائز الإيمان بين العقل والقلب: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص: 146.
[68]- ليس من الإسلام: محمد الغزالي، ص33-34.
[69]- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص191.

[70]- الحديث المستقل هو"الذي ورد بما سكت الكتاب عنه، ولم ينصّ عليه ولا على ما يخالفه" حجّية السنة: عبد الغني عبد الخالق، المنصورة-مصر، مطابع الوفاء، دون رقم الطبعة وتاريخ النشر، ص504.

[71]- ليس من الإسلام: محمد الغزالي، ص31-32.

[72]- فقه السيرة: محمد الغزالي، ص12.

[73]- ينظر: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ε عن الإيمان، ح:50.

[74]- الجانب العاطفي من الإسلام: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص23-25.

[75]- صحيح البخاري، كتاب الدعوات، باب التعوذ والقراءة عند المنام، ح:5971.

[76]- فن الذكر والدعاء عند خاتم الأنبياء: محمد الغزالي، ص33.

[77]- صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب: يقبض الله الأرض يوم القيامة، ح:6166.

[78]- ينظر: المحاور الخمسة للقرآن الكريم: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص140.

[79]- سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العصبية، ح: 3946.

[80]- السنن الكبرى للنسائي، كتاب القضاء، باب، ح:5768. صححه الألباني.

[81]- الإسلام والاستبداد السياسي: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص181.

[82]- دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين: محمد الغزالي، ص:27.

[83]- صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، ح:5368.

[84]- الإسلام المفترى عليه: محمد الغزالي، ص59.

[85]- الإسلام المفترى عليه: محمد الغزالي، ص60.

[86]- الطريق من هنا: محمد الغزالي، 52-53.

[87]- صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، ح: 6109.

[88]- جدّد حياتك (بتصرف): محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص123؛ مائة سؤال عن الإسلام(بتصرف): محمد الغزالي، ص208.

[89]- صحيح ابن حبان، كتاب الإيمان،باب فرض الإيمان، ذكر البيان بأن الله جل وعلا بتفضّله قد يغفر لمن أحب، ح:225. صححه الألباني.

[90]- عقيدة المسلم: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص: 129، 146، 162.

[91]- صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ε الناس إلى الإسلام والنبوة، ح:2807.

[92]- ينظر: عقيدة المسلم: محمد الغزالي، ص162؛ الإسلام والاستبداد السياسي: محمد الغزالي، ص112-113؛ سر تأخّر العرب والمسلمين: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص83.

[93]- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص7.

[94]- هذا ديننا: محمد الغزالي، ص:211.
[95]- ينظر: ردّ الحديث من جهة المتن دراسة في مناهج المحدِّثين والأصوليين: معتز الخطيب، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، 2011م، ص300.
[96]- هذا ديننا: الغزالي، ص213.
[97]- المصدر نفسه (بتصرف)، ص208.
[98]- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص174.
[99]- صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله : وكلم الله موسى تكليما، ح:7101.
[100]- ينظر: السنة النبوية: محمد الغزالي، ص32-35؛ سر تأخر العرب والمسلمين: محمد الغزالي، ص101.
[101]- صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز وجل : ولقد رآه نزلة أخرى، ح:286.
[102]- صحيح ابن حبان، كتاب التاريخ، ذكر إخراج الله جل وعلا من ظهر آدم ذريته، ح:6257. قال عنه الألباني: صحيح لغيره.
[103]- المحاور الخمسة للقرآن الكريم(بتصرف): محمد الغزالي، ص35.
[104]- السنن الكبرى للنسائي، كتاب عشرة النساء، ضرب الرجل زوجته، ح:8889.
[105]- صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، ح:3167.
[106]- ينظر: السنة النبوية: محمد الغزالي، ص202- 203.
[107]- ينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، التاريخ الكبير؛ دط(دائرة المعارف العثمانية، دت، دب)، تح: هاشم الندوي وآخرون، 1/413-414؛ وينظر: محمد الغزالي، تراثنا الفكري، محمد الغزالي، ص149.
[108]- صحيح مسلم، كتاب صفات المنافقين، باب ابتداء الخلق وخلق آدم، ح:2789.
[109]- ينظر: المنار المنيف في الصحيح والضعيف: ابن قيّم الجوزية، تح: يحي الثُّمالي، دار عالم الفوائد، دون ذكر البلد والتاريخ ورقم الطبعة، ص78.
[110]- السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص28.
[111]- ليس من الإسلام (بتصرّف): محمد الغزالي، ص32.
[112]- هذا ديننا: محمد الغزالي،ص:208.
[113]- تراثنا الفكري: محمد الغزالي، ص183.
[114]- المطالب العالية: ابن حجر العسقلاني، كتاب الفتوح، باب صفة النار وأهلها، ح:4699؛ أورده الغزالي في كتابه: الإسلام والمناهج الاشتراكية، ص73.
[115]- ينظر: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي، ص200-203.
[116]- يُنظر له: الجانب العاطفي من الإسلام: ص150- 151، 199-206؛ جدد حياتك: ص122-123؛ عقيدة المسلم: ص251؛ الفساد السياسي:65،59؛ حصاد الغرور: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص51، حقوق الإنسان: محمد الغزالي، مصر، دار نهضة مصر، دون تاريخ النشر، الطبعة الأولى، ص50؛ المحاور الخمسة: ص164 وغيرها.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 151 - 186
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المسائل العقديَّة المتعلقة بحديث عمر بن الخطاب: "سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: لَوْ أَنَّكُم تَوَكَّلتُم على الله حَقَّ تَوَكُّلِهِ لرَزَقَكُم كما يَرزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وتَرُوحُ بِطَانًا"

Faith issues related to the hadith of 'Umar ibn al-Khattab: (I heard the Messenger of Allah said : If you really trust in God, then he will give you what you need just as the birds when they fly hungry and get back with overfilled stomach)

****

م . ندى بنت فايز بن عوظه القشيري
جامعة بيشة – المملكة العربية السعودية
Nada.f.a@hotmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/07/17 **تاريخ القبول: 2019/09/03**

الملخص:

إنَّ التوكُّل على الله- عزَّ وجلَّ- من أهم الأعمال القلبيَّة التي حثَّنا عليها الله- عزَّوجلَّ- في محكم كتابه حيث قال: [وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ ۞ الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ ۞ وَتَقَلُّبَكَ فِي السَّاجِدِينَ ۞] (الشعراء: 217-219)، وفي سُنة رسوله ﷺ حيث ورد عنه عليه الصلاة والسلام: "لَوْ أَنَّكُم تَوَكَّلتُم على الله حَقَّ تَوَكُّلِهِ لرَزَقَكُم كما يَرزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وتَرُوحُ بِطَانًا"، ولاعتبار العلماء هذا الحديث الشريف أصلاً في التوكُّل على الله ﷻ، وخوض بعض الطوائف بالباطل في العلاقة بين التوكُّل والأخذ بالأسباب؛ أتت هذه الدراسة لتُبيّن المسائل العقديَّة المتعلقة بهذا الحديث، من بيان أهميَّة توكل الإنسان على الله - عزَّ وجلَّ- وحده في جميع أموره وأحواله، وعدم استقامة حياته إلا به،

وضرورة الأخذ بالأسباب الشرعيَّة، وعدم منافاتها للتوكل، وبطلان أقوال مَن زعم خلاف ذلك في هذا الباب.

الكلمات المفتاحيَّة: المسائل العقديَّة؛ توكلتم؛ خماصًا؛ بطانا.

Abstract:

The trust in God - the Almighty - is one of the most important acts of heart, which God urged us - the Almighty - in the Quran , he said: (and trust in the Mighty , the merciful * who sees you when you stand up * and your turning over and over among those who prostrate themselves before Allah) Poets: 217 - 219, and The Prophet (peace and blessings of Allaah be upon him) said: " If you really trust in God , then he will give you what you need just as the birds when they fly hungry and get back with overfilled stomach". since the scientists deemed this Hadith as the origin of the trust in God, and some groups tried to ignore the normal work and depend only on trust in God so I worked on this study to identify the faith issues related to this Hadith, such as showing the importance of trust in God for all the human needs, the importance of normal work. I also showed that the normal work do not deny the trust in God. And I also showed that normal work with trust in God are right method in this live and any other method is the wrong one.

Keywords: Faith issues; trust in God; flying hungry; overfilled stomach.

مقدِّمة:

الحمد لله العلي القدير، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وسيد المرسلين، وإمام المتَّقين، المبعوث رحمة للعالمين، يُنير للبشريَّة دروب الخير، وسُبل الحق والسلامة والأمان، وعلى آله وصحبه الأطهار الأخيار، وبعد ...

فإن أعمال القلوب لها مكانتها العظيمة، ومنزلتها الرفيعة في الشريعة

الإسلاميَّة، ولا تقل أهميَّةً عن أعمال الجوارح؛إذ إنها تعتبر من أصول الإيمان وقواعده؛ فإذا صلح القلب صلح العمل والحال، وإذا فسد القلب فسد العمل والحال، وهذا مصداق قول رسولنا الكريم ﷺ: «أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ»[1].

فمَن تأمَّل الشريعة الإسلاميَّة في مصادرها ومواردها، علم ارتباط أعمال الجوارح بأعمال القلوب، وأنها لا تنفع بدونها، وأن أعمال القلوب أفرض على العبد من أعمال الجوارح،وهل يُميَّز المؤمن عن المنافق إلا بما في قلب كل واحد منهما من الأعمال التي ميَّزت بينهما،وهل يمكن لأحد الدخول في الإسلام إلا بعمل قلبه قبل جوارحه،وعبوديَّة القلب أعظم من عبوديَّة الجوارح وأكثر وأدوم،فهي واجبة في كل وقت[2]. ومن أهم هذه الأعمال القلبيَّة التوكُّل على الله عزَّ وجلَّ؛ حيث حثنا عليه الله عز وجل في محكم تنزيله: [وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَىٰ عَلَىٰ يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ] (يوسف: 84)، وقوله: [إِن يَنصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ۖ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ ۗ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ] (آل عمران: 160)، وقوله: [وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ ۖ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ] (يوسف: 67)، وفي سنة نبيِّهِ ﷺ حيث قال: «لَوْ أَنَّكُمْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ، لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ، تَغْدُو خِمَاصًا، وَتَرُوحُ بِطَانًا»[3]، ولأهميَّة هذا الحديث الشريف وعظيم شأنه، واعتبار العلماء له بأنه أصل في التوكُّل على الله عزَّ وجلَّ، وخوض بعض الطوائف بالباطل في العلاقة بين التوكُّل والأخذ بالأسباب؛ آثرت دراسة المسائل العقديَّة المتعلقة به؛ وذلك لأسبابٍ، منها:

1. عظم أهميَّة موضوع التوكُّل على الله - عزَّ وجلَّ- في جميع الأمور صغيرها وكبيرها؛ لاسيما في عصرنا الحاضر، حيث أصبح البعض يتعلَّق بغير الله عزَّ وجلَّ، من خلال تصديق بعض العرَّافين والمشعوذين.
2. جعل الله عزَّ وجلَّ التوكُّل شرطًا للإيمان، ودليلًا على صحته، وهذا بيِّنٌ من خلال قول الله تعالى: [وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ] (المائدة: 23).

3. الآثار الإيجابيَّة التي يحصل عليها المتوكل على الله، من امتلاء القلب باليقين والاطمئنان، وهدوء النفس، حين تفويض أموره إلى خالقها عزَّ وجلَّ، وكونه سببًا في دخول الجنة والفوز برضا الله تعالى والقرب منه.
4. توضيح العلاقة بين التوكُّل على الله عزَّ وجلَّ، والأخذ بالأسباب المشروعة.
5. بيان مذاهب أهل البدع والضلال الذين ضلُّوا في هذا الباب، وجانبوا طريق الحق والصواب، والردُّ عليهم وفق عقيدة أهل السنة والجماعة.

الدراسات السابقة:

لم أقف على بحث يتناول هذا الحديث الشريف، بدراسة المسائل العقديَّة الواردة فيه، والذي وقفتُ عليه شروحات لهذا الحديث، وبعض المقالات التي تحدثت عن موضوع التوكُّل على الله عزَّ وجلَّ، وهناك بعض الدراسات والبحوث العلميَّة قد تناولت موضوع التوكُّل من أبرزها:

1. التوكُّل أصول وضوابط للباحث: هيثم الحداد، وهو بحث منشور في مجلة الحكمة، العدد الثاني عشر.
2. التوكُّل على الله في القرآن الكريم، دراسة موضوعيَّة للباحثة: معتوقة محمد الحساني، وهي رسالة ماجستير في جامعة أم القرى عام 1422هـ.
3. التوكُّل على الله وعلاقته بالأخذ بالأسباب، وموقف الطوائف الإسلاميَّة من ذلك، للباحثة: منيرة محمد المطلق، وهي رسالة ماجستير، كليَّة التربية للبنات بالرياض، 1414هـ.
4. التوكُّل عند الصوفيَّة في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، جمعة خالد العنزي، وهي رسالة ماجستير بجامعة الملك سعود، 1417هـ.
5. هدي القرآن الكريم في التوكُّل دراسة في التفسير الموضوعي، للباحث: مشرف أحمد جمعان الزهراني، وهي رسالة ماجستير بجامعة الملك سعود.
6. التوكُّل على الله، للباحث: صالح بن زيار العتيبي، رسالة ماجستير بالجامعة الإسلاميَّة قسم العقيدة.
7. عقيدة التوكُّل عند أهل السنة، للباحثة: نور محمد عبد الله مصيري، رسالة ماجستير بكليَّة التربية للبنات بجدة، قسم الدراسات الإسلاميَّة، 1408 هـ.

وعليه؛ فإن هذا البحث ينفرد بالتركيز على دراسة المسائل العقديَّة المتعلقة بهذا الحديث: "لَوْ أَنَّكُم تَوَكَّلتُم على الله حَقَّ تَوَكُّلِهِ لرَزَقَكُم كما يَرزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وتَرُوحُ بِطَانًا" على وجه الخصوص، مع بيان بعض الشبهات المثارة حول موضوع التوكُّل، والردِّ عليها، وفق الخطة التالية:

المطلب الأول: معنى التوكُّل في اللغة والاصطلاح.

المطلب الثاني: روايات الحديث: "لَوْ أَنَّكُم تَوَكَّلتُم على الله حَقَّ تَوَكُّلِهِ لرَزَقَكُم كما يَرزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وتَرُوحُ بِطَانًا"، وبيان مدلوله.

المطلب الثالث: درجات التوكُّل.

المطلب الرابع: التوكُّل وردُّ الشبهات العقديَّة المثارة حوله.

الخاتمة: وتتضمَّن أهمَّ النتائج والتوصيات.

منهج البحث:

1. المنهج الاستقرائي، وذلك باستقراء روايات هذا الحديث: "لَوْ أَنَّكُم تَوَكَّلتُم على الله حَقَّ تَوَكُّلِهِ لرَزَقَكُم كما يَرزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وتَرُوحُ بِطَانًا" وجمع طرقه.
2. المنهج التحليلي، وذلك بتحليل أقوال أهل السنة والجماعة، ومخالفيهم في مسألة التوكُّل والأخذ بالأسباب.
3. المنهج النقدي الذي يقوم على نقد الأقوال المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة في مسألة التوكُّل والأخذ بالأسباب الشرعيَّة، ومناقشة ما استدلوا به، والرد عليها وفق عقيدة أهل السنة والجماعة.
4. عزوتُ الآيات إلى سورها برقم الآية في المتن.
5. وثَّقتُ الأحاديث في الهامش.
6. عرَّفتُ بالأعلام غير المشهورين.
7. عرَّفتُ بالفرق الواردة في البحث.

8. حرصتُ على عزو نصوص العلماء والباحثين إلى مصادرها، ووضعها بين علامتي التنصيص في حال نقل الكلام كما هو نصًّا، وأشرت في الهامش بلفظة: (انظر) في حال التَّصرف في النص المنقول.
9. عندما أقوم بتخريج الأحاديث التي ترد في البحث،وأجده في الصحيحين أو في أحدهما؛ فإنني أكتفي بهذا الطريق الوارد في الصَّحيح، ولا أضيف الطرق الواردة في السنن أو المسانيد أو غيرها، وإذا لم أجد الحديث المراد تخريجه في الصحيحين، فإنني أجتهد في تخريجه من أصحاب السنن والمسانيد والجوامع وغيرها.
10. عند تكرار الحديث فإنني أكتفي بتخريجه أولًا،وأشير بعد ذلك بقول: سبق تخريجه.
11. عند بيان درجة الحديث والحكم عليه، فإنني أكتفي بذكر مَن صحَّحه أو ضعَّفه من أهل العلم المعتبَرين.
12. ذيَّلتُ البحث بفهرس للمصادر والمراجع، وفهرس للموضوعات.

هذا، وأسأل الله عزَّ وجلَّ الإخلاص والسَّداد والتوفيق، وأن يجعل هذا البحث نافعًا للإسلام وأهله، ولا يحرمني ثوابه، إنه وليُّ ذلك والقادر عليه.

المطلب الأول: معنى التوكُّل في اللغة والاصطلاح:

التوكُّل في اللغة: يقول القزويني: «وكل: الواو والكاف واللام أصل صحيح، يدل على اعتماد غيرك في أمرك»[4]. يقال: «وَكَلَ بالله، وتوكل عليه واتكل: استسلم له»[5]، ووكَلَ إليه الأمر، وكْلًا ووكولًا: أي سلَّمَهُ وتركه[6]. والوكيل فعيل بمعنى مفعول: الذي يقوم بأمر موكله، قال الأزهري: «سمي وكيلًا؛ لأن مُوكِّلَهُ قد وكَل إليه القيام بأمره، فهو موكول إليه الأمر»[7]. والتوكُّل إظهار العجز والاعتماد على الغير، يقال: اتكلت على فلان في أمري، إذا اعتمدته[8].

يقول ابن الأثير: يقال: توكَّل بالأمر، إذا ضمن القيام به، ووكلتُ أمري إلى فلان: أي ألجأته إليه، واعتمدتُ فيه عليه، ووكَّل فلان فلانًا، إذا استكفاه أمره ثقة بكفايته[9].

التوكُّل في الاصطلاح:قال ابن عباس: «هو الثقة بالله»[10]. وقال الإمام أحمد رحمه الله: «قطع الاستشراف بالإياس من الخلق»[11]. وسئل الحسن عن التوكُّل فقال: «الرضا عن الله»[12]. وقال ابن الجوزي عن بعضهم: «هو تفويض الأمر إلى الله ثقة بحسن تدبيره»[13]. وقال ابن رجب الحنبلي: «حقيقة التوكُّل هو صدق اعتماد القلب على الله عزَّ وجلَّ في استجلاب المصالح ودفع المضارّ، من أمور الدنيا والآخرة كلها»[14].

ولعلَّ أدق وأشمل التعريفات للتوكل هو ما ذكره الإمام ابن القيم رحمه الله بأنه: «حال للقلب ينشأ عن معرفته بالله، والإيمان بتفرده بالخلق والتدبير والضر والنفع،والعطاء والمنع، وأنه ما شاء كان، وإن لم يشأ لم يكن، فيوجب له هذا اعتمادًا عليه، وتفويضًا إليه، وطمأنينة به وثقة به،ويقينًا بكفايته لما توكل عليه فيه، وأنه ملي به، ولا يكون إلا بمشيئته، شاءه الناس أم أبوه»[15].

المطلب الثاني: روايات الحديث وبيان مدلوله:

روي هذا الحديث الشريف من عدَّة طرق،عن عبد الله بن هبيرة، عن أبي تميم الجيشاني، قال: سمعتُ عمر يقول: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: «لَوْ أَنَّكُم تَوَكَّلتُم على الله حَقَّ تَوَكُّلِهِ لرَزَقَكُم كما يَرزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وتَرُوحُ بِطَانًا»[16].

ويأتي مدلول هذا الحديث الشريف في كونه أصلًا في التوكُّل على الله عزَّ وجلَّ، وهو من أعظم الأسباب التي يُستجلَب بها الرزق[17]، قال تعالى: [فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ ۚ ذَٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَن كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ۚ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ ۚ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا] (الطلاق: 2-3).

وفيه حثَّ النبي ﷺ أمته على التوكُّل، حين قال:لو أنكم تتوكَّلون على الله حق توكُّله أي: توكلًا حقيقيًّا، تعتمدون على الله عزَّ وجلَّ اعتمادًا تامًّا في طلب رزقكم وفي غيره، لرزقكم كما يرزق الطير،فرزقها على الله عزَّ وجلَّ؛ لأنها طيور ليس لها مالك، فتطير في الجوِّ، وتغدو إلى أوكارها، وتستجلب رزق الله عزَّ وجلَّ، تغدو خماصًا أي تذهب أول النهار؛ لأن الغدوة هي أول النهار، وخماصًا يعني: جائعة ليس في بطونها شيء، لكنها متوكلة على ربها عزَّ وجلَّ، وتروح أي ترجع في آخر النهار؛لأن الرواح هو آخر النهار، بطانًا أي ممتلئة البطون من رزق الله عزَّ وجلَّ،وفيه هذا دليل على أنه ينبغي للإنسان أن يعتمد على الله حق الاعتماد، وأنه ما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها، حتى الطير في جوِّ السماء، لا يمسكه في جوِّ السماء إلا الله، ولا يرزقه إلا الله عزَّ وجلَّ، وفي هذا دليل أيضًا على أن الإنسان إذا توكَّل على الله حق التوكُّل فليفعل الأسباب، ولقد ضلَّ من قال لا أفعل السبب، وأنا متوكِّل، فهذا غير صحيح، فالمتوكِّل: هو الذي يفعل الأسباب متوكِّلًا على الله عزَّ وجلَّ؛ ولهذا قال عليه الصلاة والسلام: كما يرزق الطير تغدو خماصًا، أي تذهب لتطلب الرزق، ولم تبقَ في أوكارها، لكنها تغدو وتطلب الرزق، فإذا توكَّل العبد على الله حق التوكُّل، فلابدَّ أن يفعل الأسباب التي شرعها الله- عزَّ وجلَّ-له من طلب الرزق من وجه حلال بالزراعة، أو التجارة، أو غير ذلك[18]، وعليه؛ فإن التوكُّل الحقيقي لا يضادُّه الغدو والرواح في طلب الرزق، والسعي في السبب لا ينافي التوكُّل[19].

المطلب الثالث: درجات التوكُّل

التوكُّل مركَّب من مجموع أمور، لا تتم حقيقة التوكُّل إلا بها، وهي على درجات ثمانية، هي:

- **الدرجة الأولى:** معرفة بالربِّ وصفاته، من قدرته، وكفايته، وقيوميته، وانتهاء الأمور إلى علمه، وصدورها عن مشيئته وقدرته، وهذه المعرفة أول درجة يضع بها العبد قَدمه في مقام التوكُّل؛ ولذلك لا يصحُّ التوكُّل ولا يُتصوَّر من فيلسوف، ولا من القدريَّة[20]، النفاة القائلين بأنه يكون في ملكه ما لا يشاء،

ولا يستقيم أيضًا من الجهميَّة[21] النفاة لصفات الربِّ ﷻ، ولا يستقيم التوكُّل إلا من أهل الإثبات، فأي توكل لمن يعتقد أن الله لا يعمُّ جزيئات العالم سُفليِّهِ وعُلويِّهِ؟ ولا هو فاعل باختياره؟ ولا له إرادة ومشيئة، ولا يقوم به صفة؟ فكل من كان بالله وصفاته أعلم وأعرف كان توكله أصح وأقوى[22]، وهذا هو الصواب الموافق لطريق الحق.

- **الدرجة الثانية:** إثبات في الأسباب والمسببات، فمن نفى الأخذ بالأسباب فتوكُّله مدخول؛ وذلك لأن التوكُّل من أعظم الأسباب التي يحصل بها المطلوب، ويندفع بها المكروه، فمن أنكر الأسباب لم يستقم منه التوكُّل، ولكن من تمام التوكُّل عدم الركون إلى الأسباب، وقطع علاقة القلب بها؛ فيكون حال قلبه قيامه بالله لا بها، وحال بدنه قيامه بها[23].

- **الدرجة الثالثة:** رسوخ القلب في مقام توحيد التوكُّل: حقيقة التوكُّل هو توحيد القلب، وعلى قدر تجريد التوحيد تكون صحَّة التوكُّل[24].

- **الدرجة الرابعة:** اعتماد القلب على الله، واستناده إليه، وسكونه إليه؛ بحيث لا يبقى فيه اضطراب من تشويش الأسباب، ولا سكون إليها، بل يخلع السكون إليها من قلبه، ويلبسه السكون إلى مسببها، وعلامة هذا أنه لا يبالي بإقبالها وإدبارها، ولا يضطرب قلبه ويخفق عند إدبار ما يحب منها، وإقبال ما يكره؛ لأن اعتماده على الله عزَّ وجلَّ، وسكونه إليه، واستناده إليه، قد حصنه من خوفها ورجائها، فحاله حال من أعطاه ملكٌ درهمًا، فسُرق منه، فقال له الملك: عندي أضعافه، فلا تهتمّ، متى جئت إليَّ أعطيتك من خزائني أضعافه، فإذا علم صحَّة قول الملك، ووثق به، واطمأن إليه، وعلم أن خزائنه مليئة بذلك لم يحزنه فوته[25].

- **الدرجة الخامسة:** حسن الظن بالله عزَّ وجلَّ، فعلى قدر حسن ظنك بربك ورجائك له، يكون توكُّلك عليه؛ ولذلك فسَّر بعضهم التوكُّل بحسن الظنِّ بالله، والتحقيق أن حسن الظنِّ به يدعوه إلى التوكُّل عليه؛ إذ لا يُتصوَّر التوكُّل على من ساء ظنك به، ولا التوكُّل على من لا ترجوه[26].

ولذلك قال الله تعالى في الحديث القدسي: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي، وَأَنَا

مَعَهُ إِذَا ذَكَرَنِي، فَإِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَإٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَإٍ خَيْرٍ مِنْهُمْ، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ بِشِبْرٍ تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَإِنْ تَقَرَّبَ إِلَيَّ ذِرَاعًا تَقَرَّبْتُ إِلَيْهِ بَاعًا، وَإِنْ أَتَانِي يَمْشِي أَتَيْتُهُ هَرْوَلَةً»[27].

- **الدرجة السادسة:** استسلام القلب لله، وانجذاب دواعيه كلها إليه، وقطع منازعاته، فالاستسلام كتسليم العبد الذليل نفسه لسيده، وانقياده له، وترك منازعات نفسه، وإرادتها مع سيده[28].

- **الدرجة السابعة:** التفويض، وهو روح التوكُّل ولبه وحقيقته، وهو إلقاء أموره كلها إلى الله، وإنزالها به طلبًا واختيارًا، لا كرهًا واضطرارًا. وقد جاء في دعائه عليه الصلاة والسلام: «اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، اللَّهُمَّ آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ»[29].

- **الدرجة الثامنة:** درجة الرضا، وهي ثمرة التوكُّل، ومن فسَّر التوكُّل بها فإنما فسَّره بأجلِّ ثمراته، وأعظم فوائده، فإنه إذا توكل حق التوكُّل رضي بما يفعله وكيله[30].

وباكتمال هذه الدرجات الثمانية يكتمل عند العبد مقام التوكُّل، ومن أنقص منها شيئًا فقد نقص من توكله بقدر ذلك النقص، والله أعلم.

المطلب الرابع: التوكُّل وردُّ الشبهات العقديَّة المثارة حوله

التوكُّل هو أصل من أصول عبادة الله عزَّ وجلَّ، يقول الله تعالى في محكم كتابه: [وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ] (هود: 123)، وقد أمر به عباده المؤمنين حينما قال في سبع مواضع في القرآن الكريم: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هَمَّ قَوْمٌ أَن يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ ۖ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ] (المائدة: 11)، وفي السنة النبويَّة علَّمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أدعية تفيض بمعاني التوكُّل والاعتماد على الله عزَّ وجلَّ، وتفويض الأمور إليه، كما ورد في الصحيحين عن البراء بن عازب قال، قال

رسول الله ﷺ: «يَا فُلاَنُ إِذَا أَوَيْتَ إِلَى فِرَاشِكَ فَقُلْ: اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ نَفْسِي إِلَيْكَ، وَوَجَّهْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ، وَأَلْجَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ، لاَ مَلْجَأَ وَلاَ مَنْجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ، آمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ، فَإِنَّكَ إِنْ مُتَّ فِي لَيْلَتِكَ مُتَّ عَلَى الفِطْرَةِ، وَإِنْ أَصْبَحْتَ أَصَبْتَ أَجْرًا»[31]، وفي دعاء الخروج من المنزل روى الترمذي عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال، قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قَالَ إِذَا خَرَجَ مِنْ بَيْتِهِ: بِسْمِ اللهِ، تَوَكَّلْتُ عَلَى اللهِ، لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ، يُقَالُ لَهُ: كُفِيتَ، وَوُقِيتَ، وَتَنَحَّى عَنْهُ الشَّيْطَانُ»[32].

وقد ورد عن السلف - رحمهم الله- أقوال عديدة في بيان فضل التوكُّل، وأهميته، وارتباطه بالإيمان، حيث قال ابن عباس رضي الله عنه: «التوكُّل جماع الإيمان»[33]، وقال سعيد بن جبير: «التوكُّل على الله جماع الإيمان»[34]. وقال أبي الدرداء رضي الله عنه: «ذروة الإيمان أربع: الصبر للحكم، والرضا بالقدر، والإخلاص للتوكل، والاستسلام للربِّ- عزَّ وجلَّ-»[35]. وقال الفضيل بن عياض: «التوكُّل قوام العبادة»[36].

ويجب الإيمان بهذه العبادة العظيمة، والتوكُّل على الله جلَّ شأنه حق توكله، وتفويض جميع الأمور إليه، مع ضرورة الأخذ بالأسباب الشرعيَّة التي شرعها الله عزَّ وجلَّ لعباده وأباحها، فالقلب معتمد على الله عزَّ وجلَّ، والبدن يقوم بتلك الأسباب.

ومن أنكر الأسباب لم يستقم منه التوكُّل، ومن تمام التوكُّل عدم الركون إلى الأسباب، وقطع علاقة القلب بها، فيكون حال قلبه قيامه بالله لا بها، وحال بدنه قيامه بها، كما أن الأسباب محل حكمة الله وأمره ودينه، والتوكُّل متعلِّق بربوبيته وقضائه وقدره، ولا تقوم عبوديَّة الأسباب إلا على ساق التوكُّل، ولا يقوم ساق التوكُّل إلا على قدم العبوديَّة[37].

وقد اتَّخذ بعض الناس موقفًا باطلًا من الأخذ بالأسباب الشرعيَّة في تحقيق التوكُّل على الله عزَّ وجلَّ، فمنهم من اعتقد أن تحقيق التوكُّل في الاعتماد على الأسباب بالكليَّة، ومنهم من اعتقد أن تحقيق التوكُّل في عدم الالتفات إلى

الأسباب بالكليَّة، ومنهم من نفى تأثير هذه الأسباب، وبيان كلِّ قول والجواب عنه فيما يلي:

- **القول الأول:** الالتفات إلى الأسباب بالكليَّة، واعتماد القلب والجوارح عليها من غير نظر إلى مسببها، وهذه نظرة الماديين والعقلانيين قديمًا وحديثًا، فقد وقعوا في الشرك؛ لأنهم أثبتوا موجِدًا مع الله عزَّ وجلَّ، وكل نظرهم واعتمادهم على هذه الأسباب، وغفلوا عن مسببها[38].

- **الجواب عنه:** اعتقاد أصحاب هذا القول هو اعتقاد باطل؛ وذلك لجعلهم الأسباب هي التي تملك الضر والنفع والتصرف والتدبير بذاتها، مخالفين بذلك المنهج الحق الذي دلَّت عليه النصوص الشرعيَّة، وهي أن الأسباب قد تتخلَّف عن مسبباتها وبيانه في قوله تعالى: [وَمَن يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَٰهٌ مِّن دُونِهِ فَذَٰلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ ۚ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ] (الأنبياء: 29).

ونحن نعلم - بالشاهد المحسوس أيضًا- أن الأسباب قد تتخلَّف عن مسبباتها بإذن الله عزَّ وجلَّ، فقد تخلف في إحراق النار لإبراهيم الخليل حين ألقي فيها فقال الله تعالى: [قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ] (الأنبياء: 69)، فكانت بردًا وسلامًا عليه، ولم يحترق بها، مع العلم أن طبيعة الإحراق في النار معنى واحد لا يتجزأ إلى معانٍ مختلفة، ومع هذا أحرقت الحطب، فصار رمادًا من حرِّها في الوقت الذي هي كائنة بردًا وسلامًا على إبراهيم؛ فدلَّ ذلك دلالة قاطعة على أن التأثير حقيقة، إنما هو بمشيئة خالق السموات والأرض، وأنه يُسبب ما شاء من المسببات على ما شاء من الأسباب[39]. والماء أيضًا بإذن الله يغرق، فإذا أذن له أن يمتنع من الإغراق امتنع، كما أذن له في إغراق فرعون وقومه، ومنعه من إغراق موسى وقومه، كما هو بيِّنٌ في قوله تعالى: [وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ] (البقرة: 50)، فالقلب إذا مال إلى الأسباب وُكِلَ إليها بقدر ميله إليها، وفقد من معونة الله وتأييده على قدر ذلك، فكما أن البدن لا تعمل جارحة من جوارحه، وركن من أركانه، من حركة أو سكون إلا بالروح، كذلك لا يعمل سبب من الأسباب من نفعٍ أو ضرٍّ إلا بالقدر والإذن من الله جلَّ شأنه[40].

- **القول الثاني:** الإعراض عن الأسباب بالكليَّة بدعوى التوكُّل على الله تعالى، وهذافهم بعض الصوفيَّة[41] للتوكُّل، فهم لا يرون تحقيق التوكُّل إلا بالإعراض التام عن الأسباب؛ لأن الالتفات إليها منافٍ لحقيقة التوكُّل[42]، وفي ذلك يقول ذو النون المصري[43]: «التوكُّل خلع الأرباب، وقطع الأسباب»[44]، وقال سهل التستري[45]: «أول مقام في التوكُّل أن يكون العبد بين يدي الله- عزَّ وجلَّ- كالميت بين يدي الغاسل،يقلبه كيف أراد، لا يكون له حركة ولا تدبير، فالمتوكل على الله سبحانه وتعالى يكون لا يسأل، ولا يريد، ولا يردُّ، ولا يحبس»[46]. وقد ترتب على ذلك عندهم ترك التكسب والعمل؛ لكونه ينافي التوكُّل، يقول محمد البصري[47]: «من أطاق التوكُّل فالكسب غير مباح له... ومن ضعف عن حال التوكُّل التي هي حال رسول الله ﷺ أُبيح له طلب المعاش والكسب»[48]. وقال ابن الجوزي: «لو قال رجل للصوفيَّة: من أين أطعم عيالي؟ لقالوا: قد أشركت، ولو سئل عمن يخرج إلى التجارة، لقالوا: ليس بمتوكل ولا موقن»[49].

- **الجواب عنه:** لا شكَّ أن الإعراض عن الأسباب بالكليَّة، وعدم الالتفات إليها يعدُّ قدحًافي الشرع؛ لأن الله عزَّ وجلَّ أمرنا في محكم كتابه وسنة رسوله ﷺ بالأخذ بالأسباب الشرعيَّة، حيث قال جلَّ شأنه: [فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ (5) وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ (6) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ (7) وَأَمَّا مَن بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ (8) وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ (9) فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ (10)] (الليل: 5-10)، فلابدَّ أن يعمل العبد ويعطي حتى يصل إلى ثمرة هذا العمل. وقال تعالى: [أَمْ لَهُم مُّلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ] (ص: 10)، وقال في موضع آخر: [إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِن كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا] (الكهف: 84)، وقوله: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنتُمْ تَسْمَعُونَ] (الأنفال: 20)، فهذه الآية الكريمة وردَ فيها عدة أسباب يؤخذ بها، وهي: الإعداد والقوة والخيل والإنفاق وإرهاب العدو، وقال أيضًا: [فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ] (الجمعة: 10).

ومن أصرح الأدلة أيضًا على أن تعاطي الأسباب لا ينافي التوكُّل على

الله قوله تعالى عن يعقوب: [وَقَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِن بَابٍ وَاحِدٍ وَادْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ۖ وَمَا أُغْنِي عَنكُم مِّنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ ۖ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ ۖ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ] (يوسف: 67)، أمرهم في هذا الكلام بتعاطي السبب، وتسبب في ذلك بالأمر به؛ لأنه يخاف عليهم أن تصيبهم الناس بالعين ؛ لأنهم أحد عشر رجلًا أبناء رجل واحد، وهم أهل جمال وكمال وبسطة في الأجسام، فدخولهم من باب واحد مظنة لأن تصيبهم العين؛ فأمرهم بالتفرق والدخول من أبواب متفرقة، تعاطيًا للسبب في السلامة من إصابة العين[50].

وقد فرض الله عزَّ وجلَّ على العباد الإكتساب ؛ لطلب المعاش ليستعينوا به على طاعة الله عزَّ وجلَّ، حيث قال تعالى في كتابه العزيز: [فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ] (الجمعة: 10)، فجعل الإكتساب سببًا للعبادة، وقال: [وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُو عَن كَثِيرٍ] (الشورى: 30)، أي بجنايتكم على أنفسكم ظن فقد سمى جناية المرء على نفسه كسبًا، وقد أمرنا الله بالدعاء حيث قال: [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)، ومعلوم أن ما قدر لكل أحد فهو يأتيه لا محالة، ومع ذلك لا يتطرَّق إلى ترك السؤال والدعاء، فالأنبياء - عليهم السلام- كانوا يسألون الجنة مع علمهم أن الله تعالى يدخلهم الجنة، وقد وعدهم ذلك وهو لا يخلف الميعاد، وكانوا يأمنون العاقبة، ثم كانوا يسألون الله تعالى ذلك في دعائهم[51].

والدعاء لا يضرُّ التوكُّل، فالقلوب تضعف وتمرض، وربما ماتت بالغفلة والذنوب، وترك إعماله فيما خلق له من أعمال القلوب المطلوبة شرعًا وأعظم ذلك الشرك، وتحيا وتقوى وتصحُّ بالتوحيد واليقظة، وإعماله فيما خلق له، فالعارف يجتهد في تحصيل أسباب الإجابة من الزمان والمكان وغير ذلك، ولا يمل ولا يسأم، ويجتهد في معاملته بينه وبين ربه عزَّ وجلَّ في غير وقت الشدة[52]، وهذا من تحقيق الأخذ بالأسباب في علاج القلوب من الأمراض العارضة عليها.

كما أنه عزَّ وجلَّ أمر مريم (عليها السلام) بهزّ النخلة كما قال: [وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا] (مريم: 25)، وهو قادر على أن يرزقها من غير هزٍّ منها، كما كان يرزقها في المحراب، فقال عزَّ وجلَّ: [فَتَقَبَّلَهَا رَبُّهَا بِقَبُولٍ حَسَنٍ وَأَنبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا ۖ كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِندَهَا رِزْقًا ۖ قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا ۖ قَالَتْ هُوَ مِنْ عِندِ اللَّهِ ۖ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ] (آل عمران: 37)، وإنما أمرها بذلك ليكون بيانًا للعباد أنه ينبغي لهم أن لا يدعو اكتساب السبب، وإن كانوا يتيقنون أن الله تعالى هو الرازق، وهذا نظير الخلق فإن الله تعالى هو الخالق، قد يخلق لا من سبب، ولا في سبب، كما خلق آدم عليه السلام، وقد يخلق لا من سبب في سبب، كما خلق عيسى عليه السلام، وقد يخلق من سبب في سبب كما قال تعالى: [يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ] (الحجرات: 13)[53]، إلى غير ذلك من الآيات القرآنيَّة التي تدل دلالة صريحة على ضرورة الأخذ بالأسباب، وأنها لا تنافي حقيقة التوكُّل.

أما الأدلة من السنة النبويَّة، فقد ورد عن أنس بن مالك رضي الله قال، «قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ أَعْقِلُهَا وَأَتَوَكَّلُ، أَوْ أُطْلِقُهَا وَأَتَوَكَّلُ؟ قَالَ: اعْقِلْهَا وَتَوَكَّلْ»[54]. وعن المقدام رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ قال: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِه»[55]، وقال الحافظ ابن حجر: «في الحديث أن التكسب لا يقدح في التوكُّل»[56]. وأيضًا حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه وهو المقصود دراسته في هذا البحث، حيث قال فيه الإمام أحمد: «ليس في الحديث دلالة على القعود عن الكسب؛ بل فيه ما يدلُّ على طلب الرزق؛ لأن الطير إذا غدت فإنما تغدو لطلب الرزق»[57]، ومعروف من عادة الطيور أنها لا تقع إلا حيث تبصر لقطًا، وأنها لا تزال تسبح في الهواء حتى ترى ماءً فتنزل عليه، وكل ذلك ابتغاء منها للرزق[58]. وأيضًا ما ورد عن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حيث قال: «كَانَ رسول الله ﷺ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ نَفَقَةَ سَنَتِهِ، ثُمَّ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ فِي السِّلاَحِ

وَالكُرَاعِ عُدَّةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ»[59]، وفي الحديث جواز ادخار قوت سنة، وجواز الادخار للعيال، وأن هذا لا يقدح في التوكُّل[60].

وقد اتَّخذ رسول الله ﷺ من الأسباب المشروعة ما تعينه على النصر حين هجرته، وتبليغ دعوته، ومن ذلك اختياره لرفيقه أبي بكر الصديق، وتجهيزه للراحلة والزاد، وتكليفه لعلي بن أبي طالب المبيت في فراشه قبل الهجرة، وسلوكه طريقًا غير متوقع لكفار قريش، وحفره للخندق في معركة الأحزاب، وغير ذلك كثير مما هو واضح بين صفحات كتب السيرة النبويَّة.

وكلام أصحاب هذا القول نابع عن سوء فهمهم لمعنى التوكُّل، حيث ظنوا أن التوكُّل هو ترك الكسب، وتعطيل الجوارح عن العمل، ولو عرفوا ماهيَّة التوكُّل لعلموا أنه ليس بينه وبين الأسباب تضاد؛ وذلك أن التوكُّل اعتماد القلب عَلَى الوكيل وحده، وذلك لا يناقض حركة البدن فِي التعلُّق بالأسباب، ولا ادخار المال، فقد قَالَ تعالى: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا] (النساء: 5) أي قوامًا لأبدانكم، واعلم أن الذي أمرَ بالتوكُّل أمرَ بأخذ الحذر، فَقَال: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ فَانفِرُوا ثُبَاتٍ أَوِ انفِرُوا جَمِيعًا] (النساء: 71)، ولو كان كل كاسب ليس بمتوكِّل لكان الأنبياء (عليهم الصلاة والسلام) غير متوكِّلين، فقد كان آدم حرَّاثًا، ونوح وزكريا نجارَين، وإدريس خياطًا، وإبراهيم ولوط زرَّاعَين، وصالح تاجرًا، وكان داود يصنع الدرع ويبيع كل درع باثني عشر ألفًا، ويأكل من ثمنه، وكان موسى وشعيب ومحمد رعاة، عليهم أفضل الصلاة وأتم التسليم[61]. وقد مضى الصحابة الكرام (رضوان الله عليهم) على هذا النهج، حيث كانوا يكتسبون ويأخذون بفعل الأسباب، فقد روي أن أبا بكر الصديق كان بزّازا، وعمر كان يعمل في الأدم، وعثمان كان تاجرًا يجلب إليه الطعام فيبيعه، وكان الزبير خيّاطا، وعمرو بن العاص جزّارًا، والوليد بن المغيرة حدّادًا[62]، وهو فصل طويل ذكر فيه ابن قتيبة الصحابة وسواهم من أشراف العرب ذوي الصناعات.

وبناءً على ذلك فإن إسقاط الأسباب ليس من التوحيد؛ بل القيام بها

واعتبارها، وإنزالها في منازلها التي أنزلها الله فيها هو محض التوحيد والعبوديَّة[63]، فلا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله تعالى، وأن تعطيلها يقدح في نفس المتوكل، وتركُها عجزٌ ينافي التوكُّل الذي حقيقته اعتماد القلب على الله في حصول ما ينفع العبد في دينه ودنياه، ودفع ما يضره في دينه ودنياه، ولابدَّ لهذا الاعتماد من مباشرة الأسباب، وإلا كان معطلًا للحكمة والشرع، فلا يجعل العبد عجزه توكلًا ولا توكله عجزًا[64].

- **القول الثالث:** نفي تأثير الأسباب بالكليَّة، والقائلون بهذا القول هم الجبريَّة[65] أتباع جهم بن صفوان؛ حيث جعل من تمام توحيد الذات نفي الصفات، ومن تمام توحيد الأفعال نفي الأسباب، حتى أنكر تأثير قدرة العبد، بل نفى كونه قادرًا، وقالوا لا فعل ولا عمل لأحد غير الله، وتنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز[66].

- **الجواب عنه:** الناس في الأسباب والقوى والطبائع ثلاثة أقسام: منهم من بالغ في نفيها وإنكارها، فأضحك العقلاء على عقله، وزعم أنه بذلك ينصر الشرع، فجنى على العقل والشرع، وسلط خصمه عليه، ومنهم: من ربط العالم العلوي والسفلي بها بدون ارتباطها بمشيئة فاعل مختار، ومدبر لها يصرفها كيف أراد، في سلب قوة هذا، ويقيم لقوة هذا قوة تعارضه، ويكفُّ قوة هذا عن التأثير مع بقائها، ويتصرَّف فيها كما يشاء ويختار، وهذان طرفان جائران عن الصواب، ومنهم: من أثبتها خلقًا وأمرًا، قدرًا وشرعًا، وأنزلها بالمحل الذي أنزلها الله به، من كونها تحت تدبيره ومشيئته، وهي طوع المشيئة والإرادة، ومحل جريان حكمها عليها، فيقوي- سبحانه- بعضها ببعض، ويبطل إن شاء بعضها ببعض، ويسلب بعضها قوته وسببيته، ويمنعه من موجبها مع بقائه عليه، ليعلم خلقه أنه الفعال لما يريد، وأنه لا مستقل بالفعل والتأثير غير مشيئته[67].

وما ذهب إليه أصحاب هذا القول هو مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف؛ حيث قال تعالى: [وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِۚ

كَذَٰلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ] (الأعراف: 57)، وقال في موضع آخر: [ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ] (آل عمران: 182)، وقد سُئِل النبي ﷺ عن ترك العمل، وأجاب بضرورة الأخذ بالأسباب كما هو بين في قوله ﷺ: «مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَقَدْ كُتِبَ مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ، وَمَقْعَدُهُ مِنَ الجَنَّةِ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَفَلاَ نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا، وَنَدَعُ العَمَلَ؟ قَالَ: «اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ لِمَا خُلِقَ لَهُ، أَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الشَّقَاءِ فَيُيَسَّرُ لِعَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ»، ثُمَّ قَرَأَ: [فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ۞ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ۞] (الليل: 5-6)»[68]، والذي عليه السلف وأتباعهم وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر، إثبات الأسباب، وأن قدرة العبد مع فعله لها تأثير كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، والله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات؛ بل لا بدَّ لها من أسباب أخر تعاونها، ولها مع ذلك أضداد تمانعها، والمسبب لا يكون حتى يخلق الله جميع أسبابه، ويدفع عنه ضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر المخلوقات[69]، فالشبع مثلًا يحصل بأكل العبد وابتلاعه، وبما جعله الله في الإنسان وفي الغذاء من القوى المعينة على حصول الشبع، وهو سبحانه وتعالى خالق للأثر المتولد عن هذا السبب، وخالق للسبب[70].

- **القول الصواب:** هو الموافق للكتاب والسنة، من عدم إنكار وجود ما خلقه الله من الأسباب، وعدم جعلها مستقلة، وعدم إنكار تأثيرها؛ والعلم بأنه ما من سبب مخلوق إلا وحكمه متوقف على سبب آخر، وله موانع تمنع حكمه، كما أن الشمس سبب في الشعاع، وذلك موقوف على حصول الجسم القابل به، وله مانع كالسحاب والسقف، والله خالق الأسباب كلها، ودافع الموانع[71].

وهذا باب عظيم نافع في التوحيد، يُوجب للعبد إذا تبصر فيه الصعود من الأسباب إلى مسببها، والتعلق به دونها، وأنها لا تضرُّ ولا تنفع إلا بإذنه، وأنه إذا شاء جعل نافعها ضارًا وضارها نافعًا، فالالتفات إلى الأسباب ضربان: أحدهما شرك، والآخر عبوديَّة وتوحيد، فالشرك أن يعتمد عليها ويطمئن إليها، ويعتقد أنها بذاتها محصلة للمقصود، فهو معرض عن المسبب لها، ويجعل

نظره والتفاته مقصورًا عليها، وأما إن التفت إليها التفات امتثال وقيام بها وأداء لحق العبوديَّة فيها وإنزالها منازلها، فهذا الالتفات عبويدة وتوحيد إذ لم يشغله عن الالتفات إلى المسبب، وأما محوها أن تكون أسبابًا فقدح في العقل والفطرة، فإن أعرض عنها بالكليَّة كان ذلك قدحًا في الشرع وإبطالًا له، وحقيقة التوكُّل القيام بالأسباب، والاعتماد بالقلب على المسبب، واعتقاد أنها بيده، فإن شاء منعها اقتضاءها، وإن شاء جعلها مقتضية لضدِّ أحكامها، وإن شاء أقام لها موانع وصوارف تعارض اقتضاءها وتدفعه[72].

وعليه فإنه يجب على العبد أن يعرف في الأسباب عدة أمور، هي:

1. أن لا يجعل منها سببًا إلا ما ثبت أنه سبب شرعًا أو قدرًا.
2. أن لا يعتمد العبد عليها؛ بل يعتمد على مُسبِّبها ومُقدِّرها، مع قيامه بالمشروع منها، وحرصه على النافع منها.
3. أن يعلم أن الأسباب مهما عظمت وقويت فإنها مرتبطة بقضاء الله وقدره لا خروج لها عنه، والله تعالى يتصرف فيها كيف شاء[73]، وفي ذلك يقول الإمام أحمد رحمه الله: «وهذا هو الأصل في هذا الباب، وهو أن يستعمل هذه الأسباب التي بينها الله تعالى لعباده وأذن فيها، وهو يعتقد أن المسبب هو الله سبحانه وتعالى، وما يصل إليه من المنفعة، فبتقدير من الله عزَّ وجلَّ، وأنه إن شاء حرمه تلك المنفعة مع استعماله السبب، فتكون ثقته بالله واعتماده عليه في إيصال تلك المنفعة إليه، مع وجود السبب»[74].
4. أن الأعمال الدينيَّة لا يجوز أن يُتخذ منها شيء سببًا إلا أن تكون مشروعة؛ فإن العبادات مبناها على التوقيف، فلا يجوز للإنسان أن يشرك بالله فيدعو غيره، وإن ظن أن ذلك سبب في حصول بعض أغراضه، كذلك لا يعبد الله بالبدع المخالفة للشريعة، وإن ظن ذلك، فإن الشياطين قد تعين الإنسان على بعض مقاصده إذا أشرك[75].

الخاتمة:

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يحبُّ ربُّنا ويرضى، أن أعان ويسَّر لي إتمام هذا البحث، والتي أرجو أن أنال به رضاه عزَّ وجلَّ، وأن يجعل عملي فيه خالصًا لوجهه، وقد توصلتُ من خلاله إلى عدة نتائج، أهمها:

1. عظم أهميَّة هذا الحديث الشريف: عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «لَوْ أَنَّكُمْ تَوَكَّلْتُمْ عَلَى اللَّهِ حَقَّ تَوَكُّلِهِ لَرَزَقَكُمْ كَمَا يَرْزُقُ الطَّيْرَ تَغْدُو خِمَاصًا وَتَرُوحُ بِطَانًا»، واعتباره أصلًا في التوكُّل على الله تعالى ، وهو من أعظم الأسباب التي يستجلب بها الرزق.
2. التوكُّل الحقيقي لا يضاده الغدو والرواح في طلب الرزق، والسعي في السبب لا ينافي التوكُّل على الله.
3. معرفة الربِّ وصفاته هي أول درجة يضع بها العبد قَدمَه في مقام التوكُّل.
4. التوكُّل من أفضل الأعمال القلبيَّة بعد الإيمان واليقين.
5. الأسباب قد تتخلف عن مسبباتها بإذن الله، وهذا يُبطِل قول من اعتمد على الأخذ بالأسباب دون الاعتماد القلبي على الله عزَّ وجلَّ.
6. إسقاط الأسباب ليس من التوحيد، ولا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب، وتعطيلها قدح في الشرع، وهذا يُبطل قول من اعتقد بضرورة الإعراض عن الأخذ بالأسباب المشروعة.
7. خلق الله- عزَّ وجلَّ-الأسباب والمسببات، وجعل للعبد تأثيرًا في فعله بإذن الله، وقدرته ومشيئته، وهذا يُبطِل قول من قال بنفي تأثير الأسباب.
8. الأسباب مهما عظُمت وقويت فإنها مرتبطة بقضاء الله وقدره.
9. الأعمال الدينيَّة لا يجوز أن يُتَّخذ منها شيء سببًا إلا أن تكون مشروعة.

وختامًا: فإن أوصي بما يلي:

- ضرورة استشعار التوكُّل على الله- عزَّ وجلَّ-في جميع الأحوال، وصدق الاعتماد عليه في جلب المنافع ودفع المضارّ، وتجديد هذا الشعور مع الله جلَّ شأنه، وتقوية العلاقة بالربِّ عزَّ وجلَّ،وذلك بالتقرب إليه بالطاعات والعبادات.

- الاعتقاد بأنَّ كل شيء يصيب الإنسان هو بقضاء الله وقدره ومشيئته وإرادته وحكمته البالغة، فإليه يرجع الأمر كله.
- ضرورة التكسُّب والخروج إلى ميدان العمل، فبالعمل تقوم الحياة، وتعمر الديار؛ وأن ذلك لا ينافي التوكُّل على الله عزَّ وجلَّ.
- الاعتماد على الأخذ بالأسباب المشروعة، وترك الأسباب المحرمة؛ كاللجوء إلى المشعوذين والسحرة، وتفويض جميع الأمور إلى الله تعالى، واللجوء إليه والوقوف بين يديه.

اللهم اشرح صدورنا بفيض الإيمان بك، وجميل التوكُّل عليك، وحسن الظنِّ بك، وتقبَّلْ منَّا صالح أعمالنا، وتجاوز عن سيئاتنا، إنك ولي ذلك والقادر عليه، والحمد لله ربِّ العالمين.

المراجع:

القرآن الكريم.

1- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. المؤلف: محمد بن حبان التميمي (ت: 354 هـ)، ترتيب: علي بن بلبان الفارسي (ت: 739 هـ)، حقَّقه وخرَّج أحاديثه وعلَّق عليه: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ، 1988م.

2- الآداب الشرعيَّة والمنح المرعيَّة، محمد بن مفلح المقدسي، دار عالم الكتب.

3- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والردّ على أهل الشرك والإلحاد. المؤلف: صالح بن فوزان الفوزان، الناشر: دار ابن الجوزي، الطبعة: الرابعة، 1420هـ، 1999م.

4- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. المؤلف: محمد الأمين الشنقيطي (ت: 1393ه)، الناشر: دار الفكر- لبنان، عام النشر: 1415هـ، 1995م.

5- إعلام الموقعين عن ربِّ العالمين. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيَّة (ت: 751هـ)، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلميَّة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ، 1991م.

6- الأعلام. المؤلف: خير الدين بن محمود الزركلي الدمشقي (ت: 1396هـ)، الناشر: دار العلم للملايين، الطبعة: الخامسة عشر، 2002م.

7- إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان . المؤلف : المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيَّة (ت: 751هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي ،الناشر : مكتبة المعارف – الرياض .

8- الاكتساب في الرزق المستطاب،المؤلف:محمد بن الحسن الشيباني، تحقيق: محمود عرنوس –دار الكتب العلميَّة- بيروت، لبنان 1406هـ 1986م.

9- الانتصار في الرد على المعتزلة القدريَّة الأشرار. المؤلف: أبو الحسين يحيى بن سالم العمراني الشافعي (ت:558هـ)، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، الناشر: أضواء السلف - الرياض، الطبعة: الأولى، 1419هـ، 1999م.

10- تاج العروس من جواهر القاموس. المؤلف: محمد بن محمد الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي (ت: 1205هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية.

11- ترتيب المدارك وتقريب المسالك، المؤلف: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق جزء 1: ابن تاويت الطنجي، 1965 م، جزء 2، 3، 4: عبد القادر الصحراوي، 1966 - 1970 م، جزء 5: محمد بن شريفة، جزء 6، 7، 8: سعيد أحمد أعراب 1981-1983 - مطبعة فضالة، المغرب، الطبعة: الأولى.

12- التصوف المنشا والمصادر.المؤلف: إحسان إلهي ظهير الباكستاني (ت:1407هـ)، الناشر: إدارة ترجمان السنة - باكستان، الطبعة: الاولى: 1406هـ - 1986م.

13- تفسير الفاتحة والبقرة. المؤلف: محمد بن صالح العثيمين (ت:1421هـ)، الناشر: دار ابن الجوزي، المملكة العربيَّة السعوديَّة، الطبعة: الاولى، 1423هـ.

14- تفسير القرآن العظيم. المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير (ت: 774هـ)، تحقيق: سامي بن محمد بن سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1420هـ، 1999م.

15- تقريب التدمريَّة. المؤلف: محمد بن صالح العثيمين (ت: 1421هـ)، الناشر: دار ابن الجوزي- الدمام، الطبعة: الأولى، 1419هـ.

16- تلبيس إبليس.المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت:597هـ)، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر - بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ - 2001م.

17- تهذيب اللغة. المؤلف: محمد بن أحمد الأزهري (ت: 370ه)، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

18- التوكُّل.المؤلف: القاضي أبو يعلى، محمد بن الحسين بن خلف المعروف بابن الفراء (ت:458هـ)، تحقيق: د. يوسف علي الطريف، الناشر: دار الميمان - الرياض، الطبعة: الأولى، 1435هـ - 2014م.

19- التوكُّل.المؤلف: يوسف القرضاوي، الناشر: دار الفرقان- الأردن، الطبعة: الأولى، 1417هـ، 1996م.

20- التوكُّل على الله. المؤلف: أبو بكر عبد الله بن محمد القرشي المعروف بابن أبي الدنيا (ت:281هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافيَّة، بيروت، الطبعة:الأولى، 1413هـ، 1993م.

21- التوكُّل على الله وعلاقته بالأسباب.المؤلف:د.عبد الله بن عمر الدميجي، الناشر: دار الفضيلة - الرياض، الطبعة: الثالثة، 1432هـ، 2011م.

22- جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم. المؤلف: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (ت: 795)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة: السابعة، 1422هـ، 2001م.

23- الجامع الكبير- سنن الترمذي. المؤلف: محمد بن عيسى الترمذي (ت: 279هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، الناشر: دار الغرب الإسلامي- بيروت، سنة النشر: 1998م.

24- جامع المسائل. المؤلف: شيخ الإسلام ابن تيميَّة (ت: 728هـ)، تحقيق: محمد عزيز شمس، إشراف: بكر أبو زيد، الناشر: دار عالم الفوائد- مكة، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

25- الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله □ وسننه وأيامه (صحيح البخاري). المؤلف: محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانيَّة بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

26- الجامع لأحكام القرآن. المؤلف: محمد بن أحمد القرطبي (ت: 671هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصريَّة- القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ، 1964م.

27- الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي أو الداء والدواء. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزيَّة (ت:751هـ)، الناشر: دار المعرفة - المغرب، الطبعة: الاولى: 1418هـ، 1997م.

28- الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة. المؤلف: إسماعيل بن محمد الأصبهاني (ت: 535)، تحقيق: محمد ربيع المدخلي، الناشر: دار الراية- الرياض، الطبعة: الثانية، 1419هـ، 1999م.

29- حليَّة الأولياء وطبقات الأصفياء.المؤلف: أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني (ت:430هـ)، الناشر: السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ - 1974م.

30- الخلاف العقدي في باب القدر دراسة تحليليَّة نقديَّة لأصول القدريَّة والجبريَّة في أفعال العباد. المؤلف: عبد الله بن محمد القرني، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت- لبنان، الطبعة: الأولى، 2013م.

31- الدر المنثور. المؤلف: جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ)، الناشر: دار الفكر- بيروت.

32- درء تعارض العقل والنقل. المؤلف: شيخ الإسلام ابن تيميَّة، تحقيق: محمد رشاد سالم.

33- الرد على المنطقيين. المؤلف: أحمد بن عبد الحليم بن تيميَّة (ت: 728هـ)، الناشر: دار المعرفة - بيروت.

34- الرسالة القشيريَّة.المؤلف:عبد الكريم بن هوازن القشيري (ت:465هـ)، تحقيق: د.عبد الحليم محمود،د.محمود بن الشريف، الناشر: دار المعارف - القاهرة.

35- زاد المسير في علم التفسير. المؤلف: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت: 597هـ)، تحقيق:عبد الرزاق المهدي، الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة: الاولى، 1422هـ.

36- زاد المعاد في هدي خير العباد. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيَّة (ت:751هـ)، الناشر: مؤسسة الرسالة بيروت - مكتبة المنار الإسلاميَّة- الكويت، الطبعة: السابعة والعشرون، 1415هـ - 1994م.

37- سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها. المؤلف: محمد ناصر الدين الألباني (ت:1420هـ)، الناشر: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع - الرياض، الطبعة: الأولى.

38- السنة، للمؤلف:عبد الله بن أحمد بن حنبل،تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني-دار ابن القيم -الدمام، الطبعة:الأولى 1406 هـ - 1986م.

39- سنن ابن ماجه. المؤلف: محمد بن يزيد القزويني (ت: 273هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: دار الرسالة العالميَّة، الطبعة: الأولى، 1430هـ، 2009م.

40- السنن الكبرى. المؤلف: أحمد بن شعيب النسائي (ت: 303هـ)، حققه وخرَّج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة: الأولى، 1421هـ، 2001م.

41- شرح العقيدة الطحاويَّة. المؤلف: علي بن أبي العز الدمشقي (ت: 792هـ)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية، 1424هـ، 2005م.

42- شرح رياض الصالحين. المؤلف: إسماعيل بن عمر بن كثير (ت:774هـ)، تحقيق: سامي بن محمد بن سلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، 1420هـ، 1999م.

43- شعب الإيمان. المؤلف: أحمد بن الحسين البيهقي: (ت: 458هـ)، تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد، أشرف على تحقيقه: مختار أحمد الندوي، الناشر: مكتبة الرشد بالرياض بالتعاون مع الدار السلفيَّة ببومباي الهند، الطبعة: الأولى، 1423هـ، 2003م.

44- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربيَّة. المؤلف: إسماعيل بن حماد الفارابي (ت: 393ه)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة: الرابعة، 1407هـ، 1987م.

45- الطب النبوي - جزء من كتاب زاد المعاد لابن القيم. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيَّة (ت:751هـ)، الناشر: دار الهلال - بيروت.

46- طبقات الأولياء. المؤلف: ابن الملقن سراج الدين أبو حفص عمر بن علي الشافعي (ت:804هـ)، تحقيق: نور الدين شريبة من علماء الأزهر، الناشر: مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة: الثانية، 1415هـ - 1994م.

47- طبقات الحنابلة. المؤلف: أبو الحسين ابن أبي يعلى (ت: 526هـ)، تحقيق: محمد حامد الفقي، الناشر: دار المعرفة- بيروت.

48- طبقات الصوفيَّة.المؤلف: محمد بن الحسين النيسابوري أبو عبد الرحمن السلمي (ت:412هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلميَّة - بيروت، الطبعة: الاولى، 1419هـ، 1998م.

49- طريق الهجرتين وباب السعادتين. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيَّة (ت: 751هـ)، الناشر: دار السلفيَّة، القاهرة- مصر، الطبعة: الثانية، 1394هـ.

50- العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم. المؤلف: ابن الوزير محمد بن إبراهيم بن علي القاسمي (ت:840هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة -بيروت، الطبعة: الثالثة، 1415هـ، 1994م.

51- الغُنية لطالبي طريق الحق عزَّ وجلَّ في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلاميَّة. المؤلف: عبد القادر الجيلاني (ت:561هـ)، وضع حواشيه: صلاح بن محمد بن عويضة، الناشر: دار الكتب العلميَّة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1417هـ، 1997م.

52- الفرق بين الفرق. المؤلف: عبد القاهر البغدادي الإسفراييني (ت: 429هـ)، نقحه وعلق عليه وقدم له: نعيم حسين زرزور، المكتبة العصريَّة، صيدا- بيروت، الطبعة: الأولى، 1430هـ، 2009م.

53- القاموس المحيط. المؤلف: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت: 817هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة: الثامنة، 1426هـ، 2005م.

54- القول السديد شرح كتاب التوحيد. المؤلف: أبو عبد الله عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله آل سعدي (ت:1376هـ)، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، الناشر:محموعة التحف النفائش الدوليَّة، الطبعة: الثالثة.

55- لسان العرب. المؤلف: محمد بن مكرم بن منظور (ت: 711هـ)، الناشر: دار صادر- بيروت، الطبعة: الثالثة، 1414هـ.

56- لوامع الأنوار البهيَّة وسواطع الأسرار الأثريَّة لشرح الردة المضيَّة في عقد الفرقة المرضيَّة. المؤلف: محمد بن احمد السفاريني الحنبلي (ت:1188هـ)، الناشر: مؤسسة الخافقين ومكتبتها - دمشق، الطبعة: الثانية، 1402هـ، 1982م.

57- مجلة البحوث الإسلاميَّة- مجلة دوريَّة تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميَّة والإفتاء والدعوة والإرشاد،المؤلف: الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميَّة والإفتاء والدعوة والإرشاد،عدد الأجزاء: 95 جزءًا.

58- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيميَّة، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي، الطبعة: الأولى، 1423هـ، 2002م.

59- مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين. جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان، دار الثريا للنشر، الطبعة: الأولى، 1414هـ، 1993م.

60- مختار الصحاح. المؤلف: محمد بن أبي بكر الرازي (ت: 666هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصريَّة- الدار النموذجيَّة، بيروت- صيدا، الطبعة: الخامسة، 1420هـ، 1999م.

61- مختصر الصواعق المرسلة على الجهميَّة والمعطلة لابن قيم الجوزيَّة (ت: 751هـ). المؤلف: محمد بن الموصِلي (ت: 774هـ)، قرأه وخرج نصوصه وعلَّق عليه وقدم له: د. الحسن بن عبد الرحمن العلوي، مكتبة أضواء السلف- الرياض، الطبعة: الأولى، 1425هـ، 2004م.

62- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيَّة (ت: 751هـ)، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر: دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة: الثالثة، 1416هـ، 1996م.

63- المستدرك على الصحيحين. المؤلف: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله (ت: 405هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلميَّة - بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ، 19990م.

64- مسند أبي داود الطيالسي. المؤلف: أبو داود سليمان بن داود الطيالسي (ت:204 هـ)، تحقيق: د.محمد بن عبد المحسن التركي، الناشر: دار هجر، مصر، الطبعة: الأولى، 1419هـ - 1999م.

65- مسند أبي يعلى. المؤلف: أحمد بن علي الموصلي (ت: 307هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث- دمشق، الطبعة: الأولى، 1404هـ، 1984م.

66- مسند الإمام أحمد بن حنبل. المؤلف: أحمد بن حنبل الشيباني (ت: 241هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، وآخرين، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421هـ، 2001م.

67- مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار. المؤلف: أحمد بن عمرو العتكي المعروف بالبزار (ت: 292هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق، الناشر: مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، 2009م.

68- المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله □ (صحيح مسلم). المؤلف: مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت.

69- المعارف، المؤلف:عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق: ثروت عكاشة- الهيئة المصريَّة العامة للكتاب- القاهرة،الطبعة: الثانية، 1992م.

70- معجم مقاييس اللغة. المؤلف: أحمد بن فارس القزويني (ت: 395هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399هـ، 1979م.

71- مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة. المؤلف: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيَّة (ت:751هـ)، الناشر: دار الكتب العلميَّة- بيروت.

72- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. المؤلف: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت: 330هـ)، قدم له وكتب حواشيه الأستاذ: نعيم زرزور، المكتبة العصريَّة، صيدا- بيروت، 1433هـ، 2012م.

73- الملل والنحل. المؤلف: محمد بن عبد الكريم الشهرَستاني (ت: 548هـ)، ضبطه وعلَّق عليه: كِسرى صالح العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة: الأولى، 1434هـ، 2013م.

74- منازل السائرين. المؤلف:عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي (ت:481هـ)، الناشر: دار الكتب العلميَّة- بيروت. دار الكتب العلميَّة- بيروت.

75- المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال. المؤلف: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي (ت:748هـ)، تحقيق: محب الدين الخطيب.

76- منهاج القاصدين ومفيد الصادقين،المؤلف:عبد الرحمن بن علي الجوزي، تحقيق: كامل محمد الخراط – دار التوفيق للطباعة- دمشق، 1431هـ، 2010م.

77- المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. المؤلف: محيي الدين بن شرف النووي (ت: 676هـ)، الناشر: دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة: الثانية، 1392هـ.

78- المنهاج في شعب الإيمان. المؤلف: الحسين بن الحسن بن محمد الجرجاني (ت:403هـ)، تحقيق: حلمي محمد فودة، الناشر: دار الفكر، الطبعة: الأولى، 1399هـ، 1979م.

79- موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألباني. المؤلف: محمد ناصر الدين (ت: 1420هـ)، صنعه: شادي بن محمد آل نعمان، الناشر: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلاميَّة وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء- اليمن، الطبعة: الأولى، 1431هـ، 2010م.

80- موسوعة فقه القلوب. المؤلف: محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، الناشر: بيت الأفكار الدوليَّة.

81- النهاية في غريب الحديث والأثر. المؤلف: محمد بن عبد الكريم الجزري ابن الأثير (ت: 606 هـ)، الناشر: المكتبة العلميَّة- بيروت، 1399هـ، 1979م، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي.

82- الوافي بالوفيات. المؤلف: صلاح الدين الصفدي (ت: 764هـ)، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، الناشر: دار إحياء التراث- بيروت، عام النشر: 1420هـ، 2000م.

الهـــوامـــش

[1]- متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب: الإيمان، باب: فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث: 52، 20/1، تحقيق: محمد زهير الناصر- دار طوق النجاة، الطبعة الأولى 1422هـ. وأخرجه مسلم في صحيحه: كتاب: المساقاة، باب: أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم الحديث: 1599، 1219/3، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي- دار إحياء التراث العربي- بيروت.

[2]- انظر: بدائع الفوائد، لابن القيم: 193/3، دار الكتاب العربي، بيروت.

[3]- سيأتي تخريجه في المطلب الأول.

[4]- معجم مقاييس اللغة، كتاب: الواو، باب: الواو والكاف وما يثلثهما، (وكل): 136/6، تحقيق: عبد السلام محمد هارون- دار الفكر- 1399هـ، 1979م.

[5]- لسان العرب، لابن منظور: فصل الواو: 734/11 - دار صادر- بيروت، الطبعة الثالثة 1414هـ.

[6]- انظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي: فصل الواو: 1069/1، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان، الطبعة الثامنة 1426هـ، 2005م.

[7]- تهذيب اللغة: باب الكاف والظاء: 203/10، تحقيق: محمد عوض مرعب- دار إحياء التراث العربي- بيروت، الطبعة الأولى 2001م.

[8]- انظر: الصحاح تاج اللغة العربيَّة، للفارابي: فصل الواو (وكل): 1845/5، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار- دار العلم للملايين- بيروت، الطبعة الرابعة 1407هـ، 1987م. ويُنظر أيضًا: مختار الصحاح للرازي، باب الواو (وكل): 344، تحقيق: يوسف الشيخ محمد- المكتبة العصريَّة- الدار النموذجيَّة، بيروت- صيدا، الطبعة الخامسة 1420هـ، 1999م. والقاموس المحيط للفيروز آبادي، فصل الواو: 1069/1، وتاج العروس، فصل الواو (و ك ل): (98/31)، تحقيق: مجموعة من المحققين - دار الهداية. ولسان العرب لابن منظور،فصل الواو: 736/11.

[9]- انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: حرف الواو، باب: الواو مع الكاف، (وكل): 221/5)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي- المكتبة العلميَّة- بيروت 1399هـ 1979م.

[10]- زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي : 320/1، تحقيق:عبد الرزاق المهدي- دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الاولى 1422هـ.

[11]- طبقات الحنابلة، لأبي يعلى: 416/1، تحقيق: محمد حامد الفقي- دار المعرفة- بيروت.

[12]- شعب الإيمان، للبيهقي: 457/2، تحقيق: د. عبد العلي عبد الحميد، أشرف على تحقيقه: مختار أحمد الندوي- مكتبة الرشد بالرياض بالتعاون مع الدار السلفيَّة ببومباي الهند، الطبعة الأولى 1423هـ، 2003م.

[13]- زاد المسير في علم التفسير: (320).

[14]- جامع العلوم والحكم: 497/2، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، إبراهيم باجس- مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة السابعة 1422هـ 2001م.

[15]- مدارج السالكين: 103/1، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي- دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الثالثة 1416هـ 1996م.

[16]- أخرجه ابن ماجه في سننه: باب التوكُّل واليقين، رقم الحديث: 4164 , 266/5، تحقيق: شعيب الأرنؤوط- دار الرسالة العالميَّة، الطبعة الأولى 1430هـ 2009م. وقال الأرناؤوط: حديث صحيح، وهذا إسناد حسن، رواية ابن وهب عن عبد الله بن لهيعة قوية. وأبي داود الطيالسي في مسنده: أحاديث عمر بن الخطاب، رقم الحديث: 51، 55/1، تحقيق:د.محمد بن عبد المحسن التركي- دار هجر - مصر، الطبعة الاولى 1419هـ - 1999م. وأحمد في مسنده: مسند الخلفاء الراشدين - مسند عمر بن الخطاب - رقم الحديث 370 , 438/1، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عادل مرشد، وآخرين، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي- مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى1421هـ 2001م. وقال الأرناؤوط: حديث صحيح. والبزار في مسنده: مسند عمر بن الخطاب، رقم الحديث: 340، 476/1، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق- مكتبة العلوم والحكم- المدينة المنورة، الطبعة الأولى 2009م. وقال: «هذا الحديث لا نعلم رواه عن النبي ρ إلا عمر بن الخطاب بهذا الإسناد». وابن حبان في صحيحه: كتاب الرقائق، باب: الورع والتوكُّل، رقم الحديث: 730، 509/2، ترتيب: علي بن بلبان الفارسي (ت: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط- مؤسسة الرسالة- بيروت، الطبعة الأولى 1408هـ 1988م. والحاكم في مستدركه: كتاب الرقاق، رقم الحديث: 7894، 354/4 , تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا-دار الكتب العلميَّة - بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ 19990م، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأقره الذهبي. وقال فيه الإمام الألباني رحمه الله: «بل هو صحيح على شرط مسلم، فإن رجاله رجال الشيخين غير ابن هبيرة وأبي تميم، فمن رجال مسلم وحده. وقد تابعه ابن لهيعة عن ابن هبيرة به». سلسلة الأحاديث الصحيحة: 620/1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى. وأخرجه أبو نعيم الأصبهاني في حلية الأولياء وطبقة الأصفياء: 69/10، السعادة - محافظة مصر، 1394هـ - 1974م. وأبو يعلى في مسنده: مسند عمر بن الخطاب، رقم الحديث: 247، 212/1، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، الطبعة الأولى 1404هـ 1984م. والترمذي في سننه: باب

التوكُّل على الله، رقم الحديث: 2344، 151/4، تحقيق: بشار عواد معروف- دار الغرب الإسلامي- بيروت 1998م، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وأبو تميم الجيشاني اسمه:عبد الله بن مالك. والنسائي في سننه الكبرى: كتاب الرقائق، رقم الحديث: 11805، 389/10، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، قدم له: عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة:الأولى، 1421هـ 2001م.

[17]- انظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب الحنبلي: 497/2. ويُنظر أيضًا: منهاج القاصدين ومفيد الصادقين، لابن الجوزي: 1230/2، تحقيق: كامل محمد الخراط – دار التوفيق للطباعة- دمشق، 1431هـ، 2010م.

[18]- انظر: شرح رياض الصالحين، محمد العثيمين: 557/1 – 559 - دار الوطن للنشر، الرياض 1426 هـ.

[19]- انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: 179/8، تحقيق: سامي بن محمد بن سلامة-دار طيبة- الطبعة الثانية، 1420هـ 1999م. والجامع لأحكام القرآن، للقرطبي: 107/8، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش- دار الكتب المصريَّة- القاهرة، الطبعة الثانية 1384هـ 1964م.

[20]- غلاة القدريَّة هم الذين ينكرون علم الله وكتابته السابقة، ويزعمون بأن الله لا يعلم من يطيعه أو يعصيه؛ بل الأمر أُنف أي مستأنف، وهذا القول أول ما حدث في الإسلام بعد افتراق عصر الخلفاء الراشدين وبعد إمارة معاوية بن أبي سفيان، كان أول من ظهر عنه معبد الجهني بالبصرة، ثم كثر خوض الناس في القدر فصار جمهورهم يقر بالعلم والكتاب السابق، لكن ينكرون عموم مشيئة الله وقدرته على أفعال العباد، وأن أفعالهم فعلوها استقلالًا بدون مشيئة الله؛ تنزيهًا له عن الظلم؛لأنه لو قدر المعاصي عليهم ثم عذبهم لظلمهم. انظر: الفرق بين الفرق للبغدادي: 105، نقحه وعلق عليه وقدم له: نعيم حسين زرزور، المكتبة العصريَّة، صيدا، بيروت، الطبعة: الأولى 1430هـ 2009م. والملل والنحل للشهرستاني: 127/1، ضبطه وعلق عليه: كِسرى صالح العلي، مؤسسة الرسالة ناشرون- الطبعة: الأولى 1434هـ 2013م. والانتصار في الرد على المعتزلة القدريَّة الأشرار،يحيى العمراني: 64/1، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأول 1419هـ 1999م. ومجموع فتاوى ابن تيميَّة: 450/8، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الحنبلي، الطبعة الأولى 1423هـ 2002م. ومختصر الصواعق المرسلة على الجهميَّة والمعطلة، محمد الموصلي: 143، قرأه وخرَّج نصوصه وعلَّق عليه وقدم له د. الحسن بن عبد الرحمن العلوي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى 1425هـ 2004م.

[21]- الجهميَّة: سُموا بذلك نسبة إلى جهم بن صفوان، وهو من الجبريَّة الخالصة، من معتقداتها: أن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل بالله فقط، وينسبون الأعمال إلى المخلوقين على سبيل المجاز، فالإنسان عندهم لا يقدر على شيء، إنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، كما أنهم يوافقون المعتزلة في نفي الرؤية، وإثبات خلق الكلام. انظر: الملل والنحل للشهرستاني: (104)، والفرق بين الفرق

للبغدادي: (174)، ومقالات الإسلاميين للأشعري: (114)، قدم له وكتب حواشيه الأستاذ: نعيم زرزور، المكتبة العصريَّة، صيدا، بيروت 1433هـ 2012م.

[22]- انظر: منهاج القاصدين ومفيد الصادقين، لابن الجوزي: 1243/2. والعواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، لابن الوزير: 242/5، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة 1415هـ 1994م. ومدارج السالكين، لابن القيم: 118/2، وطريق الهجرتين: 257، دار السلفيَّة، القاهرة- مصر، الطبعة الثانية 1394هـ.

[23]- انظر: مدارج السالكين: 119/2.

[24]- انظر:المصدر نفسه: 120/2.

[25]- انظر: منهاج القاصدين ومفيد الصادقين،لابن الجوزي: 1244/2. ومدارج السالكين: 121/2.

[26]- انظر:مدارج السالكين: 121/2، والإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، صالح الفوزان: 92 - دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة 1420هـ، 1999م. والجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، لابن القيم: 25،-دار المعرفة - المغرب، الطبعة الأولى: 1418هـ 1997م.

[27]- متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب: التوحيد، باب: قوله تعالى: "ويحذركم الله نفسه"، رقم الحديث: 7405، 121/9. ومسلم في صحيحه: كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: الذكر والدعاء والتقرب إلى الله، رقم الحديث: 2675، 2067/4.

[28]- انظر: موسوعة فقه القلوب، محمد بن إبراهيم التويجري: 1856/2، بيت الأفكار الدوليَّة. ومدارج السالكين: 121/2.

[29]- متفق عليه. أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب: الوضوء، باب: فضل من بات على الوضوء، رقم الحديث: 247، 85/1. ومسلم في صحيحه: كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، رقم الحديث: 2710، 2081/4.

[30]- انظر: مدارج السالكين: 122/2.

[31]- متفق عليه، سبق تخريجه، ص 7.

[32]- أخرجه الترمذي في سننه: باب الدعوات، ما يقول إذا خرج من بيته، رقم الحديث: 3426، 365/5.

[33]- الدر المنثور، للسيوطي: 12/4، دار الفكر- بيروت. وشعب الإيمان، للبيهقي: 474/2.

[34]- السنة، لعبد الله بن أحمد بن حنبل: 361/1، تحقيق: د. محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن القيم، الدمام، الطبعة الأولى 1406 هـ - 1986 م.

[35]- شعب الإيمان، للبيهقي: 378/1.

[36]- التوكُّل، للقاضي أبي يعلى: 5، تحقيق: د. يوسف علي الطريف- دار الميمان - الرياض، الطبعة الأولى 1435هـ 2014م، وشعب الإيمان، للبيهقي: 474/2.

[37]- انظر: المصدر نفسه: 120/2.

[38]- انظر: تقريب التدمريَّة، لابن عثيمين: 98، دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الأولى 1419هـ. والتوكُّل، يوسف القرضاوي: 70، دار الفرقان، الأردن، الطبعة الأولى

1417هـ 1996م. والتوكُّل على الله وعلاقته بالأسباب، عبد الله الدميجي: 168، دار الفضيلة، الرياض، الطبعة الثالثة، 1432هـ 2011م.

[39]- انظر: أضواء البيان، للشنقيطي: 342/2، 398/3، دار الفكر- لبنان 1415هـ، 1995م. وتقريب التدمريَّة، للعثيمين: 98، ومجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين: 207/4، جمع وترتيب: فهد بن ناصر السليمان-دار الثريا - الطبعة: الأولى 1414هـ 1993م، وتفسير ابن عثيمين: 221/1، دار ابن الجوزي، المملكة العربيَّة السعوديَّة، الطبعة الأولى 1423هـ. ويُنظر أيضًا: موسوعة الألباني في العقيدة: 1133/3، صنعه: شادي بن محمد آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلاميَّة وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، اليمن، الطبعة الأولى، 1431هـ 2010م.

[40]- انظر: الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إسماعيل الأصبهاني: 53/2، تحقيق: محمد ربيع المدخلي، دار الراية، الرياض، الطبعة الثانية 1419هـ 1999م.

[41]- الصوفيَّة: نسبة إلى الصوف لأنه غالب لباس الزهاد، وهو: الأخذ بالحقائق، واليأس مما في أيدي الخلائق، وقد عرَّفه ابن الجوزي بأنه: طريقة كان ابتداؤها الزهد الكلي، ثم ترخص المنتسبون إليه بالسماع والرقص، فمال إليهم طلاب الآخرة من العوام؛ لما يظهرونه من التزهد. وقد ذم الأئمة صنيع بعض الطوائف الصوفيَّة، كما ورد عن القاضي عياض: «قال المسيبي: كنا عند مالك وأصحابه حوله، فقال رجل من أهل نصيبين: يا أبا عبد الله عندنا قوم يقال لهم الصوفيَّة، يأكلون كثيرًا ثم يأخذون في القصائد، ثم يقومون فيرقصون، فقال مالك: أصبيان هم ؟ قال: لا، قال أمجانين؟ قال: لا، قوم مشايخ، قال مالك: ما سمعت أن أحدًا من أهل الإسلام يفعل هذا، قال الرجل: يأكلون ثم يقومون فيرقصون نوائب، ويلطم بعضهم رأسه، وبعضهم وجهه، فضحك مالك ثم قام فدخل منزله». ترتيب المدارك للقاضي عياض: 54/2، تحقيق جزء 1: ابن تاويت الطنجي، 1965 م، جزء 2، 3، 4: عبد القادر الصحراوي، 1966 - 1970 م، جزء 5: محمد بن شريفة، جزء 6، 7، 8: سعيد أحمد أعراب 1981-1983 - مطبعة فضالة – المغرب، الطبعة الأولى. وقال الإمام الشافعي: «ما لزم أحد الصوفيَّة أربعين يومًا فعاد عقله إليه أبدًا». تلبيس إبليس للجوزي: 327، دار الفكر - بيروت، الطبعة الأولى 1421هـ 2001م.

وقد تنوع التصوف إلى ثلاثة أصناف، هي:

أولًا: صوفيَّة الحقائق: وهم الذين مقصود التصوف عندهم عبارة عن حقائق وأحوال وحدود وسيرة مستلزمة لصفاء الباطن من كدر الأمراض الباطنة، وصفاء الظاهر بكثرة العبادات والزهد في الملذات والشهوات، وهؤلاء إنما أطلق عليهم صوفيَّة نسبة إلى لباس الصوف، وقد تنازع الناس في هذا القسم؛ فطائفة ذمتهم، وطائفة غلت فيهم وادعو أنهم أفضل الخلق،وكلا طرفي هذه الأمور ذميم، و"الصواب" أنهم مجتهدون في طاعة الله كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة الله، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين،وفي كل من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب.

ثانيًا: صوفيَّة الأرزاق: وهم الذين تركوا البحث عن الرزق،واكتفوا بما يجود به الناس عليهم من الصدقات والأوقاف الخيريَّة، ويشترط فيهم ثلاثة شروط: أحدها العدالة الشرعيَّة، بحيث يؤدون الفرائض، ويجتنبون المحارم، والثاني التأدب بالآداب الشرعيَّة في غالب الأوقات، والثالث أن لا يكون أحدهم متمسكًا بفضول الدنيا.

ثالثًا: صوفيَّة الرسم:وهؤلاء بمنزلة الذي يقتصر على زي أهل العلم وأهل الجهاد.

وقد أثنى الإمام ابن القيم -رحمه الله- على علماء وعقلاء الصوفية ، ودافع عنهم في الكثير من كتبه، لاسيما المستقيمون من السالكين؛ كجمهور مشايخ السلف مثل : الفضيل بن عياض، وإبراهيم بن أدهم، وأبي سليمان الداراني، ومعروف الكرخي، والسري السقطي، والجنيد بن محمد، وغيرهم من المتقدمين: مثل الشيخ عبد القادر الجيلاني، والشيخ حماد، والشيخ أبي البيان، وشيخ الإسلام أبي ذر الهروي وغيرهم من المتأخرين، فهم لا يسوغون للسالك ولو طار في الهواء أو مشى على الماء أن يخرج عن الأمر والنهي الشرعيين. انظر: الفرق بين الفرق: 241، والرسالة القشيريَّة،عبد الكريم القشيري: 441/2، تحقي: د.عبد الحليم محمود، د. محمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، ومدارج السالكين، لابن القيم: 158/1. وإغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن القيم : 124/1 تحقيق : محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض. والتصوف المنشأ والمصادر، إحسان إلهي: 189- 234، إدارة ترجمان السنة، باكستان، الطبعة الأولى 1406هـ 1986م. ومجموع فتاوى ابن تيميَّة: 11/10،17/369-19، وتلبيس إبليس،لابن الجوزي: 145. ومجلة البحوث الإسلاميَّة: 154/41، مجلة دوريَّة تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميَّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، عدد الأجزاء: 95 جزءًا.

[42]- انظر:التوكُّل، يوسف القرضاوي: 70، والتوكُّل على الله وعلاقته بالأسباب، عبد الله الدميجي: 169. ويُنظر أيضًا: منازل السائرين، للهروي: 137 - دار الكتب العلميَّة- بيروت.

[43]- ثوبان بن إبراهيم الإخميصي المصري، أبو الفيَّاض أو أبو الفيض، أحد الزهاد العباد المشهورين من أهل مصر، كانت له فصاحة وحكمة وشعر، أول من تكلم ببلدته في ترتيب الأحوال ومقامات الأولياء، فأنكر عليه عبد الله بن عبد الحكم وهجره، توفي سنة خمس وأربعون للهجرة. انظر: طبقات الأولياء لابن الملقن: 218، تحقيق: نور الدين شريبة من علماء الأزهر، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية 1415هـ 1994م. وطبقات الصوفيَّة للسلمي: 27، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطبعة الأولى 1419هـ 1998م. والأعلام للزركلي: 102/2، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشرة 2002م.

[44]- الغُنية لطالبي طريق الحق- عزَّ وجلَّ- في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلاميَّة،عبد القادر الجيلاني: 320/2، وضع حواشيه: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1417هـ، 1997م. ويُنظر أيضًا: الرسالة القشيريَّة: 300/1.

[45]- سهل بن عبد الله بن يونس التستري، أحد أئمة الصوفيَّة وعلمائهم، له كتاب في تفسير القرآن، وكتاب رقائق المحبين وغير ذلك، توفي سنة ثلاث وثمانين للهجرة. انظر: طبقات الصوفيَّة للسلمي: 166، وطبقات الأولياء لابن الملقن: 232.

[46]- الغُنية لطالبي طريق الحق،عبد القادر الجيلاني: 317/2.

[47]- محمد بن أحمد بن سالم أبو الحسن البصري، شيخ أهل البصرة في زمانه، أدرك سهل التستري وأخذ عنه، وبقي إلى الستين والثلاثمائة. انظر: الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي: 12/8، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى-دار إحياء التراث- بيروت، 1420هـ،2000م.

[48]- طبقات الصوفيَّة، محمد بن الحسين السلمي: 312 باختصار.

[49]- تلبيس إبليس، لابن الجوزي: 251.

[50]- انظر: أضواء البيان، للشنقيطي: 398/3.

[51]- انظر: الاكتساب في الرزق المستطاب، محمد بن الحسن الشيباني: 26، تحقيق: محمود عرنوس، دار الكتب العلميَّة، بيروت، لبنان، 1406هـ 1986م.

[52]- انظر: الآداب الشرعيَّة والمنح المرعيَّة، محمد بن مفلح: 144/1- 149، عالم الكتب.

[53]- انظر: الاكتساب في الرزق المستطاب، محمد بن الحسن الشيباني: 17، 26، 27.

[54]- أخرجه الترمذي في سننه: باب: صفة القيامة والرقائق والورع، رقم الحديث 2517، 249/4، وابن أبي الدين في التوكُّل: رقم الحديث: 11، 50، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، مؤسسة الكتب الثقافيَّة، بيروت، الطبعة الأولى 1413هـ 1993م. وأبو نعيم في الحلية: 390/8، والبيهقي في شعب الإيمان، باب التوكُّل بالله والتسليم لأمره في كل شيء، رقم الحديث: 1159، 427/2، وابن حبان في صحيح: كتاب الرقائق، باب: الورع والتوكُّل، رقم الحديث: 731، 510/2. وقال فيه الألباني رحمه الله: حسن. انظر صحيح الجامع الصغير وزيادته: 242/1، المكتب الإسلامي.

[55]- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب كسب الرجل وعمل يده، رقم الحديث: 2072، 57/3.

[56]- فتح الباري: 306/4، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه، محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، عليه تعليقات العلامة عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، 1379.

[57]- شعب الإيمان، للبيهقي: 405/2.

[58]- انظر: المنهاج في شعب الإيمان، للحَلِيمي: 9/2، تحقيق: حلمي محمد فودة، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1399 هـ - 1979م.

[59]- متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: المجن ومن يترس بترس صاحبه، رقم الحديث: 2904، ومسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب: حكم الفيء، رقم الحديث: 1757، 1376/3.

[60]- انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم، للنووي: 70/12، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية 1392هـ.

[61]- انظر: الاكتساب في الرزق المستطاب، محمد بن الحسن الشيباني، 20. وتلبيس إبليس، لابن الجوزي: 250، 248. ويُنظر أيضًا شرح العقيدة الطحاويَّة، لابن أبي العز، 270، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية 1424هـ 2005م.

[62]- انظر: المعارف لابن قتيبة، 576، تحقيق: ثروت عكاشة، الهيئة المصريَّة العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، 1992م، والاكتساب في الرزق المستطاب، محمد بن الحسن الشيباني، 25.

[63]- انظر: مدارج السالكين، لابن القيم: 459/3.

[64]- انظر: الطب النبوي، لابن القيم، 14، دار الهلال، بيروت. وزاد المعاد، 14/4، مؤسسة الرسالة بيروت، مكتبة المنار الإسلاميَّة، الكويت، الطبعة السابعة والعشرون 1415هـ - 1994م.

[65]- الجبر هو: نفي الفعل حقيقة عن العبد، وإضافته إلى الرب تعالى، وأول من قال بهذه المقالة في الإسلام الجعد بن درهم، وهم أصناف، الجبريَّة الخالصة التي لا تثبت للعبد فعلًا ولا قدرة على الفعل أصلًا، والجبريَّة المتوسطة التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلًا، أما من أثبت للقدرة أثرًا ما في الفعل، وسمى ذلك كسبًا فليس بجبري. انظر: الملل والنحل للشهرستاني: 103، والفرق بين الفرق، للبغدادي: 328.

[66]- انظر: الفرق بين الفرق، للبغدادي: 199، والملل والنحل، للشهرستاني، 878، وجامع المسائل، لابن تيميَّة: 88/1، تحقيق: محمد عزيز شمس، إشراف: بكر أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكة، الطبعة الأولى 1422هـ.

[67]- انظر: إعلام الموقعين، لابن القيم: 213/2، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلميَّة، بيروت، الطبعة الأولى 1411هـ 1991م. ومدارج السالكين: 257/1، ومفتاح دار السعادة، لابن القيم: 243/2، دار الكتب العلميَّة، بيروت. ولوامع الأنوار البهيَّة، للسفاريني: 312/1، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، الطبعة الثانية 1402هـ 1982م.

[68]- متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب: قوله: [فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ] (الليل: 5)، رقم الحديث: 4949، 171/6، ومسلم في صحيحه: كتاب: القدر، باب كيفيَّة خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله، رقم الحديث: 2647، 2040/4.

[69]- انظر: مجموع فتاوى ابن تيميَّة: 487/8، والرد على المنطقيين، لابن تيميَّة: 537، دار المعرفة، بيروت. ويُنظر أيضًا: الخلاف العقدي في باب القدر، د.عبدالله القرني: 53 - 59، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2013م.

[70]- انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيميَّة: 31/9، تحقيق: محمد رشاد سالم.

[71]- انظر: المنتقى من منهاج الاعتدال، للذهبي: 120، تحقيق: محب الدين الخطيب. والمصدر نفسه: 29/9.

[72]- انظر: المنتقى من منهاج الاعتدال، للذهبي: 511، وشرح العقيدة الطحاويَّة، لابن أبي العز: 679/2، ومدارج السالكين: 462/3، 257/1.

[73]- انظر: القول السديد في مقاصد التويحد،عبد الرحمن بن ناصر سعدي: 42، 43، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، مجموعة التحف النفائش الدوليَّة، الطبعة الثالثة، ومجموع فتاوى ابن تيميَّة: 137/1.

[74]- شعب الإيمان، للبيهقي: 425/2.

[75]- انظر: مجموع فتاوى ابن تيميَّة: 137/1، 138.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 187 - 210
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

النزعة النقدية عند محمد الطاهر ابن عاشور من خلال كتابه "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"

The tendency of Mohammed Taher ibn Achour monetary through his book Uncover the encased meanings and words located in "the Muwatta"

****

الفاتح تيبرماسين
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
fatahdoc@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2018/09/17 **تاريخ القبول: 2019/07/17**

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز النزعة النقدية لشيخ الإسلام المالكي ابن عاشور في كتابه "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"، حيث استدرك وانتقد جملة من الأقوال الواردة في شروحه، وقد تبين من خلال ما أورده منها أن له منحى خاصا في ذلك يمكن إجماله في ما يلي:

تناوله لأقوال شراح الموطأ بالاستدراك، بل تعدى نقده إلى بعض أقوال الأئمة الكبار، ولم يستثن أئمة اللغة حيث خصهم بجملة من الانتقادات، صوب بناء على ما توصل إليه من نقد أقوالا ورد أخرى، واستعمل في عمله هذا ألفاظا وعبارات مختلفة تدل على رسوخ ملكته النقدية، مما يؤهل طريقته لأن تكون نموذجا لنقد وتصويب باقي كتب علمائنا في مختلف الفنون، واشتمل البحث

على نماذج من اختياراته، وما تم ضبطه مما احتاج إلى تحقيق وتنقيح من أقوال كل ذلك توضيحا وإبرازا لنزعته النقدية.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الموطأ،النزعة النقدية، كشف المغطى، محمد الطاهر بن عاشور.

Abstract

This study's aim is to highlight the sheikh of Islam, al-Maliki Ibn Ashour's way of criticism, in his book " Kachf al-moghata min al-maàni wa al-alfadh al-wakiàa fi al-muwatta " (Revealing the covered meanings and words in the muwatta) , where he criticized and drew attention to a number of the statements that are contained in it. It has been shown through his reports that he has a unique way which can be summed up the following:

his criticism has got over to some of the great imams' statements, He did not exclude the imams of the language where specified a series of criticism for them, based on his criticisms he accepted a number statements and denied some other, in his piece of work he has used a various of different words and statements that show his solid criticism knowledge, Which qualifies his method to be a model in criticizing and correcting the rest of our scientists' books in different arts, and the study included some models of his choices, that was adjusted and the statements that needed to be verified and revised ,it was all to clarify and highlight his criticizing way.

Keywords: Hadith, Al-Muwatah, critic, criticizing, kachf al-moghata , Mohamed Eltaher Ben Ashour.

مقدمــة:

الحمد لله وكفى والصلاة والسلام على نبيه المصطفى:

أدى ما توافر من عوامل اجتماعية وظروف علمية بكثير من الباحثين إلى تقديم أعمال جليلة خادمة للسنة النبوية بمختلف تآليفها من صحاح ومجامع ومسانيد وموطآت، ومكنتهم من مزيد من العناية، والتحليل، والشرح لمصادرها، والاعتناء بدواوينها الكبرى، ومنها شرح "موطأ الإمام مالك ، الذي ألفه" الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"والذي اعتبر من أبرز المصنفات الحديثية في العصر الحديث، وذلك في كتابه الموسوم بـ "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ".

وللموطأ مكانة علمية هامة عند علماء الأمة في مختلف المذاهب ومدارسها، تبعا لسابقيته في التصنيف والإخراج، يقول محمد الفاضل ابن عاشور عن هذا السبق المبكر لهذا المصدر"الأم": "ولكن دخل به التدوين الكتابي بتصنيفه كتاب الموطأ الذي كان به أول السابقين إلى التصنيف، فكان تصنيفه ذلك أدعى إلى تخيير الألفاظ، وتحقيق محاملها، وإقرار استعمالاتها على صورة مصطلح عليها"[1].

ولأهمية هذا المصنف توالت عليه الشروح، وتعددت مع اختلاف مناهج شراحه[2]، ومع استفاضة الشروح عليه وكثرتها إلا أنه - ولكونه من الجهود البشرية - قد تعتريه نكت وقضايا تستدعي بيانا ونقدا وكشفا وإيضاحا، وهذا المؤلف الذي شرح فيه ابن عاشور الموطأ ، تميز بالدقة في الطرح، والابتكار والجدة في العرض، صحح فيه جملة من المسائل التي كانت محل إشكال بين العلماء.

وبناء على هذا التميز الذي يحظى به، انقدحت في ذهني فكرة دراسة كتابه "كشف المغطى" والاطلاع على كيفية عرضه المتقن لمادته العلمية المليئة بالنقد لأقوال من سبقه، من حيث الشرح، والضبط مركزا على الجانب النقدي الذي أبدع فيه، مبينا نزعته النقدية وطريقة عرضه لمسائله.

ومن أسباب اختياري لهذا الموضوع ما لاحظته من كثرة الإضافات العلمية الواردة في الكتاب، والانتقادات البناءة لبعض ما ورد في شروح الموطأ من أقوال لأئمة أعلام.

وتظهر أهمية الموضوع في كونه يمكّن من الاطلاع على تراث الشيخ ابن عاشور بصفة عامة، وعرض وبيان طريقة نقد الشيخ ابن عاشور، وكيفية تعرضه لجملة من القضايا التي استعصت على كثير من العلماء، والشراح في كتابه " كشف المغطى".

واقتضى الأمر أن يكون عنوان البحث "النزعة النقدية عند الشيخ ابن عاشور من خلال كتابه كشف المغطى من الألفاظ والعبارات الواقعة في الموطأ"، وفي حدود اطلاعي فيما كتب من دراسات وكتابات حول مؤلفات ابن عاشور فإني لم أعثر على دراسة خصت هذا الموضوع ببحث عدا بعض الأبحاث التي تناولت كتابيه "النظر الفسيح وكشف المغطى" من حيث الصناعة الحديثية وهي بعنوان "جهود الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في خدمة السنة من خلال مؤلفاته الحديثية - دراسة تحليلية نقدية" وهي رسالة ماجستير بجامعة الأمير "قسنطينة"، كانت من إعداد الطالب غول مراد تحت إشراف د/ نصر سلماني، ركز فيها الباحث على عرض أهم المسائل والقضايا التي تعرض لها ابن عاشور منها عنايته بعلم الإسناد، وموقفه من بعض قضايا مراسيل الموطأ، وله بحوث تتعلق بإدراج الحديث وزيادة الثقة، وأما الجانب النقدي فلم يتعرض له إلا في نقده لبعض الأحاديث النبوية التي يستبعد حصولها كأحاديث المهدي، وسحر النبي ﷺ على مستوى كتاب النظر الفسيح، أما كتاب الكشف فلم يحظى بالجانب النقدي عند صاحب الرسالة.

وقد اعتمدت في هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي، حيث قمت بتتبع ما ورد من مسائل انتقد فيها ابن عاشور من سبقه من الشرّاح، واستعنت بالمنهج التحليلي لغرض بيان نزعته النقدية.

وللإجابة على هذا الإشكال تناولت الموضوع وفق الخطة التالية:

مقدمة ومبحثين وخاتمة، أما المقدمة ففيها بيان الإشكالية وأسباب اختيار الموضوع وأهميته وما وجدته من الدراسات السابقة، وأما المبحث الأول فهو بعنوان: "التـعـريف بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه كشف المغطى"، تناولته تحت مطلبين الأول منها بعنوان: التعريف بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، والثاني بعنوان: التعريف بكتاب كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة، وأما المبحث الثاني فأوردت فيه أهم انتقادات واختيارات الإمام ابن عاشور الواردة في كتابه، خصصت له مطلبين الأول منها تطرقت فيه لبيان أهم الانتقادات الواردة في كشفه، والثاني تناولت فيه اختيارات وترجيحات ابن عاشور، وضمنت آخره خاتمة جامعة لمجمل ما توصلت إليه.

المبحث الأول: التـعـريف بالإمام محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه كشف المغطى.

إن الإمام ابن عاشور من الأفذاذ الذين تناولوا أمهات الكتب بالنقد والتصويب والتحقيق لجملة من أقوال من سبقه من الشراح، وأبان عن مقدرة عجيبة على ذلك، وقبل بيان ما أودعه من تحقيقات فائقة وشروح رائقة، يحسن البدأ بالتعريف به، وبمصنفه الذي أفردته بالدراسة، وفي هذين المطلبين بيان لذلك.

المطلب الأول: التعريف بالإمام محمد الطاهر ابن عاشور.

هو محمد الطاهر ابن محمد الطاهر ابن عاشور، ولد سنة 1296ه-1879م، بقصر جده للأم الوزير الأكبر محمد العزيز بوعتور[3] بضاحية المرسى، وأسلافه من الأندلس ثم هاجروا إلى مدينة سلا بالمغرب الأقصى ثم انتقلوا إلى تونس[4]. حفظ القرآن الكريم، واشتغل بالحديث النبوي منذ نعومة أظفاره وكان احتفاؤه بالحديث أشد وأعمق، مما جعله محل تقدير فأجيز إجازتين في صحيح البخاري، وكلاهما برواية محمد بن يوسف الفربري بسند عن جده الوزير محمد العزيز بوعتور، وهو سند مشهور به أجيز كثير من علماء المغرب العربي[5].

وممن ساهم في بناء شخصيتة العلمية ثلة من الشيوخ، من أبرزهم: الشيخ محمد العزيز بوعتور[6]، وعمر بن الشيخ[7]، والشيخ مصطفى رضوان[8]، والشيخ صالح الشريف[9] والشيخ محمد النخلي القيرواني[10]، والشيخ سالم بوحاجب[11]، وعلى يد هذا الأخير درس في المرحلة العالية كتب الحديث والسنة مثل "القسطلاني على البخاري"، و"الزرقاني على الموطأ"، وأجازه شيخه الإجازة التامة المطلقة العامة كتبها له بخطه في دفتر دروسه في الخامس والعشرين من شهر رمضان المعظم سنة 1323هـ[12].

فالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بناء على ما سبق، يمكن القول أنه نشأ في بيئة تونسية زيتونية تمجد الحديث النبوي، وتربى على أيدي أكابر الشيوخ من رواة الحديث، وأصحاب الإجازات العريقة في علم الحديث ومصطلحه.

ومما يلاحظ على شيوخه من خلال تراجمهم جمعهم بين علوم متعددة، ومؤهلات علمية، وألقاب عالية، فكل منهم وعاء من أوعية العلم، وهذه النخبة العلمية من شيوخه، وأعلام عصره ساهمت في تكوينه، وهو ما أثر في نبوغه، وأهلته إلى مصاف كبار العلماء.

والشيخ إلى جانب هذا كله له إسهامات عديدة متمثلة في الأنشطة، والمنتديات، والملتقيات العلمية، وتولى مناصب عدة، كالقضاء والإفتاء والتدريس، ونظرا لبعد صيته في العلم، وتبحره في علوم الوسائل والمقاصد، وعلم العربية انتخب عضوا بالمجمعين؛ مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1950م، والمجمع العلمي بدمشق سنة 1955م[13].

وبعد عمر مديد قضاه الشيخ بين البحث والتدريس، والعلم والتأليف، توفي رحمه الله في 13 من رجب 1393هـ، الموافق 12 أوت 1973، ودفن بمقبرة الزلاج[14]، تاركا كتبا قيمة وأثارا نفيسة متنوعة تشمل العلوم الدينية الإسلامية، والفنون الأدبية والشعرية، ومن أهم هذه الآثار: كتاب كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، وهو الكتاب الذي نحن بصدد دراسته لما يحمله في طياته من فلسفة نقدية وصناعة استدراكية ظهرت في تعليقاته وترجيحاته وإضافاته عند تدريسه للموطأ.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ".

يعتبر كتاب "كشف المغطى"[15] جهد علمي لاح للشيخ أيام تدريسه للموطأ في جامع الزيتونة فجسد ذلك في مشروع تصنيفي، يقول في معرض بيانه لسبب تصنيفه: "فكنت حين أقرأته في جامع الزيتونة بتونس عقدت العزم على وضع شرح عليه يفي بهذا الغرض، يجمع أشتات ما أنقدح في الدرس"[16].

فالكتاب إذن كما بين مؤلفه في مقدمته ليس شرحا شاملا للموطأ، وإنما هو في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون إضافة علمية لشروح سابقة بإعادة النظر والإثراء في بعض الجوانب التي لم تعالج بعمق، وحاول صاحبه أن يجعله بمثابة التذييل لما أغفله الشراح، وأن يجمع ما قصروا فيه، وأن يستخرج بعض فوائده ودرره.

فكتابه الكشف إنما هو عبارة عن تأمل في أحاديث معينة مشتملة على "إفادات وتعليقات مهمة تبين له أن قصورا قد اكتنفها، تحتاج إلى بيان وتوضيح، والمطلع على كتابه يدرك صناعة الشيخ ورؤيته التقويمية التي يبديها حول أحاديث الموطأ، ويدرك مدى طول نفس الشيخ، وعنايته بالتحليل والمناقشة، حيث لم يحصر جهده على الجمع، والنقل، والتكرار، بل أجاد في تأليفه هذا جامعا بين حسن الفهم، والصياغة"[17]، وفي ضمن كتابه مادة علمية غزيرة وافية شملت ميدان البلاغة والحديث والفقه والمقاصد والأصول، والكتاب مليء بتحقيقات ومباحث مهمة في أصول الحديث وعلومه وتفسير الغريب من المصطلحات الحديثية والفقهية.

بالإضافة إلى ما ذكر من مميزات، فإن من أهم أعماله ما جاء فيه من قراءة نقدية شاملة لكتب الشروح الجمة، ومحاولة للإضافة عليها، قد وقف في كتابه عند مواطن "لم يشف الشراح فيها للموطأ غليلا، بعضها مجمل يبحث عن بيان، وبعضها الآخر مختصر يحتاج إلى بسط، ومنها ما هو غريب يستدعي التوضيح، وإزالة ما فيه من غموض"[18]، والمتأمل في مصنفه يجده ثريا في مادته العلمية بالفوائد والفرائد والغرر والدرر التي وردت على شكل تحقيقات

مهمة قيمة أضفى عليها صناعة حديثية جدلية بنزعة نقدية شملت أغلب الأعلام السابقين من المحدثين والشراح.

يصف الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين "المؤلِّف والمؤلَّف" بقوله: "مؤلفه من أفاضل الرجال في عصرنا أدركته ولم يقدر لي رؤيته، وهو بلا شك من محاسن العصر ونوادر الرجال، واسم شرحه "كشف المغطى" صغير الحجم، عظيم النفع، يفي عن المجلدات"[19]، يكشف لنا عبد الرحمن العثيمين هنا عن أثر الكتاب وقيمته العلمية بأن كتاب الكشف اسم مطابق لمسماه قد جمع فيه وأوعى مصنفه مسائل وروايات منضبطة بالتحقيق والشرح والتوضيح.

ومما أورده تلميذه المحقق "محمد الحبيب" من ملاحظات على بعض مؤلفاته قاصدا بها كتابيه: " الكشف" و"النظر الفسيح": "ويعد هذان الكتابان نمط فريد من التصنيف يكمل به جميع ما قاله المحدثون والشرّاح من رجال العلم النبوي في موطأ الإمام مالك[20]. وبهذا العرض تتضح أهمية الكتاب من ناحية العناية بوضع دراسة تكشف عن طريقته في النقد وبيان نزعته فيها، وهو ما سأذكره في المبحث الثاني.

المبحث الثاني: بيان أهم انتقادات واختيارات الإمام ابن عاشور.

يعتبر كتاب "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"من الكتب التي أبرز فيها مؤلفه جملة من الآراء التي حقق فيها القول، ونقد من سبقه من شرّاح الموطأ، وقد ظهرت في صنيعه هذا نزعته النقدية، واختياره لكثير من الأقوال بناء على ذلك، وهو أمر يستدعي – في نظري- الدراسة، و الوقوف عنده لأهميته، وبيان ذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: في بيان أهم الانتقادات الواردة.

إن الوقوف على بعض ما ورد من انتقادات في كتاب الشيخ ابن عاشور يتطلب توضيح مفهوم النقد وإبراز معناه في اللغة والاصطلاح.

أولا: مفهوم النقد في اللغة والاصطلاح.

1/ النقد في اللغة: ذكر ابن منظور في معرض بيانه لمعنى النقد بأنه: "مشتق من فعل (نقد)، ويقال: نقدت الدراهم وانتقدتها، إذا أخرجت منها الزيف، ويطلق النقد ويراد به عدة معان، منها التمييز والتمحيص، يقال نقدت الدراهم وانتقدتها[21].

وورد عند الزبيدي بأنه يأتي بمعنيين، الأول:النظر، فيقال: نقد الرجل الشيء ينظره ينقده نقدا ونقد إليه أختلس النظر نحوه، و الثاني: المناقشة، فيقال: ناقدت فلانا إذا ناقشته في الأمر.[22]، فتحصل من هذين النقلين أن معنى النقد في اللغة دائر بين النظر والتمحيص، فكل من أمعن النظر في القول أو ناقشه ممحصا له فقد نقده.

2/ النقد في الاصطلاح: للنقد تعريفات مختلفة تبعا لاصطلاح أهل كل فن، أتناول في هذا المبحث تعريفه عند المحدثين لعلاقته بما نحن بصدد دراسته، فهو عندهم: "العلم الذي يبحث في تمييز الأحاديث الصحيحة من الضعيفة، وبيان عللها، والحكم على رواتها جرحا وتعديلا بألفاظ مخصوصة، ذات دلائل معلومة عند أهل الفن"[23].

وعرف نقد الحديث أيضا: "بأنه تمييز الصحيح من السقيم بعد جمع طرق الحديث، وإمعان النظر فيها"[24].

وبناء على ما سبق ذكره من أقوال وتوضيحات يمكن القول أن المقصود بالنقد هو: عملية تمحيص وتمييز تكون من الناقد الحصيف للحكم على بعض الأقوال والآراء بالرد أو الإعمال، وذلك بعد عملية التحليل وإعادة النظر في وجوه المسألة ومناقشتها، وتتم هذه العملية على ضوء قواعد العلم.

ثانيا: مظاهر النقد عند ابن عاشور في كتابه الكشف.

إن الشيخ ابن عاشور أبان في كتابه "الكشف" عن مواطن اعتراها عارض القصور، والنقص في ما كتبه من سبقه من شراح الموطأ، ووقف في مواطن كثيرة على جملة من الآراء تستحق النقد.

والمتأمل في جميع مؤلفاته يلمس هذه الحقيقة العلمية، وهذا المسلك النقدي البناء، وفي كتابه الذي نحن بصدد بيان طريقته في النقد، نلحظ جملة من الاستدراكات خص بها بعض من شرح الموطأ والصحيحين مستعملا عبارات وألفاظ متعددة الصيغ في النقد والتعقيب، وفي ما يلي تفصيل لما أورده منها:

أ ـ ستدراكات عامة لشراح الموطأ والصحيحين

من العبارات التي أوردها مستدركا على أقوالهم، قوله: "احتار شارحو الموطأ والصحيحين في تفسير الكلام النبوي".[25] ، وقوله: أيضا "وللشارحين في هذا الحديث تطويل وشكوك تفككت بها أوصال هذا الكلام الشريف[26]. ومما أفرد به الموطأ من نقد وتعقيب، قوله رحمه الله: "ولشراح الموطأ حيرة وتطويل... وهذا الحديث خطأ فيه جم غفير"[27].

وقوله: "ولهم أجوبة تبلغ بضعة عشر جوابا كلها لا ينثلج لها الصدر والقول الفصل هو"[28].

ب ـ دلالات لغوية معبرة على عبارات النقد.

استعمل في نقده أدوات وحروف دالة عما قصده من نقد منها:

ـ أداة الاستثناء (غير): متجه /ملتئم /مقبول /مستقيم[29].

ـ وحرف التحقيق (قد):غفل، سكت، توهم، قصر الشراح، خفي عن الناظرين[30].

ـ وأدوات الجزم بأداة: (لم) أو من يشف غليلا، (يحقق) (يبين)، "يشرب"[31].

ـ ضمير الغائب (وهو): بعيد، خطأ، غلط[32].

ـ واستعمل عبارات وألفاظ عامة مفادها النقد: وأورد الشيخ ألفاظا وعبارات دقيقة تحمل معاني الإهمال أو التقصير والخلط والغلط والحيرة والتردد والاستشكال.

ومثاله: ما استدركه على ابن عبد البر، بقوله: (وليست مسألة نظر، فيه نظر) [33].

وبشكل أكثر ما استدركه على الإمام الزرقاني أكثر من غيره بقوله "التبس هذا الكلام على الشارح الزرقاني فشرحه بما هو خطأ بين"[34].

أو ما استدركه على جمع من الشراح بقوله "فإن هذا الحديث قد أخطأ فيه جم غفير... وليس المقصود أن الله يجعلهم على مراتب تناسب ما كانوا سيفعلونه من خير أو شر، كما توهمه الشراح لأن ذلك معنى غير مستقيم..."[35]، فهذه أهم العبارات التي استعملها ابن عاشور في معرض نقده للشراح في مصنفه، وسيتضح توظيفها في الأمثلة التالية.

ثالثا: أمثلة من انتقادات ابن عاشور.

في كتابه "الكشف" يقف المتأمل على جملة من الانتقادات التي وجهها ابن عاشور للسابقين من الأعلام، وغيرهم من الشراح، والنحاة، وهي عبارة عن شروح وتعليقات بثها في شرحه على الموطأ، مع ذكر نماذج وأمثلة لذلك.

1- انتقادات ابن عاشور للأئمة الأعلام ونماذج من ذلك.

أ- انتقاد ابن عاشور للأئمة الأربعة: لم يستسغ ابن عاشور ما ذهب إليه أحد الأئمة الأربعة، صاحب المسند ، من انتقاض الوضوء بأكل لحم البعير، واعتبر هذا القول "وهما" واستبعد - معتمدا على عقله - أن يكون الحلال سببا في الانتقاض، وخاض في المسألة من الناحية الفقهية والحديثية، وعبر عن حيرته واستغرابه لذلك بقوله "ومن أعجب العجب أن ذهب أحمد ابن حنبل بأن الوضوء ينتقض بأكل لحم البعير لشدة زهومته"[36]، ويطيل النفس لمناقشة المسألة وعرضها على كتب السنة باطمئنانه أن أحد أئمة الصحيح لم يخرج هذا الحديث واهتدى إلى هذا بقوله: "ورحم الله أبا عبد الله البخاري"، حيث لم يخرج في صحيحه حديث زيد بن ثابت في الوضوء، مما مست النار "ولا حديث جابر بن سمرة في الوضوء من لحوم الإبل"[37]. ولم يأت في رده بحجة مقنعة كما هو واضح من كلامه.

ب- انتقاده واستدراكه على الشيخين: ومن انتقاداته الموجهة للبخاري ومسلم إغفالهم لإيراد بعض طرق الرواية ، ومثل لذلك برواية يزيد بن عبد الله

بن الهاد، حيث انتقص جهود أئمة الصحيحين في تركهم لتخريج الحديث مع توافر شروط الصحة، ووجود العدالة في الرواة الثقاة، وعد ذلك من الغفلة، وساق مجموعة من الروايات أثبت فيها التحمل والأداء، وبين العلة في عدم أخذهما "في المتن" بغرابة الراوي، وهذا عنده لا يوجب إغفال الحديث يقول: "ومن العجيب إغفال البخاري ومسلم إياه وفي سنده ثلاثة من الصحابة؛ واستدرك عليه بأن إغفاله من صاحبي الصحيح سببه الغفلة والغموض الذي وقع في المتن" فلقيت بصرة ابن أبي بصرة "فالغرابة والغموض في اسم الراوي وهذا عندنا لا يوجب إغفال الحديث"[38]، وهذا النقد الحديثي عند ابن عاشور دليل على إلمامه بدقائق، ومعرفته بمقاييس النقد لأسانيد الحديث ومتونها واطلاعه على أسانيدهما ومتونهما.

ج- انتقاد ابن عاشور لشراح الموطأ: لابن عاشورا انتقادات كثيرة عليهم، ومن ذلك ما ورد في انتقاده لأحد شراح البخاري، وهو الإمام" ابن حجر العسقلاني "في التوجيه النحوي للحروف بين لفظتي "أنه " و"آية" لدفع التصحيف في كلمتي "أنه" و"آية" يقول: "وبالمقارنة بين المفردتين في أهم قضية تتعلق بحفظ السنة النبوية من دفع التحريف والتصحيف"، بقوله "زعم ابن حجر في فتح الباري أن الرواية بهمزة ونون تصحيف، وذلك في حديث "ما من امرئ يتوضأ فيحسن الوضوء..."، يقول رحمه الله "وهذا خطأ وجرأة على الرواة الثقاة، فإن الحديث "معنعن" في الموطأ "أي متصل الإسناد"، فلا يظن برواته أنهم نقلوه من الكتب بطريق المناولة "أي تلقيا دون فقه" لأن هذه الطريقة لم تكن متبعة عند أئمة السلف[39]، وأعجب من ذلك أن ابن حجر اعتذر بالتصحيف بسبب زيادة "ولولا آية في كتاب الله" في الموطأ، وصحيح مسلم فصحح لأجلها بعض رواته لفظ "آية" بالتحتية مصيرة بالنون "أنه" يعني وسلم من ذلك رواة صحيح البخاري إذ ليس في حادثة ذكر كلمة "في كتاب الله"[40]. وهذا الانتقاد فيه نظر، وإن ادعى رفع اللبس وإزالة الوهم صونا للسنة النبوية وحفظا للكلمة العربية كون ابن حجر من جهابذة المحدثين الذي لا يخفى عليه ما ذهب إليه ابن عاشور.

نجد لابن عاشور الضبط التام لرواية الحديث الذي يتوقف عليه المعنى الصحيح ويدفع التصحيف والتحريف عن أحاديث الموطأ، ففي كتاب الجامع "باب الترغيب في الصدقة" وقع فيه قوله من حديث أبي طلحة: "ذلك مال رابح" وهي رواية أكثر الرواة ومعظمهم، وذكر البخاري أنه رواه إسماعيل ويحي بن يحي التميمي "رايح" بالياء المثناة التحتية، وهي رواية مطرف وابن الماجشون وابن وهب، كما صرح بذلك الشارحون كالباجي وابن عبد البر، ووقع في شرح الزرقاني "عن الباجي أنه روي رايج بالجيم بدل الحاء، وهو غلط سرى إلى الزرقاني من تحريف في كلام المنتقى"[41].

وفي سياق رده لمجموعة من الأقوال نجده أكثر الرد على الزرقاني خصوصا في الضبط والتصحيح، والتوجيه الحرفي للفعل "نفخ" أو "نفح" بتصحيحه وتصويبه لما يراه تحريفا وقع فيه الشارح مدعما قوله ببعض مصادر اللغة استئناسا بمعاجم وقواميس لغوية، واعتبر ما ذهب إليه الزرقاني شذوذا حيث لم يذكره أحد من أهل اللغة، كما رد عليه أيضا الضبط في قوله "رَبْطةً سارِبِريةً" ،فهذه المعاني بعيدة في نظر ابن عاشور بعد تحقيقه وبيانه لتلك المعاني، وهذا ما لم تذكره كتب أهل اللغة [42].

ومما سبق يمكن القول أن العملية النقدية لدى ابن عاشور امتازت بالشمول والدقة حاول أن يبرز فيها الجانب الخفي في أقوال من سبقه، وهذه النظرة النقدية التأملية لدى ابن عاشور تولدت بعد مراجعات شملت مصادر السابقين، ومحتوياتها العلمية اطلاعا واستيعابا وتقويما وإضافة وإبداعا حتى أفرزت إنجازا قيما خضع فيه لمعايير علمية.

د- انتقاده لأهل اللغة: إن ابن عاشور يعد أحد الأئمة البارزين في علم العربية وفنونها، والناظر في كتابه "الكشف" يجده ثريا بالمباحث اللغوية، كما هو ملاحظ في ردوده وانتقاداته الموجهة لأهل اللغة والنحاة ، والتي شملت أصحاب المعاجم والقواميس فضلا عن غيرهم، ومن أمثلة ذلك:

- **توجيهه للقراءة القرآنية:** حيث رد على النحاة في توجيهم للقراءة توجيها يتناسب والقاعدة النحوية في قوله تعالى: [حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ

وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ] (البقرة: 238)، بقوله: "والصلاة الوسطى وصلاة العصر" وهذه قراءة عائشة وحفصة عن رسول الله ﷺ، ففهم ابن عاشور منها أن: القراءة فيها دلالة صريحة أن الوسطى غير العصر، فكان يرى توجيه القراءة بأن الوسطى غير صلاة العصر، ويرجح كون المعنية بالوسطى هي صلاة الصبح، واستبعد أن تكون صلاة العصر، معملا القاعدة النحوية "العطف يقتضي المغايرة"[43]، فقال: "ومن زعم أن عطف" "وصلاة العصر" في قراءة عائشة وحفصة لا يقتضي المغايرة، لجواز أن يكون المعطوف مغايرا للمعطوف عليه بالمعنى دون الذات، كما جاء في عطف الصفات... فقد بعد فهما في استعمال العرب[44]، لأن ذلك يكون في عطف مفرد على مفرد، وأما الآية ففيها عطف مفرد على جمع، فهو من ذكر بعض أفراد العام للاهتمام به، فلا يحتمل معنى غير التبنية على الاعتناء بإثبات ما سبق الكلام عليه.

ويرى ابن عاشور أن ما يقعده النحاة ليس بلازم في كل الأحوال، وعلل ذلك بكونهم يطردون قواعدهم دفعا للتعارض، كما هو واضح في الأثر التالي عن مالك الوارد في الموطأ أنه بلغه أن سعيد بن المسيب قال: "يقال: لا يخرج أحد بعد النداء إلا أحد يريد الرجوع إليه إلا منافق"، جاء برفع المستثنيين، مخالفا القاعدة المشتهرة عند النحاة في رفع أحدهما ونصب الآخر، وعلل ابن عاشور هذا بأن أداة الاستثناء غير مؤكدة والكلام تام، وعدما ذكره النحاة في تكرير (إلا) لغير توكيد (مع الكلام غير المفرغ) من رفع أحد المستثنيات ونصب الباقي "مجرد نظر" لا شاهد عليه من كلام العرب، ولا أحسب العرب يرتضونه، وإنما جر النحويين إليه طرد قاعدتهم.[45] فكان انتقاده للنحاة مشيرا إلى المعنى المختار عنده.

- تمييزه بين المعنى الحقيقي والمجازي ففي مسألة السعي يوم الجمعة، في باب ما جاء في السعي يوم الجمعة يقول: "وتوجيه القراءة بأن السعي هنا ورد بمعناه المجازي لا الحقيقي، وهذا المعنى للسعي مجاز مشهور في كلام العرب" و يرى بأن حمل الآيات جار على المعنى المجازي للسعي، واستبعد أن يكون السعي يوم الجمعة بمعناه الحقيقي، وإنما المقصود منه الوصول إلى

الجامع، تمهيدا وتوطئة لترك البيع، وحاول أن يأتي بمثيلاتها من المأثور بالقرآن [ثُمَّ أَدْبَرَ يَسْعَىٰ] (النازعات: 22) ، حكاية عن فرعون... فليس السعي من شيم الملك فرعون، ومن فسره بالمعنى الحقيقي فقد أخطأ المقصود واختار السعي بمعناه المجازي هو المراد من القراءة"[46]، فأبان بحمله لمعنى السعي على الاستعمال المجازي عن المراد والمقصود من الأمر به في الآية.

وهذه الطريقة في المناقشات والاستدراكات لا تختص بمؤلفاته فحسب، بل تعدت إلى دروسه ومحاضراته، يحدثنا عنها تلميذه "محمود شمام" بقوله: "وقد تشرفت بأن أجلس في حلقات دروسه، و أتتلمذ له وآخذ عنه - كان برد الله ثراه - يستمر في إلقاء درسه مدة تربو عن الساعتين بدون انقطاع، لا يرجع إلى ورقة، ولا كتاب في أسلوب عميق من الدرس، والتحقيق يناقش المؤلفين، والمفسرين وشراح الحديث وأصحاب الآراء، ويقرع حججهم بحجته، ويرد تخريجاتهم بأدلة يلقيها، وينسج برودها، ويصقلها صقلا، وينسبها إلى مراجعها وأصولها ومظانها وكأنه قد طالعها منذ لحظة"[47].

ومن هذه الاستدراكات يظهر ما لابن عاشور من طول اليد في الردود، والنقد، والتعليقات الشاملة لمختلف المجالات العلمية، ويتضح أنه لا يرى القداسة المطلقة لعبارات القدامى حتى تحفظ أو تكرر، وكان منهجه ما ذكر عن الإمام مالك "كل يؤخذ من قوله ويرد إلا صاحب الرسالة"، إلا أنه لا يوافق على كل أو جل ما انتقده من أقوال.

المطلب الثاني: اختيارات ابن عاشور.

لابن عاشور تصويبات واختيارات خالف فيها من سبقه، وهي دليل على ملكة راسخة، مكنته من ناصية العلم وتضلعه فيه، وفي هذا المطلب بيان لأهم ما وقفت عليه منها.

أولا: تعريف الاختيار في اللغة والاصطلاح.

1- الاختيار لغة:

ذكر ابن فارس أن: الخاء والياء والراء أصله: "العطف والميل ثم يحمل عليه، فالخير خلاف الشر، لأن كل أحد يميل إليه، ويعطف على صاحبه"[48].

وكما ذهب إلى أن "الاختيار" يطلق ويراد به عدة معان منها: "الاجتباء والاختيار"،[49] والتنقي والتخيير، ويراد منه أيضا كما في المعجم الوسيط: "الاصطفاء"[50]، وكذا "التخير"، وخيره بين الشيئين فوض له الخيار.

وهو عند الزبيدي بمعنى الترجيح، وهو "ترجيح أحد الأمرين أو الأمور على الآخر، أو طلب خير الأمرين"[51].

وذهب ابن تيمية إلى أن "الاختيار"يطلق ويراد به كل من هذه المعاني:"الانتقاء والتفضيل والاصطفاء"[52].

مما سبق نقله يتضح أن للاختيار معاني عديدة من أبرزها التخيير والتنقية والميل إلى معنى من المعاني

2- **الاختيار اصطلاحا:** لا يختلف عنه كثيرا في اللغة، وأكثر من يستعمل الاختيار كاصطلاح علمي يعبر عن مدلوله أئمة القراءات، فالاختيار عندهم يراد به " ملازمة إمام معتبر وجها أو أكثر القراءات، فينسب إليه على وجه الشهرة والمداومة، لا على وجه الاختراع والرأي والاجتهاد"[53].

وعرف الاختيار في اصطلاح الفقهاء بأنه: "ترجيح الشيء وتخصيصه، وتقديمه على غيره"[54]. ولابن عاشور تعريفا للاختيار جمع فيه بين المعنى اللغوي وما ذهب إليه من سبقه حيث قال: "والاختيار تمييز المرغوب من بين ما هو مخلوط من مرغوب وضده، وهو زنه افتعال من الخير، صيغه الفعل من غير دلالة على مطاوعة للفعل خار وهو: تكلف طلب ما هو خير"[55].

ويفهم من هذه التعريفات أن الاختيار يستعمل في معاني متنوعة أبرزها الانتقاء والترجيح، وعلى هذا الأخير كان اعتماد واهتمام ابن عاشور في مصنفه.

ثانيا: نماذج مما ضبطه و اختاره ابن عاشور.

تنوعت اختيارات الشيخ وكثر ضبطه للعديد من الأقوال والكلمات في كتابه "الكشف"، مما جعله ثريا بانتقادات كثيرة شملت مناحي العلوم المختلفة منها ما له صلة بالحديث، ومنها ما اهتم فيه بالجانب اللغوي والبلاغي وغيرها من المجالات، وفي هذا المطلب نماذج من ذلك.

في ضبط أسماء الأعلام وبعض الألفاظ.

- قام المؤلف بتحقيق بعض المفردات الواردة في الموطأ متعرضا لأوجهها، ومشتقاتها ليزيل بعض الإشكالات التي قد وقع فيها بعض الشراح، وذلك بالضبط السليم للمفردة أو للاسم العلم سواء من حيث النطق أو الإعراب، ففي كتاب الطهارة والصلاة وتحديدا "باب الرخصة في صلاة المرأة في الدرع والخمار" ضبط اسم أحد رجال الإسناد ضبطا سليما وهو "محمد بن زيد بن قنفذ" حيث كان ضبط آخر الحرف إما بدال مهملة أو بذال معجمة، فاختار الذال المعجمة لكونه الضبط الأصح معللا إياه بما صح في تحقيق معنى كلمة أحد رجال الإسناد، واختار الضبط السليم وهو "محمد بن زيد بن قنفذ "، و أزاح الإشكال عن ضبط آخر الحرف منه بدال مهملة أو بذال معجمة،" وكلاهما لغة في اسم الحيوان المعروف ذي الشوك القصير على ظهره، ويعرف بمحمد بن زيد بن قنفذ"[56].

- ومن الأمثلة التي تعرض فيها لبعض الألفاظ بالضبط، وذكر أن لها لغات عديدة لفظة "هراق" الواردة في كتاب الجامع "باب النهي عن الشراب في آنية الفضة والنفخ في الشراب"، فقد عرض هذه المفردة على أوجه اللغة المتعددة، واعتمد في ضبطه للكلمة على ما ورد في نسخة ابن بشكوال، حيث قال: "وقع في حديث النفخ في الشراب قول رسول الله ﷺ للذي قال له: إني أرى القذاة فيها فقال: "فأهرقها" حيث ذكر تعدد اللغات في "هراق" وهي: "الهاء ثلاث: الأولى بفتح الهاء يهريق، والثانية أهرق كأكرم بهمزة قطع، والثالثة أهراق بهمزة قطع وسكون الهاء، والأمر منه "اهريق" بهمزة وصل، ورجح نسخه ابن بشكوال على باقي النسخ.[57] حيث غلب الفتح على السكون. وهو في شرحه يتميز بطول النفس واستقلاليته في شرحه للغريب من الألفاظ، وهذا ما

ينبئ على أنه يراجع في اللفظ الواحد كثيرا من النسخ المخطوطة والمطبوعة مع اعتماده على نسخة نادرة أصيلة ابن بشكوال[58].

ثالثا: ألفاظ وصيغ الاختيار والترجيح عند ابن عاشور:

يوظف ابن عاشور صيغ كثيرة تظهر من خلالها اختياراته وترجيحاته، ومما ورد عنه وأكثر من إعماله ويستحسنه العبارات التالية:

1 - التعبير بقوله "وهو الأظهر" ففي كتاب الجامع، "باب جامع ما جاء في الطعام والشراب" ووقع فيه قول عمر رضي الله عنه: "لا آكل السمن حتى يحيا الناس من أول ما يحيون"، وقع الخلاف في ضبط الفعلين لدى الشراح، وكذلك ورد في النسخ المروية، فعدد ابن عاشور ثلاثة أوجه في معرض ترجيحه فقال: "(أن يكون من "أحيا" أي بمعنى الخصب كما في القاموس، ورجح ما ذكره ابن السيد البطليوسي في: شرح مشكل الموطأ) (أحيا الناس يحيون)"[59]. واعتبر الذي رجحه أكثر رواة الموطأ "**هو الأظهر**" عربية. ورجح الوجه الأول... بأن يكون من أحيا أي بمعنى الخصب.

2-التعبير بصيغة: "وهو الأصح"، استعمل هذا التعبير في ضبطه لكلمة "اصوع" ففي كتاب البيوع "باب النهي عن بيعتين في بيعة"، وفيه "قوله عشرة أصوع ونحوه"، فقد عدد لكلمة الصاع ست اشتقاقات وهي: "أصوُع، أصوُع، وأصواع، وصوع، وأصوع، وآصِع "، وذكر باقي الاشتقاقات الواردة في نسخة ابن عتاب "أصوع بالهمز... وكذلك في نسخة ابن الطلاع "آصع"، واستدرك بعدها مرجحا ما هو مكتوب في أصل النسخة "أصوع " بواو بعد الصاد "**وهو الأصح**"، وخطأ من كتبه آصع، واعتبره شذوذا في الكلام العربي لم ينقله أحد من أئمة اللغة[60].

3-التعبير بصيغة "أشهر"، وذلك في التذكير والتأنيث للاسم ، ومن ذلك قوله "والدلو واحدا" في كتاب الزكاة، فذكر ابن عاشور أنه هكذا ورد في معظم النسخ الصحيحة وفي بعضها ذكر "والدلو واحدة" بالتأنيث، وارتضى رحمه الله جواز الوجهان مع ترجيح واختيار الوجه الأخير بأن الدلو تذكر وتؤنث

والتأنيث "**أشهر**"[61]، فابن عاشور أولى عناية خاصة بالمصطلح اللغوي والشرعي والتراكيب العربية.

4 - التعبير بصيغ أخرى "الصواب والمشهور والراجح": فهذه الصيغ كغيرها معبرة عن الاختيار والترجيح ضمنها خلال تحقيقاته وتصويباته لكثير من مباحثه اللغوية وغيرها ومن ذلك:

أ – عبارة " المشهور والراجح" أطلق الترجيح، واستعمل له هذين المصطلحين في كتاب الفرائض، باب "ميراث الأخوة للأب والأم"، وقع في أول قول مالك: "ولا مع الأب دِنْيا "، وهو بكسر الدال وسكون النون، ويجوز أيضا ضم الدال، والمشهور الكسر، ودعم ما اختاره ورجحه باستشهاده ببيت شعري للنابغة الذبياني:

بنو عمه دنيا وعمرو بن عامر أولئك قوم بأسهم غير كاذب

ومعناه: القرابة القريبة، فيقع وصف دنيا بعد لفظ العم والعمة والخال والخالة "الأقارب وذوي الأرحام" باتفاق أهل اللغة[62].

ب- ترجيحه بقوله "والصواب": اختار الترجيح بالصواب في كتاب البيوع باب البيع على البرنامج ، وقع فيه قوله "رَبْطةً سارِيةً" منتقدا ما ضبطه الزرقاني والسيوطي بفتح الباء الموحدة، مرجحا المشهور والصواب بأنه كسر الباء[63]، وعاب عليهما عدم تحقيقهما في ضبط اللفظة لاغترارهما بما ورد في ظاهر "القاموس"، وكذلك صاحب "تاج العروس" حيث أطلقوه دون ضبط، واستدرك ابن عاشور بعد تمحيصه النسخ الصحيحة من المصدرين السابقين، فوجد صاحب القاموس أنه أتقن ضبطه بكسرة تحت الباء، واستأنس ما ذهب إليه مرجحا هذا الضبط بما أورده صاحب "اللسان"، مع عزوه لهذا التصويب بذكر المصدر والطبعة ودار النشر بأمانة علمية بالتركيز على "اللسان" لابن منظور، و"المخصص" لابن سيده، ومع التحقيق والضبط الكامل بالمقابلة على نسخة ابن بشكوال، بتغليب كسر الباء على فتحها.

كما نجد له بعض التصويبات في المباحث الأصولية والفقهية، ومن ذلك مسألة جواز إحداث قول ثالث، وأنه لا يعتبر خرقا للإجماع، وترجيحه للاختلاف الفقهي المذهبي في ضبط المسافة بين العوالي وقباء من كتاب الطهارة والصلاة، باب وقوت الصلاة، من حديث أنس بن مالك[64].

ومما سبق الاطلاع عليه ونقله من نماذج وصيغ استعملها ابن عاشور في نقده، اتضح أن للشيخ طريقة في عرضه لآرائه ونقده لأقوال من سبقه، فهو يرى حرية التفكير غير محتكرة، فللاحق أن يبدي وجهة نظره، وأن يستدرك أو يضيف على من سبقه أو يختار، وهو في كل هذا يعتمد على الرأي والعقل، كما يقول رحمه الله في المقدمة الثالثة من مقدمات تفسيره: "وقد ثبت في أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر في تفسيرها، وإلا لصارت الدقائق التي يستنبطها المتأخرون في التفسير مردودة، وذلك لا يقوله إلا مقلد جلف"[65].

- إن ابن عاشور قد أنجز ما تعاهده على نفسه في مقدمة كتابه من جملة مباحث مركزة تستدعي طول الباع في العلم وإحاطة بعلم الوسائل والمقاصد، والدراية التامة بعلوم الحديث ومصطلحه، فقد وضع نفسه أمام جملة مباحث عويصة لا يقدر عليها إلا القلة ممن جمعوا الزاد المعرفي وامتلكوا آلياته؛ فإزالة الإبهام والإشكال وبيان الإجمال وفصل النزاع ومتابعة ذلك كله بالشرح والإيضاح لإشفاء الغليل بالتصويب والتصحيح ودفع التحريف والتصحيف كل هذه المباحث الجليلة القدر حقق إنجازها ابن عاشور بمرتكزات علمية نقدية تحررية ممزوجة بنكت وإضافات علمية.

خاتمة:

تبين مما سبق ذكره في ثنايا البحث أن للشيخ ابن عاشور جهدا كبيرا في النقد والتقويم والتصحيح لما ورد من أقوال في كتب شراح الموطأ، وقد اعتمد في عمله على مجموعة من القواعد والضوابط من أبرزها الجمع بين أقوال مختلف الشراح، وإظهار مكمن الخلل فيها، معتمدا على مؤهلاته العلمية الكبيرة وملكته البيانية موظفا في ذلك رصيده اللغوي والبياني، وقد

تجلى ذلك في ماتوا فر عليه كتابه من ردود وانتقادات لكبار الأئمة، حيث قادته نزعته النقدية إلى الاستدراك على الإمام أحمد ورده لقوله بانتقاض وضوء من أكل لحم الإبل، معتمدا على ما أداه إليه اجتهاده العقلي، والمتأمل في كتابه يلحظ فيه استدراكات كثيرة طالت كبار المحدثين وعلى رأسهم الشيخين حيث اعتبر طريقة تخريجهم لحديث الذي رواه يزيد بن عبد الله بن الهاد غفلة منهما قد اعترتهما.

وكان لعلماء اللغة نصيب وافر من نقده وذلك لتمكنه من ناصية اللغة ولذلك نماذج كثيرة في ثنايا البحث.

وأظهر البحث مظاهر نقده واستدراكاته المختلفة، وما استعمله من العبارات الدالة على نزعته النقدية، واتضح من خلال ما ورد من الأمثلة دقته في النقد ومحاولة تبريره لما ينتقده ويختاره من الأقوال.

وما يمكن استخلاصه بعد الوقوف على نزعته النقدية رسمه وإبداعه لطريقة نقدية يمكن اعتمادها في تحقيق أقوال العلماء فيما دونوه وحرروه في شروحهم المختلفة كما هو صنيع ابن عاشور في كتابه " كشف المغطى".

الهـــوامـــش

[1]- الأستاذ الكبير الشيخ، محمد الفاضل بن عاشور، ومضات فكر، الدار العربية للكتاب، تونس 1982 م، ص 61.

[2]- تضمنت شروحا مخطوطة ومطبوعة أوصلها بعض الباحثين إلى مائة وثلاثون شرحا مطبوعا، وثمانية وثلاثون مخطوطا،الحسن الزين الفيلالي، بيبلوغرافيا شروح موطأ الإمام مالك، مجلة الموافقات، العدد الثاني ذو الحجة 1413هـ، جوان 1993 م، دار الكلمة للنشر، ص 373.

[3]- ابن الخوجة محمد الحبيب، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ج1، (طبع على نفقة أمير دولة قطر الشيخ محمد بن خليفة آل الثاني)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية قطر (1425هـ، 2004م)، ص 153.

[4]- أنظر محمد الفاضل ابن عاشور، الحركة الفكرية والأدبية في تونس، ص 141.

[5]- ابن عاشور، أليس الصبح بقريب، ص49، التعليم العربي الإسلامية، دراسة تاريخية وآراء إصلاحية، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، 2006م-1427ه، مجلة الهداية العدد151، رجب شعبان 1423ه، سبتمبر أكتوبر 2002م، مقال: بقلم فضيلة الأستاذ الشيخ محمود شمام: تونس في رمضان، ذكريات عادات أعراف تقاليد، ص 51.

[6]- محمد الفاضل ابن عاشور، تراجم الأعلام، ص 139 وما بعدها، الدار التونسية للنشر، ط2، 1970.
[7]- الخضر، محمد الحسين، تونس وجامع الزيتونة، ص 112.
[8]- ابن عاشور، تراجم الأعلام، ص 132.
[9]- ابن عاشور، تراجم الأعلام، ص212.
[10]- مجلة الهداية، العدد1، 2، ص 107، السنة 25، محمد أنور بوسنينة، الشيخ محمد النخلي 1421هـ-2000م.
[11]- ابن الخوجة محمد الحبيب، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ج1، ص143.
[12]- الغالي بلقاسم من أعلام الزيتونة، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وأثاره، ص 44-45. دار ابن حزم، ط 1، 1417هـ 1996م.
[13]- الغالي بلقاسم، شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، ص 55.
[14]- محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، ج 3، ص 300، 309، محمد الخضر حسين، تونس وجامع الزيتونة، ص 123، 126.
[15]- "وهذا الكتاب طبع عدة طبعات، طبعته الشركة التونسية للتوزيع عام 1975م، ثم طبعته دار السلام للنشر والتوزيع والترجمة بالقاهرة، مؤسسة دار سحنون للنشر والتوزيع، عام 1427هـ 2006م، والكتاب الذي نحن بصدد دراسته طبعته دار السلام في طبعته الأولى 1427هـ-2006م، بتحقيق: د/ طه بن علي بوسريح التونسي.
[16]- ابن عاشور محمد الطاهر، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، ص17، تحقيق: د/ طه بن علي بوسريح التونسي، دار السلام، ط1، 1427هـ-2006م.
[17]- ابن الخوجة محمد الحبيب، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية،ج1، ص 383 بتصرف.
[18]- ابن عاشور، كشف المغطى، ص 13 بتصرف.
[19]- عبد الملك بن حبيب السلمي الأندلسي، تفسير غريب الموطأ، ج1، تحقيق وتقديم: د/ عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، مكة المكرمة جامعة أم القرى، مكتبة العبيكان، ط1، 1421ه-2001م. ص 125.
[20]- محمد الحبيب ابن الطاهر الخوجة، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، ج1، ص 365.
[21]- ابن منظور، لسان العرب، ج3، دار صادر، بيروت ' د ط "، ص 426، القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، ج1، وبهامشه تعليقات وشروح نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للمطبعة الأميرية، سنة 1301ه. ص 339.
[22]- محمد مرتضى الجيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج9، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مطبعة حكومة، الكويت، 1391ه-1971م، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 234.
[23]- يحي بن معين، مقدمة تحقيق كتاب تاريخ يحي بن معين للدكتور أحمد محمد نور سيف، ج1، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، ط1، 1399ه-1979م، ص 6.

[24]- محمد عبد الرحمان الأعظمي، معجم مصطلحات الحديث ولطائف الأسانيد، مكتبة أضواء البيان، الرياض، ط1، 1420-1999م، ص 516.
[25]- ابن عاشور، كشف المغطى من الألفاظ والمعاني الواقعة في الموطأ، ص 68.
[26]- المرجع نفسه، ص 83.
[27]- المرجع نفسه، ص 141.
[28]- المرجع نفسه، ص 119
[29]- المرجع نفسه، ص 107، 141، 147، 230، 332.
[30]- المرجع نفسه، ص 12، 116، 174، 186، 238.
[31]- المرجع نفسه، ص208، 249.
[32]- المرجع نفسه، ص 231،258، 394.
[33]- المرجع نفسه، ص 268.
[34]- المرجع نفسه، ص 62، 196،211، 285، 318، 366،394.
[35]- المرجع نفسه، ص 141.
[36]- المرجع نفسه، ص 79، 80.
[37]- المرجع نفسه، ص 80، 81.
[38]- ابن عاشور، كشف المغطى، ص 106.
[39]- المرجع نفسه، ص 84، 85.
[40]- المرجع نفسه، ص 84.
[41]- المرجع نفسه، ص 393، 394.
[42]- المرجع نفسه، ص 140،285، 286.
[43]- هذه إحدى القواعد النحوية، ومعناها: أي أن المعطوف غير المعطوف عليه، والأصل في العطف التغاير، الزبيدي، تاج العروس، ج 40، ص 456، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، ج1، تقديم وإشراف ومراجعة د/رفيق العجم، د/علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ص1758.
[44]- ابن عاشور، كشف المغطى، ص 113.
[45]- المرجع نفسه، ص 118.
[46]- ابن عاشور، كشف المغطى، ص103،104.
[47]- مجلة الهداية، العدد: 6، السنة: 23، مجلة ثقافية إسلامية تصدر بتونس، من مقال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور وعنايته بحقوق المرأة قدمه فضيلة الأستاذ الشيخ محمود شمام، 1419هـ - 1999 م، ص 23.
[48]- ابن منظور، لسان العرب، ج 15، 399، معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين بن فارس بن زكرياء، تحقيق عبد السلام هارون، دار الكتب العلمية بيروت، د ط، ص337.
[49]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، طبعة مدققة، إخراج دائرة المعاجم، مكتبة لبنان، ساحة رياض الصلح بيروت، 1986 م، ص 81، ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 47.

[50]- المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية والإدارة العامة للمعجمات وإحياء التراث، جمهورية مصر العربية، مكتبة الشروق الدولية، ط 4، 1425 هـ، 2004 م، ص 264. ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 463. الرازي، مختار الصحاح، ص 81.

[51]- الزبيدي، تاج العروس، ج 11 ص 243، جامع العلوم في اصطلاحات في الفنون، القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمد نكري، ج 1، تحقيق حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، 1421 هـ، 2000 م، ص 44.

[52]- جامع الرسائل لابن تيمية،، ج1، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، دار المدني، جدة، مكتبة ابن تيمية، ص 137.

[53]- ينظر: الملتقى العلمي للتفسير وعلوم القرآن، من مقال: الاختيار والترجيح وأثرهما في التفسير justfy =caligh، أبو مجاهد العبيدي،

https://vb.tafsir.net/tafsir8398/#.XOweUlIza1s (15/05/2007 – 28/04/1428) معجم القراءات، عبد اللطيف الخطيب،، ج 11، دار سعد الدين، دمشق، ط1، 1422 هـ- 2002 م، ص 13 بتصرف.

[54]- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، للباحث العلامة محمد علي التهانوي، ج 2، تقديم وإشراف ومراجعة د/ رفيق العجم، د/ علي دحروج، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 1996م، ص 119.

[55]- الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج9، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م، ص 123، ج 16، ص 198.

[56]- ابن عاشور، كشف المغطى، ص 115.

[57]- ابن عاشور، كشف المغطى، ص 366.

[58]- ابن بشكوال: أبو القاسم خلف ابن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال بن يوسف بن داحة الأنصاري الأندلسي القرطبي، الإمام ولد سنة أربعة وتسعين وأربعين ومئة، وتوفي في ثامن شهر رمضان سنة ثمان وسبعين وخمس مئة ودفن بمقبرة قرطبة بقرب يحيى بن يحيى الفقيه، انظر سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي، تحقيق د/ بشار عواد معروف، ود/محبي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1404 هـ، 1984 م، ج21، ص139، 142 .

[59]- ابن عاشور، كشف المغطى، ص 370 - 371

[60]- المرجع نفسه ص 283.

[61]- المرجع نفسه ص 153 .

[62]- المرجع نفسه ص 241.

[63]- المرجع نفسه ص 285، 286.

[64]- المرجع نفسه، ص 64، 335.

[65]- ابن عاشور، التحرير والتنوير،ج 1، ص 27.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 211 - 236
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المصحف الماليزي
دراسة في الخط والزخرفة
The Malaysian Quran
Study in calligraphy and decoration

****

أ. د/ مجاهد مصطفى بهجت
الجامعة الإسلامية الماليزية (UIM)
mujahid@uim.edu.my

تاريخ الإرسال: 2018/12/28 **تاريخ القبول: 2019/04/29**

الملخص:

المصحف الماليزي دراسة في الخط والزخرفة البحث يعالج واحداً من نماذج الكتابة والتدوين في ماليزيا في العصر الحديث، وفي مؤسسة متخصصة بطباعة المصحف الشريف، وهي (رستو)، وتمثل الطبعة الجودة العالية والإتقان المتميز في الشكل للنص في كتابة القرآن، ومعها الجمال في التأطير والزخرفة لصفحات سور القرآن الكريم مع الزخرفة المتنوعة. والبحث بعد المقدمة في تمهيد عن تاريخ طباعة القرآن الكريم في ماليزيا وجهود مؤسسة رستو لطباعة المصحف، ومبحثين: الأول عن خط القرآن الكريم والآخر عن الزخرفة والألوان لصفحات القرآن الكريم، والخاتمة التي تتضمن خلاصة البحث وأبرز النتائج التي توصل لها البحث. يدخل ضمن المبحث الأول بيان مدى تحقق المعايير المراعاة في خط المصحف: حسن الشكل والوضع والضبط

والتقليد، وضمن المبحث الآخر الظاهرة المتميزة بماليزيا في تنوع الزخرفة لحواشي الصفحات وهوامشها، وأول المصحف وأوسطه وآخره، ورؤوس السور، وهذه النقوش والزخارف مرتبطة في شكلها وألوانها وممثلة لولايات ماليزيا، حيث جاء كل جزئين من القرآن بزخرفة ونقوش خاصة بتلك الولاية: كلانتن وترنجانو وملاكا و... إلخ. والحمد لله رب العالمين.

Malaysian Qur'an's calligraphy and decoration Research deals with one of the models of Quran's writing in Malaysia in modern times, on an institution specialized in printing the Holy Quran, namely (Resto). The edition represents the high quality and outstanding proficiency in the calligraphy of the Quran, and with beauty in the framing and decoration of the Quran's pages and its verses. The research is divided to an introduction, two chapters and conclusion. The introduction talks on the Holy Quran's history of printing in Malaysia. First chapter is on the Quran's calligraphy where it shows the standards that have been observed in holy Quran such as: good shape, status. Second chapter illustrates the distinct phenomenon of decoration diversity of the Quran's footnotes and margins in Malaysia. These inscriptions and decorations is linked to States of Malaysia such as: Kelantan, Terengganu, and Maleka, etc. Conclusion includes the research summary and research findings.

الكلمات المفتاحية: المصحف الماليزي؛ الخط والزخرفة

Keywords: Malaysian manuscript; calligraphy and decoration

المقدمة:

الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا، والصلاة والسلام على من بلّغ الرسالة وأدّى الأمانة وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

فتأتي أهمية البحث في أسباب كثيرة اجتمعت على الإقبال عليه أهمها: إدراك الذوق الفني لتميز القرآن بالتفوق والتألق شكلاً ومضموناً، وإبراز عناية المسلمين بكتابه الخالد طباعةً ونشراً في الآفاق لينهل المسلمون من معينه الثّر، ويستظلوا تحت دوحته الباسقة، ولإبراز مكانته الرفيعة لدى المسلمين غير العرب خاصة، هوية وثقافة وخلقاً[1].

وتكمن إشكالية البحث في الجواب على سؤالين مهمين هما: هل إعداد كتاب الله على هذا النحو من الطباعة يوافق قواعد النشر المعهودة؟ وما مدى اتفاقه واختلافه عن الطبعات والنشرات الأخرى الحديثة؟ ويهدف البحث إلى بيان مدى نجاح المسلمين في إتقان نشر كتاب الله وجودة عرضه بماليزيا وجنوب شرق آسيا، ومدى خدمتهم لكتابه خطاً وزخرفةً، ولم أقف على دراسة سابقة تناولت الموضوع بدراسة وتحليل مادة المصحف في بعديه الأساسين: الخط والزخرفة.

وقد اتبع البحث المنهج الوصفي والتحليلي في دراسة الموضوع، واستعان بتحليل المادة بالمصادر والمراجع المتخصصة، واستشارة أهل التخصص في فن رسم المصحف وكتابته، وزخرفة حواشيه ومطالعه، ولم نجد دراسة سابقة إلا بحثا واحدا عن جهود ماليزيا في العناية بالمصحف الشريف مما أفدنا منه ووردت الإشارة إليه في الهامش.

وقد جاء البحث بعد المقدمة في تمهيد عن تاريخ طباعة القرآن الكريم في ماليزيا وجهود مؤسسة (رستو) لطباعة المصحف، ومبحثين: الأول عن خط القرآن الكريم والآخر عن الزخرفة والألوان لصفحات القرآن الكريم، والخاتمة التي تتضمن خلاصة البحث وأبرز النتائج التي توصل لها البحث. وأردفت البحث بملاحق مهمة لغلاف مصحف ماليزيا وصفحات لصدر القرآن وأوسطه وخاتمته، ونموذج لزخرفة إطار الجزء الأول والثاني، ونموذج لتحليل مادة

الزخرفة المستمدة من النباتات والثقافة الماليزية، ونموذج لطباعة مصحف قناة الهجرة المتميز بألوانه المختلفة.

وقد توصل البحث إلى أن التفوق في زخرفة حواشي المصحف أظهر من الجودة في كتابته، لكن الدقة والضبط في إتباع رسم المصحف العثماني واضحة لا خلل فيها، وإن كانت ثمة ملاحظات على الكتابة فهي من قبيل الأتم والأحسن، والأكمل والأفضل، ونص كتاب الله وإن كان عالمياً لجميع المسلمين وفي كل زمان ومكان، لكن طريقة نشره وأسلوب عرضه قد يكون مناسباً لبيئة وعصر أكثر من بيئة وعصر آخر والله الموفق.

التمهيد: تاريخ طباعة القرآن الكريم في ماليزيا

وجهود مؤسسة رستو لطباعة المصحف لعل من أوائل طبعات القرآن الكريم بماليزيا في العصر الحديث المصحف السلطاني الحميدي سنة 1934م، وذلك لوجود نسخ من القرآن متداولة فيها أغلاط قرآنية، ثم جاءت بعد ذلك طبعة مكتبة المعارف الواقعة في جزيرة بيننج والتي أسسها الأستاذ صالح نهدي سنة 1964م. وقامت بعد ذلك مطبعة شركة سيمال بطباعة مصحف اسمته (القرآن الكريم) سنة 1983م، وقام الأستاذ قمر الدين بن الحاج أمري مدرس القرآن الكريم بمعهد تحفيظ القرآن والقراءات التابع لمكتب رئيس الوزراء بمراجعته، ومن الطبعات الأخرى التي طبعت في ماليزيا طبعة مصحف المدينة النبوية سنة 2000م من قبل مكتبة المعارف بجزيرة بيننج، وقد نالت الموافقة على الطباعة من قبل وزارة الداخلية سنة 1990م، ثم كان تأسيس مؤسسة رستو بولاية سلانجورالتي تولت مهمة طباعة المصحف ونشره[2].

تعريف بمؤسسة رستو: مؤسسة خيرية تمّ تأسيسها سنة 1994م وقد مرّت المؤسسة بمراحل مهمة في تطورها ونموّها وأهمها: معرض فن نسخ المصحف 8/ 5- 3/ 2001/6م في مدرسة الجنيد الإسلامية بسنغافورة، ومعرض مركز رستو للتصميم الإسلامي في 20/ 9/ 2002م في جوهورباروـ ومعرض المصحف الماليزي سنة 2003م في مركز التجارة العالمي في العاصمة الماليزية كوالالمبور، وزيارة رئيس الوزراء وزوجه في السنة نفسها.

تعد رستو بولاية سلانجور ثاني أكبر مركز عالمي لطباعة المصحف الشريف بعد المملكة العربية السعودية، وتهتم بخدمة القرآن الكريم من حيث الخط والطباعة والزخرفة والتلوين والصيانة والاحتفاظ بالمصاحف القديمة، وكذا تعليم القرآن والقراءات. ولهم برنامج وقف القرآن الذي يركز على الحصول على هبات وتبرعات الواقفين لطباعة القرآن وتوزيعه على المؤسسات والهيئات.

وفي مبنى المؤسسة: متحف القرآن الذي يضمّ نماذج من المخطوطات للقرآن الكريم، وفي هذا المعرض جناح خاص ونموذج مصغّر لبيت النبي صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم وحجرات أزواجه عليه الصلاة والسلام، وفي المؤسسة مركز إسلامي للأطفال، وقاعة للصلاة، وقاعة الكترونية، وملعب رياضي وكافتيريا[3].

أما أقسام المؤسسة فستة وهي: قسم الخطوط الذي يعالج أصناف الخط العربي (الجاوي) لكتابة القرآن، وقسم التصميم الإسلامي، والزخرفة والنقوش، والتلوين، وقسم التنمية، وأخيراً قسم الإعلان والتسويق.

وتتبع المؤسسة أكاديمية علمية تمنح الدارسين درجتي الدبلوم والبكالوريوس في تخصصات مختلفة[4].

في الحقيقة إن مشروع القرآن مصحف ماليزيا، كان انطلاقة نحو تأسيس (مجمع رياض فن الإسلام) وقد منحته حكومة ولاية سلانجور أفضل المواقع بالنسبة لمشروع قرآني وفني إسلامي، حيث تمّ بناء المجمع في نهاية 2013م بتكلفة قدرها (30 مليون رنقت)، وذلك على أرض تقع قبالة مسجد شاه عالم أحد أكبر المساجد في شرق آسيا، وفي منطقة غالبية سكانها من المسلمين، وتعد أجمل المناطق ذات الأغلبية المسلمة في البلاد.

طباعة المصحف الشريف: هو الاسم الذي أطلق على أبرز مشاريع مؤسسة رستو الماليزية وهدفه إصدار طبعة من القرآن مكتوبة بأيدي الخطاطين الماليزيين المحليين نسخوها حسب الرسم العثماني، ويتولى القيام بالزخرفة فريق من الفنانيين الماليزيين الذين دربوا على هذا العمل، ويهدف هذا

الجهد الكريم لإحياء الثقافة القرآنية بين أفراد المجتمع الماليزي، وتقديم المصحف والتعريف به للمسلمين في داخل البلاد وخارجها. وصدر المصحف الشريف سنة 1424هـ/ 2004م جامعاً بين جمال الخط ووضوح الآيات بترتيب جيد في الحروف والكلمات يسهل على القارئ المسلم تلاوته، مع روعة زخرفة إطار صفحاته حسب خطة زخرفة القرآن ونسخه[5].

ثمّ اتسع إنتاج المصاحف في مؤسسة رستو مثل سنغافورة، ومصحف فلسطين وتريم بالرسم العثمانى برواية ابن عمرو عن الدِّوْري في 2013/11/10م بعد جهود أكثر من عشرين سنة في خدمة القرآن الكريم[6].

المبحث الأول: خط القرآن الكريم لمصحف ماليزيا

هذا وصف موجز لمصحف ماليزيا، فالصفحات الخمس الأولى بعد الغلاف وقبل نص القرآن غير مرقمة تتضمن ما يأتي: طرة الآية: [إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يِهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً كَبِيراً] ص1، ثم طرة (القرآن الكريم) في ص2، ثم طرة (القرآن مصحف ماليزيا) في ص3، وطرة الآية: [رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي* وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي * وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي] في ص4، وطرة الآية: (بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ) في ص5. ثم النص القرآني الفاتحة ص1 إلى سورة الناس ص630.

الصفحات الأخيرة[7] بعد نص القرآن أكثر من 50 صفحة تتضمن ما يأتي: طرة [الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً] ص631، طرة (صدق الله العظيم) ص632، ودعاء ختم القرآن بالعربي والملايو، صفحتان لكل منهما ص633-636.

معلومات عن علامات الضبط في المصحف (النص بالماليزية) أكثر من 20 علامة، ص637 - 641، وتاريخ رسم المصحف ومنهج كتابة الرسم العثماني ص642، وخمس قواعد في الرسم العثماني: ص644: أ- زيادة حرف ب- حذف الحرف ج- الهمزة د- إبدال الحرف هـ- همزة الوصل والفصل. وحكم اتباع الرسم العثماني ص649، وفضائل وتطور الرسم العثماني

ص651. علم القراءات: المقدمة ص652، وتاريخ وبداية علم القراءات: أ- تعريف القراءات، ب- أئمة القراءات العشرة (أسماؤهم) ص657. وأخيراً أهداف مصحف ماليزيا مقدمة: ص660، فنون إسلامية وعلاقتها بالمصحف، أ- فن الزخرفة، ب- فن الخط ص 661، مراحل كتابة المصحف ص663، وضرورة نشر هذا المصحف للأمة، وموقع مبنى رياض الفن الإسلامي والخاتمة ص664.

أهداف القرآن مصحف ماليزيا: باللغة الإنجليزية، العلاقة بين الفن الإسلامي ومصحف القرآن ص666. أ- متن الزخرفة، ب- فن الخط وطريقة الكتابة ص669. حاجة الأمة، حديقة سلنجور الفنية والخاتمة ص671. القرآن مصحف ماليزيا: باللغة العربية ص672 - 673. وأخيراً خلاصة لنماذج زخرفة إطار الصفحات للقرآن الكريم كله ص674، لكل ولاية زخرفة خاصة لجزئين[8].

تاريخ خط المصحف وكتابته: رسم المصحف: نوع الخط، وأسلوب الكتابة، وتصميم الكتاب، وتزيين المصحف، ومواد الكتابة وأدواتها. وتدخل هذه العناصر في محوري البحث: الخط في نوعه وأسلوب الكتابة، والزخرفة في التصميم والتزيين.

المقومات الجمالية لخط المصحف: من أبرزها[9]:

1- **حسن الشكل** بتصحيح شكل الحرف وتحسين صورته في سلسلة مترابطة من التقنيات الهندسية والفنية بالمقادير المناسبة من الطول والعرض والكبر والصغر...، ويطلق على هذه التقنيات ألفاظ: التوفية والإتمام والإكمال والإشباع والإرسال.
2- **حسن الوضع** بإنشاء البنية المعمارية لمرسوم الخط، ويقوم على ترتيب الحروف الخطية في أحسن نظام عبر تقنيات وقواعد هندسية ولغوية وفنية تستند على المناسبة المكانية بين هذه الحروف من حيث الجوار أو الاتصال، حتى يصير السطر كاملاً في مرسومه الخطي، ويطلق على حسن الوضع ألفاظ: الترصيف والتأليف والتنصيل والتسطير.

3- **حسن الضبط** ويتصل بمرسوم الخط القرآني فيما عرف برموز القراء وحركات التشكيل وعلامات الإعجام بصفتها لواحق الخط، وفي وظيفتها الأساسية: الزينة، والتحلية فضلاً عن ضبط القراءة نحوياً وصوتياً.

4- **حسن التقليد** وهو التصور الفاضل لجمالية المخطوط القرآني في ضوء المعرفة الفنية الإسلامية، ويقوم على طريقة معينة في الرؤية والمنهج والسلوك، وقاعدة محددة خاصة لتصميم مرسوم الخط وتوزيعه في صفحة المصحف، أو أسلوب واضح ومميز في اختيار نوع الخط العربي في كتابة المصحف.

وتدخل المعايير السابقة كلها في مفهوم فقه الحُسن الواجب لكتابة المصحف التي جمع البيهقي (ت: 458هـ) تلك الشروط والآداب لكتابة المصحف، وتتلخص في إتباع الرسم العثماني للمصحف، وذلك "أن يفخم ويكتب مفرجاً بأحسن خط ولا يصغّر ولا تقرمط حروفه"[10].

قواعد ضبط المصحف: ظهرت لجان علمية وشرعية تدقق النظر في البلاد الإسلامية للتأكد من صحة النص، وقد تمّ تأسيس لجنة تصحيح المصاحف بماليزيا لمتابعة ومراقبة المصاحف، وجعلت الحكومة المهمة لوزارة الداخلية 1987م، ولها ثلاثة أهداف: مراجعة المصاحف المطبوعة والتأكد من سلامتها، ومراقبة البائعين للمصاحف في الأسواق، ومصادرة المصاحف غير الصالحة، ومراجعة المصاحف المطبوعة والرقمية قبل طبعها لمنح التراخيص بالطبع والتوزيع. ويشترط في عضوية اللجنة أن يكون حافظان للقرآن، متخصصاً في القرآن وعلومه، متمكناً من اللغة العربية، ملماً بعلم القراءات ورسم المصحف[11].

وتقسّم الأخطاء إلى قسمين: **الكبيرة والصغيرة**، الكبيرة تتعلق بالحركات والكلمة التي تؤدي إلى اختلاط القراءة، أو تؤدي إلى أخطاء التلاوة: كقطع الكلمة الموصولة، والحركات البعيدة من الحروف، والحركات موجودة والحروف معدومة إلى غير ذلك. وأما الصغيرة فتتعلق بعدم وضوح الحرف ونظافة الصفحة، ووجود حبر زائد حول الحروف والكلمات. وقد حددت اللجنة عدد الأخطاء الكبيرة التي تسمح للشركة إعادة التصحيح، وهي أقل من 30

خطأ، والأخطاء الصغيرة أقل من 120 خطأ، وإذا تجاوز عدد الأخطاء هذه الأرقام فإن اللجنة ترد المصحف وتمنع الشركة من طباعته ونشره. وتُبلغ بالقرار في أقل من شهرين من تاريخ استلام المصحف بعد التصحيح[12].

الخط القرآني لمصحف ماليزيا: في ضوء المعايير السابقة لخط القرآن شكلاً ووضعاً وضبطاً وتقليداً نجد حظ مصحف ماليزيا منه كبيراً خاصة في شكل الحرف وتحسين صورته في سلسلة مترابطة من التقنيات الهندسية والفنية بالمقادير المناسبة من الطول والعرض والكبر والصغر، وإن كان مختلفاً عن المصاحف العربية الحديثة في عدد الصفحات كنسخة مطبعة المدينة المنورة حيث أكثر نسخ القرآن في الوقت الحاضر بحدود 604ص، لكن نسخة ماليزيا في 630ص، والتوافق بين الماليزية وغيرها محقق في الأجزاء الأربعة الأولى من القرآن إلى ص62، ويبدأ التفاوت في الجزء الخامس في ص83 بزيادة صفحة[13].

أما في حسن الوضع ترتيباً لحروف الخط في أحسن نظام، عبر تقنيات وقواعد هندسية ولغوية وفنية تستند على المناسبة المكانية بين هذه الحروف من حيث الجوار أو الاتصال، فلمصحف ماليزيا حظ كبير كذلك، لكن أهل الحرفة والاختصاص يلحظون ضعفاً يسيراً[14] في المسافات بين الكلمات حيث تتراص في بعض السطور وتبتعد فيما بينها في سطور أخرى، وبعض السطور كثير الكلمات وبعض منها قليل الكلمات، ويمكن المقارنة بين السطر الأخير بالسطر السابق له ص119 من سورة المائدة حيث نجد خمس كلمات في السطر الأول، وأكثر من ثماني كلمات في السطر الأخير[15]، ولعل بعض السبب في تفاوت ضبط عدد الكلمات وتقاربها في الآية الواحدة هو في حرص الخطاط على نهاية كل صفحة بنهاية الآية.

وإن كان هذا التفاوت غير ملحوظ في الصفحة الواحدة، لكن قصار السور من سورة الزلزلة إلى الإخلاص كتبت بمعدل سورتين في الصفحة الواحدة، وأفردت صفحة لكل من المعوذتين الفلق والناس، والحكمة في ذلك

منح القارئ المسلم حرية أكبر في قراءة السور للوضوح والجلاء في كتابة آيات قصار السور[16].

وفي حسن الضبط الذي يتصل بمرسوم الخط القرآني من رموز القراء وحركات التشكيل وعلامات الإعجام بصفتها لواحق الخط، وهي الحروف الصغيرة غير الأصلية التي تكتب فوق أو تحت الحروف الأصلية وهي ثلاثة أقسام[17]، ولمصحف ماليزيا حظ كبير منها التزاماً برسم المصحف، لكن بعض المختصين[18] يرون أن المنظومة التناسبية للحروف المكتوبة غير متوازنة، وبعضها خارج عن قواعد الخط العربي، فأشكال بعض الحروف متفاوت مع البعض الآخر في المواضع الأخرى في الصفحة الواحدة مثل حرف العين في: (فَمَن تَبِعَ...) و(وَارْكَعُواْ مَعَ...)، والواو في (مُّلاَقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ...)[19]، وموقع الواو بعيدة عن الكلمة، مثل كلمة (وإِيَّاكَ...)، وكلمة (وَلَلْآخِرَةُ...)، وكلمة (وَاقْتُلُوهُمْ...)[20]، وأحيانا هناك تباعد بين حروف الكلمة الواحدة مثل: (جَآؤُوكُمْ...) في الآية 61 من سورة المائدة كتبت كأنها كلمتان جاء وكم، ورسم الميم في آخر الكلمة ينبغي أن تكون مفتوحة (منورة)، أما المغلقة فهي غير مألوفة[21].

وكذلك بعد موقع بعض اللواحق كالإمالة في وسط الكلمات بكتابة الألف الخنجرية فوق نبرة الياء مباشرةً، ومستوى الحركات بعيدة عن الحرف أحياناً، وتداخل وتراكب بعض الحركات، مثل (أنعمت) حركة السكون والفتحة على حرفي النون العين[22].

ويلاحظ أن النص القرآني كتب بخط عدد من الخطاطين المحليين لا يبلغون درجة واحدة في التفوق، لأنهم ليسوا بمهارة أو جودة واحدة، وأغلب المصاحف المخطوطة قديماً أو حديثاً كتبت بخط خطاط واحد ماهر متقن.

المبحث الآخر: الزخرفة والألوان لصفحات القرآن الكريم

يمتاز هذا المصحف عن غيره من المصاحف بتنوع الزخرفة والنقوش: في أول المصحف وأوسطه وآخره[23]، ورؤوس السور، وإطار صفحاته وحواشيها، فلكل جزء إطار مزخرفٌ بشكل مختلف عن الآخر يوحي بمعان

تتعلق بمفهوم التوحيد، وهذه النقوش للزخارف محلية في شكلها وألوانها، مستوحاة من كل ولاية من ولايات ماليزيا، حيث جاء كل جزئين من القرآن بصنفين من زخرفة ونقوش خاصة بتلك الولاية: كلانتن وترنجانو وملاكا و... إلخ، مقسمة على 14 ولاية مع احتساب زخرفة الجزء الأول والأخير لماليزيا، وهذا كله بناء على دراسات قام بها الفنانون لهذا المشروع من المصادر المختلفة كالزخارف المعمارية والفنية، مع الاعتماد على النباتات والزهور والألوان التي تنتشر في تلك الولايات. ويذكر أنه استخدمت أكثر من 1000 زخرفة من الفنون البصرية الملايوية، وبحدود 828 تصميم مختلف في كل صفحتين، استغرق العمل لتلك التصاميم 314000 ساعة، ومدة 5 سنوات في التلوين، وكلفة إجمالية 6 ملايين دولار[24].

أما الغرض من تصميم هذه الزخارف فهو:

1- إعلام أبناء الجيل عن كيان شخصية الشعب الملايوي، وهم لذلك مكلفون بالتعريف بشخصيتهم.

2- تعد الزخرفة وسيلة من وسائل التربية والتثقيف[25].

لقد تنوعت الزخارف الإسلامية في تصاميمها وموضوعاتها وأساليبها، وتعددت واختلفت أشكالها حسب الزمان والمكان. فلكل عصر ودولة له خصوصيته، وتخضع تقنيات العمل الزخرفي وإخراجه حسب المكان والسطح الذي صمم لأجله والزخارف النباتية توحي بالعذوبة واللطف والسكينة والجمال، أمّا الزخارف الهندسية فتوحي بالقوّة والعظمة والرهبة والجلال. إن هذه الروح المبثوثة في الزخرفة الإسلامية تتجسّد فيما يجده المتلقّي من سكينة نفسية تقود خياله ومشاعره نحو عالم من الحلم يغمره إحساس بالسكينة والجلال[26].

والشكل الجمالي هو الأقوى وهو الذي يتجاوز حدود الزمان ورقعة المكان وقيود اللغة والثقافة، لأن الفنون الإسلامية ليست فقط للمتعة والتأمل، وإنما تحفّز المطلع والمشاهد لهذه الفنون على التفاعل معها وتعلمها، وتترك أثراً عميقاً في النفس والعقل والروح. ولابد من الإشارة إلى بحوث ودراسات

كثيرة وقفت على الجانب الفني في خط القرآن ورسم حروفه، وزخرفة حواشي سوره ومطالعها، فمن هذه الدراسات: الرمزية الدينية في الزخرفة الإسلامية لعبد الناصر ياسين.

ويمكن أن نقرر أن عناية ماليزيا بالزخرفة والتلوين أكبر من العناية برسم الخط والكتابة، ومجال البراعة والتفوق أكبر وأكثر مرونة ورحابة في المجال الثاني من الأول، وقد يكون ذلك لأن الضوابط والقيود في الأول أكثر من الثاني. وقبل دراسة طبعة مصحف ماليزيا نشير إلى وجود طبعات خاصة لبعض سور القرآن الكريم بزخرفة خاصة في ماليزيا: ولهذه الزخرفة حول هذه السور معانٍ خاصة مستوحاة من البيئة الماليزية، فزخرفة سورة الفاتحة من ثمرة جوز الهند، ويدل ذلك على أهمية السورة كأهمية الثمرة في حياتهم، وزخرفة سورة يس مستوحاة من التمر الهندي النافع لتبريد جسم الإنسان وأعصابه، وزخرفة آية الكرسي من ثمرة الليمون لفائدة الثمرة وتحصينها جسم الإنسان من المرض، وزخرفة الجزء الأخير من القرآن من ثمرة المانقوستين المتميز بحلاوته كي يتذوق المتدبر له معانيه، وزخرفة دعاء ختم القرآن من نباتات المقبلات والبهارات لضرورة الدعاء كضرورة هذه المقبلات مع الطعام[27].

وفي ماليزيا طبعة أخرى للقرآن متداولة بإشراف قناة الهجرة الفضائية، وهذا المصحف يتميز بألوان الورق المطبوع عليه، وقد اختيرت له خمسة ألوان أساسية تبدأ بالبنفسجي وتنتهي باللون الأزرق وبينهما ثلاثة ألوان هي الأحمر والبرتقالي والأخضر، وتتبع الألوان الخمسة المذكورة الداكنة (الغامقة) خمسة ألوان أخرى فاتحة (فاقعة)، فيكون مجموع الألوان عشرة بمعدل ثلاثة أجزاء لكل لون على النحو الآتي: الجزء 1-3 بلون بنفسجي داكن، الجزء 4-6 بلون بنفسجي فاتح، الجزء 7-9 بلون أحمر داكن، الجزء 10-12 بلون أحمر فاتح، الجزء 13-15 بلون برتقالي، الجزء 16-18 بلون أصفر، الجزء 19-21 بلون أخضر فاتح، الجزء 22-24 بلون أخضر داكن، الجزء 25-27 بلون أزرق داكن، الجزء 28-30 بلون أزرق فاتح، ثم دعاء ختم القرآن والفهرس، ولجنة المراجعة.

المقومات الجمالية لزخرفة المصحف:

الجمال: حسن الشيء وبعده عما ينفر منه سواء أكان الحسن ذاتيًّاً فيه أو طارئاً عليه وسواء أكان حسيًّا أو معنويًّا، فجمال الشيء وجوده على الوجه الذي ينبغي أن يكون عليه، ويعرف الراغب الأصفهاني الجمال فيقول: الحُسْنُ الكثير[28]. ويقول حجة الإسلام الغزالي: "كل شيء جماله وحسنه في أن يحضر كماله اللائق به الممكن له، فإذا كان جميع كمالاته الممكنة حاضرة، فهو في غاية الجمال، وإذا كان الحاضر بعضها، فله من الحسن والجمال بقدر ما حضر[29].

وقد وردت مادة حُسْن في القرآن 194 مرة، وصفا للجمال الظاهر والباطن، ومن الألفاظ المقاربة للفظ الجمال لَفْظَا الزينة والزخرف، وقد وردت مادة زين في 44 مرة، ومثل الزينة في قربها من كلمة الجمال كلمة الزخرف التي وردت 4 مرات، ومقومات الجمال متعددة ومتنوعة: يراها بعض الدارسين وهو الدكتور صالح الشامي في: "السلامة من العيوب، والقصد، والتناسق والتنظيم"[30]، ويلخص الدكتور فريد الأنصاري خصائص الجمالية الإسلامية في ثلاث: الحكمة والمتعة والعبادة[31]، ويرى الدكتور عبد الفتاح رواس قلعجي خصائص الجمال الإسلامي في ثلاث أخرى هي: التوحيد والوحدة والحركة[32]، ويستخلص الدكتور عبد العظيم صغيري مما سبق ثلاث خصائص هي: التوحيد والمتعة ثم التناسق والتنظيم، كما يستخلص معايير الجمال من الفكر الإسلامي والغربي في: التناسق، والسلامة من العيوب، والقصد، والجاذبية، والتنوع، واللذة، والنفعية[33].

ويذكر الدكتور محروس بسيوني أهداف الجمال، ثم المعايير للجمال فيراها في: السلامة من العيوب، والتناسق والتنظيم، والتلازم بين الظاهر والباطن، والمشروعية وعدم الفساد في الأرض[34]. ويلخّص عفيف بهنسي معايير الجماليّة العربية الإسلاميّة في الحرّية والإبداع والبحث عن المثل والتسامي والإطلاق[35]، أما عناصر الزخرفة الإسلامية فقد استمدّها الفنّان المسلم من الأشكال الخطّية والنباتية والهندسية، ممّا يجده مبثوثاً أمامه في

الطبيعة، أو ممّا يمكن أن تمتدّ إليه مخيّلته من الأشكال المركّبة والمساحات المتناوبة مستعيناً في ذلك بحسّه الفطري وذائقته الفنّية المرهفة[36].

ويقوم البعد الفلسفي للزخرفة في المصحف الماليزي على ثلاث دعائم: الإسلام، والإيمان، والإحسان، وينطلق من ثلاثة تصورات: الشريعة، المنفعة، الجمال، وترتبط الزخرفة بمصدرين غزيرين هما: النباتات والثقافات.

زخرفة مصحف ماليزيا:

هذه بعض الملاحظات عن الألوان الأساسية لمصحف ماليزيا حيث جاءت الصفحتان للفاتحة وأول البقرة بخلفية زهرية نباتية ذات ألوان فاتحة، وهي جميلة تناسب النص القرآني وتعين على تلاوته. أما الإطارات والحواشي لصفحات القرآن الكريم فقد جاءت بزخرفة متنوعة لكل جزء، زخرفة خاصة تبعاً للولايات 14، لكل ولاية زخرفة لجزءين من القرآن، مع اطلاق اسم ماليزيا للجزء الأول والأخير، فيكون المجموع 30 جزءا.

ويلاحظ بعض الأكاديمين المختصين أن الصفحات الخمس الأولى الافتتاحية مع نصوص من القرآن بخطوط متميزة في شكل الطرة غير مألوف في المصاحف الأخرى ولا ضرورة له. وأن الألوان لزخرفة الحواشي بعضها باهر كاللون الأحمر في الجزء 14 و28، لكن الأجزاء الأخرى أكثر جمالاً لهدوئها مثل ج7 و8 و9، وهي إجمالاً تتناسب مع ثقافة البلاد[37]. ويلاحظ بعض المختصين بالزخرفة جودة هذه الزخرفة في تنوعها لكل جزء من القرآن، لكنه يرى ضعفاً في التكوين الزخرفي للتصميم، وأول المصحف تجميع من مواد زخرفية مشتركة لا توجد فيها أساسيات الزخرفة المعتمدة في المصاحف الأصيلة، وكذلك لوجود أشكال تشبه الصليب لأكثر من موضع مما لا تجوز في المصاحف[38]، ويحذر من شكلي المثلث والمربع ويرى أن الشكل التراثي الجديد الذي يمكن التعامل معه هو المثمن المكون من مربعين مقتبسين من حملة العرش الثمانية[39].

تحليل ومقارنة:

الزخرفة الخاصة في حواشي الأجزاء جميلة كزخرفة الجزء (1): زهرية ذات ثمانية أطراف تتوسطها دائرتان كبيرة خضراء وصغيرة برتقالية متوزعة بشكل متساو على أطراف الصفحة، وأرضية الزخرفة بلون أحمر داكن تمثل تشكيلة زخرفية جميلة خاصة بماليزيا، ومثل ذلك زخرفة الجزء (2) المكوّن من أغصان نباتات تتوسطها وردة بلون أصفر، وتتصل بالأخرى بفروع متساوية رشيقة وجميلة[40]. ويأتي تصميم الجزء (3) مقتبساً من ثمرة أسيوية خاصة مفتوحة (الرامبوتان)[41]، وعلى الجهتين ورقتان بلون أخضر بشكل متساوٍ توزعت على أرضية بلون بنفسجي، وزخرفة الجزء (4) باللون الأزرق للخلفية وفي وسطها وردة بلون بني فاتح، ويبرز الشكل الهندسي من مثلثات غير مكتملة في الجزء (5)، ورؤوس المثلثات متداخلة بلونين غامق أزرق وبني فاتح، وزخرفة الجزء (6) في صورة ورد على شكل مثمن توزع بين الورود بشكل متساو باللون الأخضر، وتعتمد زخرفة الجزء (7) على الشكل المعيني المسنن بلون أحمر، وفي الوسط والخارج بلون أخضر.

وتعتمد هذه الزخارف على النباتات والثقافة للولايات غالباً، وتبين بعض جهود هؤلاء المزخرفين الأصول التي اعتمدوا عليها في الزخرفة، فمن الثمار والأزهار المعروفة في البيئة إلى نقوش بعض منابر المساجد والقصور وأسوارها[42]، ولا شك أننا لا نجد هذا اللون من الزخارف الذي يقتبسه الفنان الماليزي من النباتات المحلية أو المواقع الخاصة كالمسجد والقصر وما يتصل بهما من منبر أو سور في المصاحف الحديثة في بلادنا العربية والإسلامية، ولا نجد هذا التمثيل للمدن والولايات في بلادنا العربية، بل يغلب عليها أن تتصف بالعالمية للدولة في اللون أو الشكل أحياناً، وبالطبع فلا نكاد نجد مصحفاً آخر طبع خارج ماليزيا تتعدد فيه أطر الصفحات وتتنوع، بل يغلب أن تكون صنفاً ولوناً واحداً من أول المصحف إلى آخره.

وقد استقرت صورة المصحف في البلاد العربية على نموذج مصحف المدينة المنورة في المشرق العربي، خاصة في عددالصفحات، ونهاية كل صفحة، مع تفاوت يسير في بعض النماذج للطباعة فمصحف **دولة الكويت**

الجديد طبع 2008م يتميز بأمور أهمها التعقيبة بأسفل كل صفحة فضلاً عن زخرفة الصفحات الثلاث الأولى منه في هيئة طرة تتوسطها آية من القرآن، وكذلك تصدير المصحف بسورة الفاتحة ومطلع سورة البقرة[43].

الخاتمة: خلاصة البحث وأبرز النتائج

جاء البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين، التمهيد: تعريف بمؤسسة رستو الطابعة للمصحف ثم نبذة عن طباعة القرآن بماليزيا، المبحث الأول: خط القرآن لمصحف ماليزيا تضمن التعريف بالمصحف، وتاريخ خط المصحف وكتابته، والمقومات الجمالية لخط المصحف في شكل الحرف وحسن الوضع، وحسن الضبط مقارنة بمصحف المدينة، المبحث الآخر: الزخرفة والألوان بتنوع الزخرفة والنقوش في أول المصحف وأوسطه وآخره، والغرض من تصميم هذه الزخارف، وأهميتها وأثرها الإيجابي، ومدى تفوق هذه الزخارف في المصحف الماليزي، والإشارة إلى طبعة بزخارف خاصة لبعض السور، وطبعة بألوان خاصة لقناة الهجرة، ثم المقومات الجمالية لزخرفة المصحف، والبعد الفلسفي لها بماليزيا، ثم دراسة وتحليل لأهل الصنعة ومقارنة لزخارفمصحف ماليزيا بغيره. ومن أبرز النتائج التي توصل إليها البحث ما يأتي:

1- إن حظ مصحف ماليزيا كبير في خط القرآن شكلاً ووضعاً وضبطاً وتقليداً، خاصة في شكل الحرف وتحسين صورته في سلسلة مترابطة من التقنيات الهندسية والفنية، وإن كان يختلف عن المصاحف العربية الحديثة،لكن كتابة النص القرآني بخط عدد من الخطاطين المحليين لا يحقق جودة الخطاط الواحد وإتقانه.

2- جاءت عناية مصحف ماليزيا بالزخرفة والتلوين أكبر من العناية برسم الخط والكتابة لأن مجال البراعة والتفوق أكبر وأكثر مرونة ورحابة في المجال الثاني من الأول، خاصة والضوابط والقيود في الأول أكثر من الثاني.

3- يقوم البعد الفلسفي للزخرفة في المصحف الماليزي على ثلاث دعائم: الإسلام، والإيمان، والإحسان، وينطلق من ثلاثة تصورات: الشريعة، المنفعة، الجمال، وترتبط الزخرفة بمصدرين أساسين هما: النباتات والثقافات المحلية.



ملحق رقم 1 غلاف المصحف وعنوانه



ملحق رقم 2 الفاتحة ومطلع سورة البقرة



ملحق رقم 3 إطار (زخرفة) الجزء الأول من المصحف



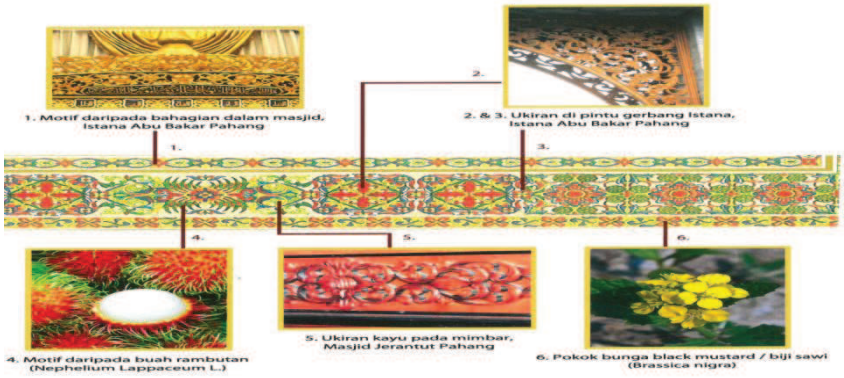
ملحق رقم 4 إطار (زخرفة) الجزء الثاني من المصحف



ملحق رقم5 وسط القرآن زخرفة (مطلع سورة الكهف)



ملحق رقم 6 زخرفة آخر سورتين (المعوذتان)



ملحق رقم 7 تحليل لمادة الزخرفة من الزهور والثمار والقصور



ملحق رقم 8 ألوان (الجزء 12-13) إطار مصحف قناة الهجرة



ملحق رقم 9 ألوان (الجزء 21-22) إطار مصحف قناة الهجرة

المصادر والمراجع

- د. عفيف بهنسي، أثر الجمالية الإسلامية في الفنّ الحديث: ط دار الكتاب العربي، القاهرة، 1998م.
- أبو حامد الغزالي ت505هـ:إحياء علوم الدين: ط دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.
- الظاهرة الجمالية في الإسلام، وميادين الجمال، والتربية الجمالية في الإسلام، ط المكتب الإسلامي ببيروت 1986م.
- مصحف الكويت: ط دار مصحف أفريقيا من قطاع المساجد بوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، بإشراف الدكتور ياسر إبراهيم المزروعي.
- مفتاح السعادة: طاش كبري زادة
- المفردات في غريب القرآن: الراغب الاصفهاني، تحقيق صفوان عدنان الداودي ط1 دار القلم، دمشق، 1412هـ.
- مؤسسة طباعة المصحف (رستو)، الملحق العربي للتعريف بمصحف ماليزيا وأكثره بالماليزية والإنجليزية ص631 -683.
- موقع مؤسسة رستو على شبكة المعلومات (الانترنت) باللغة الماليزية والإنجليزية.

المجلات والندوات والمؤتمرات والمقابلات:

- د فريد الأنصاري. مفهوم الجمالية في الإسلام من الترتيل إلى التشكيل، مجلة حراء، العدد 2، المغرب.
- د. إدهام حنش: جمالية المخطوط القرآني...، مجلة معهد المخطوطات العربية، القاهرة، مجلد 55/ 1/ 2011م.
- د. عبد الفتاح رواس قلعجي: مجلة الوعي الإسلامي، الكويت، العددرقم 493 في 23-12-2006م البحث بعنوان: منطلقات الوعي الجمالي الإسلامي.

- مؤتمر الظاهرة الجمالية في الإسلام، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، قطر 15 – 16 / 11/ 2015م. ومن البحوث التي روجعت: الجمال في الإسلام فلسفته ومعاييره: د. محروس بسيوني، وخصائص الجمال رؤية إسلامية: د. عبد العظيم صغيري، والخصائص الجمالية في الفنون: مسعود بو دوخة.
- د. ذو الكفل محمد يوسف وآخر: جهود ماليزيا في العناية بالمصحف الشريف، مؤتمر مركز بحوث القرآن بجامعة ملايا 2012م.
- مقابلة ومناقشة وحوار مع الدكتور عبد الصمد الخالدي الأستاذ المتخصص في كلية الفنون والتصميم بجامعة الشارقة بتاريخ 12/31/ 2015م.
- مقابلة الأستاذ مصعب شامل الدوري مدرس مادة التذهيب والزخرفة بمركز الشارقة للخط العربي والزخرفة، بتاريخ 1/18/ 2016م.
- مقابلة الأستاذ محمد فاروق الحداد مسؤول الخط العربي بمركز الشارقة للخط، بتاريخ 1/18/ 2016م.
- مقابلة الشيخ مأمون الراوي رئيس لجنة كتابة مصحف الشيخ خليفة، دائرة الشؤون الإسلامية بدبي. عن قواعد رسم المصحف بتاريخ 1/6/ 2016م.
- د. خير الأنوار بن محمد البكري: منهج لجنة تصحيح وضبط وطباعة المصاحف ونشرها في وزارة الداخلية الماليزية مع آخرين، ندوة طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة 25-11/27/ 2014م. البحث بعنوان:.
- ندوة الفنون الإسلامية: القواعد والطرائق والأشكال، الندوة العلمية الدولية لمركز الكويت للفنون الإسلامية بالتعاون مع كلية الفنون والعمارة الإسلامية بجامعة العلوم الإسلامية العالمية الأردن، الكويت 6 – 9/ 3/ 2016م. المجلة البريدي الإلكتروني jsis@ku.edu.kw

الإحالات:

(1) شكري الجزيل وتقدير الكبير للدكتورة فردوس عزام التي ساعدت على الوصول إلى مصادر المادة العلمية باللغة الماليزية في الزخرفة من مؤسسة طباعة المصحف (رستو)، والكشف عن أبعاد الزخرفة الفنية ومضمونها.

(2) راجع د. خير الأنوار بن محمد البكري مع آخرين:منهج لجنة تصحيح وضبط وطباعة المصاحف ونشرها في وزارة الداخلية الماليزية ضمن ندوة طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة 25-11/27/ 2014م.

(3) راجع د. ذو الكفل محمد يوسف وآخر:جهود ماليزيا في العناية بالمصحف الشريف، بحث في مؤتمر مركز بحوث القرآن بجامعة ملايا 2012م.

(4) راجع في المعلومات عن أقسام المؤسسة والأكاديمية، موقع مؤسسة رستو على الانترنت باللغة الماليزية والإنجليزية.

(5) راجع الملحق العربي للتعريف بمصحف ماليزيا في آخر المصحف ص672 -673. وما ورد في هدف الطباعة غير ما سيرد من هدف الزخرفة.

(6) الجدير بالذكر أنّ مؤسسة رستو سبق وأنْ قامت بخطِّ العديد من المصاحف لعدد من البلدان منها: مصحف مدريد، ومصحف الصين، ومصحف تايلاند، ومصحف كمبوديا، ومصحف أفريقيا، وقبل شهرٍ تم البدء في مصحف فلسطين، وعسى أنّ يتم إنجاز خطّ المصحف وطباعته وقد تحررت فلسطين والأقصى الشريف.

(7) راجع الصفحات بعد نص القرآن في آخر المصحف، وأكثرها بالماليزية والإنجليزية ص631 - 683.

(8) في كل صفحة 15 نموذجاً لـ 15 جزءاً من القرآن الكريم، وكل نموذجين يمثلان ولاية من ولايات ماليزيا: الجزء الأول: ماليزيا، الجزء 2 و3: كلانتن، الجزء 4 و5: ترنجانو، الجزء 6 و7: قدح، الجزء 8 و9: ملاكا، الجزء 10 و11: جوهور، الجزء 12 و13: بهانج، الجزء 14 و15: بيننج، الجزء 16 و17: بيرق، الجزء 18 و19: سينبلان، الجزء 20 و21 سلنجور، الجزء 22 و23: كوالالمبور، الجزء 24 و25: بارليس، الجزء 26 و27: سراواك، الجزء 28 و29: صباح، الجزء 30 ماليزيا.

(9) إدهام حنش، جمالية المخطوط القرآني...: مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد 55/ 1/ 2011م، ص 218.

(10) راجع طاش كبري زادة:مفتاح السعادة، 529/1.

(11) راجع د. خير الأنوار بن محمد البكري مع آخرين:منهج لجنة تصحيح وضبط وطباعة المصاحف ونشرها في وزارة الداخلية الماليزية، ضمن ندوة طباعة القرآن الكريم ونشره بين الواقع والمأمول، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة 25-11/27/ 2014م، راجع الملحق 3 أعضاء لجنة مراجعة المصاحف الماليزية في عام 1990م، وعددهم 15 عضوا، وراجع الملحق رقم (1) أعضاء لجنة تصحيح ومراجعة المصاحف بوزارة الداخلية الماليزية من سنة 2009م وحتى الآن وعددهم 35 عضوا.

(12) المرجع السابق وقدموا نموذجا للأخطاء الطباعية في الملحق 5 بكلمة (لساحر) الشعراء 34 بوجود نقطة على الحاء.

(13) قارن عدد الصفحات الجزء 15 سورة الإسراء ص286 بزيادة 4 صفحات، وفي سورة الكهف ص299، بزيادة 6 صفحات، ويختلف المصحف عن سائر المصاحف في عرض الآيات الثمان الأولى من سورة الكهف في صفحتين على نحو صفحتي صدر القرآن: الفاتحة وفاتحة البقرة، بينما تستوعب المصاحف الأخرى أكثر 15 آية في الصفحتين.

(14) هذا ما قاله **محمد فاروق الحداد** مسؤول الخط العربي بمركز الشارقة للخط: "خط المصحف هو خط نسخ ضعيف غير منضبط، وفيه كثير من الخلل والضعف في أشكال الحروف وتفاصيلها" مقابلة بتاريخ 2016/1/18م .

(15) قارن عدد الكلمات 9- 10 في السطر الواحد ص3 سورة البقرة س 4 تحت، و7 كلمات ص598 سورة الإنسان السطر الثاني، وقارن الآية 116 من سورة آل عمران ص65 كتبت في سطرين ونصف بينما كتبت في مصحف المدينة في سطرين فقط. راجع الآية 63 من سورة المائدة.

(16) راجع ص622 – 628 وهي 14 سورة، وص629 –630 للمعوذتين، ومجموع السور 16 في 9 ص، وفي مصحف المدينة في 6 ص.

(17) تكون فوق الحرف وتدل على النطق بها فقط مثل: الصلوة وتكتب الألف على الواو. أو تكون تحت الحرف وتدل على أن الكلمة فيها وجهان والراجح النطق بالحرف الأصلي، وهي كلمة واحدة فقط من طريق الشاطبية: المصيطرون وتكتب السين تحت الصاد. أو تكون بين حرفين أصليين فيدل على النطق به وبهما مثل: العالمين وأتاها، وتكتب الألف فوق العين والتاء. قواعد رسم المصحف عن الشيخ **مأمون الراوي** رئيس لجنة كتابة مصحف الشيخ خليفة، دائرة الشؤون الإسلامية بدبي.

(18) هذا ما قاله الشيخ مأمون الراوي تعليقاً على نمط خط القرآن في النماذج من بعض سور القرآن الكريم مقابلة بتاريخ 2016/1/6م.

(19) راجع ملاحظة الشيخ مأمون الراوي على حرف العين في الآية 38 و43 من سورة البقرة ص7، والواو في الآية 46.

(20) راجع سورة الفاتحة وسورة الضحى وأول الآية 191من سورة البقرة ص30.

(21) يكتمون في الآية 61 من سورة المائدة الميم غير منورة، وتكررت في مواضع أخرى مثل (ولا هم ينصرون) البقرة 48.

(22) قارن موقع الألف في الآية 15من سورة النازعات (هل أتاك حديث موسى) ص604 بمثلها في مصحف المدينة، وحركة الفتحة على الراء في كلمة (رب) بسورة الفاتحة، وقارن رسم الكاف بنوعيها المعتادة (ك) والزندية (ک) في كلمة (كنتم) بين المصحف الماليزي ومصحف المدينة.

(23) راجع الملحق رقم 2 و5 و6 لأول القرآن وأوسطه وآخره.

(24) راجع د. ذو الكفل محمد يوسف وآخر:جهود ماليزيا في العناية بالمصحف الشريف: مرجع سابق.

(25) راجع الملحق العربي للتعريف بمصحف ماليزيا في آخر المصحف ص672.

(26) راجع مسعود بو دوخة:الخصائص الجمالية في الفنون، ص13- 14، من بحوث مؤتمر الظاهرة الجمالية في الإسلام: مؤتمر كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر 15 – 16 / 11/ 2015م.

(27) راجع د. ذو الكفل محمد يوسف وآخر:جهود ماليزيا في العناية بالمصحف الشريف، مرجع سابق.

(28) راجع الراغب الاصفهاني:المفردات في غريب القرآن ص202 تحقيق صفوان عدنان الداودي ط1 دار القلم، دمشق، 1412هـ.

(29) راجع أبو حامد الغزالي:إحياء علوم الدين: 396/4 ط دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

(30) د. صالح الشامي:له سلسلة من ثلاثة كتب: الظاهرة الجمالية في الإسلام، وميادين الجمال، والتربية الجمالية في الإسلام، ط المكتب الإسلامي ببيروت 1986م.

(31) راجع د فريد الأنصاري:مفهوم الجمالية في الإسلام من الترتيل إلى التشكيل، مجلة "حراء"، العدد2 / ص4- 6.

(32) راجع د. عبد الفتاح رواس قلعجي:منطلقات الوعي الجمالي الإسلامي، مجلة "الوعي الإسلامي"، العددرقم493 في23-12-2006، ص96.

(33) د. عبد العظيم صغيري:خصائص الجمال رؤية إسلامية، ص30، وما بعدها، من بحوث مؤتمر الظاهرة الجمالية في الإسلام بجامعة قطر.

(34) راجع د. محروس بسيوني:الجمال في الإسلام فلسفته ومعاييره: ص17- 21 من بحوث مؤتمر الظاهرة الجمالية في الإسلام بجامعة قطر.

(35) راجع د. عفيف بهنسي:أثر الجمالية الإسلامية في الفنّ الحديث، ص8، ط دار الكتاب العربي، القاهرة، 1998م.

(36) راجع د. مسعود بو دوخة:الخصائص الجمالية في الفنون، ص11، مرجع سابق.

(37) مقابلة ومناقشة وحوار مع الأستاذ المتخصص الدكتور **عبد الصمد الخالدي** في كلية الفنون والتصميم بجامعة الشارقة بتاريخ 12/31/ 2015م.

(38) الأستاذ **مصعب شامل الدوري** مدرس مادة التذهيب والزخرفة بمركز الشارقة للخط العربي والزخرفة، مقابلة بتاريخ 1/18/ 2016م.

(39) الإشارة إلى قوله تعالى: {وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ} الحاقة17، ولا يرى بأسا من شكلي المثلث والمربع في زخارف المصحف المترجم للتعبير عن خصوصية المكان أو الزمان للجهة التي تنشر الترجمة.

(40) راجع الملحق رقم 3 ورقم 4 إطار (زخرفة) الجزء الأول والثاني من المصحف.

(41) راجع الملحق رقم 7 وهي ثمرة (ذات الشعر) معروفة في جنوب شرق آسيا.

(42) راجع الملحق رقم 7 اقتبس المزخرف من منبر مسجد السلطان أبي بكر في ولاية بهانج، وسور قصره وبوابته.

(43) ذكرت مزايا هذه الطبعة في ثمان نقاط راجع ص623- 624 مرقمة بحروف الأبجدية (ق ر)، وطبع في 640 ص بدار مصحف أفريقيا، من قطاع المساجد بوزارة الأوقاف والشئون الإسلامية في الكويت، بإشراف الدكتور ياسر إبراهيم المزروعي.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 237 - 260
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إسهامات علماء المسلمين في تأسيس علم مقارنة الأديان: أبو الريحان البيروني أنموذجا

Contributions of Muslim Scholars to the Establishment of Comparative Science of Religion: Abu Rayhan al-Biruni as a Model

****

أ. يوسف الشاطر
جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس - المملكة المغربية
prf.chater@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2017/05/24 **تاريخ القبول: 2018/09/14**

الملخص:

يعنى هذا البحث بدراسة إسهامات أبي الريحان البيروني في تأسيس علم مقارنة الأديان، ساعيا إلى إبراز الأثر البارز لهذا العالم المسلم في هذا الفرع العلمي، وسبقه في كثير من قواعده وأصوله، ومن ثم بيان جانب من فضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الغربية التي تنسب هذا العلم إليها. وقد سلكت في هذا البحث المنهج الوصفي الاستنباطي، لأخلص في الأخير إلى مجموعة من النتائج منها: أن الحضارة الإسلامية لها الفضل الكبير في ظهور علم مقارنة الأديان وتطوره، وأن علماء المسلمين سبقوا علماء الغرب في كثير من مواضيع هذا العلم وقواعده وأصوله، وأن دراسة علماء المسلمين للأديان (ومنهم البيروني) لم تكن دراسة عشوائية وعبثية، بل كانت قائمة على أصول علمية محكمة. أما أهم توصيات البحث فهي الدعوة إلى مزيد من الاهتمام بهذا

الفرع العلمي (مقارنة الأديان) واعتباره من العلوم الإسلامية المشكلة للتراث الإسلامي.

مقدمة:

اختلف الباحثون حول مسألة نشأة الفرع العلمي الموسوم: "علم مقارنة الأديان" وحول مؤسسيه، وحول بداياته الأولى. فهناك من قال إنه بدأ منذ أقدم العصور مع الإغريق والرومان والهنود[1]، وذهب آخرون إلى أنه علم إسلامي أسسه المسلمون وكتبوا فيه الشيء الكثير[2]. إلا أن الذي عليه أغلب الباحثين في هذا المجال هو أن هذا العلم لم يظهر علما قائما بذاته وفق مناهج وقواعد معينة، إلا في أوربا منذ أواسط القرن التاسع عشر، فهو علم حديث النشأة، "وضع وثيقته التأسيسية عالم الفيلولوجيا ماكس مولر[3].

ورغم أن علم مقارنة الأديان يعتبر علما حديثا لم يظهر بمناهجه العلمية إلا مع فجر القرن التاسع عشر في أوربا، فإن جذوره وإرهاصاته تمتد في أعماق التاريخ، ذلك أن الحديث عن العقائد البشرية - كما يرى عبد الله دراز - في جوهره شأن قديم - معاصر، لاختلاف الناس في مللهم ونحلهم، تتسع مادته حينا، وتضيق حينا بمقدار تعارف أهل الأديان فيما بينهم، ووقوف بعضهم على مذاهب بعض[4].

فهناك من الباحثين من يشير إلى أن دراسة الأديان قد بدأت منذ أقدم عصور التاريخ، منهم المستشرق الأمريكي ألفرد جيفري (A. Jeffrey) الذي يرى أن الاهتمام بدراسة الأديان إنما يرجع إلى مرحلة موغلة في القدم، هي مرحلة الألواح المسمارية التي يتجلى فيها الاهتمام الواضح بالشعائر الدينية التي كانت تتصل بمراكز العالم القديمة المختلفة، مرورا بالإغريق الذين امتد اهتمامهم إلى وصف أديان الشعوب الأخرى ومقارنتها بالظواهر المتعلقة بما في دياناتهم[5]. ومنهم الباحث الهندي "كيدرنات" (Kedarnath) الذي يرى أن المحاولات الأولى لعلم مقارنة الأديان ظهرت بالهند، غير أن الوضعية السياسية التي كانت سائدة آنذاك حالت دون الاهتمام بهذه المحاولات. يقول:

« Attempts at comparative study of religions have been made in India since very old days, but due to the political subjigation that she had to suffer for long, her voice was not recognised and cared for in the family of nations »[6].

ويرى الباحث الفرنسي "بينار دولا بولاي" (Pinard de la Boullaye) أنه إذا أخدنا كلمة علم بمفهوم واسع يدل على كل معرفة تعتمد على سلسلة دقيقة من الأدلة، فإن علم الأديان يجد جذوره في جهود الفلاسفة الأوائل الذين سعوا لتقديم شرح شامل للكون، مما أدى بهم إلى الإقرار بوجود الإله، وضرورة العبادة[7].

وإذا كان أغلب الباحثين والمتخصصين في ميدان الدراسات العلمية للأديان، يقرر أن الدراسات الجادة والجهود العلمية الدقيقة في مجال علم مقارنة الأديان لم تظهر في الحقيقة إلا في أوربا، وبالضبط مع كتابات "ميلر" في القرن التاسع عشر، فإن كثيرا من هؤلاء يؤكد أن علماء الإسلام قدموا إسهامات لا يمكن إغفال قيمتها العلمية، أو التقليل من شأنها في مجال علم مقارنة الأديان، بل أكثر من ذلك اعتبر بعض الباحثين - سواء من المسلمين أو من الغربيين - علم الأديان، أو علم مقارنة الأديان، علما إسلاميا، ابتكره المسلمون وكان لهم فضل السبق في إظهاره وإخراجه للوجود. يقول عبد الله الشرقاوي: "لقد كان للفكر الإسلامي شرف النشأة الأولى لعلم الدين المقارن، ومن ثم فإن الأبوة الشرعية لهذا العلم تكمن في الفلسفة الإسلامية"[8]. وقال إبراهيم تركي: "إنه من الممكن أن يقال، وفي شيء من الاطمئنان: إن مفكري الإسلام كان لهم فضل السبق في ظهور علم مقارنة الأديان. إذ إنه من الملاحظ أنه لا توجد في الثقافات السابقة على الحضارة الإسلامية مؤلفات تعالج هذا الموضوع بالدقة والمنهجية التي اتسمت بهما الكتابات الإسلامية في هذا الصدد"[9].

وقال آدم متز[10]: "وكان تسامح المسلمين في حياتهم مع اليهود والنصارى، وهو التسامح الذي لم يسمع بمثله في العصور الوسطى، سببا في أن لحق بمباحث علم الكلام شيء لم يكن قط من مظاهر العصور الوسطى، وهو علم مقارنة الملل."[11] وقال فرانز روزنتال[12] (Franz Rossental): "إن

الغرب يعترف اليوم صراحة بأن الدراسة المقارنة للأديان تعتبر واحدة من الإنجازات العظيمة للحضارة الإسلامية، أسهمت في التقدم الفكري للإنسانية كلها."[13] كما أشادت دائرة المعارف البريطانية بجهود المسلمين المتميزة في دراسة الأديان، مشيرة إلى سبق المسلمين - خاصة ابن حزم - في معرفتهم بالأديان معرفة تفوق المعرفة الأوربية:

" Muslim knowledge of other religions was in advance of European knowledge, notably in the work of the theologian Ibn Hazm"[14].

هذا إلى جانب أقوال أخرى كثيرة تصف علماء الإسلام بالسبق في هذا الميدان[15].

ومهما يكن من شأن هذه الأقوال، وشأن قائليها، فإن الموضوعية العلمية تفرض علينا أن نضعها موضع شك وعدم تسليم، خصوصا عندما نطالع أراء أخرى مناقضة تماما لهذه الأقوال، تنفي عن المسلمين أي إسهام في علم مقارنة الأديان[16].

بل وتنفي عن المسلمين أي منهج علمي في التأليف والدراسة، سواء في الأديان أو غيرها من العلوم. فقد تعالت أصوات ولا زالت، واصفة المسلمين بنقلة تراث اليونان، وأنهم كانوا عالة على علمائها وفلاسفتها، لم يقدموا للحضارة الإنسانية شيئا يذكر، سوى أنهم كانوا وسيطا بين الحضارتين اليونانية والأوروبية؛ أخذوا علوم اليونان، وحافظوا عليها إلى أن جاء الأوروبيون فاستعادوها منهم. ومن ثم فإن تاريخ الآداب والفنون والعلوم لا يبدأ عند هؤلاء إلا بمصر القديمة وبابل بدءا خاطفا سريعا، ثم يتوسع ويتشعب ببلاد الإغريق وروما، مارا مرورا عابرا ببزنطة، ومنتقلا إلى القرون الوسطى المسيحية، لينتهي منها آخر الأمر بالعصور الحديثة[17].

في هذا السياق يأتي هذا البحث المعنون بـ: "إسهامات علماء المسلمين في تأسيس علم مقارنة الأديان، البيروني أنموذجا" ليسلط الضوء من جهة على هذا العالم المسلم الذي يبدو أنه أكثر شهرة في الغرب منه في العالم الإسلامي. وليبرز من جهة أخرى أثره وإسهاماته في دراسة الأديان، وما قدمه من أبحاث

ساهمت في تأسيس علم مقارنة الأديان وتأصيله قبل أن يعرفه الغرب بقرون، وفي ذلك اعتراف وإقرار بفضل الحضارة الإسلامية على الحضارة الإنسانية عموما، والحضارة الغربية خصوصا.

مدخل عام:

لقد كانت وراء نشأة هذا الفرع العلمي - مقارنة الأديان - في الفكر الإسلامي، بواعث ودوافع كثيرة تآزرت وتساندت في توجيه علماء الإسلام وحثهم على الإقبال على هذا الحقل العلمي الجديد، وتنميته وتطويره موضوعا ومنهجا[18]. وقد ذكر الباحثون عددا منها[19].

وعموما يمكن القول إن علم الأديان، أو علم مقارنة الأديان قد اجتمعت أسباب ظهوره عند المسلمين من إشارات قرآنية، واتساع رقعة البلاد الإسلامية، واحتكاك المسلمين مع باقي أتباع الأديان الأخرى، إضافة إلى التسامح الذي عرف به المسلمون اتجاه باقي الأديان.

يقول دين محمد ميرا: "لقد ظهرت الدراسة التحليلية النقدية للأديان كنشاط علمي له قواعده وأصوله، ومناهجه ومفاهمه في العالم الإسلامي على أيدي علماء المسلمين الذين كان للقرآن الكريم فضل تنبيههم إليها، وجذبهم نحوها وإن كانت الظروف الاجتماعية مثل الاحتكاك بأهل الأديان الأخرى والتعايش معهم، وكذلك واجبات الدعوة والتصدي لشبهات الآخرين، والدفاع عن حظيرة التوحيد ومبادئ الإسلام كل تلك - مجتمعة أو منفردة - الأسباب المباشرة لبروز هذا النشاط العلمي لديهم"[20].

وهكذا وجد المسلمون أنفسهم – بفعل العوامل السابقة - مدفوعين دفعا نحو تناول الأديان بالدرس والتحليل. فمنذ القرن الثاني الهجري انفتح الفكر الإسلامي على أديان العالم، وجعلها موضوعا مستقلا للدراسة والبحث، ووضع علماء الإسلام لذلك مناهج علمية سديدة، فوصفوا أديان العالم وحللوها وقارنوا بينها وأرخوا لها وانتقدوا بعضها[21].

ورغم أنهم لم يكونوا السباقين إلى ذلك، إلا أن دراستهم للأديان امتازت عن دراسة من سبقهم - حسب عبد الله دراز - بطابعين جديدين: الأول هو أن الحديث عن الأديان أصبح دراسة وصفية واقعية منعزلة عن سائر العلوم

والفنون، شاملة لكافة الأديان المعروفة في عهدهم. والثاني هو أنهم لم يعتمدوا في وصفهم للأديان المختلفة على الأخيلة والظنون، ولكنهم كانوا يستمدون أوصافهم من مصادرها الموثوق بها[22].

وإن الناظر في التراث الإسلامي سيجد أن الحديث عن الأديان قد تقاسمته علوم عديدة[23]، منها علم التفسير، حيث قدم المفسرون إيضاحات وبيانات لا بأس بها من حيث قيمتها العلمية والموضوعية عن الأديان التي ورد ذكرها في القرآن[24]. ومنها علم التأريخ[25]، حيث تعرض المؤرخون للحديث عن الأديان في إطار حديثهم عن الشعوب والأمم التي كانوا يؤرخون لها، إلا أنهم لم يفردوا لها فصولا خاصة، وإنما اختلط الحديث عن الأديان عندهم بالحديث عن أمور أخرى لا تعني الباحث في مقارنة الأديان. ومنها علم الكلام[26]، فقد أفسح المتكلمون جانبا لا بأس به من نشاطهم الفكري للحديث عن الأديان في شيء من الدقة والعمق والتفصيل[27]، حتى اعتبر بعض الباحثين علم مقارنة الأديان مبحثا من مباحث علم الكلام[28].

هذا الاهتمام الكبير بدراسة الأديان عند المسلمين، وهذه الحقول المعرفية المتعددة التي تقاسمت الموضوع، إضافة إلى تنوع العوامل المحيطة بعلماء الإسلام الذين كتبوا عن الأديان، كل ذلك نتج عنه تنوع في مناهج دراسة الأديان عند المسلمين، فمنهم من أرخ ووصف، ومنهم من حلل وانتقد، ومنهم من رد وجادل.

ولعل أهم منهج اتبعه المسلون في دراستهم للأديان، منهج التأريخ والوصف، وهو منهج يعنى بالتأريخ للأديان، ووصف معبوداتها ومعتقداتها وشعائرها وفرقها، دون تحليل أو نقد أو رد أو إبطال.

وقد شغل التأريخ للأديان ووصفها مساحة واسعة من فكر المسلمين حتى امتلأت المكتبة الإسلامية بكتب عديدة ذات صلة بالموضوع، فقد كتب أبو عيسى الوراق (ت247) "مقالات الناس واختلافهم" وكتب آخرون كتبا حملت اسم "المقالات" منهم أبو القاسم البلخي (ت319)، وأبو الحسن الأشعري (ت324)، والناشئ الأكبر[29]، والمسعودي (ت346). ثم كتب النبختي (ت310)كتابه "الآراء والديانات" ، وكتب أبو المعالي العلوي كتابه "بيان

الأديان"، وصنف أبو العباس الإيرانشهري[30] والمسبحي[31] "درك البغية في الأديان والعبادات"، وكتب كثيرون كتبا بعنوان "الملل والنحل" مثل أبي منصور البغدادي، والشهرستاني[32].

ولم يعتمد علماء الإسلام في وصفهم للأديان المختلفة على الخيال والظن ولا على الأخبار المحتملة للصدق والكذب، ولا على العوائد الشائعة في الطبقات الجاهلة التي قد تنحرف قليلا أو كثيرا عن حقيقة أديانها، ولكنهم استمدوا أوصافهم لكل ديانة من مصادرها الموثوق بها، واستقوها من منابعها الأولى[33]. كما امتاز منهجهم في وصف الأديان بالموضوعية والحياد، وبكثير من السمات التي تعتبر اليوم من أهم قواعد البحث في الأديان ودراستها.

المبحث الأول: أبو الريحان البيروني و كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"

يعتبر أبو الريحان البيروني رائدا من رواد دراسة الأديان في الفكر الإسلامي، لا لأنه من أوائل من كتب في هذا المجال، ولكن لمنهجه العلمي الرصين الذي اتبعه في حديثه عن أديان الهند. ولا عجب في ذلك، فالبيروني - كما سيأتي في تعريفه - رجل علمي في المقام الأول.

أولا: التعريف بأبي الريحان البيروني[34]

هو أبو الريحان أحمد بن محمد البيروني الخوارزمي، ولد في بلدة بيرون سنة 362هـ/ 973م، وتوفي سنة 440هـ /1048م بغزنة (كابل اليوم). فيلسوف ورياضي ومؤرخ، اطلع على فلسفة اليونانيين والهنود، وكان ذا شهرة عالية ومكانة متميزة عند ملوك عصره. له مؤلفات كثيرة ومهمة في ضروب مختلفة من العلم ترجمت أغلبها إلى أهمّ اللّغات العالمية. ففي الجغرافيا ألّف: تصحيح الطول والعرض لمساكن المعمور من الأرض. وفي التاريخ ألف: الآثار الباقية عن القرون الخالية. وفي الفلك له: الاستشهاد باختلاف الأرصاد. ومما أُثِرَ عنه في الرياضيات: كتاب استخراج الكعاب والأضلاع وما وراءه من مراتب الحساب. وفي الأدب كتب شرح ديوان أبي تمام. وله في الفلسفة: كتاب المقالات والآراء والديانات، وغير ذلك من المؤلّفات الضخمة التي تربو على الأربعمائة

كتاب. وبهذه المؤلفات يكاد يكون البيروني قد ألَّف في كل فروع المعرفة التي عهدها عصره.

لقد قدم البيروني إسهامات علمية قيمة في ميدان العلوم التجريبية، فقام بحسابات وحل معادلات لا تعالج اليوم إلا بالأدمغة الالكترونية، واختار أصعب المسائل وحلها، وتسمى هذه المسائل الهندسية والرياضية «مسائل البيروني». وابتكر نظرية خاصة لتقدير «النسبة التقريبية» الضرورية لحساب مساحات ومحيطات الدوائر، وتمكن من تقدير محيط الكرة الأرضية وقطره[35]. واهتم بالخواص الفيزيائية لكثير من المواد، وتناولت أبحاثه علم ميكانيكا الموائع والهيدروستاتيكا، كما انضم مع ابن سينا إلى الذين شاركوا ابن الهيثم في رأيه القائل بأن الضوء يأتي من الجسم المرئي إلى العين. ومن أبرز ما قام به البيروني أنه توصل إلى تحديد الثقل النوعي لـ 18 عنصرًا مركبًا، بعضها من الأحجار الكريمة، مستخدمًا الجهاز المخروطي، وقد استخرج قيم الثقل النوعي لهذه العناصر منسوبة إلى الذهب مرة وإلى الماء مرة أخرى. وفي ظاهرة الجاذبية كان البيروني، مع ابن الحائك، من الرواد الذين قالوا بأن للأرض خاصية جذب الأجسام نحو مركزها. ومن المسائل الفيزيائية التي تناولها البيروني في كتاباته ظاهرة تأثير الحرارة في المعادن، وضغط السوائل وتوازنها، وتفسير بعض الظواهر المتعلقة بسريان الموائع، وظاهرة المد والجزر وسريان الضوء[36].

فلا عجب بعد هذا كله أن نجد المستشرق الألماني "سخاو" يصفه بقوله: "إن البيروني من أضخم العقول التي ظهرت في العالم، وإنه أعظم علماء عصره، ومن أعظم العلماء في كل العصور"[37]. ونجد جورج سارتون يقول فيه: "كان رحّالة وفيلسوفًا، ورياضيًّا، وفلكيًّا، وجغرافيًّا، وعالمًا موسوعيًّا، ومن أكبر عظماء الإسلام، ومن أكابر علماء العالم"[38]، ونجد أيضا المستشرق الروسي كراتشكوفسكي يقول فيه: "لا نملك إزاء هذا إلا الانحناء في خشوع واحترام أمام النتائج العلمية الباهرة التي توصل إليها، والتراث العلمي الحافل الذي أنتجه في ظروف الزمان الذي عاش فيه"[39].

ولا عجب كذلك أن نجد في القمر أماكن تحمل اسمه، وأن تسمي روسيا مدينة وجامعة باسمه، وتقيم له تمثالا في جامعة موسكو، وتنظم في شأنه الندوات، ويكرم من قبل دول عديدة[40].

ثانيا: التعريف بكتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"

بعد أن استقر المقام بالبيروني في قصر السلطان محمود الغزنوي (ت441) في غزنة، أتيحت له فرصة مرافقته في معظم فتوحاته العسكرية في بلاد "الهند" والتي بلغت سبع عشرة موقعة، وقد أقام البيروني هناك بضع سنين، فكان من ثمرة ذلك كتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"[41] ويبدو من خلال ما صرّح به البيروني في مقدمة كتابه أنّه كتب هذا الكتاب استجابة لطلب أستاذه أبي العباس الإيرانشهري، حتّى يصحّح ما وقع فيه أستاذه من أخطاء بسبب نقله لروايات العوام[42].

ويعد هذا الكتاب من أضخم كتب المسلمين التي ألفت في مجال تاريخ الأديان، إذ يقع في حوالي ستمائة صفحة، وقد قسمه البيروني إلى ثمانين بابا حوت كما هائلا من الموضوعات المتشعبة والمتشابكة، والتي يصعب حصرها. فبعد مقدمة صغيرة ضمنها البيروني بعض ملامح منهجه في الكتاب، استطرد في الحديث عن كل ما يتعلق بالهند من الناحية الدينية، والاجتماعية، والثقافية، والعلمية وغيرها. حتى أصبح هذا الكتاب موسوعة تاريخية لثقافة الهند، فقد تطرق فيه البيروني لمعتقدات الهنود في الله تعالى، وفي الموجودات العقلية والحسية، وفي الأرواح والجزاء والجنة والنار، ووصف آلهتهم، وطقوسهم، وفرقهم، وكتبهم، ومعارفهم، وبلادهم، وأنهارهم، وبحارهم، وممالكهم، ومنجميهم، وشرائعهم وغير ذلك.

فهو يعدّ وثيقة تاريخية وحضارية فريدة ونادرة تكشف عن عالم الهند قبل دخول المسلمين إليها وبسط نفوذهم عليها[43].

وقد اكتسى الكتاب أهمية كبيرة، واشتهر عند علماء الأديان كواحد من أهم الكتب في المجال، وحظي باهتمام الباحثين والدارسين، خاصة الغربيين منهم، والذين أثنوا عليه، وأشادوا بقيمته العلمية، فقد وصفه المستشرق الروسي

روزين بأنه "أثر فريد في بابه، لا مثيل له في الأدب العلمي القديم أو الوسيط، سواء في الغرب أو في الشرق"[44] وقال فيه آدم متز: "وفي أوائل القرن الخامس الهجري ألف أبو الريحان البيروني كتابه المسمى "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"، وجعله كتاب حكاية لمذاهب الهند على وجهها، لا كتاب حجاج وجدال، ولذلك لم يناقض الخصوم، ولم يتحرج من حكاية كلامهم، وإن باين الحق، فكان هذا الكتاب كتاب بحث علمي نزيه."[45]

المبحث الثاني: إسهامات أبي الريحان البيروني في علم مقارنة الأديان

إذا كان البيروني قد ساهم إسهاما قيما في كثير من العلوم الإنسانية والتجريبية كما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن إسهامه في علم مقارنة الأديان كان أكثر قيمة وتميزا. وفي ذلك يقول المستشرق الأمريكي آرثر أبهام بوب: "وغير ممكن أن يكتمل أي تاريخ للرياضيات أو الفلك أو الجغرافيا أو علم الإنسان أو مقارنة الديانات، دون الإقرار بالمساهمة العظيمة للبيروني في كل علم من تلك العلوم"[46].

أولا: منهج البيروني في وصف أديان الهند

بدأ البيروني وصفه لأديان الهند بانتقاد سابقيه ممّن اهتمّوا بحضارة الهند وتقاليدها الدينية، وأظهر عيوب كتب المقالات وما عُمل في الآراء والدّيانات، ورأى أنّ أكثرها منحول وبعضها عن بعض منقول وملقوط، مخلوط غير مهذّب على رأيهم ولا مشذّب[47]. ولذلك أقرّ البيروني بأنّه لم يجد من أصحاب كتب المقالات أحدًا قصد الحكاية المجرَّدة من غير ميل ولا مهادنة سوى أبي العبّاس الإيرانشهري[48]. ولذلك فقد اتبع البيروني في وصفه لأديان الهند منهجا خالف به من سبقه من علماء الإسلام، ويمكن إجمال سمات هذا المنهج فيما يلي:

أ- تحري الأمانة العلمية في نقل الأخبار: وهذه من أهم السمات التي يجب توفرها عند جميع العلماء والباحثين في كل أصناف المعرفة، وخاصة في ميدان دراسة الأديان. وقد كان البيروني ملتزما بهذا المنهج في كتابه، فهو ينسب الأقوال إلى أصحابها، وعندما يكون بصدد الحديث عن موضوع ليس لديه عنه معلومات ومصادر وافية وأصيلة، فإنه لا يلجأ إلى التخمين والشك، أو

الافتراض، بل يعلم قراءه عن ذلك بكل شجاعة وصراحة[49]، فمثلا عند دراسته (للشمنية) والحديث عن أساطيرها وخرافاتها يقول: "ولأني لم أجد كتابا للشمنية، ولا أحد منهم أستشف من عنده ما هم عليه، فإني إذا حكيت عنهم فبواسطة "الإيرانشهري" وإن كنت أظن أن حكايته غير محصلة، أو عن غير محصل"[50]. ومن أمثلة الأمانة العلمية لديه أيضا توقفه في باب: "مبدأ عبادة الأصنام وكيفيّة المنصوبات" عن إصدار الحكم في أمر لا علم له به. يقول: "أمّا قولكم إنّ من اليونانية من ذكر أنّ الأصنام تنطق وأنّهم يقرّبون لها القرابين ويدّعون فيها الروحانية فلا علم لنا بشيء منه ولا يجوز أن نقضي على ما لا علم لنا به"[51]

ب- الاعتماد على المعاينة والمشاهدة المباشرة: أي أن البيروني لم يقم بدراسة نظرية لأديان الهند، بل قام بدراسة تطبيقية ميدانية. يدل على ذلك قوله في مقدمة الكتاب: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ إنّما صدق قول القائل «ليس الخبر كالعيان» لأنّ العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله"[52] ولم يكتف البيروني بالمشاهدة فقط، بل كان في بعض الأحيان يسأل ويستفسر العلماء والمنجمين ورجال الدين. وفي ذلك يقول: "كنت أقف من منجّميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتي فيما بينهم وقصوري عمّا هم فيه من مواضعاتهم"[53].

ج- الحياد والموضوعية[54]: ابتعد البيروني عن النقد والجدل، واختفت مرجعيته الإسلامية في ثنايا الكتاب، فكان مجرد حاك وناقل لما شاهده في بلاد الهند، وكان ذلك مما أكده البيروني في مقدمة كتابه، حيث قال: "... ففعلته غير باهت على الخصم ولا متحرّج عن حكاية كلامه وإن باين الحقّ واستفظع سماعه عند أهله فهو اعتقاده وهو أبصر به. وليس الكتاب كتاب حجاج وجدل حتّى أشتغل فيه بإيراد حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحقّ، وإنّما هو كتاب حكاية فأورد كلام الهند على وجهه"[55]، ويقول في موضع أخر: "وأنا في أكثر ما سأورد من جهتهم حاك غير منتقد"[56].

وقد شهد بموضوعية وحياد البيروني ثلة من علماء الغرب:

يقول ألانا G. Allana صاحب الكتاب التذكاري عن البيروني: "إن البيروني ألف كتابه عن الهندوسية ولم يكن فيه منحازا، أو متعصبا، واستشعر واجبه كمسلم في اقتباس نصوصهم كاملة، ولم يكن كتابه كتابا جدليا، بل هو تسجيل تأريخي للحقائق، قد وضع فيه أمام القارئ نظريات الهندوس كما هي"[57].

ويقول الباحث الأمريكي إيمبريك: "يتقدم البيروني نحو فهم الإختلافات الثقافية، ويعرض عقائد الهنود تاركا الهندوسيين يتكلمون عنها بأنفسهم، وبتعبيرهم الخاص"[58].

ويقول بارتولد: "وكان يهتم بالفرق بين دين الخواص ودين العوام، ولا يعترض ولا ينقد مطلقا حينما يشرح العقائد الدينية. كما كان يحافظ - ما أمكن - على العبارات التي يستخدمها معتنقو كل دين، وإذا قارن بين دين ودين، فإنما يقارن بينهما مقارنة علمية محضة"[59].

بل إن حياد البيروني بلغ درجة جعلت إدوارد سخاو يقول: "إنك تقرأ بعناية صفحات عديدة من الكتاب دون أن يتبادر إلى ذهنك أن الكاتب مسلم، وليس هندوسيا"[60].

د- إتباع منهج المقارنة: وقد أعلن البيروني عن ذلك في مقدمة كتابه حين قال: "فأُورد كلام الهند على وجهه وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقاربة بينهم"[61]، ويؤكد الباحث علي بن مبارك أنّ البيروني قد التزم في مختلف فصول كتابه بمنهج المقارنة الذي أعلن عنه في مقدمة كتابه[62]، يقول: "فنجده في مطلع الباب الرابع (حال الأرواح وتردّدها بالتناسخ في العالم) يقارن الديانة الهندية ببقية الأديان من خلال رموزها التأسيسية، فكما أنّ الشهادة بكلمة الإخلاص شعار إيمان المسلمين، والتثليث علامة النصرانية، والإسبات علامة اليهودية، كذلك التناسخ علم النحلة الهندية، فمن لم ينتحله لم يكن منها ولم يعد من جملتها[63].

وفي نفس السياق المنهجي ربط البيروني في الباب الثالث في ذكر اعتقادهم في الموجودات العقلية والحسية، بين مقالة الهند وما ذهب إليه أساطين الحكمة اليونانيين خاصّة فيما تعلّق بالفلسفة الميتافيزيقية. كما شبّه في الباب

الرّابع عند حديثه في نظرية الاستنساخ عند الهندوس كلام حكيمهم باسدو بقول للمسيح، ثمّ ربط كلام كليهما بحكمة اليونانيين قائلا: "وقد كان اليونانيون موافقين الهند في هذا المعتقد"[64][65].

ثانيا: مصادر البيروني في وصفه لأديان الهند

إلى جانب دراسته الميدانية، اعتمد البيروني كذلك في وصفه لأديان الهند على مصادرها المكتوبة. وقد صرح بذلك في أكثر من موضع، فقال مثلا في سياق حديثه عن كتابه: "ولقد أعيتني المداخل فيه مع حرصي الذي تفرّدت به في أيّامي، وبذلي الممكن غير شحيح عليه في جمع كتبهم من المظانّ، واستحضار من يهتدي لها من المكامن"[66].

والمطالع لكتاب "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" يجد إشارات متكررة من البيروني إلى كتب الهند، سواء كانت إشارات عامة، أو إشارات خاصة إلى كتب بأسمائها. نذكر من ذلك:

- "ولنورد في ذلك شيئا من كتبهم لئلا تكون حكايتنا كالشيء المسموع فقط"[67]
- "قال السائل في كتاب «باتنجل»: من هذا المعبود الذي ينال التوفيق بعبادته؟ قال المجيب: هو المستغني بأوّليّته"[68].
- "وحقيق علينا أن نورد من كتبهم شيئا من صريح كلامهم في هذا الباب وما يشبهه من كلام غيرهم فيه"[69]
- "ونحن نذكر هاهنا أيضا من كتبهم ما يصرّح بهذه المعاني، ففي "بشن پران": إنّ "ميتري" سأل "پراشر" عن الغرض في جهنّم والعقاب به؟ فأجابه بأنّ ذلك لتمييز الخير من الشرّ والعلم من الجهل وإظهار العدل"[70].

ولعل ما يؤكد مطالعة البيروني لهذه المصادر واعتماده المباشر عليها، ترجمته لكتابين منها، وهو ما صرح به في مقدمة كتابه حيث قال: "وكنت نقلت إلى العربيّ كتابين أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات، واسمه "سانك" والآخر في تخليص النفس من رباط البدن ويعرف "بياتنجل" وفيهما أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادهم دون فروع شرائعهم، وأرجوا أنّ هذا ينوب عنهما وعن غيرهما في التقرير ويؤدّي إلى الإحاطة بالمطلوب بمشيئة الله"[71].

يقول المستشرق الروسي فاسيلي فلادمير مؤكدا اعتماد البيروني على المصادر الأصلية للهنود: "وألف كتابا قيما عن الهند، يدل على نظر واسع وحياد علمي تام، وفي كتابه عن الهند معلومات واسعة عن الأديان والعلوم التي فيها، وقد استقاها البيروني من منابعها الهندية المباشرة"[72].

كما أشار البيروني إلى أنه قد اعتمد على أستاذه أبي العباس الإيرانشهري[73]، عند دراسته للشمنية وحديثه عن أساطيرها وخرافاتها. يقول: "ولأني لم أجد كتابا للشمنية، ولا أحد منهم أستشف من عنده ما هم عليه، فإني إذا حكيت عنهم فبواسطة الإيرانشهري"[74].

خاتمة:

لقد اجتمعت في البيروني كل صفات دارس الأديان، فإضافة إلى حياده وموضوعيته، وأمانته في نقل الأخبار، واعتماده على الدراسات الميدانية، ورجوعه إلى المصادر الأصلية، فقد تميز بصفة غابت عن جل علماء الإسلام المتقدمين الذين تطرقوا لموضوع الأديان، ألا وهي إتقانه للغة الأمة التي تناولها بالدرس والوصف، وهي اللغة السنسكريتية[75].

إنّ دراسة الأديان تتطلّب الإلمام بأكثر من لغة ولاسيّما لغة الملّة موضوع الدراسة. وهذا المنهج توخّاه البيروني بكلّ صرامة فأقبل على اللّغة السنسكريتية، لغة بلاد الهند قبل زيارتها، كما أتقن استعمال لغات أخرى قراءة وكتابة من قبيل الخوارزمية والفارسية والسريانية واليونانية[76].

كما كان البيروني رائدا في استخدام ما سمي حديثا بالمنهج الأنثروبولوجي (Anthropological Approach) في دراسة الأديان، وقد أكد صليبا على هذه النقطة قائلا: "لقد أعطى قارئه تقريرا كاملا وصورة واضحة للممارسات الدينية التي تنتمي إلى مختلف الديانات التي درسها، وفي ذلك خدمة جليلة لعلم الأنثروبولوجيا، وتوظيف مبكر له في دراسة الأديان...ولقد عد بعض الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين البيروني أول عالم أنثروبولوجي مسلم"[77].

بعد هذا يمكن القول وفي شيء من الثقة إنه رغم انتساب علم مقارنة الأديان للغرب، ورغم أن أولى الكراسي العلمية لتدريس هذا العلم ظهرت في

جامعات أوربا، ورغم أن أشهر رجاله ورواده هم غربيون، ورغم أن الكتابات الغربية المعاصرة في هذا العلم تتفوق على الكتابات العربية الإسلامية من حيث الدقة والعمق والتوثيق للمعلومات، وهذا أمر طبيعي كان لابد أن يحدث نتيجة التطور العلمي الهائل، ليس فقط في مناهج البحث، وإنما أيضا في مجال اكتشاف الوثائق والكتب الدينية والاطلاع عليها في مصادرها الأصلية. رغم كل هذا تبقى إسهامات علماء الإسلام في هذا الحقل المعرفي الإنساني أوضح من الشمس في واضحة النهار، ولا أحد يستطيع أن ينكر جهودهم في خدمة هذا العلم، وأثرهم البارز فيه، وتميزهم عمن سبقهم، وسبقهم لمن جاء بعدهم فيه، سواء على مستوى المنهج، أو النتائج المتوصل إليها. وحتى وإن لم يكن علم مقارنة الأديان علما إسلاميا، فيكفي المسلمين فخرا ما قدموه من إسهامات كان لها الأثر الكبير والواضح في تأسيسه وتأصيله.

وهذه أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث :

- ظهور علم مقارنة الأديان باعتباره فرعا علميا مستقلا له مناهجه وأصوله، كان في الغرب أواسط القرن التاسع عشر، على يد ماكس مولر.
- علم مقارنة الأديان له تاريخ طويل وجذور تمتد إلى أقدم العصور، ويمكن أن نعتبره علما تتقاسمه جميع الحضارات والأمم التي مرت في تاريخ الإنسانية.
- عرف الفكر الإسلامي دراسة الأديان منذ وقت مبكر، وساهمت مجموعة من العوامل في دفع المسلمين نحو هذا الحقل العلمي الجديد.
- ساهم علماء الإسلام إسهامات قيمة في علم مقارنة الأديان، تميزوا بها عمن سبقهم، وسبقوا بها من جاء بعدهم في هذا المجال.
- تنوعت مناهج دراسة الأديان عند علماء الإسلام، بين التأريخ والوصف والنقد والمقارنة والرد والجدل.
- وصف البيروني أديان الهند ومذاهبها في كتابه "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" وجمع صفات أهلته لذلك، أبرزها تمكنه من اللغة السنسكريتية، وقيامه بزيارة ميدانية للهند، واطلاعه على مصادرها الأصلية، وبلغ من الحياد العلمي درجة جعلت البعض يشكك في إسلامه.

كانت هذه أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث، ولا شك أني لم أوف الموضوع حقه، فهو لا زال بحاجة إلى مزيد من البحث والدراسة، فموضوع كهذا "إسهامات علماء المسلمين في تأسيس علم مقارنة الأديان" يحتاج إلى موسوعة ضخمة حتى نحيط بجل أعلام المسلمين الذين أسهموا وكتبوا في الأديان.

وأختم فأقول : إذا كان المسلمون يفتخرون بعلم أصول الفقه، وعلم المقاصد، وعلم النحو، وعلم البلاغة، وغيرها من العلوم الإسلامية الأصيلة، فمن حقهم كذلك أن يفتخروا بعلم مقارنة الأديان، وأن يعطوه من الأهمية ما يعطونه للعلوم الأخرى، سواء على مستوى تدريسه بالجامعات، أو على مستوى إقامة الندوات والمحاضرات.

المصادر والمراجع

- أعلام الجغرافيين العرب، حميدة عبد الرحمن، دمشق، دار الفكر، 1984
- الأعلام، الزركلي خير الدين, بيروت، دار العالم للملايين، 2002
- تطور الفكر العلمي عند المسلمين، عفيفي محمد الصادق، القاهرة، مكتبة الغانجي، 1977
- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي، عالم الكتب بيروت، 1403
- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، متز آدم، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1987
- دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند،الأعظمي محمد، الرياض، مكتبة الرشد ناشرون، 2003
- الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، دراز عبد الله، القاهرة، دار القلم للنشر والتوزيع، 2003
- شمس العرب تسطع على الغرب، زغريد هونكه، نقله عن الألمانية فاروق بيضون وكمال دسوقي، بيروت، دار الجيل، دار الأفاق الجديدة، 1993
- العرب وما قدموه للحضارة، طوقان فدوى، بيروت، دار الكتاب العربي

- علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، تركي إبراهيم، الإسكندرية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2002
- الفهرست، ابن النديم، تحقيق إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1997
- في مقارنة الأديان، بحوث ودراسات، الشرقاوي محمد عبد الله، القاهرة، دار الفكر العربي، 2002
- في علم الدين المقارن، مقالات في المنهج، ميرا دين محمد، القاهرة ، دار البصائر 2009
- اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، زيدان يوسف، القاهرة، دار الشروق، 2010
- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، إيلي ألفا روني، بيروت ، دار الكتب العلمية، 1992
- مدخل لدراسة تاريخ الأديان، حايفي مسعود، دمشق ، دار الأوائل للنشر والتوزيع، 2010

مقالات:

- البيروني والمنهج النقدي، عاكف عدنان، مقال بمجلة الحوار المتمدن، العدد 2539، 27 يناير 2009
- علي بن مبارك، منهج البيروني في دراسة الأديان، مقال بمجلة ثقافتنا، العدد 16، 1429، إيران

كتب أجنبية:

- Tiwari Kedarnath, Comparative religion, Delhi 1983, Motilal Banarsidas, Delhi
- de la Boullaye Pinard, Histoire de l'étude comparée des religions, Copyright by Gabriel Beauchesne, 1922, Paris

الإحالات:

[1]- منهم المستشرق الأمريكي (Alfred Jeffrey) و (Michel Meslin) و (Pinard de la Boullaye)

[2]- منهم الدكتور شلبي. والدكتور عبد الله الشرقاوي، وآدم ميتز.

[3]- في مقارنة الأديان، بحوث ودراسات، عبد الله الشرقاوي، ص57.

[4]- الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، عبد الله دراز، ص90.

[5]- علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، إبراهيم تركي، ص45.

[6]- Comparative religion, Kedarnath Tiwari, p1.

[7]-« Si l'on prend le mot science dans un sens large, comme désignant toute connaissance qui ne s'appuie ni sur la seule expérience individuelle, ni sur l'autorité pure, mais sur un enchaînement rigoureux de preuves, la Science de la religion trouve ses origines dans les efforts des premiers philosophes pour fournir une explication totale de l'univers, qu'ils aient abouti à reconnaître l'existence de la divinité et la nécessité d'un culte. » Histoire de l'étude comparée des religions, Pinard de la Boullaye, p23.

[8]- في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، ص32.

[9]- علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، ص55.

[10]- (1869 - 1917 م) هو مستشرق سويسري ألماني. اهتم بالأدب العربي في القرن الرابع الهجري وما تلاه. له كتاب Die Renaissance des Islams بالألمانية، ترجمه إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، وسماه «الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري.

[11]- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، أدم ميتز، ج1، ص366.

[12]- ولد في برلين عام 1914 والتحق بجامعة برلين عام 1932 حيث درس الحضارات واللغات الشرقية بها، حصل على درجة الدكتوراه عام 1935 من نفس الجامعة. وعمل أستاذا للغات السامية في كلية الاتحاد العبري في سنساتى بولاية أوهايو. درس اللغة العربية في جامعة بنسلفانيا، وقام بترجمة وتحقيق مقدمة ابن خلدون، وله مؤلفات مستفيضة في دراسة الحضارة الإسلامية منها: مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي.

[13]- في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، ص33.

[14]- www.britannica.com, encyclopedia-britannica online .

[15]- من أمثلة ذلك وصف بينار بولاي لابن حزم برائد مقارنة الأديان في الفكر الإنساني كله، واعتبر إيريك شارب ومعه موسوعة وكيبديا أن شرف كتابة أول تاريخ للأديان في العالم اختص به الشهرستاني.

[16]- يقول يوسف زيدان: "ولأن المؤرخين المسلمين وضعوا كتبا للتعريف بعقائد أهل الملل والديانات غير الإسلامية، فقد عد بعضهم علم مقارنة الأديان علما إسلاميا أصيلا، اختفى عن المسلمين حينا من الزمان، ثم عاد إليهم في العصر الحديث". واعتبر يوسف زيدان ذلك زعما علميا مأزوما، مضيفا: "ففي حقيقة الأمر، لم يقدم علماء المسلمين الأوائل علما لمقارنة الأديان، بالمعنى المذكور، بل لم يقدموا تاريخا للعقائد على النحو الواجب... فأما ذاك الذي قدمه ابن حزم والشهرستاني والمسبحي والنوبختي وأمثال هؤلاء، فهو وصف عام لعقائد الفرق والجماعات الإسلامية وغير الإسلامية، فحسب" اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، زيدان يوسف، ص26-27.

[17]- شمس العرب تسطع على الغرب، زغريد هونكه، ص57.

[18]- في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، ص34.

[19]- ذكر إبراهيم تركي عددا من العوامل معتبرا أنها كانت وراء إقبال علماء الإسلام على هذا العلم، فذكر القرآن الكريم وما حوى من إشارات ودعوات لتناول الأديان بالدراسة والتحليل، والتأكد من أن الإسلام هو الدين الحق، وذكر اتساع الفتوحات الإسلامية، والاحتكاك بأصحاب الديانات الأخرى، كما ذكر ازدهار التأليف عند المسلمين، وتسامحهم اتجاه أتباع الأديان الأخرى. علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، ص34-37. وذكر مسعود حايفي عامل الاعتراف بالأخر المختلف دينيا، وعامل نشاط حركة الترجمة في العصر العباسي. مدخل لدراسة تاريخ الأديان، مسعود حايفي، ص43.

[20]- في علم الدين المقارن، مقالات في المنهج، ميرا دين محمد، ص33.

[21]- في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، ص32.

[22]- الدين، ص21.

[23]- هذا لا يعني أن دراسة الأديان لم تكن علما مستقلا بذاته في الفكر الإسلامي، فإبراهيم تركي يرى أنها ظهرت في البداية في إطار علوم إسلامية متعددة، قبل أن تستقل بعد ذلك متمثلة في علم مقارنة الأديان. علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، ص37.

[24]- نجد ذلك خصوصا في كتب التفاسير التي تتسم بالشمول والتفصيل مثل تفسير الطبري "جامع البيان في تأويل القرآن" وتفسير الزمخشري "الكشاف" وتفسير الفخر الرازي "مفاتيح الغيب".

[25]- من أهم ما كتب في هذا الشأن : كتاب "التاريخ" لأحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي (ت أوائل القرن الرابع)، وكتابات أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي (ت

345)، وجلها مفقود باستثناء كتابين هما: "مروج الذهب" و"التنبيه والإشراف"، وكتاب "البدء والتاريخ" لأبي نصر المقدسي (ت القرن الرابع).

[26]- يمكن تقسيم دراسات المتكلمين للأديان إلى قسمين: القسم الأول يتمثل في تلك الدراسات التي كان هدفها هو الدفاع عن الإسلام والرد على باقي الأديان، ومن أمثلتها كتاب "المغني في أبواب العدل والتوحيد" للقاضي عبد الجبار (ت 415) حيث أفرد جزءا من هذا الكتاب للحديث عن الفرق غير الإسلامية. أما القسم الثاني فتمثل في تلك الدراسات التي اهتمت بالأديان لذاتها، ويتجلى ذلك بوضوح في كتب المقالات والفرق والملل والنحل، مثل كتاب "الملل والنحل" للشهرستاني. علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، ص42.

[27]- علم مقارنة الأديان عند مفكري الإسلام، ص37-42.

[28]- يذهب آدم متز إلى أن نشأة علم مقارنة الأديان في الفكر الإسلامي لم تكن من جانب المتكلمين مستدلا بان أوائل من ألفوا في هذا العلم لم يكونوا من المتكلمين، فذكر النوبختي، وهو مؤلف أول كتاب له شان في الآراء والديانات، وذكر المسعودي الذي ألف كتابين في الديانات، وذكر المسبحي، صاحب كتاب درك البغية في وصف الأديان والعبادات، وهؤلاء جميعا لم يكونوا من المتكلمين. الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص366-367. ويرى عبد الله الشرقاوي من جهته أن علم مقارنة الأديان مستقل عن علم الكلام، معتبرا أن الدليل القائل بأن أكثر من كتب في هذا العلم من المتكلمين غير كاف للتدليل على كون علم مقارنة الأديان جزء من علم الكلام. في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، ص35-36.

[29]- عبد الله بن محمد، الناشئ الأنباري، أبو العباس: شاعر مجيد، يعد في طبقة ابن الرومي والبحتري. أصله من الأنبار. أقام ببغداد مدة طويلة. وخرج إلى مصر، فسكنها وتوفي بها. وهو من العلماء بالأدب والدين والمنطق. له قصيدة علي رويّ واحد وقافية واحدة، في أربعة آلاف بيت، في فنون من العلم. وكان فيه هوس. الأعلام، ج4، ص117.

[30]- سيأتي التعريف بهذا العلم في بابه، عند الحديث عن أبي الريحان البيروني الذي يعد أحد تلاميذه.

[31]- محمد بن عبيد الله بن أحمد المسبحي، عز الملك: أمير، مؤرخ، عالم بالأدب. كان على زي الأجناد. أصله من حران، ومولده ووفاته بمصر. له كتاب كبير في تاريخ المغاربة ومصر من أربعين جزءا. توفي سنة 420. الأعلام، ج6، ص259.

[32]- في مقارنة الأديان، بحوث ودراسات، ص38.

[33]- الدين، ص21.

[34]- ينظر في ترجمة البيروني: الأعلام، ج5، ص314. العرب وما قدموه للحضارة، طوقان فدوى، ص163 وما بعدها. تطور الفكر العلمي عند المسلمين، عفيفي محمد الصادق، ص112-115. أعلام الجغرافيين العرب، حميدة عبد الرحمن، ص340-342. موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، ج1، ص299-300.

[35]- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، البيروني أبو الريحان محمد بن أحمد الخوارزمي، مقدمة الناشر.

[36]- للتوسع في إنجازات البيروني ينظر: علماء العرب وما قدموه للحضارة، ص163-176. تطور الفكر العلمي عند المسلمين، ص114-125. أعلام الجغرافيين العرب، ص340-351.

[37]- تطور الفكر العلمي عند المسلمين، ص122.

[38]- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، مقدمة الناشر.

[39]- البيروني والمنهج النقدي، عاكف عدنان، مقال بمجلة الحوار المتمدن، العدد 2539، 27 يناير 2009.

[40]- تحقيق ما للهند، مقدمة الناشر.

[41]- تحقيق ما للهند، مقدمة الناشر. ينظر كذلك: البيروني والمنهج النقدي، عدنان عاكف.

[42]- يقول البيروني: "وحين بلغ فرقة الهند والشمنيّة (يقصد الإيرانشهري) صاف سهمه عن الهدف وطاش في آخره إلى كتاب زرقان ونقل ما فيه إلى كتابه، وما لم ينقل منه فكأنّه مسموع من عوامّ هاتين الطائفتين ولمّا أعاد الأستاذ أيّده الله مطالعة الكتب ووجد الأمر فيها على الصّورة المتقدّمة حرّص على تحرير ما عرفته من جهتهم ليكون نصرة لمن أراد مناقضتهم وذخيرة لمن رام مخالطتهم، وسأل ذلك ففعلته غير باهت على الخصم ولا متحرّج عن حكاية كلامه" تحقيق ما للهند، ص16.

[43]- منهج البيروني في دراسة الأديان، بن مبارك علي، مجلة ثقافتنا، العدد 16، 1429، إيران.

[44]- أعلام الجغرافيين العرب، ص341.

[45]- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ص367.

[46]- تطور الفكر العلمي عند المسلمين، ص122.

[47]- تحقيق ما للهند، ص15.

[48]- يقول البيروني في مقدمة الكتاب: "وكان وقع المثال في فحوى الكلام على أديان الهند ومذاهبهم فأشرت إلى أنّ أكثرها هو مسطور في الكتب هو منحول وبعضها عن بعض منقول وملقوط مخلوط غير مهذّب على رأيهم ولا مشذّب، فما وجدت من أصحاب كتب

المقالات أحدا قصد الحكاية المجرّدة من غير ميل ولا مداهنة سوى أبي العبّاس الإيرانشهريّ" تحقيق ما للهند، ص15.

[49]- في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، ص39، نقلا عن علماء المسلمين وقضية المنهج، دين محمد، المجلة الحولية للجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، العدد الثالث، 1995.

[50]- تحقيق ما للهند، ص206-207.

[51]- تحقيق ما للهند، ص87.

[52]- نفسه، ص13.

[53]- نفسه، ص20.

[54]- بلغ حياد البيروني في وصفه لأديان الهند درجة جعلت بعض الباحثين يقولون بإمكانية انتمائه إلى ديانة من الديانات التي درس، ومن هؤلاء علي أومليل الذي رجح أن يكون للبيروني تعلّق خاصّ بالمانوية، وحجّته في ذلك اهتمامه الكبير بدراسة المانوية، والبحث عن كتبها نيّفًا وأربعين سنة، وهذا العمل - يضيف أومليل - قد لا يقصد به مجرّد اطلاع قوم على مذهب غريب، بل قد يكون الهدف من ورائه أيضا الدعوة إلى هذا المذهب. وقد رد الباحث علي بن مبارك على فرضية أومليل نافيا أن يكون اهتمام البيروني الكبير بالمانوية دليلا على اعتناقه لها، وقدم مثال دراسات المستشرقين للديانة الإسلامية، حيث كرس بعضهم عقودًا من عمره يدرس الإسلام أو جزءًا منه فيبسّط ويترجم ويلخّص تقرّبًا لذهنية الغربيّ، ومع ذلك لم يعتبر أحد ذلك دليلا على اعتناقهم الإسلام. ويضيف قائلا: "لقد أدركت الدراسات الحديثة في الأديان والحضارات أنّ الباحث لا بدّ أن يقترب من موضوع بحثه حتّى يفهمه، وأن يبتعد عنه في مرحلة ثانية حتى ينقده. وعلى هذا الأساس تأسست أغلب النظريات في تاريخ الأديان والأديان المقارنة" منهج البيروني في دراسة الأديان، علي بن مبارك، مجلة ثقافتنا.

[55]- تحقيق ما للهند، ص15-16.

[56]- نفسه، ص22.

[57]- في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، ص39، نقلا عن G. Allana, Albairuni، الكتاب التذكاري عن البيروني الذي صدر في باكستان.

[58]- مدخل لدراسة تاريخ الأديان، ص46.

[59]- تطور الفكر العلمي عند المسلمين، ص123.

[60]- مدخل لدراسة تاريخ الأديان، ص46.

[61]- تحقيق ما للهند، ص16.

[62]- منهج البيروني في دراسة الأديان، علي بن مبارك.

[63]- تحقيق ما للهند، ص39.

[64]- نفسه، ص43.
[65]- منهج البيروني في دراسة الأديان، علي بن مبارك.
[66]- تحقيق ما للهند، ص21.
[67]- نفسه، ص23.
[68]- نفسه، ص23.
[69]- نفسه، ص40.
[70]- نفسه، ص48.
[71]- تحقيق ما للهند، ص16.
[72]- تطور الفكر العلمي عند المسلمين، ص122.
[73]- يبدو من خلال إشارة البيروني أن الإيرانشهري كان من علماء الإسلام الذين خاضوا ميدان دراسة الأديان، وأنه كان متقدما في ذلك. يقول البيروني في مقدمة كتابه: "... فما وجدت من أصحاب كتب المقالات أحدا قصد الحكاية المجرّدة من غير ميل ولا مداهنة سوى أبي العبّاس الإيرانشهريّ، إن لم يكن من جميع الأديان في شيء بل منفردا بمخترع له يدعو إليه ولقد أحسن في حكاية ما عليه اليهود والنصارى وما يتضمّنه التوراة والإنجيل وبالغ في ذكر المانويّة وما في كتبهم من خبر الملل المنقرضة، وحين بلغ فرقة الهند والشمنيّة صاف سهمه عن الهدف وطاش في آخره إلى كتاب زرقان ونقل ما فيه إلى كتابه، وما لم ينقل منه فكأنّه مسموع من عوامّ هاتين الطائفتين ولمّا أعاد الأستاذ أيّده الله مطالعة الكتب ووجد الأمر فيها على الصّورة المتقدّمة حرّص على تحرير ما عرفته من جهتهم ليكون نصرة لمن أراد مناقضتهم وذخيرة لمن رام مخالطتهم، وسأل ذلك ففعلته..." ص15. وقد أشار يوسف زيدان إلى هذا العلم، فذكر أنه على أهميته مغمور، فقدت كتبه منذ زمن طويل، ولا يعرف عنه شيء إلا من خلال إشارة لناصر خرسو في كتابه "سفر نامة" ومن إشارة البيروني السالفة الذكر. اللاهوت العربي، ص28.
[74]- تحقيق ما للهند، ص206.
[75]- هناك مجموعة من الأدلة تؤكد تمكن البيروني من اللغة السنسكريتية ، منها ترجمته لكتابين منها إلى اللغة العربية كما صرح بذلك في مقدمة كتابه: "وكنت نقلت إلى العربيّ كتابين أحدهما في المبادئ وصفة الموجودات، واسمه «سانك» والآخر في تخليص النفس من رباط البدن ويعرف «بياتنجل» وفيهما أكثر الأصول التي عليها مدار اعتقادهم دون فروع شرائعهم" ص16. ومنها استعماله الكثيف لبعض مصطلحات هذه اللغة، مثال ذلك قوله: "إلّا أنّي كنت أسمع منهم التصعيد والتكليس والتحليل وتشميع الطلق وهو بلغتهم «تالك» فأتفرّس فيها أنّهم يميلون إلى الطريق المعدنيّ؛ ولهم فنّ شبيه بهذا الباب قد اختصّ الهند به ويسمّونه «رساين» وهو اسم مشتقّ من الذهب" ص134. وقوله

أيضا: "وهم يسمّون طبقاتهم «برن» أي الألوان ويسمّونها من جهة النسب «جاتك» أي المواليد" ص71. ومنها حواره مع علماء الهند، ودليل ذلك قوله: "إنّي كنت أقف من منجّميهم مقام التلميذ من الأستاذ لعجمتي فيما بينهم وقصوري عمّا هم فيه من مواضعاتهم، فلمّا اهتديت قليلا لها أخذت أوقّفهم على العلل وأشير إلى شيء من البراهين والوّح لهم الطرق الحقيقيّة في الحسابات فانثالوا عليّ متعجّبين وعلى الاستفادة متهافتين يسألون: عمّن شاهدته من الهند حتى أخذت عنه" ص20-21.

[76]- منهج البيروني في دراسة الأديان، علي بن مبارك.

[77]- في مقارنة الأديان بحوث ودراسات، ص40-41.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 261 - 292
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

إحياء منهج التدليل في التصنيف الفقهي المالكي المعاصر: الضرورة - الصور - والمتطلبات

Revival of the argumentation approach in Al - Maliki 's contemporary jurisprudential authorship :exigency - cases - and requirements□

د/ جميلة قارش
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
Nora.k73@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2019/04/20 **تاريخ القبول: 2019/05/28**

الملخص:

إن أهم دعامة ترتكز عليها أحكام الفقه الإسلامي وترتبط بها ارتباطا وثيقا هي الأدلة الشرعية، ومن هذا المنطلق جاءت هذه الدراسة لتعالج مسألة إحياء منهج التدليل في التصنيف الفقهي المالكي المعاصر، وذلك من خلال إبراز ضرورة إحيائه وتفعيله في عصرنا، وبيان أهم الفوائد التي يحققها في الفقه الإسلامي، مع تأكيد أصالة هذا المنهج في المذهب المالكي خاصة لدى المتقدمين، حتى وإن شاع عن المذهب غلبة منهج التجريد فيه لدى المتأخرين لأسباب بينتها الدراسة.

كما ركزت الدراسة على تفصيل صور إحياء منهج التدليل في المصنفات المالكية المعاصرة، مبرزة متطلبات ونماذج كل صورة من هذه الصور، وقد تم التوصل إلى جملة من النتائج والتوصيات تضمنتها خاتمة الدراسة.

الكلمات المفتاحية: منهج التدليل؛ الإحياء؛ المصنفات المالكية المعاصرة؛ الصور؛ المتطلبات.

Abstract :

The lawful argumentations are the most important brace on which the rulings of Islamic jurisprudence are based and clamps tightly together. Hence, the current investigation explores the issue of reviving the argumentation approach in Al- Maliki 's contemporary jurisprudential authorship by highlighting the need to revive and activate it in our era. By stating the most important benefits achieved in Islamic jurisprudence, we confirmed the authenticity of this approach in the Maliki's doctrine especially for the precedents even if it is common for the doctrine the predominance of the abstraction approach in the latecomers for reasons investigated by the study.

Moreover, the research focuses on elaborating cases of reviving the argumentation approach in Maliki 's contemporary authorship highliting the requirements and models of each of these cases. Consequently, on the basis of the data emanated from the study, a number of results and recommendations were provided in the conclusion of the investigation.

Key words: Argumentation approach, Revival, Maliki 's contemporary authorship, cases, requirements

مقدمة:

إن المتمعّن في مفهوم الفقه الإسلامي يجد أن الدعامة الأساسية التي بُنيت عليها أحكامه هي الأدلة الشرعية، مما يؤكد على أن ربط الفروع الفقهية بأصولها وأدلتها الشرعية مطلب شرعي ومقصد مطلوب في الشريعة الإسلامية.

والمذهب المالكي أحد أشهر المذاهب الإسلامية المعتمدة في الفقه الإسلامي، وهو من أصحها وأعدلها في الأحكام والفتوى، غير أن كثيرا من العلماء أشاعوا عنه تهمة تجريد فقهه عن الدليل، وكونه أقل المذاهب اعتمادا على منهج التدليل سواء عند المتقدمين أو المتأخرين، مما نحا بكثير من العلماء

المعاصرين- خاصة منهم المنتسبون إلى المذهب- إلى محاولة التحقق من هذه التهمة ومحاولة إبراز منهج التدليل وإحيائه في المذهب المالكي.

من هنا جاءت هذه الدراسة لتعالج إشكالية رئيسة مفادها: هل هناك ضرورة تدعو إلى إحياء منهج التدليل في التصنيف الفقهي المالكي المعاصر؟ وما هي صور ومتطلبات هذا الإحياء؟

وتبرز أهمية الدراسة من خلال موقع الفقه الإسلامي في الحياة الإسلامية، فهو بمثابة القلب النابض فيها، باعتبار أحكامه عملية ترتبط بواقع الأفراد والمكلفين، ومن هنا كان لا بد من تحصيل أحكامه وطلبها من أدلتها الشرعية التفصيلية التي تُعد هي أساس الحكم وطرازه، فالحكم أو الفتوى الفقهية من غير دليل كشجرة من غير جذور.

وتزداد أهمية منهج التدليل للفروع الفقهية في عصرنا مع ازدياد وعي أفراد المسلمين -خاصة منهم طلبة العلم الشرعي- بضرورة إسناد الفقه للدليل، فلا يُقبل حكم ولا تلقى فتوى قبولا لديهم إلا إذا اقترنت بالدليل، كما أن الحديث عن إحياء هذا المنهج هو في المذهب المالكي أكثر المذاهب انتشارا ووسطية.

وتهدف الدراسة إلى تجديد الدعوة إلى ضرورة إحياء منهج التدليل في المذهب المالكي، سواء في التعامل مع المختصرات المجردة بحثا عن التدليل لها، أو حتى مع المصنفات المدللة من خلال تصحيح الاستدلال وعدم الاقتصار على الأدلة النقلية النصية فقط، بل الاستعانة بالاستدلال العقلي؛ لأنه من أوجه التدليل للفروع.

كما تهدف الدراسة أيضا إلى إعادة صياغة الفقه المالكي في عصرنا صياغة تقوم على منهج التدليل، سواء من خلال إحياء المدونات القديمة أو في التصنيف المعاصر، وإثبات أصالة هذا المنهج في المذهب المالكي.

أما عن الدراسات السابقة في الموضوع: فأغلب من كتبوا عن منهج التدليل في المذهب المالكي؛ إنما تحدثوا عن غلبة منهج التجريد في المذهب

وخاصة عند المتأخرين، ومحاولتهم استبعاد تهمة تجريد فقه المذهب عن الدليل ومن هذه الدراسات:

- منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل لبدوي عبد الصمد الطاهر، وهو كتاب من منشورات دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي.
- الفقه المالكي بين التدليل والتجريد - نحو منهج معاصر للإصلاح المذهبي- لمحمود سلامة محمد الغرياني، وهي ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي المنعقد بدبي في الفترة ما بين 13-19 محرم 1424ه الموافق ل:16- 20 مارس 2004م.
- المتأخرون بين التجريد والتدليل للصادق بن عبد الرحمن الغرياني، وهي ورقة مقدمة لنفس الملتقى السابق: القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي.
- التدليل في مذهب الإمام مالك وأثره في التجديد الفقهي لديارا سياك، وهي ورقة بحثية منشورة ضمن الأعمال الكاملة لمؤتمر الإمام مالك 1435ه-2013م.

وتأتي هذه الدراسة للحديث عن إحياء منهج التدليل في التصنيف المالكي المعاصر، بإبراز ضرورته وصوره ومتطلباته، وهو ما لم تتعرض له تلك الدراسات.

أما منهجية الدراسة؛ فإن طبيعة الموضوع وعنوانه فرض علينا اعتماد المنهج الوصفي، مع الاستعانة بالقواعد المنهجية التالية:

- **التحليل**: وذلك عند التعرض لمفاهيم منهج التدليل ومنهج التجريد، ومحاولة تفكيكها وتبسيطها وربطها بالفقه المالكي.
- **الاستقراء**: من خلال محاولتنا تتبع المصنفات المالكية المعاصرة التي اهتمت بإحياء منهج التدليل، وكذا محاولة استقراء صور ومتطلبات هذا الإحياء.

وقد تم تقسيم الدراسة إلى ثلاثة محاور رئيسة:

الأول تناول مفهوم منهج التدليل وما يقابله من منهج التجريد، ثم الحديث عن ضرورة إحيائه والفوائد التي يحققها في عصرنا.

الثاني تحدث عن واقع منهج التدليل في المذهب المالكي بين المتقدمين والمتأخرين، من خلال بيان أصالة هذا المنهج في المذهب عند المتقدمين وغلبة منهج التجريد عليه عند المتأخرين، ثم أعقبته بأسباب غلبة منهج التجريد لدى المتأخرين.

الثالث فصلت فيه صور إحياء منهج التدليل في المصنفات المالكية المعاصرة ومتطلباته وبعض نماذجه فجاءت الصورة الأولى عن التدليل للمختصرات والمصنفات المجردة عن الدليل –متطلباته ونماذجه. بينما جاءت الصورة الثانية عن التدليل بتخريج الأحاديث وتصحيح الاستدلال في المصنفات المدللة – متطلباته ونماذجه.

أما الصورة الثالثة فعن التصنيف المدلل المستقل – متطلباته ونماذجه.

أولا/ مفهوم منهج التدليل وضرورة إحيائه في عصرنا:

أ- التعريف بمنهج التدليل:

المنهج لغة واصطلاحا: أما المعنى اللغوي للمنهج فأصله من الفعل نَهَجَ، ويقال:نَهَجَ فلان الأمر نَهْجًا؛ أي أبانه وأوضحه، ونَهَجَ الطريقَ: سلكه، وأَنْهَجَ الطريقُ: وضح واستبان، وصار نهْجا واضحا بيّنا، والمنهج بفتح الميم وكسرها هو النّهج والمنهاج؛ أي الطريق الواضح المستقيم.[1] ومن معانيه أيضا الخطة المرسومة[2].

أما **اصطلاحا**: فعُرّف تعريفات متعددة أشهرها:

المنهج هو: "فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة إما من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، وإما من أجل البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين"[3].

المنهج هو: "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل، وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[4].

وإن كان المعنى الذي سنسطصحبه معنا في معنى "منهج التدليل" كمركب هو المعنى الجامع بين اللغة والاصطلاح، وهو الطريق الواضح المؤدي إلى الغرض.

ب- التدليل لغة واصطلاحا: أما التدليل لغة فأصله من الفعل دَلَّ على الشيء يَدُلُّه دلاّ ودِلاَلَة: سدّده إليه، والدِّلِيل: ما يُستدل به[5]، كما أن الدليل هو المرشد إلى المطلوب[6]. والتَّدْلِيل مصدر دَلَّلَ يُدَلِّل تدليلاْ، ودَلَّلَ على المسألة أقام الدليل على صحتها، وأثبتها بالدليل[7].

أما التدليل اصطلاحا: فلا يبتعد عن معناه في اللغة؛ إذ هو في الاصطلاح الفقهي:" إقامة الأدلة من الكتاب والسنة وما يرجع إليهما من الأصول المستنبطة على أحكام المسائل الفقهية والفتاوى العلمية"[8]. أو هو: "إيراد الأدلة الشرعية في الكتب الفقهية مقرونة بالأحكام والمسائل، سواء تقدمت الأدلة على الأحكام أو تأخرت عنها"[9].

ج- منهج التدليل: مما سبق من تعريف المنهج والتدليل لغة واصطلاحا؛ يكون تعريف منهج التدليل كمركب هو: "طريقة في التأليف الفقهي تقوم على تأصيل المسائل الفقهية والاستدلال لها من خلال ربط الفقه بأدلته من الكتاب والسنة والآثار والنظر"[10].

د- بين التدليل والاستدلال: يقول الآمدي: "الاستدلال هو طلب الدليل ويطلق عند الفقهاء تارة بمعنى ذكر الدليل، سواء كان الدليل نصا أو إجماعا أو قياسا، ويُطلق تارة أخرى على نوع خاص من أنواع الأدلة"[11]، فالمعنى الأول للاستدلال هو مرادنا من التدليل في الفقه الإسلامي، لأن المعنى الثاني هو المعنى الأصولي للاستدلال والذي جعله علماء الأصول هو: "التفكر في حال المنظور فيه طلبا للعلم بما هو نظر فيه، أو لغلبة الظن إن كان مما طريقه غلبة الظن"[12].

وأخيرا فإن المراد بالتدليل الفقهي هو البحث عن الدليل لأجل استحضار أدلة قول فقهي معيّن، ونحن إذ نركز على هذا المعنى للتدليل، نبيّن أن مراتب طلب الدليل على المسائل ثلاثة[13]:

- هناك البحث عن الدليل بهدف الوصول إلى الحكم الشرعي غير المعلوم.
- وهناك البحث عن الدليل بهدف الترجيح أو التأكد من موافقة الاستنباط الفقهي لقواعد الاستدلال الشرعية.
- وهناك البحث عن الدليل لا للاجتهاد ولا للترجيح؛ وإنما للتدليل، وهو مرادنا من التدليل للمسائل الفقهية. ولعل المرتبتين الأولى والثانية تدخلان في المعنى الأصولي للاستدلال، لا معناه الفقهي المرادف للتدليل.

2- التعريف بمنهج التجريد:

أ- التجريد لغة: أصل الكلمة من جَرَدَ الشيء يَجْرُدُهُ جَرْدًا، وجَرَّدَهُ: قَشَّرَهُ، وجَرَدَ الجلد يَجْرُدُهُ جَرْدا: نزع عنه الشعر، والتجريد: التعرية من الثياب، ويُقال: الجريدة أي السعفة التي تُقشَّرُ من خوصها، وكل شيء قشّرتَه عن شيء فقد جرّدته عنه[14].

ب- التجريد اصطلاحا: التجريد في اصطلاح الفقهاء هو:" تخلية المؤلفات الفقهية عن الأدلة الشرعية، أو بمعنى تعرية المسائل الفقهية عن أدلتها الشرعية"[15].

ج- منهج التجريد: بما أن تعريف المنهج مرّ معنا في التعريف بمنهج التدليل؛ فإن التعريف بمنهج التجريد كمركب هو: "طريقة في كتابة الفقه تقوم على تجريد الفقه عن أدلته التفصيلية، وعدم ربط مسائله بها"[16]، وبمعنى آخر هو:" منهج في كتابة الفقه يقوم على ذكر الفروع عارية عن أدلتها ومآخذها، وهذا المنهج غالبا ما يُتوسل به في صياغة المتون الفقهية المختصرة"[17].

د- علاقة منهج التجريد بمنهج التدليل: مما سبق يتبيّن أن علاقة التجريد بالتدليل علاقة مقابلة، فهما متضادان، ذلك أن الحكم إما أن يكون مُحلّى بدليله، وهو التدليل، وإما أن يكون مُجردا عنه، وهو التجريد[18]، وكما يقال

بالأضداد تُدرك المعاني، فيتضح ويتأكد معنا معنى التدليل أكثر بمعرفة معنى التجريد.

3- ضرورة إحياء منهج التدليل في عصرنا وفوائده:

أ- ضرورة إحياء منهج التدليل وأهميته: إن قيمة الفقه ووزنه مرتبط بما استند إليه من أدلة وأصول، ذلك أن منهج التدليل هو روح الفقه وزينته، ولعل أكثر ما يتضح ذلك هو في تعريف الفقه المشهور" العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"، والذي يؤكد على الترابط الوثيق بين الفروع الفقهية (الأحكام الشرعية) وأدلتها على اختلاف أنواعها النقلية والعقلية، المتفق عليها والمختلف فيها، كما أن هذا المنهج هو منهج النبي -صلى الله عليه وسلّم- وصحابته الكرام الذين كانت تقترن فروعهم وفتاويهم بالدليل.

ولقد أصبح إحياء هذا المنهج ضرورة في عصرنا عصر النهضة الفقهية الحديثة، وتتجلى هذه الضرورة من خلال ما يلي:

- كونه المنهج الذي يستوعب أحكام النوازل الفقهية بتخريجها وقياسها على تلك الأدلة، خاصة وأن الفروع المجردة متناهية و الحياة الفقهية متجددة، كما أن من أهم مراحل النظر في النوازل الفقهية مرحلة التدليل بعد التصوير والوصف للمسألة، باعتبار التدليل هو استحضار الأدلة والشواهد بما فيه النقول الفقهية من الأصول والقواعد وأقوال الأئمة، حتى وإن لم تكن الأخيرة أدلة حاكمة، بل مفسرة ومقاربة للدليل[19].
- إن منهج التدليل يعتبر من أهم متطلبات التجديد الفقهي الذي ينسج الأحكام في ضوء التدليل لها من النقل والتعليل لها من العقل، فأضحى التدليل بدل التجريد ركنا للتجديد، خاصة وأنه من أهم مسالك الوصل بين الفقه والحديث لأجل تجديد الخطاب الفقهي[20].
- إن تقديم التدليل على التجريد يُعد من أهم ضوابط الفتوى في عصرنا، خاصة وأن من أهم أوجه الخلل والاضطراب في الفتوى اضطراب المنهج، وهو العراء عن التدليل والتعليل[21].

من هنا لا بد من التنبيه على ضرورة مسايرة عصرنا الذي نعيش فيه، وهو عصر عمّت فيه صحوة إسلامية نبّهت إلى ضرورة الأخذ بما قامت عليه الأدلة من الأحكام الشرعية، بدليل إقدام طلبة العلوم الشرعية على الكتب الفقهية التي يجدون فيها المسائل مصحوبة بالدليل، وإعراضهم وانصرافهم عمّا كان منها مجرّدا من الدليل، أو استثقلوه على الأقل، مما يؤكد على ضرورة أن يحمل العلماء - خاصة أتباع المذاهب- مشعل إحياء هذا المنهج، وبالخصوص أتباع المذهب المالكي الذي غلبت على مختصراته في عصر المتأخرين منهج التجريد الذي ربما كانت له مسوغات في ذلك العصر، إلا أنه في عصرنا لم يعد مقبولا لا في مجال الدراسات و البحوث العلمية، ولا في مجال التعبد والتدين تغييب منهج التدليل؛ لأنه وحده الكفيل بأن يقرّب الأحكام الشرعية إلى نفوس الناس[22].

والدعوة إلى إحياء منهج التدليل ظلّت متجددة على مرّ العصور بسبب ما أفرزه منهج التجريد من جمود وتقليد وبعد عن روح الفقه الحقيقية، ولعل هذه الدعوة نستشفها من قول الإمام العز بن عبد السلام: "ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه؛ بحيث لا يجد لضعفه مدفعا ومع هذا يقلّده فيه ويترك من الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبه جمودا على تقليد إمامه"[23]. وهي الدعوة التي أكدّها ابن القيّم في قوله: "عاب بعض الناس ذكر الاستدلال في الفتوى، وهذا العيب أولى بالعيب، بل جمال الفتوى وروحها هو الدليل، فكيف يكون ذكر كلام الله ورسوله- صلى الله عليه وسلّم- وإجماع المسلمين وأقوال الصحابة - رضوان الله عليهم- والقياس الصحيح عيبا"[24].

ب- فوائد منهج التدليل: ولأن منهج التدليل غايته خدمة الفقه الإسلامي؛ فإن له فوائد جليلة يمكن جمعها في ما يلي[25]:

- أن التدليل للفروع بالكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس الصحيح، هو روح الفقه وجماله، وطراز الفتوى وحليتها، وبالتالي قطع حجة الخراصين والمرجفين والجاهلين الذين يدّعون على فقه المذاهب أو بعضها أنها بغير

دليل، أو مصادمة لكتاب الله وسنة رسوله- صلى الله عليه وسلّم- بعد أن يُخرّج هذا الفقه في ثوب جديد مسنود بالأدلة على اختلاف أنواعها.

- العودة بالفقه إلى مسلك التأصيل من خلال بناء فقه مدلّل، وذلك ببيان مآخذ الأحكام وأدلة الفروع، وتصنيف تلك الأدلة إلى مقبول يُعمل به، ومردود يُطرح ولا يُلتفت إليه، مما يمكّن للفقه الصحيح معنى وشكلا، ظاهرا ومقصدا، خاصة في المذهب المالكي لأجل تخليصه من منهج التجريد الذي علق به في عصر المتأخرين.

- إضفاء الشرعية على كلام الفقيه أو المفتي، وإقامة الحجة على طالب الفقه أو المستفتي، وطمأنة المقلد غير المؤهل للترجيح إلى التزام مذهبه بالأسانيد الشرعية التي أوجب الشارع الاستنباط منها؛ مما يُوفر الثقة بالفقه الإسلامي بعد أن يُخرّج في صورة جديدة محلاة بالدليل، خاصة في نظر من كانوا يظنون أنه مجرّد آراء وفتاوى لرجال مثلهم.

- إعطاء أهل الترجيح في المذهب فرصة للاطلاع على الآراء الفقهية مدلّلة للنظر في مدى رجحانها، وهو ما يُشكل إسعافا أيضا لمن يقومون بدراسات فقهية مقارنة لقضايا شرعية في مختلف المجالات، وخاصة المستجدات التي يتطلب الحكم عليها بحثا عن أدلة المذاهب الفقهية وأدلة آراء علمائها، بما يكون مستندا لهم في رأي أو قضية لأجل ترجيح حكمها.

- إن بثّ الدليل وربط الفرع الفقهي به - خاصة منها أدلة القرآن والسنة - يجعل العالم والسامع يشعر دائما أنه متّبِع، وأنه مسوق بنصوص الشرع وهديه، لا بهواه وتعصبه، فيكون هذا الشعور مدعاة للاستجابة والامتثال، كما أن منهج التدليل يقوي الجانب الإيماني والاعتقادي عند ذوي الالتزام المذهبي، من خلال تنبيههم أن إمامهم كاشف عن حكم الله ومنبئ به، وليس منشئا له، وأنه يُحاكم في اجتهاده وفتاواه إلى منهج الشريعة الإسلامية في الاستدلال والاستنباط.

ثانيا: واقع منهج التدليل في المذهب المالكي بين المتقدمين والمتأخرين:

ويتضح لنا ذلك من خلال الحديث عن أصالة هذا المنهج في المذهب المالكي وخاصة عند المتقدمين، ثم إبراز أهم الأسباب التي تقف وراء حلول منهج التجريد بديلا عنه لدى المتأخرين.

أ- منهج التدليل منهج أصيل في المذهب المالكي: لقد شاع عن الكثير من العلماء أن المذهب المالكي أكثر المذاهب ميلا إلى منهج التجريد، وكذا خلو مسائله وفروعه عن الدليل، بل حاول البعض إثبات ذلك والبحث عن الأسباب، غير أن الاستقراء التاريخي للمذهب يجعل هذا الاتهام رهين مرحلة زمنية معينة أُخرِج فيها المذهب المالكي بشكل مبتور لا يُعبّر عن كافة مدارسه، ولا مختلف مراحله، بل ولا حتى من كافة علمائه[26]، يقول الجكني الشنقيطي: "وقد كانت فروع المذهب المالكي من أكثر الفروع جريا على الأدلة، لا يُماثله في ذلك أي مذهب من المذاهب المدونة فروعها، ذلك أن مذهبي الشافعي وأحمد معروفان بأنهما أهل الحديث، ومذهب أبي حنيفة معروف بالرأي، وقد جمع مذهب مالك الأخذ من الكتاب والسنة والقياس...ولما كان أصحابنا اشتغلوا في تدوين الأحكام بالاكتفاء بنسبتها إلى القائل بها من شيوخهم دون استجلاب أدلتها، ثقة منهم بهم، واعتمادا على قاعدة هي قولهم: أن الناقل أمين ما لم يثبت عدم ذلك"[27].

من هنا فمنهج التدليل منهج أصيل في المذهب المالكي منذ نشأته وتأسيسه على يد إمام دار الهجرة مالك بن أنس الذي تعتبر مدرسته ومذهبه جامعا بين علمي الحديث والفقه؛ بل جل فتاواه وإجاباته الفقهية كانت مستنبطة من نصوص الكتاب والسنة، مرسيا بذلك منهج التدليل للفروع، مرشدا إلى قواعد النظر، وقد سار المتقدمون من المذهب على هذا المنهج مقرنين فروعهم ومسائلهم الفقهية بأدلتها[28]، ولأهمية كتب المتقدمين وقيامها على التأصيل والتدليل؛ فقد جعلها الشاطبي هي المعتمد لدى طالب العلم إذ يقول: "أن يتحرّى كتب المتقدمين من أهل العلم؛ فإنهم أقعد به من غيرهم من المتأخرين... فلذلك صارت كتب المتقدمين وكلامهم وسيرهم أنفع لمن أراد الأخذ بالاحتياط في

العلم على أي نوع كان وخصوصا علم الشريعة الذي هو العروة الوثقى، والوزر الأحمى"[29].

ولعل مدرسة العراق المالكية كان لها السبق دون منازع في الاحتجاج للفقه المالكي؛ إذ ساعدها في ذلك عاملان أساسيان هما[30]:

- الحركة العلمية في بغداد؛ إذ كان بها معترك النّزال ومجالس النظّار وميدان التنافس.
- فقهاء المالكية المتقدمون بالعراق كانوا جميعهم حملة آثار، ورواة سنّة، و هو ما يتضح من أعلام المدرسة.

ومع قدوم عصر المتأخرين وظهور المختصرات أضحت مصنفاتهم تعج بالمسائل الفقهية مجرّدة عن الدليل لغرض الاختصار والتيسير، فحلّ منهج التجريد بديلا عن منهج التدليل في تدوين الفقه المالكي، وهذا المنهج وإن جرى اعتماده في كل المذاهب الفقهية؛ إلا أن الكثير نسبه إلى المالكية، مع أنه شاع عند المتأخرين منهم فقط، حين تحوّل اهتمامهم إلى تلخيص ما في الأمهات وشرحه وتحليله والتعليق عليه، وقد بدأ عصر التجريد بدلا من التدليل مع كتاب " ابن أبي زيد القيرواني" الرسالة، وأكثر ما تجلى مع ظهور المختصر الخليلي وشروحه التي ذاع صيتها بين مختلف الفئات، وهي خالية من الدليل[31].

من هنا نجد أن المختصرات - وخاصة منها مختصرات المدونة- قد لعبت دورا بارزا في غلبة منهج التجريد لدى المتأخرين، ما حرم الفقه المالكي في هذه المرحلة من الدليل، وصُرفت الهمم عن الاحتجاج على المسائل إلى البحث عن المشهور بالمصطلح المتأخر والاكتفاء به.

ومع غلبة منهج التجريد في عصر المتأخرين؛ إلا أن هذا المنهج شكّل طريقة ومنهجا مغايرا في كتابة وتدوين الفقه الذي توسل من خلاله أصحابه صياغة متون فقهية مختصرة تقتصر على المشهور والراجح في المذهب دون دليل ولا تعليل، مع أن الكثير منهم كانوا على علم بأدلة مذهبهم التفصيلية،

وكانت حاضرة في أذهانهم وهم يدونون كتبهم، فمختصراتهم هذه لم تبن على فراغ؛ ولكن غلب عليها التجريد لمسوغات عندهم[32].

ولكن سرعان ما انقشع ضباب التجريد عن المذهب المالكي مع ظهور مدونات وتآليف من باب التأليف الفقهي المدلّل، كمؤلفات ابن عبد البر: الاستذكار والتمهيد، وكتب عبد الوهاب البغدادي: المعونة والتلقين، ومؤلفات ابن رشد الجد: المقدمات والبيان، وكذا الذخيرة للقرافي، وغيرها من المدونات، وهو ما يدل على أصالة التدليل في المذهب المالكي، وأن ما أُشيع عنه أنه أكثر المذاهب تجريدا غير مسلّم به، باعتبار أن ما ساهم في اتهام المدرسة المالكية بذلك هو كون التراث الفقهي المدلّل الذي أنتجته مدرسة العراق -المتقدمون منهم والمتأخرون- لا وجود له اليوم بين أيدي الناس، إذا ما استثنينا مؤلفات القاضي عبد الوهاب، ولم يبق منها سوى أوراق قليلة مبعثرة في خزائن المخطوطات، وبذلك يُعلم عِظم الرزية التي أُصيب بها المالكية في دواوينهم الأولى[33].

ب- أسباب غلبة منهج التجريد على منهج التدليل عند المتأخرين: إذا كنا قد توصلنا إلى أن الاتهام الذي طال المذهب المالكي بكونه مذهبا مجرّدا عن الدليل هو رهين فترة ظهور المختصرات في عصر المتأخرين، فإن هناك أسباب وعوامل وراء غلبة هذا المنهج أهمها:

ظهور الاختصار والمختصرات: إن ما وقع من الاختصار في كتب الفقه المالكي كان له الأثر الكبير في توجيه منهج كتابة هذا الفقه إلى اتجاه التجريد بدل التدليل، حتى مع صدق مقصد أهله الذين قصدوا منه أمرين:

الأول: تقليل الألفاظ تيسيرا للحفظ.

الثاني: جمع ما في كتب المذهب من الفروع ليكون أجمع للمسائل.

ولقد أسهم أمر المختصرات بقوة في إقصاء أدلة الفروع الفقهية عن كتب الفقه المالكي، وترسيخها لمنهج التجريد في كتابته، خاصة وأن أكثر المختصرات لم تكتف فقط بتقليل الألفاظ في اختصارها للكتب المدلّلة، وإنما

زادت عليها حذف ما في هذه الكتب من الأدلة النقلية، أو حذف الكثير منها لأجل هذه الغاية، كما أنه قد يكون الكتاب المختصَر لا يحوي هو بنفسه إلا اليسير من الأدلة، فيأتي من يختصره ويحذف أدلته للاختصار، ويكون الأثر لذلك تجفيف المادة الفقهية بالمرة[34].

عدم وجود المنافس القوي في بيئات ومواطن انتشار المذهب المالكي: يعتبر العامل الثاني الذي ساعد على ترسيخ هذا المنهج وإشاعة القناعة به، خاصة في بعض بيئات المذهب المالكي ومواطن انتشاره، هو غياب المنافس القوي، خاصة في مصر وإفريقية التي انتشر بها المذهب المالكي وحلّ بديلا عن مذهب الأوزاعي ومذهب أبي حنيفة اللذين سبقا إليها، ولا سيما بعد ما تبناه بعض الحكام في الأندلس، ولا يغيب عنا التأثير القوي لهذا العامل في دعم منهج التأليف المجرّد عن الأدلة، باعتبار أن التنافس يحمل كلا من الخصمين على الاحتجاج لما يقول، وعلى ذكر دليله من النقل أومن النظر، مما يضطرهما إلى سلوك منهج قائم على تأصيل المسائل الفقهية والاستدلال لها ومقارعة الحجة بالحجة، فتكون تلك هي صبغة المؤلفات الفقهية، وهذا ما حصل مع المدرسة العراقية المالكية[35].

ضعف المصنفين في عصر المتأخرين في علم الحديث: إن أغلب المصنفين في الفقه المالكي في عصر المتأخرين كان لهم ضعف في علم الحديث، مما أثّر في الجانب الاستدلالي في الكتب المؤلفة، ولعلّ هذا العامل كان على العكس في عصر المتقدمين الذين كان أغلب علمائهم من المشتغلين بعلم الحديث، والمهتمين بالآثار، مما جعل توجههم تدليليا بدل التجريد، ونحن نعلم أن أكثر الاستدلالات على المسائل الفقهية تكون من السنة والآثار[36].

تعصب بعض المتمذهبين بمذهب مالك: إن هذا السبب هو ما جعل بعض المتمذهبين المتعصبين يدّعون ترجيح قول مالك في كل مسألة من مسائل الفقه ولو دون دليل أو مستند، ما أورث أثرا عكسيا متطرفا حمل البعض على الاتساع في دعوى خلو المذهب من الدليل، مع أنه ثبت تاريخيا أن

التعصب للمذهب إنما شاع في عصر المتأخرين، خاصة مع ظهور المختصرات وشروحها التي توجهت بالمذهب إلى منحى التجريد والتقليد[37].

ضعف الهمم وفتور العزائم في عصر المتأخرين: إن دعوى ما ترك الأولون للمتأخرين شيئا قد أثّرت بشكل قوي في عصر المتأخرين، فانصبّ أكثرهم على التقليد والتكرار، مما أورث ضعفا في الهمم وقصورا على الابتكار والإبداع ، فركنوا إلى مصنفات ومدونات المتقدمين يختصرونها ويُنقصون منها، دون أي إضافة أو تجديد.

ثالثا: صور إحياء منهج التدليل في المصنفات المالكية المعاصرة ومتطلباته:

وعيا بأهمية منهج التدليل وقيمته في الفقه الإسلامي، وتفعيلا وترجمة لدعوة الكثير من علماء الأمة إلى ضرورة إحيائه في عصرنا، وخاصة في المذهب المالكي بغرض إخراج فقهه إخراجا جديدا تُربط فيه الفروع بأدلتها، جاءت بعض المصنفات والمدونات المالكية المعاصرة متجهة اتجاه منهج التدليل ظهر في صور يمكن إرجاعها إلى ثلاثة بارزة وهي:

- التدليل للمختصرات والمصنفات المجرّدة عن الدليل.
- التدليل بتخريج الأحاديث وتصحيح الاستدلال في المصنفات المدلّلة.
- التصنيف المدلّل المستقل.

وسنتحدث عن هذه الصور موضحين متطلباتها، ومستعرضين نموذجين من المصنفات الفقهية المالكية المعاصرة في كل صورة.

1- التدليل للمختصرات والمصنفات المجردة عن الدليل - متطلباته ونماذجه- :

أ- توضيح الصورة ومتطلباتها: باعتبار أن الدليل هو الفيصل بين الملزم وغير الملزم من الأحكام الفقهية، والمذهب المالكي واقعيا هو غني بالأدلة، وإنما غاية ما يحتاجه فقه هذا المذهب هو العناية بالبحث عن هذه الأدلة والتحقق من وجودها، سواء في مصنفات أخرى مدلّلة، أو بالبحث عن الدليل حتى خارج المذهب في حالة عوز الدليل، خاصة وأن التدليل لا ينحصر فقط

في الأدلة النقلية (النصوص)، بل هناك أهمية للأدلة العقلية والأدلة المختلف فيها في الاستدلال للمذهب من كتب المذاهب الأخرى، وكذا تدليل المسائل المخرّجة تخريجا بذكر القياس الذي تم إجراؤه، إضافة إلى اعتماد دليل الأصل، أو الاستدلال بالقواعد الفقهية على الفروع المندرجة تحتها - حتى مع إقرار أن القواعد الفقهية لا يُستدل بها على الحكم ولكن تُدعّمه-[38].

وأيضا يمكن الاستفادة من تواصل المدرسة المالكية مع غيرها في مسألة التدليل، باعتبار أن هذه المدرسة لديها الكثير من الأحكام كانت نتيجة التلقي الخارجي عن أئمة غير المالكية، واعتماد فقه تلاميذ الإمام، خاصة منهم الذين تلقوا بعض المسائل من غير أئمة المذهب[39].

وخلاصة القول في هذه الصورة من إحياء منهج التدليل هو محاولة البحث عن الاستدلال للمختصرات أو المصنفات المجردة عن الدليل في المذهب المالكي، خاصة منها كتب المتأخرين التي استقر عليها اهتمامهم، وإخراجها في شكل مدلّل من خلال ربط فروعها ومسائلها بالدليل و بالطرق التي تقدمت آنفا.

ب- نماذجه: هناك اهتمامات معاصرة بالتدليل للفقه المالكي، وليس أدل على ذلك من المشروع الذي تبنته "دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث" بدبي بعنوان "الفقه المالكي بالدليل"، وقد سبق هذا المشروع مصنفات وكتب اهتمت بالتدليل للمختصرات المالكية المجردة في عصرنا، ومع أن هذه الصورة من صور إحياء التدليل لم تكتمل ولم تستجمع كل مختصرات الفقه المالكي ومصنفاته المجردة، إلا أن هناك نماذج رسمت الطريق للاهتمام بذلك، وسنكتفي من هذه الصورة بعرض نموذجين فقط هما: كتاب " مسالك الدلالة في شرح مسائل الرسالة"، وكتاب " مواهب الجليل من أدلة خليل".

كتاب "مسالك الدلالة في شرح مسائل الرسالة": لأحمد بن محمد الصديق الغماري: هذا الكتاب هو شرح على رسالة " ابن أبي زيد القيرواني"، اعتنى فيه بالأدلة للمسائل الفقهية خاصة من الأحاديث والآثار، وأصل هذا الكتاب اختصار لكتاب آخر لنفس المؤلف سماه "تخريج الدلائل لما في رسالة

القيرواني من الفروع والمسائل"، وفي ذلك يقول المؤلف: " فإني كنت وضعت على رسالة ابن أبي زيد كتابا خرّجت فيه دلائل ما اشتملت عليه من الفروع الفقهية، وأطلت فيه بإيراد أكثر الأحاديث وسمّيته تخريج الدلائل لما في رسالة القيرواني من الفروع والمسائل، ثم رأيت الاقتصار على حديث أو اثنين مع الإشارة إلى ما في الباب أسهل للتحصيل وأقرب للتناول، فاختصرته في هذا الجزء سمّيته مسالك الدلالة على مسائل الرسالة"[40].

منهجه في التدليل للمسائل: لقد دلّل الغماري للمسائل التي رأى أنها تحتاج إلى التدليل في كتاب الرسالة للقيرواني، متجنبا ما جاء في المتن وهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل، وفي ذلك يقول: "وهو كأصله الذي لم أتعرّض فيه لجميع المتن بل حذفت منه ما هو ظاهر لا يحتاج إلى دليل"[41].

كما أن منهجه يقوم على عدم الاكتفاء بذكر الدليل فقط للمسائل، وإنما يُضيف إليه تخريج الأحاديث وبيان درجتها في أكثر الأحيان، فهو إذا ذكر الحديث يُبيّن من أخرجه، وقد يذكر ما قيل فيه من تصحيح أو غيره من كلام الأئمة، إذ كثيرا ما يتكلم على الأحاديث ورواتها[42].

كتاب "مواهب الجليل من أدلة خليل": لأحمد بن محمد الأمين بن أحمد الجكني الشنقيطي: وهو كتاب شرَحَ مختصر خليل بالأدلة من الكتاب والسنة والآثار، باعتبار أن كل العلماء السابقين الذين اعتنوا بشرح هذا المختصر لم يهتموا باستجلاب أدلة الفروع الواردة فيه، يقول عبد الله إبراهيم الأنصاري في تقديمه لهذا الكتاب: "قام باستجلاب ما وقف عليه من أدلة خليل، فجاء بحمد الله كتابه بمثابة تاج توّج به فروع مذهب إمام الأئمة إمام دار الهجرة، وغير خاف أنه لا يُستطاع التدليل على كل المسائل الفروعية الاجتهادية، ذلك ما حمل المؤلف على تسمية كتابه " مواهب الجليل من أدلة خليل"، فأتى بمن التبعيضية ليترك لنفسه خط الرّجعة، وما لا يُدرك كله لا يُترك كله"[43].

وفي سبب تأليفه لهذا الكتاب يذكر المؤلف في مقدمة مصنفه أنه ألّفه لِما سمعه من بعض طلبة العلم قولهم "من أين لخليل قوله كذا؟"، "من أين لمالك قوله كذا؟" خاصة أنهم لم يتذوقوا طعم الفقه حين خلوه من الدليل[44].

منهجه في التدليل لمختصر خليل: لقد ذكر المؤلف في مقدمة كتابه أنه إنما دلّل لما استطاع الوقوف عليه من أدلة فروع مختصر خليل الذي هو ما به الفتوى في مذهب الإمام مالك، وأنه سوف يُفوّت مسائل كثيرة لا يُستطاع التدليل عليها، لأن السبيل إليها محض الاجتهاد البحت، كما أنه يُؤكّد على بذله قصارى جهده في إجراء هذه المسائل على قواعد المذهب خلافيات أم وفاقيات، وقد جعل ديدن منهجه أنه إن وجد للمدونة نصا في الموضوع ساقه، فإن كان مرفوعا اكتفى به، وإن كان مجرّد فتوى من المذهب نظر؛ فإن عارضها النص أثبت به زادا لتلك الفتوى[45].

و"الجكني" قد أضاف إلى جانب التدليل للمسائل بالمنقول من الكتاب والسنة الاستدلال بالنظر تارة، وبالنقل عن إمام المذهب تارة أخرى في المسائل التي يُعوزه فيها الدليل من المنقول والأثر[46].

2- التدليل بتخريج الأحاديث وتصحيح الاستدلال في المصنفات المدللة – متطلباته ونماذجه -:

أ- توضيح الصورة ومتطلباتها: إن التخريج الحديثي وتصحيح الاستدلال هو الصورة الثانية من صور إحياء منهج التدليل في الفقه المالكي في عصرنا، باعتبار أن التخريج الحديثي يُعد من أهم مرتكزات ومتطلبات منهج التدليل الفقهي، وذلك لأجل بيان مراتب الأدلة حتى يتميّز صحيحها من سقيمها، فيُعتمد الراجح من الأقوال داخل المذهب، أو بين المذاهب، فلا يكفي وجود الأدلة على المسائل الفقهية؛ بل لابد من التأكد من صحة هذه الاستدلالات، خاصة وأن رواج الأحاديث الضعيفة والموضوعة في مدونات الفقه عموما شاهد حي على تلك الفجوة والجفاء بين الفقه والحديث[47].

ولا شك أن الاستدلال بالأحاديث دون التمسك بصحيحها يُمثّل ثغرة كبيرة في المؤلفات الفقهية، وهو خلل في الأسس إلى كل ما بُني عليها من آراء وترجيحات، ومن ثم تُنزع عنها الثقة وتفقد قيمتها العلمية[48]، كما تجب مراجعة بعض الفروع الفقهية في المدونات المالكية، والمخالفة للأحاديث الثابتة وذلك

ليس دائما بسبب التعصب كما يُشاع؛ وإنما للتعارض بين قواعد الشريعة القطعية وبعض أخبار الآحاد الظنية[49].

وقد لا يكفي التوقف عند حد التخريج الحديثي وتصحيح الاستدلال بالأحاديث، بل لا بد من تصحيح الاستدلال بالأدلة غير الأحاديث والآثار باعتباره من متطلبات إحياء منهج التدليل في عصرنا؛ خاصة وأن كثيرا من الأحكام الفقهية في المذهب المالكي بُنيت على أدلة ذات صبغة وقتية كالعرف والمصلحة مثلا، أو على توسع في الدليل الجزئي، أو على تخريج على مسألة مُجتهد فيها، وليست كل المسائل المذهبية مستنبطة استنباطا مباشرا من الدليل الأصولي المحدد، وبالتالي هناك الكثير من المسائل بحاجة إلى معرفة مبناها الصحيح؛ لأن التدليل هو مقدمة وعنوان إلى التجديد[50].

ب- نماذجه: من النماذج المعاصرة في التصنيف الفقهي المالكي التي اهتمت بتخريج الأحاديث والبحث عن درجتها طلبا للاستدلال الصحيح نجد كتابين مهمين هما: كتاب " الهداية تخريج أحاديث البداية"، وكتاب "تخريج الأحاديث النبوية الواردة في مدونة الإمام مالك".

كتاب "الهداية تخريج أحاديث البداية": لأحمد بن محمد الصديق الغماري: وهو كتاب قام فيه صاحبه بتخريج أحاديث كتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" لابن رشد الحفيد، ويسمى أيضا "هداية الرشد لتخريج أحاديث بداية ابن رشد"، وهو تخريج موسع من نمط تخريج المتقدمين كالزيلعي في " نصب الراية"، وهو من أمهات كتب التخريج التي ظهرت للناس حديثا؛ بل من أهمها[51].

ومع أن كتاب "بداية المجتهد" كتاب يهتم بالدليل؛ إذ يستعرض مُصنّفه المسألة الواحدة على المذهب المالكي، ثم على سائر الفقهاء المعتبرين عند جماعة المسلمين، فيُبيّن أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف موردا حجج كل واحد منهم، ثم يُرجّح ما يراه صوابا، فإن الغماري قصد أحد مستلزمات ومتطلبات التدليل وهو التخريج الحديثي، فسلك مسلك التخريج الموسع للحديث بجميع طرقه ورواياته، وما يدخل في بابه[52].

منهجه في تخريج أحاديث البداية: كانت طريقة الغماري في التخريج لأحاديث كتاب "بداية المجتهد" أن يرُدّ الحديث للكتب الستة إن وجد فيها، ولا يكتفي بذلك؛ بل يرُدّه لكل من علم أنه يرويه ذاكرا سائر الطرق والأسانيد ومختلف الروايات والألفاظ للحديث الواحد، ملتزما بتخريج الأحاديث المرفوعة فقط، دون الموقوفة على الصحابة من الآثار[53].

وهو مع نقص تخريجه للآثار الموقوفة على الصحابة؛ إلا أنه يبقى من أجلّ الأعمال في هذا العصر، وقد يتطوع أحد المهتمين بالمذهب المالكي ومدوناته - خاصة من طلبة العلم الشرعي- بإتمام هذا العمل الجليل في شطره المتبقي وهو تخريج الآثار.

كتاب" تخريج الأحاديث النبوية الواردة في مدونة الإمام مالك : للطاهر محمد الدرديري: وأصل هذا الكتاب رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه في الحديث بقسم الدراسات العليا الشرعية، فرع الكتاب والسنة بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى بالمملكة العربية السعودية، نوقشت عام 1403ه- 1983م، وهو الآن كتاب مطبوع منشور في ثلاثة مجلدات، نشره مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بالمملكة العربية السعودية[54].

منهج الباحث في تخريج أحاديث المدونة: وفي هذه الرسالة قام الباحث بتخريج جميع الأحاديث الواردة في المدونة - وعددها خمس مائة وواحد وخمسين حديثا- وترتيبها حسب ذكرها في المدونة على الأبواب الفقهية مع بيان ترقيم هذه الأحاديث و بيان درجتها من صحة وضعف[55]، وهو أيضا كالنموذج السابق اقتصر على تخريج الأحاديث المرفوعة دون الآثار؛ مما يتطلب جهدا إضافيا تكميليا من المهتمين بالمذهب المالكي علماء وطلبة.

3- التصنيف المدلل المستقل: - متطلباته ونماذجه-:

أ- توضيح الصورة ومتطلباتها: هذه الصورة من إحياء منهج التدليل في عصرنا إما أن تكون عن طريق تصنيف كتب مستقلة تهتم بالتدليل لمسائل المذهب المالكي في مختلف الأبواب الفقهية، اعتمادا على بعض المصنفات للمتقدمين أو المتأخرين، أو عن طريق الاهتمام بالتدليل لآحاد الأبواب الفقهية

في المذهب، كالعبادات أو المعاملات، أو جزء منها كالحج والصوم... إلا أننا في ذكر النماذج سنفصّل للجانب الأول بنموذجين، بينما نكتفي بذكر مثالين عن الجانب الثاني دون تفصيل.

ويتطلب التصنيف الفقهي المستقل في المذهب المالكي إلماما من المُصنّف بأصول المذهب ومصطلحاته حتى يقف على المعتمد والراجح والمفتى به في المذهب، كما يتطلب معرفة دقيقة بمصنفات المالكية للمتقدمين والمتأخرين؛ خاصة المعتمدة والمشهورة في المذهب، كما تعتبر المعرفة بقواعد علم التخريج الحديثي من متطلبات هذه الصورة والتي من شأنها مساعدة المُصنّف على الاستدلال بالصحيح، تماما كما تتطلب إلماما بعلم تخريج الفروع على الأصول، لأجل تخريج المسائل المستجدة على أصول المذهب.

ب- نماذجه: وسوف نركز في عرضنا لنماذج هذه الصورة في عصرنا على نموذجين عليهما مدار الاهتمام عند طلبة الأحكام الشرعية عموما، وطلبة العلم الشرعي خصوصا، وذلك لسهولة أسلوب المصنفين وبساطة ألفاظهما، نقصد بهما كتاب " الفقه الإسلامي وأدلته" وكتاب "مدونة الفقه المالكي وأدلته".

كتاب الفقه المالكي وأدلته: للحبيب بن طاهر، وهو كتاب في الفقه المالكي ومن أحدث المصنفات التي ظهرت في عصرنا، وهو تأليف قائم على الأدلة الشرعية قصد مؤلفه من وضعه إفادة من يقع بين يديه منهج العلماء في ممارستهم النصوص الدينية والأدلة الاجتهادية كيف طبقوها على القضايا الجزئية واستخرجوا لها أحكاما فقهية، وذلك من خلال إلحاق جميع مسائل الفقه بأدلتها التي وقع استنباطها منها؛ لأن من شأن منهج التدليل للمسائل الفقهية أن يقدّم ممارسة تطبيقية لعلم الأصول، وأن يكشف عن مدى استناد مسائل الفقه إلى الأدلة ليسهل تصنيفها إلى ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وإلى ما مستنده النصوص والأدلة الثابتة كالقرآن والسنة، وإلى ما مستنده الرأي والأدلة المتغيرة كالعرف مثلا[56].

ويعد كتاب الحبيب بن طاهر من أهم كتب المالكية المعاصرة الأكثر اعتمادا لدى طلبة العلم الشرعي لربطه المسائل بأدلتها، وسهولة الأسلوب وبساطته، وتبويب المسائل وترتيبها، مع اعتماده على مصادر الفقه المالكي.

منهج المؤلف في التدليل للمسائل الفقهية: لقد ذكر "الحبيب بن طاهر" أنه اعتمد في صياغته لكتابه على كتاب "أقرب المسالك إلى مذهب مالك" للشيخ الدردير، ملحقا بالمسائل الفقهية الأدلة التي استنبطت منها، وقد حرص على أن لا يترك مسألة يوجد لها دليل مذكور أو تعليل عند فقهاء المالكية إلا ذكره، معتمدا في ذلك على أمهات المصادر في المذهب المالكي التي يعسر اقتناؤها أو يقل تداولها، وهو في كل ذلك يورد التوجيهات والتعليلات للأدلة المذكورة، ليُفهِم المطالع وجه وطريقة استخراج الحكم من الدليل وهو المقصود[57].

ولأن كتابه يهتم بعرض الأدلة وقواعدها؛ فإنه عرض الأدلة وفقا لتقسيم الأحكام من ناحية أركانها وسننها ومندوباتها، لذلك كان منهجه غير قائم على شرح نصوص، ولا تعليق على أقوال مدونات بعينها، بل جاء منهجا مفصلا في عرض الأدلة،[58] كما أن المؤلف لم يُحدّد إن كان يُخرّج الأحاديث ويُبيّن درجتها، وإن وجدنا ذلك في هوامش الكتاب؛ إلا أنه لا يذكر درجة الحديث في أغلب الأحيان، ومع كون الكتاب قيّما إلا أن له بعض النقائص، كإغفال مسائل كثيرة عن ذكر الدليل[59].

كتاب "مدونة الفقه المالكي وأدلته": للصادق عبد الرحمن الغرياني، وهو أيضا أحد كتب الفقه المالكي المعاصرة المهتمة بإحياء منهج التدليل، خاصة وأن مؤلفه أبرز دافعه من وضع الكتاب وهي أمور ثلاثة أحدها خلو الكتب التراثية من ترجيع المسائل إلى أدلتها من الكتاب والسنة والقواعد والأصول المعتمدة، باعتبار أن جمال الفروع بأصولها[60]، كما أن المتصفّح للكتاب يجد فيه إدراجا للمسائل والقضايا الفقهية المعاصرة.

منهج المؤلف في التدليل للمسائل الفقهية: اهتم الغرياني في هذا الكتاب بذكر الأدلة من الكتاب والسنة والأصول والقواعد العامة، وقد بيّن

منهجه في ذلك من خلال أنه لا يستدل على شيء من الأحكام بالحديث الضعيف، إلا إذا كان أكثر العلماء على العمل به، وحين لا يكون في المسألة دليل غيره؛ لأن الضعيف عنده خير من آراء الرجال، كما أنه يذكره للاستئناس فقط؛ لأن للمسألة دليل آخر غيره، أو أن المسألة متعلقة بفضائل الأعمال التي لا يُنكر الاستدلال عليها بالضعف غير الشديد، ولا يسكت حينئذ عن الحديث، بل يذكر ضعفه، أما كل حديث سكت عنه؛ فهو صالح للاستدلال به عند العلماء[61].

وفي طبعة الكتاب المزيدة اعتنى بتخريج السنن والآثار من حيث التصحيح والتضعيف لكل الأحاديث المرفوعة ، كما أن منهجه جاء مجملا في عرض الدليل، حيث يعرض الحكم وأدلته من القرآن والسنة، كما يعرض أقوال العلماء، وإن افتقر كتابه بعد ذلك للمناقشات العميقة كتلك التي وُجدت في كتاب "الحبيب بن طاهر" ومع ذلك فهو كتاب قيّم من حيث اهتمامه بالتدليل للمسائل الفقهية في المذهب المالكي[62].

أما عن الجانب الثاني من التصنيف المدلل المستقل، والذي يهتم بالتدليل لباب من الأبواب الفقهية، أو جزء منها فتمثله جملة من المؤلفات نذكر منها نموذجين فقط دون تفصيل لهما:

كتاب "فقه العبادات وأدلته على مذهب السادة المالكية": لأحسن زقور، وهو كتاب تم فيه التدليل لمسائل باب العبادات من المذهب المالكي.

كتاب "الحج في الفقه المالكي وأدلته": للإمام عبد الله بن طاهر، وهو كتاب اهتم بالتدليل لجزء من باب المعاملات وهو الحج وفقا لأحكام المذهب المالكي.

الخاتمة:

النتائج: نخلص في نهاية هذه الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

1- منهج التدليل الذي يقوم على ربط الفروع الفقهية بأدلتها، سواء النقلية (النصوص) أو العقلية، منهج أصيل في المذهب المالكي جسدته مصنفات الكثير من المتقدمين، وأحيته بعض مصنفات المعاصرين.

2- هناك أسباب حقيقية تقف وراء تحييد منهج التدليل وغلبة منهج التجريد عليه في مختصرات و متون متأخري المذهب المالكي؛ غير أن ذلك لا يُؤسّس للاتهام الذي شاع عن المذهب أنه أقل المذاهب الفقهية إعمالا للدليل والاستدلال للفروع والمسائل الفقهية.

3- إن إحياء منهج التدليل في عصرنا ضرورة يتطلبها الوعي والنهضة التي شهدتها العلوم الشرعية، وكذا لجملة من الفوائد والغايات التي يُحققها في الفقه الإسلامي، خاصة وأنه يُمثّل جمال الفقه وحلية الفتوى وطرازها.

4- يُعد التدليل للمختصرات الفقهية والمتون المجرّدة عن الدليل – خاصة منها المختصر الخليلي الذي استقر عليه متأخروا المالكية- أولى صور إحياء منهج التدليل في عصرنا، مثلته بعض المصنفات أهمها كتاب "مسالك الدلالة في شرح الرسالة" للغماري، وكتاب "مواهب الجليل من أدلة خليل" لأحمد الجكني الشنقيطي، وهما خير نموذجين لهذه الصورة..

5- إن تخريج الأحاديث النبوية وتصحيح الاستدلال في المصنفات المدلّلة هو الصورة الثانية من صور إحياء منهج التدليل في عصرنا، ومع قلة النماذج في هذه الصورة للمذهب المالكي، إلا أن كلا من كتاب "الهداية تخريج أحاديث البداية" لأحمد بن الصديق الغماري، وكتاب "تخريج الأحاديث النبوية الواردة في مدونة الأمام مالك بن أنس" للطاهر محمد الدرديري يمثل تطبيقا عمليا لهذه الصورة في المذهب المالكي، بل إن كتاب "الغماري" ضاهى بعض كتب المتقدمين في التخريج "كنصب الراية " للزيلعي.

6- أما التصنيف المدلل المستقل؛ فهو الصورة الثالثة لإحياء منهج التدليل في عصرنا، وقد مثّله نموذجان عليهما مدار اهتمام طلبة العلوم الشرعية في هذا العصر، نقصد بهما كتاب "الفقه المالكي وأدلته" للحبيب بن طاهر، وكتاب "مدونة الفقه المالكي وأدلته" للصادق عبد الرحمن الغرياني.

7- ومع عرضنا لصور إحياء هذا المنهج الأصيل في المذهب المالكي وبعض نماذجه في التصنيف الفقهي المعاصر، إلا أن ذلك يعتبر جهدا ضئيلا في حق هذا المذهب الأصيل والمعتدل، يحتاج إلى جهود أكثر واهتمام أكبر

لإعطائه المكانة الحقيقية التي يستحقها مؤسسه إمام دار الهجرة وعالم المدينة الذي شهد له حديث الرسول ﷺ.

التوصيات والاقتراحات: من أهم الاقتراحات التي نتوجه بها إلى الباحثين وطلبة العلم الشرعي عموما، وإلى المهتمين بالمذهب المالكي خصوصا:

1- إكمال النقص الذي تسجله بعض المصنفات التي اهتمت بالتدليل لكتب المذهب المالكي عن طريق التخريج الحديثي، ككتاب "الهداية تخريج أحاديث البداية"، وكتاب "تخريج الأحاديث النبوية الواردة في مدونة الإمام مالك"، والتي خرّجت للأحاديث المرفوعة دون الموقوفة (الآثار)، مما يتطلب تخريجا لها في جانب الآثار كجهد مكمّل من المهتمين بالمذهب المالكي.

2- أن يُدرج ضمن اهتمامات واختيارات الطلبة والباحثين في مرحلتي الماستر والدكتوراه التخريج الحديثي للمصنفات المالكية المدللة، والبحث عن مدى صحة الاستدلالات من السنة على وجه الخصوص.

3- اهتمام الباحثين في مجال دراسات المذهب المالكي المدلل بأكثر من التخريج للأحاديث الواردة في المصنفات المالكية، وهو التأكد من صحة الاستدلالات وعدم مخالفتها للأصول والقواعد العامة، خاصة في المصنفات التي صُنّفت في عصر التقليد والتعصب.

4- إقامة دراسات علمية حول المصنفات الفقهية المالكية المعاصرة كالفقه المالكي وأدلته للحبيب بن طاهر، ومدونة الفقه المالكي وأدلته للصادق الغرياني، حول مدى التزامها بالأقوال المعتمدة في المذهب المالكي ورجحانها في عصرنا.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا/ الكتب:

1- الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن سيف الدين علي بن محمد الآمدي (ت 631ه)، علق عليه الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402ه.

2- الإشارة في أصول الفقه ويليه الحدود في الأصول، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت 474ه)، تحقيق حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت.

3- أعلام الموقعين عن رب العالمين، أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن حريز الزرعي المشهور بابن القيّم الجوزية (ت 751ه)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م.

4- تخريج الأحاديث الواردة في مدونة الإمام مالك بن أنس، الطاهر محمد الدرديري، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ط1، 1406ه.

5- الفقه المالكي وأدلته، الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف، بيروت، ط4، 1426ه، 2005م.

6- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام (ت 660ه)، راجعه وعلّق عليه: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414ه، 1994م.

7- الكليات، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء (ت1094ه)، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م.

8- لسان العرب،محمد بن مكرم جمال الدين بن منظور(ت 711ه)، دار صادر، بيروت، دط، دت.

9- مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني، دار ابن حزم، ط1، 1436ه، 2015م.

10- مسالك الدلالة في شرح مسائل الرسالة، أحمد بن الصديق الغماري، صحّحه وأشرف عليه:عزيز إيغزير، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423ه، 2002م.

11- معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429ه، 2008م.

12- المعجم الوسيط، إبراهيم أنس وآخرون، دون معلومات النشر.

13- مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م.

14- منهج البحث في الفقه الإسلامي، عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، المكتبة المكية، المملكة العربية السعودية، ط2، 1424ه.

15- منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل، بدوي عبد الصمد الطاهر، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1423ه، 2002م.

16-الموافقات في أصول الأحكام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي المشهور بالشاطبي (ت 790ه)، علّق عليه: الشيخ محمد حسنين مخلوف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،1341ه.

17- مواهب الجليل من أدلة خليل، أحمد بن محمد الأمين بن أحمد الجكني الشنقيطي، اعتناء: عبد الله إبراهيم الأنصاري، 1403ه، 1983م.

18- الهداية تخريج أحاديث البداية، أحمد بن الصديق الغماري، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407ه، 1987م.

ثانيا/ الأبحاث والمقالات:

18- التحقيق في دعوى مخالفة المذهب المالكي للدليل، حاتم باي، اختصار للدراسة منشور على الرابط: تاريخ الاطلاع:2018/08/11.

alwaei.gov.kw/Site/Pages/ChildDetails.aspx?PageId=992&Vol=613

19- التدليل في مذهب الإمام مالك وأثره في التجديد الفقهي، الأعمال الكاملة لمؤتمر الإمام مالك، الجزء الثاني، 1435ه، 2013م، الجامعة الأسمرية الإسلامية: منشور على الرابط: تاريخ الاطلاع: 2019/04/13.

www.asmarya.edu.ly/journal2/wp-content

20- دراسات في منهج القاضي عبد الوهاب الاستدلالي من خلال كتابيه: الإشراف والمعونة، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، المنعقد بدبي، في الفترة الممتدة من 13إلى 19 محرّم 1424ه، الموافق ل: 16- 20مارس 2004م.ط1، 1425ه، 2004م.

21- ضوابط في مجال الفتوى، قطب الريسوني، منشور على الرابط: تاريخ الاطلاع: 2019/04/14. midad.com/article/199875

22- على خطى عبد الوهاب، تعريف بمشروع الفقه المالكي بالدليل الذي تضطلع به دار البحوث الإسلامية وإحياء التراث، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي.

23- الفقه المالكي بين التدليل والتجريد- نحو منهج معاصر للإصلاح المذهبي- محمود سلامة محمد الغرياني، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي.

24- لمحة عن عناية فقهاء المالكية بالتصنيف الفقهي المدلّل، محمد العربي بوضياف، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي.

25- المتأخرون بين التجريد والتدليل، الصادق الغرياني، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي.

26- مراحل النظر في النازلة الفقهية، خالد بن عبد الله المزيني، ورقة بحثية مقدمة إلى الحلقة البحثية التي ينظمها مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 1430ه.

27- مناهج التأليف في كتب الأدلة عند المالكية، خالد خجراب، ورقة مقدمة إلى ملتقى مناهج التأليف الفقهي ونماذجها في مؤلفات المالكية، المنعقد بقاعة محاضرات نادي بدر الثقافي بغرداية، الجزائر بتاريخ: 25-26 ربيع الثاني1436ه، الموافق ل: 14-15 فيفري 2015م.

28- الوصل بين الفقه والحديث- الضرورة والإجراء- قطب الريسوني، مجلة البيان، منشور بتاريخ: 27 شوال 1428ه، 2007/11/08م،على الرابط: midad.com/article/214757، تاريخ الاطلاع: 2019/04/13.

الهوامش:

[1]- جمال الدين بن منظور(ت 711ه)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، دط، دت، مج2، ص383.

[2]- إبراهيم أنس وآخرون، المعجم الوسيط، دون معلومات النشر، ص997.

[3]- عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1977م، ص4.

[4]- المرجع نفسه، ص5.

[5]- ابن منظور، لسان العرب، مج11، ص ص248-249.

[6]- أبو البقاء الكفوي (ت 1094ه)، الكليات، تح: عدنان درويش، محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1998م، ص439.

[7]- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1429ه-2008م، مج1، ص763.

[8]- ديارا سياك، التدليل في مذهب الإمام مالك وأثره في التجديد الفقهي، ورقة بحثية مقدمة إلى ملتقى الإمام مالك المنعقد عام 2013م، الأعمال الكاملة لمؤتمر الإمام مالك، الجزء الثاني،1435ه، 2013م. الجامعة الأسمرية الإسلامية : www.asmarya.edu.ly/journal2/wp-content، ص808.

[9]- حمدي عبد المنعم شلبي، دراسات في منهج القاضي عبد الوهاب الاستدلالي من خلا كتابيه: الإشراف والمعونة، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول: القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي،

المنعقد بدبي، في الفترة الممتدة من 13إلى 19 محرّم 1424ه، الموافق ل: 16- 20 مارس 2004م، ط1، 1425ه، 2004م، مج4، ص404.

[10]- بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي بين التجريد والتدليل، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، ط1، 1423ه، 2002م، ص79- بتصرف-.

[11]- علي بن محمد الآمدي (ت 631ه)، الإحكام في أصول الأحكام، تع: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402ه، ج4، ص118.

[12]- أبو الوليد الباجي(ت 474ه)، الإشارة في أصول الفقه ويليه الحدود في الأصول، تح: حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، دط، دت، ص104.

[13]- محمود سلامة محمد الغرياني، الفقه المالكي بين التدليل والتجريد- نحو منهج معاصر للإصلاح المذهبي- ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول: القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، مج6، ص426.

[14]- ابن منظور، لسان العرب، مج3، ص ص115-119.

[15]- حمدي عبد المنعم شلبي، دراسات في منهج القاضي عبد الوهاب البغدادي الاستدلالي، مج4، ص406.

[16]- بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي، ص19.

[17]- قطب الريسوني، الوصل بين الفقه والحديث - الضرورة والإجراء، مجلة البيان، ، منشور على الرابط:
midad.com/article/214757، بتاريخ:27 شوال 1428ه الموافق ل: 2007/11/08 م، تاريخ الاطلاع:2019/04/13

[18]- ديارا سياك، التدليل في مذهب الإمام مالك، ص812.

[19]- المرجع نفسه، ص805. خالد بن عبدالله المزيني، مراحل النظر في النازلة الفقهية، ورقة بحثية مقدمة إلى الحلقة البحثية التي ينظمها مركز التميز البحثي في فقه القضايا المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 14030ه، ص16.

[20]- ديارا سياك، التدليل في مذهب الإمام مالك، ص815. قطب الريسوني، الوصل بين الفقه والحديث.

[21]- قطب الريسوني، ضوابط في مجال الفتوى، منشور بتاريخ:27شوال1428ه/2007/11/08م على الرابط: midad.com/article/199875، تاريخ الاطلاع: 2019/04/14.

[22]- بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي، ص ص10-11- بتصرف-.

[23]- العز بن عبد السلام (ت660ه)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تع: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1414ه، 1994م، ج2، ص 159.

[24]- ابن القيم الجوزية (751ه)، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل، بيروت، 1973م، ج4، ص 260.

[25]- انظر: قطب الريسوني، الوصل بين الفقه والحديث. بدوي عبد الصمد الطاهر، على خطى القاضي عبد الوهاب- تعريف بمشروع الفقه المالكي بالدليل الذي تضطلع به دار البحوث

للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول: القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، مج7، ص ص599،598.محمود سلامة الغرياني، الفقه المالكي بين التدليل والتجريد، مج6، ص427.

[26]- محمود سلامة الغرياني، الفقه المالكي بين التدليل والتجريد، مج6، ص ص 428-429.

[27]- أحمد بن محمد الأمين الجكني الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، اعتناء: عبدالله إبراهيم الأنصاري، مطبوعات إدارة إحياء التراث الإسلامي، قطر، 1403ه-1983م، ج1، ص ص9،8.

[28]- ديارا سياك، التدليل في مذهب الإمام مالك، ص805.

[29]- أبو إسحاق الشاطبي (ت 836ه)، الموافقات في أصول الأحكام، تع: محمد حسنين مخلوف، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دط، دت، ج1، ص ص 61-62.

[30]- الصادق الغرياني، المتأخرون بين التجريد والتدليل، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، مج6، ص505.

[31]- انظر: ديارا سياك، التدليل في مذهب الإمام مالك، ص805. محمود سلامة الغرياني، الفقه المالكي بين التدليل والتجريد،مج6 ص429. الصادق الغرياني، المتأخرون بين التجريد والتدليل،ص ص516، 517، ص528.

[32]- انظر: ديارا سياك، التدليل في مذهب الإمام مالك، ص816. بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي، ص9.

[33]- انظر: محمود سلامة الغرياني، الفقه المالكي بين التدليل والتجريد، مج6، ص429. الصادق الغرياني، المتأخرون بين التجريد والتدليل، مج6، ص 549.

[34]- بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي، ص ص72-74.

[35]- المرجع نفسه، ص ص78،79.

[36]- حاتم باي، التحقيق في دعوى مخالفة المذهب المالكي للدليل، اختصار للدراسة منشور على الرابط:

alwaei.gov.kw/Site/Pages/ChildDetails.aspx?PageId=992&Vol=613

[37]- المرجع نفسه.

[38]- محمود سلامة الغرياني، الفقه المالكي بين التدليل والتجريد، ص ص 429-441.

[39]- المرجع نفسه، ص441.

[40]- أحمد بن الصديق الغماري، مسالك الدلالة في شرح مسائل الرسالة، صحّحه وأشرف عليه عزيز إيغزير، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1423ه- 2002م، ص7.

[41]- المرجع نفسه.

[42]- بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي، ص222.

[43]- أحمد بن أحمد الجكني الشنقيطي، مواهب الجليل من أدلة خليل، ج1، ص4.

[44]- المرجع نفسه، ج1، ص8.

[45]- نفسه، ص11.

[46]- بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي، ص225.

[47]- قطب الريسوني، الوصل بين الفقه والحديث.
[48]- عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، منهج البحث في الفقه الإسلامي، المكتبة المكية، المملكة العربية السعودية، 1424ه، ص142.
[49]- محمد العربي بوضياف، لمحة عن عناية فقهاء المالكية بالتصنيف الفقهي المدلل، ورقة بحثية مقدمة إلى الملتقى الأول القاضي عبد الوهاب البغدادي المالكي، مج7، ص39.
[50]- محمود سلامة الغرياني، الفقه المالكي بين التدليل والتجريد، مج6، ص420.
[51]- بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي، ص ص 228- 229.
[52]- أحمد بن الصديق الغماري، الهداية تخريج أحاديث البداية، تح: مجموعة من المحققين، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407ه، 1987م، ج1، ص63.
[53]- المرجع نفسه.
[54]- الطاهر محمد الدرديري، تخريج الأحاديث الواردة في مدونة الإمام مالك بن أنس، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ط1، 1406ه.
[55]- المرجع نفسه، ج1، ص10.
[56]- الحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف، بيروت، ط4، 1426ه- 2005م، ج1، ص6.
[57]- المرجع نفسه، ج1، ص7.
[58]- خالد خجراب، مناهج التأليف في كتب الأدلة عند المالكية، ورقة بحثية مقدمة إلى ملتقى مناهج التأليف الفقهي ونماذجها في مؤلفات المالكية، المنعقد بقاعة محاضرات نادي بدر الثقافي بغرداية، الجزائر بتاريخ: 25-26 ربيع الثاني1436ه، الموافق ل: 14-15 فيفري 2015م، طباعة دار صبحي للطباعة والنشر- متليلي- غرداية، ص ص 66-65.
[59]- بدوي عبد الصمد الطاهر، منهج كتابة الفقه المالكي، ص226.
[60]- الصادق عبد الرحمن الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1436ه، 2015م، ج1، ص ص 5-6.
[61]- المرجع نفسه، ج1، ص6
[62]- خالد خجراب، مناهج التأليف في كتب الأدلة عند المالكية، ص66.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 293 - 314
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

أثر الاختلاف في تكييف النقود الورقية في أحكام المعاملات المالية

The effect of difference in the paper money In the provisions of financial transactions

****

د/ شهر الدين قالة
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
chahreddine.kalla@hotmail.fr

تاريخ الإرسال:2019/07/04 **تاريخ القبول: 2019/08/26**

الملخص:

لقد تطورت النقود في مراحل مختلفة انتهت إلى تدخل السلطات الحكومية في أمر إصدارها وتنظيمه، كانت تلك النقود في كل مرحلة من تلك المراحل تدل على حقيقة مختلفة عن غيرها، إذ تمثل في بعضها عروضا، وفي البعض الآخر قيمة نقدية ثمينة من غير الذهب والفضة الخ ...

ولما كان الاختلاف في تكييف هذه النقود الورقية، وتحديد حقيقتها على ما هي الآن يؤثر في بعض الأحكام المالية، فإننا حاولنا في هذا المقالبيان حقيقة هذه النقود -بعد استعراض النظريات القائمة في هذا الشأن- وإعطاء الأحكام الشرعية المالية المتعلقة بالأوراق النقدية بناء على التكييف المختار لتلك الأوراق.

الكلمـات المفاتحيـة: الأوراق النقديـة؛ تكييـف النقـود؛ أثـر الاخـتلاف؛ أحكـام المعاملات.

Abstract:

Money has evolved in different stages over to the intervention of government authorities in its issuance and regulation. Money in each of these stages was showing a different reality from a stage to another, accounting sometimes for offers, and in other times for a pricing monetary value other than gold, silver, etc...

Since the differences in adapting paper money and the determination of their actual status are affecting some financial provisions, we tried in this work to reflect the reality of this money - after reviewing existing theories in this regard - and to give legal financial provisions related to paper money based on the chosen adaptation.

Keywords: paper money; money adaptation; impact of differences; transactions dispositions.

مقدمة:

نظـرا لكـون النقـود عنصـرا أساسـيا فـي الهياكـل الاقتصـادية، ولكـون العمـلات تتسـابق مـع الـزمن فـي التكيـف والتغيـر والتبـدل تبعـا لتغيـر المفـاهيم الاقتصادية، اهتم علم الاقتصاد بدراسة الثمن[1] وتقلباته.

ولما كان لتكييف العملات أثر في الأحكام الشرعية علـى تلك العمـلات فإننا نحاول بحث أشكال تكييف الأوراق النقدية وتغيرها، وأثر ذلك فـي أحكـام المعـاملات الماليـة، وذلـك مـن خـلال طـرح الإشـكالية الأساسـية التاليـة: مـا هـي طبيعـة النقـود الورقيـة، ومـا أثـر الاخـتلاف فـي تكييفهـا فـي أحكـام المعـاملات المالية.

وللإجابـة عـن هذه الإشـكالية وضـعت خطـة للبحـث تضـمنت مقدمـة تعـرف بـه وتطرح إشكاليته، وأربعة مطالب، كان المطلب الأول منهـا تعريفـا بـالنقود، أمـا

المطلب الثاني فقد عرض لنشأة النقود ومراحل تطورها، وحوى المطلب الثالث وظائف النقود، بينما كان المطلب الرابع بيانا لحقيقة النقود الورقية من حيث تكييفها، وإيراد النظريات القائمة في ذلك، مع بيان مستلزم كل نظرية منها، وختم البحث بخاتمة ضمت أهم النتائج المتوصل إليها.

المطلب الأول: تعريف النقود.

النقود في اللغة جمع نقد، وهو الأداء في الحال مقابل شيء آخر، وهو خلاف النساء. وانتقدت الشيء إذا نظرته لتعرف جيده من رديئه[2].

أما اصطلاحا: فقد عرفت بأنها: "كل ما يتعامل به الناس من دنانير ذهبية، أو فضية أو فلوس[3] نحاسية، أو عملات ورقية"[4].

كما عرّ فت بأنها: "كل وسيط للتبادل يلقى قبولا عاما مهما كان ذلك الوسيط، وعلى أي حال يكون"[5].

أو هي: "أي شيء يكون مقبولا قبولا عاما كوسيط للتبادل ومقياس للقيمة وأداة للإدخار"[6].

ولعل تعريف الباحث عبد الله بن سليمان المنيع (في بحوث في الاقتصاد الإسلامي) هو التعريف الجامع المانع مع كونه مختصرا، إذ أنه لم يشترط أكثر من أن يكون واسطة للتبادل، مع كونه يلقى القبول العام، وهو ما يستلزم أن يكون مقياسا للقيمة وأداة للادخار.

وقول الباحث في تعريفه: "يلقى قبولا عاما" قيد في التعريف أخرج به بعض وسائط التبادل التي لم تلق صفة القبول العام؛ كالسندات الآذنة، والشيكات، والكمبيالات، فلا يمكن اعتبارها نقودا.

ويؤخذ من قول الباحث في تعريفه: "بأي وسيط" أن كل ما تم الاصطلاح على اعتباره نقدا هو كذلك، بغض النظر عن كون ذلك الوسيط ذا ندرة عالية في نفسه وقيمة ذاتية، كالذهب والفضة، أو كونه ذا ندرة معنوية ناتجة عما يُتخذ من إجراءات وتحفظات تمنع الفوضى في الإصدار، وتحافظ على الثقة العامة في قبوله؛ كالأوراق النقدية.

ولقد ورد في تراثنا الفقهي بعض ما يؤكد أن كل ما اصطلح على اعتباره نقدا هو كذلك، فقال الإمام مالك رحمه الله: "ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظرة"[7].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: "وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبيعي ولا شرعي، بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح، وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق الغرض المقصود به، بل الغرض أن يكون معيارا لما يتعاملون به"[8].

وللنقود ألفاظ أخرى وهي: الأثمان والفلوس.

أما الأثمان فهي عند فقهائنا[9] تطلق على النقدين الثمينين: الذهب والفضة، لما تميز به هذان المعدنان من ثبات القيمة وعدم التعرض للتآكل، وعدم التأثر بالمؤثرات الجوية ونحوها.

وقد خصهما النبي ﷺ:

1- أنه حرم استعمالها كآنية للشرب، وفي ذلك توفير لهما لاستخدامهما أثمانا.

2- أنه حرم استعمال الذهب كحلي للتزين، وفي ذلك توفير لثمنيته كذلك، واستثنى النساء لحاجة المرأة للتزين.

3- أنه أوجب الزكاة في أعيانهما إذا بلغا نصابا، لتحريك ثمنيتهما، حتى يتداولا في الاستعمال، وإلا أكلتهما الزكاة عند الركود.

4- أنه حرم المراباة فيهما.

أما الفلوس: فهي كل ما استعمل نقدا في التعامل باصطلاح الناس مما اتخذ من المعادن غير الذهب والفضة، ليكون مسكوكا (مضروبا) له صفة النقود[10].

ولم يرد عن النبي ﷺ نص صريح خاص يدل على إيجاب الزكاة في (الفلوس)، ولا نص يمنع التفاضل أو النساء في بيعها، مع أن في السنة النبوية ما يدل على أن الفلوس كانت مستعملة في عهده ﷺ، وذلك في الأحاديث التي

تذكر الإفلاس[11]، و لفظ الإفلاس مشتق من (الفلس)، وذلك لأن الرجل إذا أكثر دينه رجع ماله إلى الفلوس بعد أن كان الدينار والدرهم.

المطلب الثاني: نشأة النقود وتطورها:

لقد خلق الله عز وجل الناس، وخص كل إنسان ببعض نعمه، ووهب لبعض عباده من المواهب ما يكتمل مع مواهب غيره.

فلم يزل الإنسان - ليؤدي رسالته- محتاجا إلى ما عند غيره، فكان الناس قديما يتبادلون السلع عن طريق المقايضة.

ويذكر علماء الاقتصاد أن نظام المقايضة ساد وقتا ما، ثم استعيض عنه بغيره مع تطور حياة الناس، بسبب الصعوبات التي تقترن مع هذا النظام الاقتصادي البسيط، ومن تلك الصعوبات:

1- صعوبة التوافق المزدوج بين متبادلين، فصاحب الزرع، قد لا يجد من يبادله بما هو في حاجة إليه من أدوات الحرث.

2- صعوبة توازن قيم السلع، وحفظ نسب التبادل بينها، فلا يمكن قياس كمية من السكر بجزء من السمن أو القهوة، أو غيرها إلا بعناء.

3- صعوبة التجزئة إذ قد تكون الحاجة إلى شيء تافه فلا يتكافأ هذا الشيء التافه مع ما يرغب فيه من سلعة أخرى.

4- صعوبة احتفاظ السلع بقيمها لتكون مستودعا للثروة وقوة للشراء المطلق[12].

إن هذه الصعوبات المرتبطة بنظام المقايضة أدى إلى الاستعاضة عنها بطريقة يحصل بها التغلب على تلك الصعوبات، فنشأ مبدأ الأخذ بوسيط في التبادل يكون وحدة للمحاسبة، ومقياسا للقيم، وخزانة للثروة، وقوة شرائية مطلقة، فأوجد الناس النقود السلعية، وهي السلع التي تعارف الناس عليها لاستخدامها وسيطا في المبادلات، كالحيوانات والحبوب، وغيرها.

ومع تطور الحياة البشرية في مختلف نواحيها ظهر عجز السلع كوسيط للتبادل عن مسايرتها ذلك التطور، وذلك بسبب تأرجح قيم السلع ارتفاعا وانخفاضا، تبعا لمستلزمات العرض والطلب، ولكون السلعة عرضة للتلف، فضلا عن صعوبة حملها، وعن الأخطاء التي تصاحب نقلها، كما أن بعض السلع التي يحتاج إليها الناس ليس لها قيمة تذكر بجانب السلع المتخذة وسائط تبادل.

لذلك اتجه الفكر الاقتصادي إلى بحث الاستعاضة عن السلع كوسائط للتبادل بما يسهل حمله، وتكبر قيمته، ويكون له من المزايا والصفات ما يقيه عوامل التلف والتأرجح بين الزيادة والنقصان، فاهتدى إلى المعادن النفيسة، كالذهب والفضة والنحاس[13]، فكانت هي العملة المتداولة أمدا، غير أن اختلاف أنواع هذه المعادن - خاصة الذهب- أوجد في استعمالها ثغرة كانت ميدانا للتلاعب والفوضى، لخفاء العيار المقبول للتبادل لدى اغلب الناس، كما أن ترك تقدير القطع النقدية إلى الناس أوجد فرصا للتلاعب بوزنها.

لأجل ذلك كان واجبا على ولاة الأمور التدخل في شؤون النقد، واحتكارهم الإصدار، فصارت العملات قطعا معدنية من النقود مختلفة، كل قطعة منها مختومة بختم يدل على وزنها وعيارها، ولعل أول من ضرب النقود هو كرويوس ملك ليديا في جنوب آسيا الصغرى في القرن السابع قبل الميلاد، ويوجد في المتحف البريطاني نموذج من نقوده، ثم نحى منحاه في ضرب النقود جيرانه من الملوك.

وبإصدار النقود وضربها بلغ النقد مرحلة كبيرة من الثقة والاطمئنان والقدرة على التعامل بين الناس، غير أنه ظل عاجزا عن مسايرة التطور الاقتصادي المتسابق مع الزمن، ويبدو عجزه في الصعوبة النسبية لحمله ونقله من مكان إلى آخر تبعا لتعدد الصفقات الكبرى في الأسواق التجارية في العالم فضلا عن المخاوف المتمثلة في ضياعه أو سرقته، فاتجه الفكر الاقتصادي إلى تطوير النقد فنشأت العملات الورقية[14].

ولأهمية التطور الصحيح لحقيقة العملة الورقية، وللاتصال الوثيق بين مراحل نشوئها، والتكييف الاقتصادي لتلك الأوراق النقدية، الذي يعتبر أساس تطبيق الأحكام الشرعية عليها، فإننا نرى ضرورة الإشارة إلى مراحل نشأة تلك الأوراق النقدية. لقد مرت الأوراق النقدية على أربع مراحل[15]:

المرحلة الأولى: شهادات الصياغة

عندما اتسع نطاق التجارة وزاد حجم المعاملات وحصل التجار على أرباح طائلة لجأ الناس إلى إيداع أموالهم في خزائن لدى الصاغة خوفا من السرقة، وكان المودعون يحصلون على صكوك بقيمة ودائعهم،وكان الفرد كلما أراد القيام بعملية تجارية يذهب إلى الصائغ ويصرف منهقيمة الصك ليدفع ثمن المشتريات، ومع مرور الزمن استطاع التاجر أن يقوم بتظهير الصك للتجار الآخرين ومع قبول الأفراد لفكرة تظهير الصكوك لاختلاف قيم المعاملات أخذ الصياغ في إصدار صكوك بفئات صغيرة.

ومنذ ذلك التاريخ ظهر استعمال النقود الورقية وأطلق عليها البنكنوت، وعندما تولت البنوك إصدار هذه الأوراق كانت تمثل دينا على البنك يدفع عند كل طلب.

فالأوراق النقدية - إذن- تتمثل في هذه المرحلة في التحاويل التي كان التجار يحملونها بدلا عن النقد على أحد الشخصيات أو الجهات ذات السمعة الحسنة في البلاد المتوجه إليها.

ولم تكن تلك التحاويل نقودا، إنما هي بديل مؤقت عن النقود يتمتع حاملها بكل طمأنينة حال ما إذا فقدها، لأن دفع ما تحويه مشروط بأمر كتابي من المحيل إلى المحال إليه، يحمل ختمه أو توقيعه بتسليم محتواها للمحال حامل التحويل.

المرحلة الثانية:أوراق نقدية صادرة بدون غطاء معدني كامل

لقد رأى المحالون أن مصلحتهم - لكي تكون هذه التحاويل أكثر نفعا وأيسر تداولا- في عدم تعيين أشخاصهم في الحوالة، وأن يكتفى بذكر التعهد

بدفع المبلغ المحال به لحامله دون تعيين لشخصه، فأصدر الصيارفة أوراقا مصرفية ليست - في الواقع- إلا ودائع نقدية لديهم، كان تداولها بداية إصدارها على نطاق ضيق جدا، كان صاحب السلعة يسارع إلى الصيرفي لسدادها عند أخذها مباشرة.

المرحلة الثالثة: أوراق نقدية صادرة بغطاء معدني كامل

شاعت الأوراق النقدية لدى الصيارفة، وراج قبولها في التداول دون الرجوع إليهم لسدادها إلا في حالات نادرة، فأدرك الصيارفة قيمة هذه الأوراق ودرجة قبولها العام، فعمدوا إلى إصدار أوراق مصرفية جديدة بمقدار الجزء المتداول في الأسواق، فكانت قيمة ما أصدر من أوراق مصرفية تزيد عن قيمة الودائع النقدية التي لديهم، بمعنى أن الجزء الذي أصدروه لا رصيد له عندهم.

فانتقلت الأوراق النقدية – في هذه المرحلة – من دور بدليتها للعملة المعدنية إلى موضع النقود نفسها، فأصبحت نقودا لها صفة القبول الحذر، فضلا عن اعتبارها مخزنا للثروة، ومقياسا للقيم، وقوة شرائية مطلقة.

ومع اتساع نطاق العمليات تولت الدولة الإشراف على إصدار هذه الأوراق عن طريق البنوك المركزية. وقد كانت هاته الأوراق قابلة للتحويل حيث كان يمثلها غطاء كامل بمقدار قيمتها من الذهب إلى أن أصبحت أوراق إلزامية لها غطاء ذهبي بالكامل.

المرحلة الرابعة: الأوراق النقدية القابلة للاستبدال بنقود معدنية

هذه المرحلة هي مرحلة اكتمال تام لنشأة الأوراق النقدية، لكونها في المرحلة السابقة لم تكتسب صفة القبول العام، لكون الإصدار مشوبا بفوضى وتلاعب، بسبب كونه مفتوحا لكل من زاول مهنة الصرافة، الذين يدركون أن جزءا قليلا مما يصدرونه من أوراق مصرفية هو الذي يقدم إليهم لسداده، وأن الغالبية العظمى من هذه الأوراق المصرفية لا يتقدم إليهم بها، لانشغالها في التداول العام في المجتمع، فتدخلت الدولة في أمر الإصدار ومراقبته وتحديده،

وتعيين شكل خاص تكون عليه الأوراق النقدية التي صارت نقدا لـه قوة الإبـرام التام والقبول العام.

والنقود الورقية ثلاثة أنواع:

1- النقود البديلة أو النائبة: وهي التي لا تصدر في نطاق الدولة المحلية إلا بعد إيداع رصيد كامل لها من الذهب والفضة، وهي تعد صكوكا بدين على الدولة.

2- النقود الوثيقة: وهي النقود الورقية المغطاة بالذهب تغطية جزئية غير كاملة، ولكن تستمد قوتها في الجزء غير المغطى من قوة الدولة التي أصدرتها.

3- النقود الإلزامية: وهي التي ليس لها غطاء معدني مطلقا، وإنما تستمد قوتها وقيمتها من القانون الذي فرضتها عملة للتداول.

المطلب الثالث: وظائف النقود

يذكر الباحثون في الاقتصاد أربع وظائف للنقود:

1- النقود معيارا للسلع، ووحدة للقياس؛ حيث تحدد قيم السلع والخدمات في التبادل.

2- النقود وسيطا للتبادل وتحقيق الرغبة في تنويع الكسب؛ فهي وسيط معقول في تحقيق ما يرغب إليه من بيع ما فاض من حاجاتهم من السلع والخدمات، وقبض ثمنها نقدا، بدلا عن السلعة، لشراء ما يحتاجون إليه من سلع، وتحقيق ما يرغبون فيه من خدمات.

3- تعتبر النقود أداة لاختزان القيم ومستودعا للثروة، حيث يمكن للإنسان إذا باع ما زاد عن حاجته من السلع بها أن يحتفظ بقيمتها، واستعمالها في شراء ما يحتاج إليه من سلع في فترات لاحقة، ويشترط لذلك احتفاظ النقود بقيمتها النسبية لفترة طويلة.

4- تعتبر النقود في الأصل قاعدة للمدفوعات المؤجلة وتسوية الديون والالتزامات، لكن تغير قيمتها ارتفاعا وانخفاضا –خاصة بعد الحرب

العالمية الأولى- أدى إلى رفض كثير من الأفراد والدول اعتبارها مقياسا للمدفوعات المؤجلة، واتخاذ وحدات أخرى ذات قيمة ثابتة، كالذهب والفضة أو الأسهم والسندات والعقارات[16] .

بالنظر إلى الوظائف التي تؤديها النقود، والغرض التي وجدت لأجله، فإن المتتبع للتوجهات الإسلامية فيما يتعلق بأنشطة الأفراد والجماعات في جمع الثروة وتوزيعها يرى أن الإسلام ضيق دائرة التبادل في النقود، لكونها وسيلة لتبادل السلع والخدمات، ومقياسا لتقويم قيم هذه السلع، وأن الخروج بالنقود عن هذا المعنى يعطي نتائج سلبية تبرز آثارها في تقاعس الناس عن العمل والإنتاج، والضرب في الأسواق، وتعطيل المصانع والمزارع، وبالتالي تكدس الأثمان في أيدي قلة من الناس يتحكمون بسبب تملكهم إياها في مصالح العباد الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والعسكرية، فتتفشى البطالة، والجريمة في المجتمع[17].

ولذلك نلحظ أن بيع الأثمان بعضها ببعض وإن كانت جائزة من حيث المبدأ، إلا أن ثمة قيودا وضعها الإسلام في بيع الأثمان كي لا تخرج عن وظيفتها، وحينها ينتج عن ذلك الضرر والإضرار.

ولذلك لم يجز بيع الجنس بعضه ببعض إلا متماثلا، ويدا بيد، وإذا اختلفت الأجناس اشترط التقابض في مجلس العقد.

كل ذلك لتضييق دائرة التعامل بالأثمان بيعا وشراء لأنها لم تجعل –في الأصل- سلعا، بل وجدت لتقويم السلع وتسهيل التبادل.

ولقد أكد الفقهاء هذا المعنى، فقال ابن تيمية: "والدراهم والدنانير لا تقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثمانا بخلاف سائر الأموال فإن المقصود الانتفاع بها نفسها"[18].

وقال ابن القيم: "فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محدودا مضبوطا، لا يرتفع ولا ينخفض، إذ لو كان الثمن يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن

تعتبر به المبيعات، بل الجميع سلعا، وحاجة الناس إلى ثمن يعتبرون به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن تقوم به الأشياء، ويستمر على حالة واحدة ولا يقوم هو بغيره، إذ يعتبر سلعة ترتفع وتنخفض فتفسد معاملات الناس ويقع الخلاف ويشتد الضرر كما رأيت من فساد معاملاتهم، والضرر اللاحق بهم حين اتخذت الفلوس سلعا تعد للربح، فعم الضرر، وحصل الظلم، ولو جعلت ثمنا واحدا لا يزداد ولا ينقص بل تقوم به الأشياء، ولا تقوم هي بغيرها لصلح أمر الناس..."[19].

المطلب الرابع: حقيقة النقود الورقية

اختلف العلماء في تكييف النقود الورقية، وبناء على ذلك حصل الاختلاف في بعض التطبيقات المتعلقة بالتعامل بتلك الأوراق النقدية.

ويمكننا حصر اختلافهم في أربعة أقوال، يمكن اعتبار كل قول منها نظرية قائمة بذاتها بمالها من تعليل وتدليل واستلزام[20].

القول الأول: النظرية السندية

يذهب أصحاب هذا القول إلى أن الأوراق النقدية سندات بدين على الجهة المصدرة لها، وذهب إلى هذا القول أحمد الحسيني في كتابه بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق[21]، وكانت عليه الفتوى سابقا لدى مشيخة الأزهر[22]، وقد كان هذا القول قويا، والقائلون به مطمئنين إليه، عندما كان التعهد بدفع قيمتها قائما، ووجهه أنه لا قيمة لها في ذاتها، لكن لما كان يقابلها مقدار محدد من الذهب أو الفضة، مودع في خزانة الدولة المصدرة لها، فإن المتعامل بها إذا أخرجها من يده إلى يد أخرى يعتبر قد أحال بذلك الدين الذي له على الدولة شخص آخر، فهي حوالة سواء كان مشتريا منه أو مستأجرا أو مستوهبا[23].

واستدل أصحاب هذا القول عن تكييفهم الأوراق النقدية بما يلي:

1- التعهد المسجل على كل ورقة نقدية بتسليم قيمتها لحاملها عند طلبه.

2- ضرورة تغطيتها بالذهب والفضة أو بواحد منهما في خزائن مصدريها.

3- انتفاء القيمة الذاتية لهذه الأوراق، حيث إن المعتبر ما تدل عليه من العدد، لا في قيمتها الورقية بدليل التقارب في الحجم بين الفئات المختلفة منها، مع الفارق في القيمة الثمنية.

4- ضمان السلطات المصدرة لها قيمتها وقت إبطالها، وإنهاء التعامل بها.

مستلزمات هذا القول: يستلزم اعتبار الأوراق النقدية سندات بدين على جهة إصدارها:

1- عدم جواز المشاركة بها، لأن الدين لا يكون رأسمال شركة.

2- عدم جواز جعلها رأسمال سلم، إذ من شروط السّلم المتفق عليها قبض أحد العوضين في مجلس العقد.

3- عدم جواز اعتبارها دينا من شراء الذهب والفضة بهما؛ لأن من شرط الصرف التقابض في المجلس.

4- عدم وجوب زكاتها مطلقا، عند من يرى أنه لا زكاة على الدائن ولا على المدين، وعدم وجوبها على الدائن عند من يرى أن الزكاة على المدين.

والحقيقة أن هذا القول له وجه واعتبار عندما كان لدى الحكومات استعداد لدفع القيمة الاسمية لتلك الأوراق النقدية، أما الآن فلا وجه له، إذ ليس لذلك وجود، فلا يختلف اثنان في أن المالك لتلك الأوراق النقدية لو تقدم للبنك المركزي الجزائري بورقة نقدية صادرة منه، طالبا الاستعاضة عنها بما تحتويه من ذهب أو فضة أو غيرهما مما هو متقوم لما وجد وفاء لهذا التعهد.

كما أن القول بأنها سندات مغطاة بذهب أو فضة أو بهما معا، ليس صحيحا، إذ إن الحاجة إلى تغطيتها جميعها ليست ملحة، بل يكفي تغطية بعضها، على خلاف بين الدول في تعيين الجزء اللازم تغطيته، أما الباقي فإن غطاءه يكون التزام الدولة.

كما أن التغطية لا يلزم أن تكون معدنا نفيسا من ذهب أو فضة، بل قد تكون غير ذلك كالأوراق التجارية أو العقار أو غير ذلك مما تقوم عليه دعائم الاقتصاد كالبترول.

أما توجيه هذا القول بانتفاء القيمة الذاتية لهذه الأوراق، فإنه يبطل إذا علمنا أن المعتبر هو ما تدل عليه هذه الأوراق من القيمة والتقدير، لا في قيمتها الورقية، وهذا واضح من تعريف النقد، وفيه: أنه أي شيء يلقى قبولا عاما بصفته أداة للتبادل.

القول الثاني: النظرية العرضية

ويذهب أصحاب هذا القول إلى أن الأوراق النقدية عرض من عروض التجارة تجري عليها أحكام عروض التجارة، فيجوز بيع بعضها ببعض متساوية أو متفاضلة، حالة أو مؤجلة، لا ضير في ذلك، بشرط قبض أحد العوضين في المجلس، وإذا أعدت للتجارة وجبت فيها الزكاة، وإلا فلا، كما أن بيع ورق نقدي بآخر لا تجري عليه أحكام الصرف، وكذلك عند بيعها بذهب أو فضة، وممن قال بهذه النظرية يحي أمان[24]، وعلي الهندي، وسليمان بن حمدان[25].

ويوجه أصحاب هذا القول قولهم بما يلي:

1- أنها ليست ذهبا ولا فضة، فلا تنطبق عليها النصوص الواردة بمنع المراباة في الذهب والفضة.

كما أنه بتتبع العلل الربوية التي ذكرها العلماء في تعليل حرمة الربا علم أنها غير موجودة في الورقة النقدية، فلم يلحق بالأصناف الربوية[26].

فالحنفية عللوا حرمة الربا في الذهب والفضة بكونهما أثمانا خلقة[27]، وهو ما لا يتوفر في الورق النقدي؛ إذ إن ثمنيته اصطلاحية، والمالكية[28] والشافعية[29] عللوا الربا في الذهب والفضة بكونهما رؤوس أثمان، فيختص بالذهب والفضة ولا يتجاوزهما إلى غيرهما.

أما الإمام أحمد فقد روي عنه روايتان:

إحداهما أن علة ربويتهما الوزن، والأخرى جوهرية الثمن، كقول المالكية والشافعية[30].

وعلى جميع هذه التعليلات لا يقاس الورق على الذهب والفضة، لكونه ليس بثمن خلقة، بل اصطلاحا، ولأنه لا يباع بالوزن.

2- قياس النقود الورقية على الفلوس المعدنية.

مستلزمات هذا القول: يستلزم القول بعرضية الأوراق النقدية الأحكام الآتية:

أ- عدم جواز السلم بها عند من يشترط كون أحد العوضين نقدا من الذهب أو الفضة، أو غيرهما من أنواع النقد المعدني، ولا تصلح الأوراق النقدية لذلك لكونها عروضا لا أثمانا.

ب- عدم وجوب الزكاة فيها ما لم تعد للتجارة، إذ يشترط لوجوب الزكاة في العروض اتخاذها للتجارة.

والذي يبدو - والله أعلم- أن القول بكون الأوراق النقدية عروضا هو قول مردود لكونه يسلب صفة الثمنية عن هذه الأوراق التي لاقت قبولا عاما كوسيط للتبادل.

وإذا كان جنس الورق الذي هو وعاء العملات النقدية عرضا من العروض، فإن الذي نبحثه –هنا- ليس ذلك الورق المجرد، بل ما اعتمدته الدولة وسيطا للتبادل، وتلقاه الناس بالقبول فلا شك أن هذا النوع من الورق قد انتقل عن جنسه لانتفاء أسباب الانتفاع به كورق يكتب فيه، وتحفظ فيه الأشياء، وانتقل إلى جنس ثمني رضيه الناس لمعاملاتهم وتقييم الأشياء به[31].

القول الثالث: نظرية إلحاقها بالفلوس

يرى أصحاب هذا القول أن الأوراق النقدية تلحق بالمعادن غير الذهب والفضة بجامع طروء الثمنية، وما ثبت للفلوس من أحكام في الربا والزكاة والسلم ثبت للأوراق النقدية مثلها، ويعتبر هذا القول وسطا بين أصحاب

النظرية السندية والنظرية العرضية، وممن ذهب إلى هذا القول، أحمد الخطيب[32]، وعبد الرحمان السعدي[33]

مستلزمات هذا القول:

إذا كان أصحاب هذا القول يقصدون بإلحاقهم الأوراق النقدية بالفلوس التفريق بينها وبين الذهب والفضة، فإنهم لم يتفقوا في أحكام التعامل بتلك الأوراق النقدية.

فبعضهم يعطي العملات الورقية -كالفلوس- حكم النقدين في جريان ربا النسيئة فيها، لاتفاقها معهما في الثمنية، ومنع جريان ربا الفضل فيهما بحجة أنها ليست كالنقدين من كل وجه[34]، وذهب بعضهم إلى أن الفلوس وما ألحق بها ليست أموالا زكوية ولا ربوية، فلا زكاة فيها إلا إذا اقتنيت للتجارة، ويجوز بيع بعضها ببعض أو بغيرها من جنسها من الأثمان متفاضلا ونسيئة.

فحصل الاتفاق بين أصحاب هذا القول والقائلين بأنها عروض تجارة حكما ونتيجة.

والذي يمكن أن يوجه إلى أصحاب هذا القول من نقد هو أن الفريق الذي ذهب إلى أن العملات الورقية ليست أموالا زكوية ولا ربوية مطلقا، يفتحون باب الذريعة إلى ربا النسيئة، كما أن إلحاقهم الأوراق النقدية بالفلوس فيه نظر، لكون الفلوس (المعادن غير الذهب والفضة) تقصر قيمتها دون العملات الورقية، كما أن الفلوس إذا كسرت لا تفقد كل قيمتها، بل لها قيمة كسائر العروض بخلاف النقود الورقية، بالإضافة إلى أن الغالب في الأوراق النقدية غلاء قيمتها، كالنقدين، بل إن بعض الأوراق النقدية -مع صغر حجمها- تعجز أكبر قطعة نقدية عن اللحاق بها[35].

أما الفريق الذي التقى مع القائلين بأن الأوراق النقدية عروض لا زكاة فيها إلا إذا أعدت للتجارة، ولا يجري عليها الربا بنوعيه، فقد كفانا ردا عليهم ما تم الرد به على أصحاب القول الثاني (النظرية العرضية).

القول الرابع: النظرية البديلة

يعتبر أصحاب هذا القول الأوراق النقدية بدلا لما استعيض بها عنه من الذهب والفضة فتعامل معاملتهما، إلا أنها شيء آخر، ليست هي الذهب وليست هي الفضة، بل هي أجناس أخرى بحسب الدول المصدرة لها، فالدينار الجزائري جنس، والريال السعودي جنس، والأورو جنس.... وهذا القول هو السائد الآن والمفتى بمقتضاه في أحكام التعامل بالنقود الورقية، وبه صدرت قرارات من بعض المجامع الفقهية[36].

مستلزمات هذا القول:

1- وجوب الزكاة في الأوراق النقدية إذا بلغت النصاب[37]وتوفر فيها شروط وجوب الزكاة في النقدين.

2- جريان الربا بنوعيه في هذه الأوراق النقدية، فلا يجوز بيع الجنس الواحد فيها بفضة ببعض مؤجلا ولا متفاضلا، كما لا يجوز بيع جنس بجنس مؤجلا، كما أنه لا يجوز شراء الذهب أو الفضة بالورق النقدي دون تقابض.

3- جواز السلم بها.

ولقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين[38] إلى انتقاد القول بأن الأوراق النقدية أجناس ربوية، لما يلي:

أ- أن منشأ القول بأن الأوراق النقدية أجناس ربوية هو كون النقود الورقية مرتبطة - قديما- بالذهب والفضة ارتباطا صحيحا، ولكن الذي طرأ هو انفكاك الارتباط بين الورق النقدي وبين النقدين (الذهب والفضة) من أوائل الخرب العالمية الثانية، أو قبلها، ثم سار ذلك الانفكاك تدريجيا، وعلى مراحل، كما هو معروف في تاريخ نشأة النقود الورقية، حتى صار الورق، عملات مستقلة استقلالا كاملا عن الذهب وليس لها به أي ارتباط، ومع ذلك كله ظل القول عند الفقهاء يستصحب ارتباط الورق النقدي بالذهب والفضة، فكانت فتواهم بناء على ذلك، واستمرت المجامع الفقهية على الطريقة القديمة في اعتبار الورق النقدي ربويا قياسا على الذهب.

ويرى أصحاب هذا التوجه وجوب إعادة النظر في قياس الأوراق النقدية بالذهب بناء على اعتبار الأوضاع التي جدت على تلك الأوراق النقدية[39].

ب- أساس هذا القول (النظرية البديلة) هو أن الأوراق النقدية بديلة عن الذهب والفضة مع أن تلك الأوراق يستعاض بها عن غير النقدين؛ كالعقارات، والبترول ...

جـ- الأضرار والأخطار التي تنجم عن هذا القول، حيث يذهب أصحاب هذا النقد الموجه إلى هذا القول إلى أن أغلب المعاملات بهذه الأوراق النقدية حال النسيئة يشكل ضررا فادحا في حق البائع، والمقرض إذا كيفت على أنها أجناس ربوية، مما يؤدي إلى أن المقرض –خاصة في القروض الطويلة الأمد- لا يحصل إلا على جزء يسير مما أقرضه، والشريعة الإسلامية لما نصت على تحريم الربا إنما كان الهدف منع الظلم، وهو أكل المقرض مال المقترض بغيرحق، فقال الله تعالى: [وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ] (البقرة: 279)، ولم يكن الهدف إهدار المقرض حقه، وبخسه ماله، فإن ذلك مسلك تتنزه عنه الشريعة كما تنزهت عن الظلم الأول.

وستكون نتيجة ذلك إما امتناع الناس عن الاقتراض تماما، وإما الرضا بالخسائر، وإما التجاسر على أخذ الفوائد مع اعتقاد حرمتها، أو الالتفاف على الأحكام الشرعية والتحايل عليها، وكل ذلك بلاء[40].

الرأي المختار:

إذا ثبت من خلال تعريف النقد أنه كل ما يلقى قبولا عاما كوسيط للتبادل، وإذا علمنا أن الورق النقدي لم يعد يعني تعهدا بتسليم مقدار ما اعتبرت إبراء عنه لحامله عند طلبه، وأن ذات الورقة مجردة عما تمثله من قيمة لا تعدو أن تكون مجرد قصاصات لا يصح إطلاق عروض التجارة عليها إلا من باب اقتنائها للانتفاع بها في جانب من جوانب الحياة؛ كأن يكتب عليها، أو تلف السلع فيها.

فإن الذي يظهر بجلاء هو كون تلك الأوراق النقدية أثمان قائمة بذاتها، ألقت قبولا عاما كوسيط للتبادل، لا يكمن سر ذلك القبول في كونها مغطاة جميعها بذهب أو فضة، بل ولا غيرهما مما له قيمة كالعقارات، وغيرها، وإنما سر قبولها يكمن فيما اكتسبته من ثقة الناس بها كقوة شرائية.

ولما كانت هذه الأوراق تمثل حقيقة الثمنية بعمق، فإنها أجناس ربوية يعتبر اتخاذها سلعا خروجا عن مألوف الأثمان، يجري عليها ما يجري على النقدين من أحكام.

نتائج البحث:

خلص البحث إلى النتائج التالية:

1- تعتبر الأوراق النقدية ثمنا قائما بذاته، فهي ليست ذهبا ولا فضة، ولا هي عروض تجارة.

2- تعتبر العملات الورقية أجناس تتعدد بتعدد جهات إصدارها.

3- يجري الربا بنوعيه في الأوراق النقدية كما يجري في الذهب والفضة، وهو ما يستلزم:

أ- عدم جواز بيعه بعضه ببعض، أو بغيره من الأجناس الثمنية نسيئة.

ب- عدم جواز بيع الجنس الواحد منه بعضه ببعض متفاضلا سواء أكان ذلك نسيئة أو يدا بيد.

جـ- يجوز بيع بعضه ببعض من غير جنسه متفاضلا بشرط أن يكون يدا بيد؛ فيجوز مثلا بيع واحد أرو بمائة وعشرين دينارا جزائريا، أو أقل منها أو أكثر إذا كان يدا بيد.

4- وجوب زكاتها إذا بلغت النصاب.

5- جواز السلم بها.

قائمة المراجع:

1- القرآن الكريم.
2- محي الدين أبو زكرياء يحي بن شرف النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، دار التقوى للنشر والتوزيع، القاهرة.
3- محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة مصطفى بابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الثانية، 1398هـ-1978م.
4- النسائي، سنن النسائي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1383هـ-1964م.
5- عبد الله أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثامية، 1420هـ-1999م.
6- الفيومي، المصباح المنير، المطبعة الأميرية، مصر، الطبعة الثالثة 1912م.
7- ابن القاسم، المدونة الكبرى، مطبعة السعادة، مصر، 1323هـ.
8- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416هـ-1995م.
9- ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ-1496م.
10- الكاساني، بدائع الصنائع، المطبعة الجمالية، مصر، الطبعة الأولى، 1328هـ-1910م.
11- صالح عبد السميع الأبي الأزهري، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، مطبعة البابي الحلبي، مصر.
12- النووي، المجموع، دار الفكر، بيروت، 1421هـ-2000م.
13- ابن قدامة، المغني، دار هجر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1412هـ- 1992م.
14- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1386هـ.
15- النووي، منهاج الطالبين، مطبعة البابي الحلبي، مصر.
16- وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الرابعة، 1428هـ-2007م.

17- ناظم الشمري، النقود والمصارف، دار المعارف، حمص-سوريا، 1997م.
18- عبد الله بن سليمان المنيع، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1416هـ-1996م.
19- محمد زكي شافعي، مقدمة في النقود والبنوك، مطبعة النهضة، مصر، 1999م.
20- محمد سليمان الأشقر، النقود وتقلب قيمة العملة، دار الفكر، بيروت، 2001م.
21- سهير حسن، النقود والتوازن الاقتصادي، دار النفائس، الأردن، الطبعة الأولى.
22- إسماعيل هاشم، النقود والبنوك، مطبعة بولاق، مصر، الطبعة الأولى، 1998م.
23- أحمد الحسيني، بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق، مطبعة كردستان العلمية ، مصر.
24- يحي أمان، جريدة حراء، عدد 238، 27 جمادى الآخرة، 1378هـ.
25- سليمان بن حمدان، جريدة البلاد السعودية، عدد 2917، 22 جمادى الأولى، 1878 هـ.
26- عبد الرحمان السعدي، حكم التعامل بالأوراق النقدية، جريدة حراء، عدد: 2013، 28 جمادى الأولى، 1378هـ.

الهوامش

[1]- الثمن هو العوض، والجمع أثمان، وأثمنت الشيء بعته بثمن، ويسمى الثمن بالنقد. (ينظر: المصباح المنير، الفيومي، ج1، ص:134).
[2]- الفيومي، المصباح المنير، ج: 2، ص:959.
[3]- الفلوس هي المعادن سوى الذهب والفضة.
[4]- وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ص:149.
[5]- عبد الله بن سليمان المنيع، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 178.

[6] - ناظم الشمري، النقود والمصارف، ص:29 و سهير حسن، النقود والتوازن الاقتصادي، ص:5.
[7] - ابن القاسم، المدونة الكبرى، ج:3، ص:396.
[8] - ابن تيمية، مجموع الفتاوى ، ج:29، ص: 251.
[9] - كما عند الشافعية والحنابلة، أما المالكية فالمشهور عندهم أن الأثمان تطلق على جنس الأثمان غالبا (أي غلبة الثمنية)، ويراد بها في خلاف المشهور عند المالكية مطلق الثمنية، (ينظر: وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ص: 149، 150).
[10] - وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ص: 150.
[11] - من ذلك: حديث مسلم: "أتدرون ما المفلس؟ قالوا المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع، فقال: إن المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته بل أن يقضي ما عليه، أخذ من خطاياهم فطرحت عليه، ثم طرح في النار".
ومن ذلك -أيضا- حديث الترمذي والنسائي: "أيما جل أفلس ووجد رجل سلعته عنده بعينها، فهو أولى بها من غيره".
وكذا حديث أبي ذر عند الإمام أحمد أنه –رضي الله عنه- أمر جارية له أن تشتري له فلوسا.
[12] - عبد الله بن سليمان المنيع، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص:180.
[13] - المرجع السابق ، ص: 181، و وهبة الزحيلي، المعاملات المالية المعاصرة، ص:150.
[14] - عبد الله بن سليمان المنيع ، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 183.
[15] - المرجع السابق، ص:183.
[16]- محمد زكي شافعي ، مقدمة في النقود والبنوك، ص:14-15، وناظم الشمري، النقود والمصارف، ص: 38، واسماعيل هاشم، النقود والبنوك ، ص: 13.
[17] - عبد الله بن سليمان المنيع، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 191.
[18] - ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج:29، ص:251.
[19] - ابن القيم، أعلام الموقعين، ج:2، ص: 137.
[20] - عبد الله بن سليمان المنيع، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 195.
[21] - أحمد الحسيني، بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق ، ص: 68-71.
[22] - عبد الله بن سليمان المنيع ، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 196.
[23] - محمد سليمان الأشقر، النقود وتقلب قيمة العملة، بحث مقدم إلى الدورة الخامسة لمجمع الفقه الإسلامي، ص: 278.
[24] - يحي أمان، جريدة حراء، عدد 238، 27 جمادى الآخرة، 1378هـ.
[25] - سليمان بن حمدان، جريدة البلاد السعودية، عدد 2917، 22 جمادى الأولى، 1878 هـ.

[26] - محمد سليمان الأشقر، النقود وتقلب قيمة العملة، ص:280.
[27] - الكاساني، بدائع الصنائع ، ج: 5، ص: 182.
[28] - صالح عبد السميع الأبي الأزهري، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، ج: 2، ص: 17.
[29] - النووي، المجموع، ج: 9، ص: 304.
[30] - ابن قدامة، المغني ، ج: 4، ص: 5.
[31]- عبد الله بن سليمان المنيع، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 203.
[32] - أحمد الخطيب، إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات بعملة الفلوس، ص: 48.
[33] - عبد الرحمان السعدي، حكم التعامل بالأوراق النقدية، جريدة حراء، عدد: 2013، 28 جمادى الأولى، 1378هـ.
[34] - هذا قول الثوري، وأبي حنيفة والشافعي، وأحمد، وذهب مالك إلى كراهة بيع الأوراق النقدية بالذهب والفضة مع التأجيل (ينظر: حاشية ابن عابدين، ج: 4، ص: 184، و النووي ، منهاج الطالبين ، ج: 2، ص: 170، و ابن قدامة، المغني، ج: 4، ص: 7، وابن القاسم، المدونة، ج: 4، ص: 115).
[35] - عبد الله بن سليمان المنيع ، بحوث في الاقتصاد الإسلامي، ص: 207.
[36] - محمد سليمان الأشقر، النقود وتقلب قيمة العملة، ص: 284.
[37] - يعني إذا بلغت قيمة مائتي درهم فضة أو عشرين دينارا ذهبيا.
[38] - منهم الدكتور محمد سليمان الأشقر في بحثه: النقود وتقلب قيمة العملة، المقدم إلى الدورة الخامسة لمجمع الفقه الإسلامي، المنعقدة بالكويت، ص: 1-6، جمادى الأول، 1409هـ الموافق لـ 10-15 كانون الأول (ديسمبر) 1988م، ص: 284 وما بعدها.
[39] - المرجع السابق، ص: 285.
[40] - المرجع السابق، ص: 286.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 315-356
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

عُمْلة البيتكوين وحكم التعامل بها في الفقه الإسلامي والقانون الجزائري

Bitcoin currency

The rule of dealing in Islamic jurisprudence and Algerian law

****

د/ أحمد أمداح **أ.د/ صالح بوبشيش**
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
ameddah_a@yahoo.fr boubechiche_s@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2019/09/25 **تاريخ القبول: 2019/09/30**

الملخص:

تعرف عملة البيتكوين (**Bitcoin**) الافتراضية انتشارا كبيرا عبر دول العالم ومن ضمنها العالم الإسلامي، ورغم ذلك لا يزال غالبية الناس يجهلون حقيقة هذا النوع من العملات باعتبارها نازلة جديدة على مستوى النظام النقدي العالمي، فعلى غرار سرعة انتشارها وارتفاع قيمتها في وقت قياسي استحدثت منصات افتراضية ووسائط مبادلات جديدة قادرة على تخطي الطرق التقليدية المعتمدة في تنظيم تبادل السلع والخدمات، وفي ظل ما تشكله العملات الافتراضية من تساؤلات جاءت هذه الدراسة لبيان حقيقة عملة البيتكوين (**Bitcoin**) بوصفها أشهر العملات الافتراضية تداولا، وبيان مدى مشروعية التعامل بها من الناحية الشرعية والقانونية.

الكلمات المفتاحية: العملة ; البيتكوين ; الفقه الإسلامي ; القانون الجزائري

Abstract

The Bitcoin virtual currency has witnessed a great widespread across the globe including the Islamic world. Owing to the fact that it is an up-to-date issue, the majority of people are still ignorant of the reality of this type of currency at the level of the global monetary system. Subsequent to the quickness of its spread and the rising of its value in a record time, virtual platforms and new modes of exchange, able to skip traditional methods adopted in regulating the exchange of goods and services, have been developed. The current investigation is an attempt to determine the reality of bitcoin currency being the most popular virtual currency traded with reference to the legitimacy dealing with it either from the legal or the religious side.

مقدمة:

أصبحت النقود الإلكترونية تفرض نفسها في ساحة الاقتصاد العالمي وذلك نتيجة الثورة الرقمية والتكنولوجية التي تجتاح العالم اليوم لاسيما في القطاع المالي والمصرفي، وهي نازلة لم تشغل فقط الدول الغربية بل تشابكت وتعددت الأسئلة عنها في الدول الإسلامية خاصة ما يتعلق بمدى مصداقية التعامل بها على اعتبارها شكل جديد من أشكال النقود الاصطلاحية من عدمها، وذلك في ظل الإشكاليات والتساؤلات التي أثارتها أنواع من العملات الإلكترونية المستحدثة التي تلقى رواجا في أوساط المجتمع الافتراضي وعلى رأسها عملة «البيتكوين» - Bitcoin - ، وهي عملة لا تكف عن إثارة الجدل منذ نشأتها حيث تخطت كل النظم المالية التقليدية في العالم كما تجاوز سعر وحدتها أكثر من عشرة آلاف دولار

متضاعفاً بأكثر من ألف في المائة مقارنة بسعرها عند نشأتها أين كان لا يتعدى دولارا واحدا سنة 2009 [1].

والفرضية التي ينطلق منها البحث أن فقه المعاملات المالية ذو علاقة بالقضايا الاقتصادية بما في ذلك النقود، ومن هنا جاءت هذه الدراسة الفقهية التطبيقية حول إحدى النوازل المالية وهي عملة "البيتكوين" الإلكترونية نظرا لحداثتها وشح الكتابة فيها من ناحية الفقه الإسلامي خاصة، وما يتطلبه الأمر من رفع اللبس عنها وذلك بتخريج الظاهرة وفق الضوابط الشرعية، حيث تتحدد المشكلة التي تعالجها الدراسة بالإجابة عن التساؤلات التالية:

ما حقيقة عملة "البيتكوين - Bitcoin -"، وما مصادرها وآليات تحصيلها؟ هل وظائفها تخولها صفة النقود الاصطلاحية أم هي مجرد سلعة؟ ما وجهة نظر الفقه الإسلامي تجاه هذه العملة خصوصا، و ما مدى مشروعية التعامل بها في كل من الشريعة والقانون؟

المبحث الأول: حقيقة النقود الإلكترونية

قبل الخوض في تعريف النقود الإلكترونية كمصطلح ذي تركيب إضافي، فإنه يتعين تعريف النقود في اللغة والاصطلاح كما يلي.

المطلب الأول: مفهوم النقود لغة واصطلاحا

الفرع الأول: النقود في اللغة

اشتقت النقود لغة من نقد، والنقد يطلق على معان عدة منها؛ الإعطاء "نقّدته الدراهم، ونقدت له الدراهم، أي: أعطيته، فانتقدها، أي قبضها"[2]، كما تعرّف بالتمييز، أي: إخراج الزيف من النقود، وفي هذا يقال: "نقدت الدراهم وانتقدتها إذا ميز جيدها من رديئها"[3] ، كما يعرف النقد بمعنى العملة من الذهب والفضة، أو غيرهما مما يُتعاملُ به[4].

الفرع الثاني: التعريف الاصطلاحي للنقود

يراد بلفظ النقود في اصطلاح الفقهاء ما يلي:

1 ـ يطلق لفظ النقود على الذهب والفضة سواء كانا مضروبين أو لم يكونا، والنقود: "جمع نقد، وهو عبارة عن الذهب والفضة سواء كانا مسكوكين، أو لم يكونا كذلك"[5].

2 ـ كما يطلق لفظ النقود على كل ما يقوم مقام الذهب والفضة ويؤدي وظائفهما، قال الله تعالى: **(وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ)**[6] فما يقع عليه الإنفاق هو النقود[7]، وورد لفظ الدينار والدرهم في قوله تعالى:**(وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا)**[8]، وقوله عز وجل: **(وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ)**[9] والدينار والدرهم هما وحدات النقود المضروبة من الذهب والفضة المسماة في الفقه الإسلامي بالنقود الخلقية[10]، يقول الإمام مالك: " لا خير فيها ـ الفلوس ـ نظرة بالذهب ولا بالوَرِق، ولو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى يكون لها سكة وعين لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظرة"[11]، وجاء في الفتاوى الكبرى: "وما سماه الناس درهما، وتعاملوا به، تكون أحكامه أحكام الدرهم من وجوب الزكاة فيما يبلغ مائتين منه، والقطع بسرقة ثلاثة دراهم منه، إلى غير ذلك من الأحكام، قلّ ما فيه من الفضة أو كثر، وكذا ما سمي دينارا"[12].

وهو ما استقر عليه الفقه المعاصر، حيث تعرف النقود بأنها: "كل شيء يلقى قبولا عاما، كوسيط للتبادل، مهما كان ذلك الشيء، وعلى أي حال يكون"[13]، و بأنها: " أي شيء يكون مقبولا قبولا عاما، كوسيط للتبادل، ومقياس للقيمة"[14]، و هي أيضا: " ما اتخذه الناس وسيطا للتبادل، ومخزنا للقيم، ومقياسا للأسعار"[15]، وأنها: "تطلق على جميع ما تتعامل به الشعوب من دنانير ذهبية، ودراهم فضية،

وفلوس نحاسية ... فالنقود وسيلة للتبادل، ومعيار للسلع والخدمات على أية حال كانت ومن أية مادة اتخذت سواء من الذهب أو الفضة أو الجلود أو الخشب أو الحجارة أو الحديد، ما دام الناس قد تعارفا على اعتبارها نقودا"[16].

وهي تعريفات لا تخرج عن تعريف العلماء المتقدمين للنقود إلا من حيث الصياغة، مما يبين أن هناك إجماع حول وظائف النقود من جهة كونها وسيط للتبادل، ومقياس للأسعار، ومخزن للقيم وهو ما نوّه له الفقهاء القدامى، وفي ذلك يقول الرازي: "الذهب والفضة إنما كانا محبوبين؛ لأنهما جعلا ثمن جميع الأشياء، فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء"[17] وهو تقرير بأن النقود مخزن للقوة الشرائية.

ومن خلال هذه التعريفات يمكن استخلاص تعريف النقود في الاصطلاح الفقهي بأنها: "كل وسيط مباح يمكن أن يؤدي وظائف النقود عامة ويلقى قبولا عاما في المعاملات المالية لدى الحاكم والرعية".

الفرع الثاني: النقود في الاصطلاح الاقتصادي

اختلفت تعريفات النقود عند الاقتصاديين بسبب انقسام آرائهم حول دورها وأهميتها في النشاط الاقتصادي، فاتجه بعضهم في تعريفها باعتبار خصائصها كمحافظتها النسبية على القدرة الشرائية وتماثلها مع الوحدات النقدية وسهولة حملها وقابليتها للتجزئة، وعرفها آخرون باعتبار معاييرها القانونية من حيث الإصدار وإلزاميتها ومدى اكتسابها للصفة القانونية[18]، ونجد شبه إجماع لدى علماء الاقتصاد في تعريف النقود باعتبار وظائفها، ومن بين ما جاء فيها: " أن النقود هي كل شيء يقبله الجميع قبولا عاما بحكم العرف، أو القانون أو قيمة الشيء نفسه، ويكون قادرا على أن يكون وسيطا في عمليات التبادل المختلفة للسلع والخدمات، ويكون صالحا لتسوية الديون وإبرام الذمم"[19]، وهو تعريف يقوم على

أساس وظائف النقود باعتبارها مقياس ومخزن للقيمة، ووسيط للتبادل وتسوية المدفوعات الآجلة.

ويتضح من خلال استقراء تعريفات علماء الاقتصاد للنقود أنها تتميز بوظائف أساسية وثانوية؛ فالرئيسية منها أنها وسيط للتبادل ومقياس للقيمة حيث تسمح بتحديد عدد الوحدات النقدية التي تدفع من أجل الحصول على الحاجات السلعية أو الخدمية وهو ما كان يفتقده نظام المقايضة[20]، أما وظائفها الثانوية فتتمثل في كونها مخزن للقيمة وأداة للادخار؛ فبادخارها يتمكن مالكها من الحصول على ما يقابلها من مختلف السلع والخدمات، وهي أيضا وسيلة للدفع المؤجل لقدرتها على تسوية المبادلات الآجلة بين الحكومات والأفراد[21].

والملاحظ أن النقود في علم الاقتصاد لا تبتعد عن نظر الفقه الإسلامي الذي كان له السبق في إدراك وظائفها، وهو ما يؤكده ابن خلدون في قوله: " إن الله خلق الحجرين المعدنين من الذهب والفضة، قيمة لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب، وإن اقتُني سواهما في بعض الأحيان، فإنما هو لقصد تحصلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة"[22] وهو كلام يبين وظائف النقود على أنها مقياس للقيمة ووسيلة للمبادلة[23]، وأنه لا ينتفع بذاتها بل بما يمكن تحصيله من خلالها من سلع وخدمات[24].

المطلب الثاني: مفهوم النقود الإلكترونية E-Money

الفرع الأول: تعريف النقود الإلكترونية

تعد النقود الإلكترونية جزء من التحولات التي تحدث في العالم نتيجة الثورة التكنولوجية والرقمية في فضاء نظم المعلومات، ونظرا لحداثة المصطلح يصعب التوصل إلى تعريف جامع يتضمن كافة نظم النقود الإلكترونية على نحو يميزها

بدقة من النواحي القانونية والتقنية والاقتصادية، لكن هناك اتفاق لدى الخبراء في أن مصطلح النقود الإلكترونية يشمل على وجه الخصوص صورتان؛ البطاقات الإلكترونية مختزنة القيمة وهي الأكثر شيوعا واستخداما في المعاملات المالية التقليدية منها والشبكية كبطاقات (Visa Card) و (Master Card)، و الثانية آليات الدفع مختزنة القيمة التي تتيح إجراء المعاملات المالية عن طريق الشبكات المفتوحة وعلى رأسها شبكة الانترنت، وهو ما يعرف بالنقود السائلة الرقمية E-Cash[25].

ومن بين التعريفات المتعلقة بالنقود الإلكترونية ما يلي:

هي " قيمة نقدية في شكل وحدات ائتمانية مخزنة بشكل إلكتروني أو على أداة إلكترونية يحوزها المستهلك"[26] وهو تعريف ركز على الناحية التكنولوجية وأهمل الجانب الكلاسيكي للنقود كالوظائف وغيرها، كما تعرف بأنها " قيمة نقدية مخزنة على وسيلة إلكترونية مدفوعة مقدما وغير مرتبطة بحساب بنكي وتحظى بقبول واسع من غير من قام بإصدارها وتستعمل كأداة للدفع لتحقيق أغراض مختلفة"[27] ويعاب على هذا التعريف حصر النقود الإلكترونية في البطاقات البلاستيكية مختزنة القيمة دون آليات الدفع الإلكترونية الأخرى، كما تعرف بأنها "مجموعة من البروتوكولات والتوقيعات الرقمية التي تتيح للرسالة الإلكترونية أن تحل فعليا محل تبادل العملات التقليدية"[28]، وهو تعريف يركز أكثر على الناحية التقنية لسريان عملية الدفع الإلكتروني كالاعتماد على البرمجيات المخصصة لإتمام عمليات الشراء والدفع عبر الانترنت، حيث تتيح هذه البرمجيات إرسال النقود الإلكترونية بالإرفاق مع رسائل البريد الإلكتروني، بينما أغفل الجانب القانوني والاقتصادي للنقود.

وبناء على ذلك يمكن اقتراح تعريفا جديدا للنقود الإلكترونية على أنها: " كل وسيط يحظى بالقبول العام بحكم القانون في الوفاء بالإلتزامات، ويكون على شكل وحدات ائتمانية مخزونة على وسائط الكترونية يمتلكها المستخدم لاستعمالها وفق ما تتيحه له وظائف النقود التقليدية" وهو تعريف يجمع بين الجانب القانوني ـ القبول العام لدى الحاكم والرعية ـ، وأيضا الجانب التقني ـ أن شكل النقود في هذه الحالة عبارة عن وحدات رقمية مخزونة على وسائط الكترونية ـ، والجانب الاقتصادي المتمثل في علاقة وظائف النقود بالمعاملات المالية والاقتصادية.

الفرع الثاني: حقيقة النقود الإلكترونية

عند فحص التعريفات المختلفة حول ماهية النقود الإلكترونية نجد أغلبها لا يعبر عن واقعها الحقيقي، بينما هناك عدد قليل من التعريفات اتسمت بالدقة نسبيا في بيان خصائص النقود الإلكترونية مقارنة بغيرها من وسائل الدفع، ومن أبرزها: النقود الإلكترونية هي " قيمة نقدية مخزنة على وسيلة إلكترونية مدفوعة مقدما وغير مرتبطة بحساب بنكي وتحظى بقبول واسع من غير من قام بإصدارها، وتستعمل كأداة للدفع لتحقيق أغراض مختلفة"[29]، وهو تعريف يبين بوضوح حقيقة النقود الالكترونية استنادا على مقومات النقود التقليدية وبيان ذلك كما يلي:

1 ـ قيمة نقدية: فهي تشمل على قيمة مالية معتمدة كالدينار أو الدولار، قادرة على شراء السلع والخدمات[30].

2 ـ مخزنة على وسيلة إلكترونية مدفوعة مقدما: وهو العنصر الأهم الذي تتميز به النقود الإلكترونية عن غيرها من النقود التقليدية، حيث يتم شحن القيمة النقدية لوحدات نقدية محددة بطريقة إلكترونية على وسائط صلبة أو مرنة، ويتم شراء هذه الوسائط مسبقا من المؤسسات المصدرة لها.

3 ـ غير مرتبطة بحساب بنكي: وهو وصف يميزها عن باقي وسائل الدفع الإلكتروني كون العديد منها مرتبط بحسابات بنكية لحاملها تسمح له بالقيام بمعاملات مالية مختلفة ويتعهد البنك بتسديدها مقابل عمولة يستقطعها لقاء الخدمة كما هو الشأن في البطاقات الائتمانية، بينما النقود الإلكترونية عبارة عن أداة محمولة مدفوعة الثمن مقدما وغير مرتبطة بأي حساب بنكي، فتنتهي صلاحيتها مباشرة عند فراغ المحفظة المالية التي تحتوي عليها.

4 ـ تحظى بقبول واسع من غير من قام بإصدارها: فالقبول العام هو خاصية أساسية لاعتبار أي شيء يقوم بأداء وظيفة النقود، ولا يمكن اعتبار "العملات الإلكترونية" نقودا إذا اقتصر استعمالها بين مجموعة من الأفراد أو لفترة زمنية محددة، بل يجب أن تكتسب ثقة عامة الناس وقبولهم لها كوسيط للمبادلات.

5 ـ تستعمل كأداة للدفع لتحقيق أغراض مختلفة: وهو عنصر يتحد مع سابقه ليجعل من النقود الإلكترونية نوعا من أنواع النقود العامة ويميزها عن الوسائط الإلكترونية الأخرى ذات الاستعمال الأحادي كبطاقات تعبئة أرصدة الهواتف التي لا تتعدى هذه المهمة مما يجعلها تفتقد إلى صفة النقدية.

والخلاصة، أنه لم يحسم بعد الخلاف في تعريف النقود الإلكترونية لأسباب عدة أهمها؛ التشابه القائم بين طريقة عملها وغيرها من وسائل الدفع الإلكترونية الأخرى، إضافة إلى انعكاس اختلاف مفهوم النقود التقليدية تضييقا وسعةً على تعريف النقود الإلكترونية.[31]

المبحث الثاني: حقيقة عملة البيتكوين وآلياتها

نتيجة لانتشار الانترنت وما أحدثته من ثورة في جميع نواحي الحياة، كان لذلك تأثير كبير في مجريات الأمور المالية على المستوى العالمي، حيث سيطرت البنوك الإلكترونية على معظم المعاملات المالية عبر الانترنت إلى أن ظهرت

عملات إلكترونية جديدة لم تعهدها البشرية من قبل ومن أبرزها عملة البيتكوين Bitcoin، فما حقيقة هذه العملة وما هي آلياتها.[32]

المطلب الأول: مفهوم عملة البيتكوين ونشأتها

الفرع الأول: تعريف عملة البيتكوين

أولا: تعريف العُملة:

العملة في اللغة رزق العامل وأجر العمل[33]، كما تطلق على النقود وجمعها عُمُلات وعُمْلات لأنها تعطى أجرة على العمل[34].

وتعرّف عند الاقتصاديين؛ بأنها وحدة التبادل التجاري التي تخلقها الدول وتجد قبولا عامًا للمبادلات السلعية والخدمية[35].

ثانيا: تعريف عملة البيتكوين **Bitcoin**

تعرّف بأنها عملة إلكترونية مشفرة ليس لها وجود فيزيائي على أرض الواقع، ويتم تداولها عبر شبكة الانترنت فقط، ويطلق لفظ البيتكوين على أمور ثلاثة[36]:

1 ـ يطلق على وحدة هذه العملة الإلكترونية Bitcoin ويرمز لها في السوق الافتراضية بـ "BTC"، وهي تتجزأ إلى وحدات صغيرة: ميللي بتكوين (mBTC) وتساوي 0.001 جزءا من عملة البيتكوين، و مايكرو بيتكوين (uBTC) وتساوي 0.000001 جزءا من عملة البيتكوين، و الساتوشي (Satoshi) وتساوي 0.00000001 جزءا من عملة البيتكوين، والغرض من هذه التجزئة السماح للقيمة الإجمالية للبيتكوين أن تصل إلى أي رقم يلبي احتياجات المتعاملين من هذه العملة.

2 ـ ويطلق لفظ البيتكوين على البنية التحتية للواجهة البينية بين الحواسيب أو ما يعرف ببروتوكول التحكم في نقل البيانات الذي تعتمده هذه العملة في التعدين والمبادلات.

3 ـ كما يطلق هذا اللفظ أيضا على البرامج المهيئة لغرض التعامل بهذه العملة.[37]

الفرع الثاني: نشأة البيتكوين

يرجع ظهور هذه العملة إلى سنة 2008م على يد شخصية نكرة أطلق على نفسه اسم "ساتوشي ناكاموتو" (Satoshi Nakamoto)، حيث أنشأ موقعا إلكترونيا نشر فيه ورقة عمل بعنوان: البيتكوين نظام مالي إلكتروني من الند للند (Bitcoin is a peer-to-peer electronic money system) بيّن فيه طريقة عمل هذه العملة وخصائصها[38]، وفي سنة 2009م استطاع "ساتوشي" أن ينتج أول عملة "بيتكوين" عن طريق عملية حاسوبية معقدة، وقام بصرف هذه العملة بطريقة الند للند (peer-to-peer) بينه وبين شخص آخر يُعتقد أنه المبرمج الفعلي لهذه العملة، وقدرت قيمة عملة البيتكوين آنذاك مقابل الدولار الأمريكي بـ: 1309.03 وحدة بيتكوين مقابل دولار واحد.

ثم قفز سعر عملة البيتكوين الواحدة إلى 200 دولار سنة 2013م، وهي سنة شهدت فيها العملة تذبذبات بين الارتفاع والنزول، و لم يلبث أن استقر سعرها بـ 900 دولار للوحدة سنة 2014م، وقد أدى اختراق نظام أحد منصات تبادل عملة البيتكوين Mt. Gox إلى خسارة قدرت بحوالي 750 ألف وحدة بتكوين ملك للمتعاملين ومائة ألف وحدة من عملات المنصة نفسها، الأمر الذي أثر على موثوقيتها فنزلت قيمتها مجددا إلى حوالي 300 دولار سنة 2015م.[39]

ثم تعافت العملة مع مطلع عام 2017م ليصل سعرها 1000 دولار أمريكي للوحدة، وقفز سعرها في أواخر العام إلى حوالي 19 ألف دولار للبيتكوين الواحد، وخلال سنة 2018م شهد البيتكوين ثلاثة أزمات حادة؛ حيث انخفض سعره شهر فيفري بنسبة أكثر من 69% (من 19900 دولار إلى 6100 دولار)، ثم عاد إلى

الارتفاع وانخفض مجددا شهر أفريل بنسبة 46% (من 12000 دولار إلى 6400 دولار)، ثم تعافى نسبيا وانخفض مجددا شهر ماي بنسبة 28٪ (من 10 آلاف دولار إلى 7200 دولار). [40]

ولتفادي مخاطر تضخم هذه العملة حدد مؤسسها سقف إصدارها بحوالي 21 مليون وحدة حول العالم على أن يبلغ كامل إصدارها خلال الفترة 2025 - 2030م، وبعدها يتم تدوير عملة البيتكوين المتواجدة في السوق الافتراضية دون إنتاجها، ولتخطي ندرتها مستقبلا ابتكر تقسيمها إلى جزيئات أصغر سميت بـ "الساتوشي" كما سبق بيانه، وهو ابتكار في نظر مؤسسها يتيح للقيمة الإجمالية لها أن تلبي كل احتياجات المتعاملين بها.[41]

لكن الملاحظ في المسار التاريخي لهذه العملة أنها تعرف منذ نشأتها أزمات متتالية في أسعارها بسبب قيامها على أساس المغامرات والتكهنات والمضاربة، إضافة إلى ما تتعرض إليه أنظمتها من قرصنة واختراقات، وما تتلقاه من رفض لدى أغلب حكومات العالم والهيئات المالية الرسمية، كل ذلك جعل خطر الخسارة فيها كبير جدا.

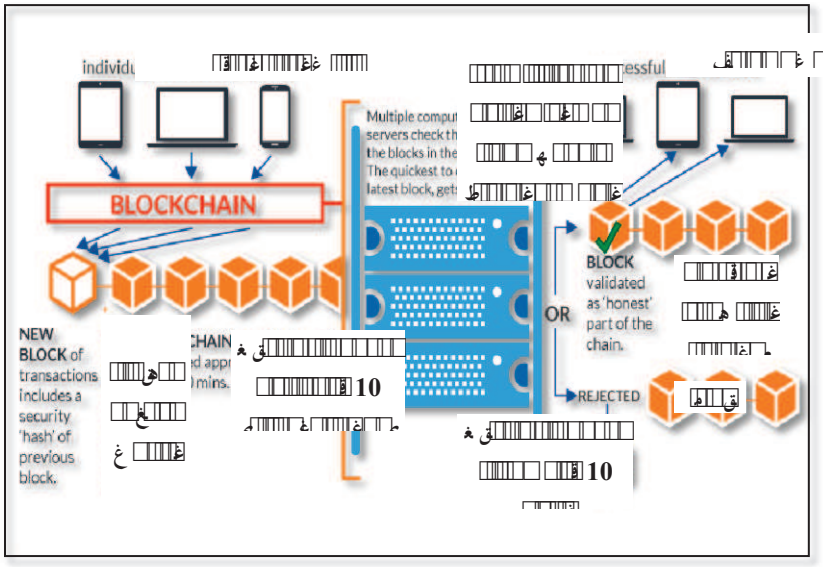
المطلب الثاني: آليات إصدار عملة البيتكوين وخصائصها

الفرع الأول: آليات إصدار عملة البيتكوين

يطلق على عملية إصدار البيتكوين مصطلح التعدين أو التنقيب "Cryptomining"، وهي عملية متاحة لكل فرد في العالم الافتراضي، وتتطلب حواسيب ذات قدرات عالية لمعالجة خوارزميات رياضية ومنطقية بالغة التعقيد تعمل على التحقق من مجريات معاملات البيتكوين وذلك وفق سرّية بالغة يتعذر فيها التعرف على هوية المتعاملين أو تفاصيل صفقاتهم، ويتم مُكافأة المنقّب (Miner) بعملة البيتكوين بعد نجاحه في العثور على المدخل الصحيح لعملية

رياضية معقدة تسمى دالة الهاش "Hash Function" وتحريره لكتلة معاملات جديدة (Block) تضاف إلى سلسلة الكتل السابقة المعروفة بـ (Blockchain)، وعلى إثرها تقوم شبكة Bitcoin بتغيير مُستوى صعوبة المُعادلات الرياضية قياسا على سرعة حل المعادلات السابقة من طرف المعدنين، وهي طريقة تضمن إصدار عملة البيتكوين بمعدل ثابت مما يجعل من التعدين عملا تنافسيا للغاية، بحيث كلما انضم المنقبين إلى الشبكة تصبح عملية تحقيق الربح أصعب بكثير.

ويعود مصطلح التعدين أو التنقيب على إصدار البيتكوين إلى تطابقه الكبير بعمليات التنقيب التقليدية في استخراج الذهب وما يتطلبه من بذل الجهد والوقت وهو ما ينطبق على عملية استخراج Bitcoin واحد، أما تكنولوجيا البلوك تشين (Blockchain) فهي عبارة عن منصة افتراضية تسمح بتسيير مخرجات ومنجزات العملات الافتراضية مباشرة دون أي وسيط ـ الند للند (Peer-to-Peer) ـ وتحتوي هذه المنصة على قاعدة بيانات لا مركزية مفتوحة المصدر يشبه نظامها فكرة دفتر الأستاذ المعروف في المصطلح المحاسبي؛ حيث يسمح بمعالجة أي معاملة جديدة إذا ثبت أن الطرف المعني بالدفع لديه ما يكفي من رصيد لنقل المبلغ المقترح إلى عنوان المستفيد، وبناء على ذلك يتم تضمين الرصيد الجديد عن طريق إدراج العملية في سلسلة الكتل لضمان تنفيذ جميع العمليات المستقبلية وهذا بعد تسجيل المعاملات وتخزينها على شكل كتل تحتفظ بها شبكة متراكمة من الحواسيب المتصلة بالانترنت كما يبينه الشكل رقم"1"، ويتم تحديثها تلقائيا عن طريق خوارزمية رياضية ورموز مشفرة تفاديا لأي اختراق أو تعديل للمعلومات المسجلة بها.[42]



شكل رقم: 1، يبين آليات التعدين وفق تكنولوجيا البلوك تشين "Blockchain " [43]

ورغم الترويج بمناعة تكنولوجيا "البلوك تشين" تجاه القرصنة فإن ذلك لم يمنع من تعرضها للاحتيال الإلكتروني، وهو ما تبرزه البيانات المستخلصة من انهيار45 شركة تعمل بتكنولوجيا الـ "Blockchain " أن السبب الرئيسي في تضررها يعود إلى الاختراقات الأمنية، فيما تراوحت أسباب الانهيار الأخرى بين ثغرات في التطبيق أو البروتوكول وأسباب أخرى مجهولة.[44]

الفرع الثاني: خصائص عملة البيتكوين

تتسم البيتكوين بأنها عملة ليست فيزيائية وإنما عبارة عن أرقام ورموز تنتقل بين المحافظ الإلكترونية "E. Wallet " [45] للأشخاص بطرق يتعذر فيها تتبع حيثيات البيع والشراء أو هوية المتعاملين بها، وهو ما جعلها من أكثر العملات الإلكترونية تداولا في مجال حركة الأموال المشبوهة حول العالم، ومن خصائصها ما يلي:

1 ـ إخفاء هوية المتعاملين بها؛ فلا يتطلب تداولها الإفصاح عن أي بيانات أو معلومات شخصية لمستخدميها مقارنة بما يجري في باقي العمليات التجارية الإلكترونية التي تتوسطها المؤسسات الائتمانية كالبنوك والحكومات.

2 ـ تسمح بتحويل الأموال إلى أي رقعة جغرافية وذلك في نطاق الهيئات التي تعترف بها.

3 ـ تتسم بالإدارة التلقائية للصفقات المالية والتجارية التي تنجز في بضع ثوان مع تعتيمها التام لموضوع الصفقات المتداولة في عملياتها مما يجعل تعقبها بالغ الصعوبة.

4 ـ ليس بإمكان أي جهة خارجية توقيف معاملات البيتكوين في حال إجرائها مهما كان موضوعها.

المبحث الثالث: موقف الفقه الإسلامي والقانون الجزائري تجاه عملة البيتكوين « Bitcoin »

ينبني التكييف الفقهي لعملة البيتكوين على مدى موافاتها لوظائف النقود المشروعة وضوابطها، وذلك من خلال مقارنة عملة البيتكوين بالوظائف الأساسية للنقود وضوابط إصدارها في الفقه الإسلامي كمعايير تضفي على العملات المستحدثة الصفة الشرعية للنقود، وبيان ذلك في المطلبين التاليين.

المطلب الأول: مقارنة عملة البيتكوين تجاه الوظائف الأساسية للنقود في الفقه الإسلامي

أجمع الفقهاء على ثمنية الذهب والفضة باعتبارهما أصل النقود، كما أجمعوا على أنواع العملات التي جاءت بعدها[46] بأنها عملات مساعدة في تيسير تعامل الناس ورفع الحرج عنهم، وقد أقرت الشريعة الإسلامية الوظائف التقليدية للنقود من منطلق أهمية المال ودوره، كما تم تكييف وظائفها الحديثة وفق أصول

الاستصحاب والمصلحة، وما يجب التنويه له أن وظائف النقود في الفقه الإسلامي لا تختلف في الماهية عنها في النظم الوضعية، إلا أن الفقهاء استعملوا عبارات أدق من عبارات الاقتصاديين، وذلك من حيث تحصيل النقود للمقاصد والأغراض وكونها أصول الأثمان ومعيارها وقيم المتلفات[47].

الفرع الأول: النقود وسيط للمبادلة (Medium of Exchange)

تستعمل النقود كوسيلة لتبادل السلع والخدمات[48]، وهي ميزة تقسم عملية المبادلة إلى بيع وشراء حيث يقول ابن عاشور: " ومن أحسن ما ظهرت فيه مزية التعامل بالنقدين أنه يمكن فيه تمييزُ البائعِ من المشتري، فباذل النقد مشتر وباذل العوض بائع"[49] ، وقد حث الدين الإسلامي على استخدام النقود كوسيط للتبادل تجنبا للوقوع في البيع الربوي وهو ما جاء في قوله ﷺ: "بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا"[50] فالقصد ببيع الجمع بالدراهم؛ التوسل إلى حصول الجنيبِ بالجمع لكن على وجه مباح[51]، ولتحقيق دور الوساطة يشترط أن تتسم النقود بالقبول العام من جميع الأفراد[52] وأن تمثل قوة شرائية عامة لجميع السلع والخدمات.

بينما لو تفحصنا عنصر القبول العام لدى عملة البيتكوين لوجدناها تفتقده، ولعل السبب في ذلك ما يشوب العملة من غرر وغبن ومخاطرة وهي صور منهي عنها شرعا لما فيها من أكل أموال الناس بالباطل حيث قال تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ) [53] وجاء في معرض تفسير هذه الآية: "..أجمع العلماء على بطلان بيع القمار والغرر والمخاطرة وأكل المال بالباطل بغير عوضٍ ولا هبة"[54] ، وأصل الغرر ما طُوي علمه وخفي باطنه وسِرُّه بحيث لا تُعرف أوصافه ولا يُدرى هل يحصل أو لا، وهو ما ينعكس على العقود المنجزة بعملة البيتكوين التي يتعمد فيها طمس شخصية أطراف المبادلة "بائع ومشتري" وموضوعها أهي سلعية أم

خدمية، و نوعية المثمنات محل العقد، أما أثمانها فما هي إلا أرقام ورموز تنتقل إلى المحافظ الإلكترونية للمتعاملين من دون ضمان أي جهة معتمدة، كما أن صفقاتها تعقد في ثوان دون إتاحة أي فرصة لخيار التراجع في حال الإخلال بالتزامات العقد حتى وإن حصل توافق في نية إلغاء العقد لدى الطرفين فإن ذلك يصبح مستحيلا بعد مضي العقد نتيجة انعدام الجهة الضامنة، وهي تصرفات تبرز مدى قيام هذا النوع من المعاملات على الغرر والمخاطرة.

كما تفتقر هذه العملة إلى صفة العموم كقوة شرائية لجميع السلع والخدمات نتيجة عدم الإقرار بها كعملة رسمية في معظم دول العالم، بل هناك من الدول من سنّ تشريعات تعاقب على التعامل بها كما هو الشأن في القانون الجزائري الذي يمنع شرائها وبيعها وحيازتها بسبب غياب الدعامة المادية لها وما ينجم عنها من أضرار خاصة وعامة[55]، وهو ما قلص القوة الشرائية لهذه العملة وأفقدها أهم الصفات الأساسية للنقود المتمثلة في القبول العام مما يجعل حكم التعامل بها كنقود غير جائز شرعا.

الفرع الثاني: النقود مقياس للقيمة (Measure of Value)؛

فالنقود هي وسيلة للمقارنة بين قيم الأشياء المختلفة حيث في مجموع الفتاوى: "الدراهم والدنانير لا تقصد لنفسها، بل هي وسيلة إلى التعامل بها، ولهذا كانت أثمانا بخلاف سائر الأموال فإن المقصود الانتفاع بها نفسها، فلهذا كانت مقدّرة بالأموال الطبيعية أو الشرعية"[56]، بمعنى أن الأثمان ـ الدراهم والدنانير ـ لا تقصد لأعيانها بل يقصد بها التوصل إلى السلع، أما إذا صارت في نفسها سلعة تقصد لأعيانها فإن ذلك يفسد أمر الناس، وهو أمر معقول يختص بالنقود ولا يتعدى إلى غيره[57]، و في ذلك قال الحطاب: " المعقود عليه ثمن ومثمن، فالثمن الدنانير والدراهم، وما عداها مثمنات"[58]، فالوحدة النقدية يجب أن تكون هي

المقياس العام للقيمة بين أطراف التبادل على اختلافهم والمعيار الذي ترِدُ إليه قيم الأشياء السلعية منها أو الخدمية والاستهلاكية[59].

ولكون عملة البيتكوين لا يتحقق فيها صفة القبول العام مقارنة بباقي النقود المتعارف عليها كالدولار الأمريكي، واليورو الأوروبي، فإن الناس يرون أنه من العبث شراء البيتكوين مقابل اليورو أو الدولار من أجل إنفاقه لاقتناء سلع أو خدمات ما دامت العملات الأخرى تؤدي هذا الغرض بكفاءة، وهو ما جعل استعمال عملة البيتكوين ينحصر في المضاربة على العملة نفسها بغرض الربح السريع دون إدراك المخاطر التي تنجم عنها، وبذلك أصبحت مجرد سلعة ـ غير استهلاكية ـ تلقى رواجا لدى فئات محدودة[60] تستعملها كسلعة تقصد لأعيانها وهو مخالف للشرع؛ فالنقود عند اكتسابها القدرة الشرائية العامة تكف عن المنفعة الخاصة ومن ثم لا تصبح سلعة ولا تعد محلا للتجارة وتحقيق الأرباح وإلا فقدت صفة النقدية، وقد نهت الشريعة الإسلامية عن بيع النقد بجنسه متفاضلا أو نسيئة أو اتخاذه سلعة تباع وتشترى كما هو الحال في عملة البيتكوين، حيث قال صلى الله عليه وسلم: **" الذهب بالذهب والفضة بالفضة والتمر بالتمر والبر بالبر والملح بالملح والشعير بالشعير يدا بيد مِثلا بمِثل فإن اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد"**[61]، ووجه الدلالة من هذه الأحكام هو تضييق دائرة التعامل بالأثمان بيعا وشراء؛ لأنها لم تخلق سلعا تباع وتشترى، وإنما خلقت لتقييم السلع وتسهيل التبادل[62] حيث تعتبر عدد الوحدات النقدية التي تستبدل بها السلعة أو الخدمة ثمنا لها أو قيمة لها لأن النقود هي المعيار الذي ترد إليه قيم الأشياء سواء كانت سلعا أو خدمات استهلاكية أو خدمات عوائد الإنتاج[63].

المطلب الثاني: التكييف الفقهي للبيتكوين "Bitcoin" من حيث الكفاءة والإصدار

يتوقف تأدية النقود لمهامها على مدى كفاءتها الوظيفية، حيث يتطلب تدخل ولي الأمر بمنحها قوة الإلزام والإبراء وضمان ثبات قيمتها باعتباره السلطة الأولى في إدارة شؤون المجتمع، وعلى ضوء نصوص الكتاب والسنة الشريفة بيّن الفقهاء وظائف النقود ومسؤولية ولي الأمر تجاهها، كما وضحوا الضوابط الشرعية في ضرب النقود ودور ولي الأمر في السياسات المالية والنقدية المؤثرة على كفاءتها[64].

الفرع الأول: مدى كفاءة عملة البيتكوين في أداء وظيفة النقود

تعتمد كفاءة النقود في أداء وظائفها على الثبات النسبي في قيمتها، فلتكون النقود وسيطا للمبادلة يتطلب تحقق ثقة الأفراد فيها والقبول العام لها، مع العلم أن الثقة تضعف تجاه العملة إذا شهدت تقلبات متتالية فينعكس ذلك على كفاءة النقود مما يؤدي إلى رفض الأفراد لها لعدم استقرارها و ما ينتج عنه من إخلال في الحقوق والالتزامات المتبادلة بين المتعاملين؛ حيث يطفف ما بذمة البعض لحساب البعض الآخر وهو مناف لمنطق العدل الذي تؤكده الشريعة في سائر المعاملات.

لذلك اهتم الفقهاء بضرورة ثبات قيمة النقود لتكون معيارا مستقرا حفاظا على حقوق الناس، وهو ما يؤكده ابن القيم من وجوب ثبات قيمتها كمطلب شرعي ووضعي مُلحّ في قوله : "فإن الدراهم والدنانير أثمان المبيعات، والثمن (النقود) هو المعيار الذي به يعرف تقويم الأموال، فيجب أن يكون محددًا مضبوطًا لا يرتفع ولا ينخفض؛ إذ لو كان الثمن (النقود) يرتفع وينخفض كالسلع لم يكن لنا ثمن (نقد) نعتبر به المبيعات بل الجميع سلع، وحاجة الناس إلى ثمن (نقد) يعتبرون به المبيعات حاجة ضرورية وعامة وذلك لا يمكن إلا بسعر تعرف به القيمة، وذلك لا يكون إلا بثمن (نقد) تقوَّم به الأشياء ويستمر على حالة واحدة، ولا يقوَّم هو بغيره؛ إذ يصير سلعة يرتفع وينخفض فتفسد معاملات الناس ويقع الخُلف،

ويشتد الضرر... ولو جعلت ثمنًا واحدًا لا يزداد ولا ينقص... لصلح أمر الناس.."[65] وهو كلام يستخلص منه أهم الآثار المترتبة على عدم استقرار قيمة النقود كما يلي:

1 ـ الإضرار بمصلحة المجتمع .

2 ـ الإخلال بقاعدة الملكية الخاصة المصونة في الشريعة .

3 ـ تركّز الثروة لدى فئات قليلة عكس مقاصد الشريعة.

4 ـ الإضرار بمصلحة أصحاب الدخول الثابتة والملكيات الصغيرة.

وواقع عملة البيتكوين يكون صادما عند فحص مدى كفاءتها من حيث الثبات في القيمة، فهي لا تعرف الاستقرار النسبي في قيمتها بحسب ما تؤكده البيانات والإحصاءات حيث تشهد هزات ارتدادية متتالية في كل أيام السنة، وأحيانا تنزل قيمتها في اليوم الواحد عدة مرات لأدنى مستويات قياسية، فعلى سبيل المثال خلال شهر نوفمبر من سنة 2018م خسرت عملة البيتكوين أكثر من 25% من قيمتها في ظرف مدة قصيرة من الزمن وهو ما يوضحه الشكل التالي:



شكل رقم: 2، يبين التقلبات السريعة والمتتالية في عملة البيتكوين[66]

يتضح من الشكل الهبوط القياسي لعملة البيتكوين؛ حيث نزلت إلى قيمة 4200 دولار أمريكي بعدما كانت تتأرجح ما بين 6200 - 6800 دولار، بمعنى فقدانها أكثر من 2000 دولار في أقل من 24 ساعة (بين الثامنة صباحا 20 نوفمبر 2018م والسادسة صباحا من يوم 21 نوفمبر 2018م) وهو ما يوحي إلى حجم الضرر الذي يلحق الاستثمار في هذه العملة مما يجعله من أخطر أنواع الاستثمارات غررا، كما يؤدي عدم الاستقرار النسبي في قيمة العملة إلى الإخلال بوظائفها النقدية وهو ما ينتج عنه ضياع حقوق الناس لما يتعرضون له من غرر وغبن فاحش نتيجة التقلب السلبي في قيمتها، وهذا معارض للنص الشرعي في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ﴾[67]، فكل معاملة تجارةٌ على أي وجه كان العوض، إلا أن قوله : ﴿ بِالْبَاطِلِ ﴾ أخرج منها كل عوض لا يجوز شرعًا من ربًا أو جهالة، أو تقدير عوض فاسد وما يترتب عليه من غبن أو ضرر وهو ما ينطبق على عملة البيتكوين[68]؛ وهذا ما يؤكده ابن حزم بقوله: "ولا يكون التراضي البتة إلا على معلوم القدر، ولا شك في أن من لم يعلم بالغبن ولا بقدره فلم يرضَ به، فصح أن البيع بذلك أكل مال بالباطل"[69].

الفرع الثاني: مدى توافق تعدين عملة البيتكوين مع الضوابط الشرعية لإصدار النقود

شدد الفقهاء في حكم ضرب النقود لغير ولي الأمر حتى وإن كانت خالصة من الذهب أو الفضة المتعارف عليها[70]، وساندهم ابن خلدون برؤية علمية دقيقة حيث يقول في معرض حديثه عن ضرب النقود: " هي وظيفة ضرورية للملك، إذ

بها يتميز الخالص من المغشوش بين الناس من النقود عن المعاملات، ويتقون في سلامتها الغش بختم السلطان عليها بتلك النقوش المعروفة"[71].

وأكد ذلك البهوتي بقوله: " ينبغي للسلطان أن يضرب لهم ـ للرعايا ـ فلوسا تكون بقيمة العدل من معاملاتهم، من غير ظلم لهم"؛ تسهيلا عليهم، وتيسيرا لمعاشهم، " ولا يتجر ذو السلطان بالفلوس، بأن يشتري نحاسا فيضربه، فيتجر فيه"؛ لأنه تضييق " ولا بأن يحرم عليهم الفلوس التي بأيديهم، ويضرب لهم غيرها"؛ لأنه إضرار بالناس، وخسران لهم"[72].

وقد أجمع جمهور الفقهاء على حصر حق ضرب النقود إلى ولي الأمر باعتباره حق سيادي، وحتى لو فرض أن ضرب شخص ما نقدا سالما من الغش يبقى الحكم فيه الحرمة ولا يتعدى ذلك[73]، بينما الحنفية يرون الحكم يتردد بين الكراهة والحرمة على خلاف بينهم[74].

وهذه الأحكام أطلقها الفقهاء بخصوص ضرب النقود الذهبية والفضية والفلوس المعروفة عندهم لضبط وحدتها النقدية خشية التلاعب بالعيار فيما لو أسند سكها لغير ولي الأمر، وهو ما ينطبق على النقود الورقية حيث يحرم على غير ولي الأمر إصدارها لأنها تستمد قيمتها من جهة الإصدار الضامنة لها مما يجعلها تخضع لضوابط دقيقة لا يسمح للأفراد الاضطلاع بها وإلا أصبحت وسيلة للثراء بالباطل، ومن أهم هذه الضوابط ما يلي[75]:

1 ـ توكل مهمة إصدار النقود وجوبا لولي الأمر أو من ينيبه وفق ما تتطلبه المصلحة العامة.

2 ـ من واجب ولي الأمر تجاه إصدارها ضمان إصلاح النقود من كل ما يضعف قيمتها أو يعطل وظائفها.

3 ـ من واجب ولي الأمر تجاه إصدارها الحرص على تحقيق الاستقرار النقدي، والتحكم في العرض الكلي للنقود دون غيره.

واستنادا إلى آليات إصدار عملة البيتكوين، فإن مصدّرها جهة مجهولة تراعي الربح الشخصي ولا تنتمي لأي سلطة سيادية أو هيئة مالية ضامنة، ولا تخضع لقيود المؤسسات المصرفية والنقدية الدولية وهو ما جعلها ذريعة مثلى في عمليات غسيل الأموال و تمويل تجارة المخدرات و تحويل الأموال الناتجة عن عمليات الجريمة المنظمة وتمويل الإرهاب[76]، وكل ذلك يشكل مخاطر جسيمة تهدد الاستقرار النقدي وما يلحقه من أضرار في السياسات النقدية واقتصاديات الدول وأمنها، وما يعكسه من إلحاق الضرر بحقوق الناس وأكل أموالهم بالباطل، وهي عوامل مخالفة للشريعة الإسلامية مما يجعل عملة البيتكوين محرمة سواء من ناحية إصدارها ـ تعدينها ـ أو التعامل بها إلى حين تكييفها وفق الضوابط الشرعية وما يقتضيه العرف في مسألة النقود.

المطلب الثالث: موقف القانون الجزائري من عملة البيتكوين

في ظل فقدان العملة الافتراضية لأي سلطة مالية تراقبها فإنها حتما ستأخذ قوتها وقيمتها من الجهات التي تتعامل بها، وهي في العادة جهات مجهولة الهوية تعمل على استغلال العملة في عمليات غير مشروعة كغسيل الأموال وتجارة المخدرات والقمار، وتحويل الأموال الناتجة عن الجرائم المنظمة، وهو ما ينجم عنه من مخاطر اقتصادية وأمنية تهدد المجتمعات.

وإيمانا من معظم دول العالم بمدى خطورة التعامل بالعملات الافتراضية على أمنها القومي خاصة منها التي لا تخضع لأي سلطة رقابية، فقد أصدرت مجموعة من التشريعات والقواعد التنظيمية التي تحضر التعامل بهذا النوع من العملات وعلى رأسها عملة "البيتكوين"، ومن بين هذه الدول الجمهورية

الجزائرية التي شرّعت المادة 117 من قانون المالية لسنة 2018م تمنع من خلالها شراء العملات الافتراضية وبيعها واستعمالها وحيازتها، مع معاقبة كل من يخالف هذا الحكم[77].

الفرع الأول: مفهوم المادة 117 من قانون المالية الجزائري 2018م ومبرراتها

أولا ـ نص المادة ومفهومها:

تنص المادة 117 من قانون المالية الجزائري لسنة 2018م ما يلي:

" يمنع شراء العملة الافتراضية وبيعها واستعمالها وحيازتها.

العملة الافتراضية هي تلك التي يستعملها مستخدمو الإنترنت عبر شبكة الإنترنت، وهي تتميز بغياب الدعامة المادية كالقطع والأوراق النقدية وعمليات الدفع بالصك أو بالبطاقة البنكية.

يعاقب على كل مخالفة لهذا الحكم، طبقا للقوانين والتنظيمات المعمول بها".[78]

فنص المادة جاء صريحا في تجريم تداول العملات الافتراضية بأي شكل كان، حيث يمنع شراؤها أو بيعها كما يمنع تداولها في المعاملات المالية التي تتم عن طريق شبكة الانترنت، ويمنع أيضا امتلاكها بأي صورة كانت.

وتفسر المادة 117 مفهوم العملة الافتراضية محل الحضر، بأنها كل العملات الافتراضية المستخدمة عبر شبكة الانترنت التي ليس لها أي دعامة مادية كما هو الشأن بالنسبة للقطع والأوراق النقدية أو الصكوك والبطاقات البنكية فكلها تخضع لسيادة الدولة والرقابة المركزية، على عكس النقود الافتراضية مجهولة الصفة بعدم انتماءها لأي دولة معينة أو هيئة مالية معتمدة رسميا ولا تخضع لأي

رقابة مركزية، كما تتسم معاملاتها بالتعتيم والسرية الفائقة مما يحول دون تجميدها أو مصادرتها.

وكنتيجة لتجريم المادة 117 تداول العملات الافتراضية، فإنه يسلط العقاب على كل من ثبت في حقه مخالفة هذا الحكم، وذلك وفق القوانين والتنظيمات المتعلقة بأنواع الأضرار وجسامتها الناجمة عن التعامل بها.

ثانيا ـ مبررات الحظر القانوني للعملة الافتراضية من خلال المادة 117 من قانون المالية الجزائري

يطمح المشرع الجزائري من خلال منع التعامل بالعملات الافتراضية التي على رأسها عملة البيتكوين "Bitcoin" إلى إقامة رقابة مشددة وصارمة على مثل هذا النوع من المبادلات بالنظر إلى ما تشكله من تهديد لاقتصاد وأمن البلاد، خاصة وأنها تفتح الطريق أمام المتاجرة بالمخدرات، وغسيل الأموال، بالإضافة إلى تمويل الإرهاب والجريمة المنظمة.

وبناء على ذلك يمكن استخلاص أهم المبررات التي دعت إلى حضر العملة الافتراضية كما يلي:

أولا: المخاطر الخاصة، ويقصد بها الأضرار التي تلحق المتعاملين أنفسهم جراء القرصنة أو الأخطاء الفنية.

1 ـ مخاطر القرصنة والاحتيال: في حال قرصنة بيانات الملكية الخاصة بصاحب محفظة النقود الرقمية سواء عن طريق الاختراق الأمني أو الاحتيال، فإن المالك الأصلي يتعذر عليه إلغاء المعاملات الصادرة من ملكيته حتى لو كانت نتيجة الاستخدام غير مصرح بها، وبذلك يفقد ما يملكه دون رجعة.

2 ـ مخاطر أخطاء المعالجة: قد تحدث أخطاء في تنفيذ المدفوعات، كتحويل المبلغ إلى عنوان مستفيد آخر، أو تحويل مبلغ غير صحيح، فإنه في معظم أنظمة

العملات الافتراضية لا يمكن فيها التراجع أو استرداد المبالغ الضائعة، ونظرا لعدم وجود جهة معروفة ترفع إليها الشكوى سيؤدي ذلك إلى ضياع المال الخاص دون وجه حق.

3 ـ مخاطر الأخطاء الفنية لمنصات التعامل: فمنصات التعامل بالعملات الافتراضية لا توفر آلية تأمين تعويض أصحاب المحافظ الإلكترونية في حال حدوث إخفاقات تقنية أو أعطال يتعذر فيها الوصول إلى المحفظة، كحصول خطأ فني في منصة المعالجة يحول دون استفادة طرف من أطراف المعاملة، وبذلك فإن أي خلل يحصل قد تضيع فيه العملات الافتراضية وهو ما يلحق الضرر بمالكيها.[79]

ثانيا: المخاطر العامة،

تبين مما سبق أن التداول بالعملات الافتراضية يصعب تتبعها لكونها أكثر مجهولية من الأنواع الأخرى من وسائل الدفع عبر الإنترنت، وهذا حافز قوي لإساءة استخدام هذه العملات كوسيلة للمتاجرة بالممنوعات وتبييض الأموال وتمويل الإرهاب والتهرب الضريبي وغير ذلك من أشكال النشاط غير المشروع وهي كلها مخاطر تضر بالأمن القومي والسيادة النقدية لأي دولة كانت، فالمنظمات الإجرامية تدرك أن الحفاظ على قوتها وبقائها يتطلب توفير موارد مالية ثابتة تصعب ملاحقتها ومصادرتها من قبل المصارف والبنوك أو السلطات العامة في الدول والحكومات، لذلك تستغل التقنيات والآليات الحديثة في إخفاء مواردها المالية كتشفير عمليات نقل الأموال وتجارة المخدرات وتمويل الإرهاب، وليس هناك سبيل أفضل من استعمال العملات الافتراضية وعلى رأسها عملة البيتكوين، حيث تشير التقارير[80] إلى إلمام الجريمة المنظمة بتلك العملات الجديدة نتيجة توافر القدرات العلمية والتقنية اللازمة لاستخدامها واستثمارها، وهو ما دفع

العديد من الحكومات إلى إيجاد آليات حديثة لرصد وتتبع حركة العملات الافتراضية عبر الدول.

وباعتبار أن الجزائر تربطها اتفاقيات دولية في إطار محاربة الإرهاب وتبييض الأموال[81]، فإن تجريمها للتعامل بالعملات الافتراضية يؤكد عزمها على محاربة الجريمة المنظمة، وذلك إيمانا منها بأن العملات الافتراضية التي من بينها عملة البيتكوين هي أحد الأسباب الرئيسية وراء خلق الهوة بين الاقتصاد الحقيقي ـ السلع والخدمات ـ والاقتصاد المالي، الأمر الذي قد يؤدي إلى انهيار مالي خطير ينشأ عنه أزمات مالية حادة تعود بالضرر الجسيم على الأفراد والمجتمعات.

الفرع الثاني: التكييف القانوني لعملة البيتكوين

ينبني التكييف القانوني لعملة البيتكوين على مدى اعتبارها نقودا من عدمه وذلك من حيث إلمام هذه العملة بشروط النقود ووظائفها، وقد واجهت من هذه الناحية الكثير من الانتقادات التي تضعف أهميتها كوحدات نقدية وذلك لأسباب عدة، من بينها[82]:

ـ عدم خضوعها لأي سلطة مالية أو هيئة رسمية تضبط إصدارها أو تتحكم في عرضها وحمايتها، بل تصدر من أشخاص مجهولي الهوية، وهذا يجعلها تفتقد إلى عنصر السيادة النقدية، فالنقود تستمد قيمتها من جهة الإصدار الضامنة لها مما يجعلها تخضع لضوابط دقيقة وهو ما تفتقده عملة البيتكوين.

ـ عدم خضوعها لأي سعر رسمي يعمل على استقرارها نتيجة عدم ارتباط إصدارها بأي هيئة مالية مركزية تتحكم في الكميات المصدرة منها، فالمتعارف عليه أن القيمة الاسمية للنقود تحددها السلطات النقدية للدولة، بينما تخضع القيمة السوقية في تحديدها إلى قوى العرض والطلب في الأسواق المالية، وهو ما جعل

عملة البيتكوين لا تعرف الاستقرار لعدم ارتباطها بأي سلطة نقدية، وبذلك أصبحت تفتقد إلى أهم شروط العملة التقليدية وهو الاستقرار النسبي في قيمتها.

ـ صعوبة ضبط تشريعات تنظم وتقنن هذه النازلة في أسواق المال، نظرا لصعوبة إدراك الثغرات والمتطلبات التقنية لاستصدار قوانين ملاءمة تجاهها.

ـ عدم استنادها لأي غطاء قانوني أو سلعي يدعمها نتيجة فقدانها للقيمة الذاتية كما هو الشأن في النقود التقليدية، بل هي مجرد أرقام تسلسلية في العالم الافتراضي.

ـ ضعف قدراتها على تحقيق مصالح المجتمع؛ فتبادل السلع والخدمات بواسطتها لا يتم إلا بعد تقييمها بعملة أخرى وهذا يفقدها وظيفة مقياس القيمة، كما يتعذر أيضا استخدامها كمخزن للثروة نتيجة التقلبات المستمرة التي تشهدها في قيمتها، إضافة إلى تأثرها المباشر بالأخطاء الفنية وعمليات القرصنة والاحتيال.

ـ لا تحظى بقبول عام إذا ما قورنت بالمتداول من العملات القانونية في أي دولة مع حجم النقود الافتراضية، كما تتلقى الرفض الرسمي لها من غالبية دول العالم وهو ما يقلل من ميزة القبول العام لها ومن ثم محدودية إدراجها ضمن مصاف النقود.

وخلاصة القول أن هناك أوجه مقاربة كثيرة بين الشريعة والقانون فيما يخص التعامل بالعملات الافتراضية التي على رأسها عملة البيتكوين، بحيث لا تعد نقودا لما تفتقده من وظائف وشروط أساسية للنقود القانونية، كعدم اعتبارها وسيط للمبادلة ومقياس للقيمة، وعدم خضوع إصدارها للحاكم أو هيئة نقدية رسمية وهو شرط أساسي في إصدار النقود، ولا تتسم بالاستقرار النسبي ولا القبول العام لها، إضافة إلى المخاطر الجسيمة التي تنجر عنها وما تلحقه من

أضرار بالأفراد والمجتمعات، وكلها مبررات تفيد النهي عن التعامل بمثل هذه النقود من الناحية الشرعية والقانونية.

خاتمة:

بناء على ما سبق، تبين أن عملة البيتكوين لا تتمتع بأي غطاء نقدي ولا يخضع إصدارها لأي جهة رسمية ذات صلة بولي الأمر، كما تفتقد إلى القبول العام لها كنقد متعارف عليه لدى الناس، و تبين أن معاملاتها تتضمن المقامرة والغرر الفاحش لعدم استقرارها وأنها سلعة لا ضامن لها مما يجعلها عرضة لعمليات القرصنة والاحتيال، وكل ذلك مخالف لمقاصد الشريعة الإسلامية وهو ما يجعل حكم التعامل بها التحريم وقد عاضد المنع القوانين الوضعية، كما لا يجوز تعدينها خلافا للضوابط الشرعية والأعراف في إصدار النقود و ما ينجم عنه من تحصيل الثروة الفاحشة بالباطل وإلحاق الضرر بأمن المجتمع.

وهذا حكم مصلحي؛ فكي تكتسب هذه العملة حكم الإباحة، يجب أن تحظى بالقبول العام لها من طرف الدول على أن يخضع إصدارها لرقابة الجهات الرسمية ـ الحاكم ـ أو من يمثلها كالسلطة النقدية المركزية وذلك وفق مجموعة من الضوابط الهادفة إلى حماية الأطراف المتعاملة بهذه العملة "Bitcoin" من جهة، وتحول دون استغلال مصدّريها لبقية الأطراف من جهة أخرى، ومن صور ذلك وجوب التزام إصدارها بتوجيهات وأوامر السلطة النقدية المركزية، مع ضمان المحافظة على وضعها المالي والائتماني الذي يجعلها قادرة على الوفاء بالتزامها عند تحويلها إلى نقود اصطلاحية، وذلك وفق الضوابط المشروعة في عمليات الصرف مع توفير الضمانات القطعية للمتعاملين بها مع إمكانية ردع المعاملات غير المباحة في استثمارها، والتزام تداولها وفق الضوابط الشرعية المتعلقة

بالمعاملات المالية، و تطبيق الأحكام المشروعة في أداء الحقوق المتعلقة بها كالزكاة وغيرها، والله أعلم.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية :

- **القرآن الكريم**
- ابن تيمية، كتب ورسائل ابن تيمية المسمى: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م.
- ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، ج7، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.
- أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت،1989م.
- أحمد بن محمد الخليل، الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط2، 1427هـ.
- أحمد بن يحي بن جابر البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1403هـ.
- أحمد جمال الدين موسى، الجديد في التقنيات المصرفية، ج1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2002م.
- أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008م.
- أسامة الفولي، ومجدي محمود شهاب، مبادئ النقود والبنوك، دار الجامعة الجديدة للنشر، الاسكندرية، مصر، 1999م.
- اسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999م،
- الإمام أبو عبد الله محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2006م.
- الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، دار ابن القيم، الرياض، دار ابن عفان، القاهرة، د.ت.

- الإمام الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1413هـ - 1993م.
- الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، جامع الأحكام الفقهية من تفسير الإمام القرطبي، جمع وتصنيف فريد عبد العزيز الجندي، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت، 2005م.
- تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني الشهير بابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد 76، السنة الرابعة والخمسون، الصادرة في 28 ديسمبر 2017م.
- جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان، 1414هـ.
- جوشوا بارون، أنجيلا أوماهوني، ديافيد مانهيام، وسينثيا ديون ـ شفارتس، تداعيات العملة الافتراضية على الأمن القومي، كتاب رقمي بصيغة PDF مترجم باللغة العربية، نشر مؤسسة RAND، سانتا مونيكا، كاليفورنيا، 2015.
- جويل كرتزمن، موت النقود، ترجمة الدكتور محمد بن سعود العصيمي، دار الميمان للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربية السعودية، 2012م.
- خالد المصلح، التضخم النقدي في الفقه الإسلامي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1427هـ - 2007م.
- رفيق يونس المصري، الإسلام والنقود، دار المكتبي، دمشق، ط1، 1421هـ - 2001م.
- زين العابدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ - 1917م.
- ستر بن ثواب الجعيد، أحكام الأوراق النقدية والتجارية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1405هـ - 1406 هـ.
- سعيد الخضري، الاقتصاد النقدي والمصرفي، مؤسسة عز الدين للنشر، بيروت، 2004.
- الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، ط3، دار الفكر، د.ت.

- عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأعظم المعروف بمقدمة ابن خلدون، ط5، دار القلم، بيروت، 1984م.
- عبد الرحمن بن عبد الله الحميدي، وعبد المحسن الخلف، النقود والبنوك والأسواق المالية، دار الخريجي للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ.
- عبد الله الصعيدي، النقود والبنوك، مطابع البيان التجارية، دبي، 1415هـ - 1994م.
- عبد الله بن سليمان المنيع، الأوراق النقدية حقيقتها وحكمها، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة 3، العدد 10، 1412هـ.
- عبد الله بن سليمان بن منيع، الورق النقدي حقيقة وحكما، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ط1، 1405هـ.
- عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، د.ت.
- عدنان خالد التركماني، السياسة النقدية والمصرفية في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1988م.
- علي أحمد السالوس، النقود واستبدال العملات، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1406هـ - 1976م.
- علي حيدر خواجه، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، د.ت.
- عمر سليمان الأشقر وآخرون، النقود وتقلب قيمة العملة، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، دار النفائس، عمان، ط1، 1418هـ - 1997م.
- عوض فاضل إبراهيم إسماعيل، النقود والبنوك، دار الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، 1990م.
- فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2005م.
- القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2003م.
- مالك بن أنس، المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون، دار النوادر، دمشق، سوريا، ط1، 2012م.

- مبادئ علم الاقتصاد، لمحمد صالح القرشي، والدكتور ناظم الشمري، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، العراق، د.ت.
- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 14726هـ - 2005م.
- محمد إبراهيم الشافعي، الآثار النقدية والاقتصادية المالية للنقود الإلكترونية،ج1، بحث منشور في مطبوعة مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، غرفة تجارة وصناعة دبي 2003م.
- محمد إبراهيم الشافعي، الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث منشور في مطبوعة مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، دبي،2003.
- محمد إبراهيم محمود الشافعي، الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث منشور في مطبوعة مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، دبي، 2003.
- محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، الأردن، 2016م.
- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1411هـ - 1991م.
- محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق د.محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.
- محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، 1973م.
- محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، ج3، دار الفكر، د.ت.
- محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، ج2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009م.
- محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، المعروف بالحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار عالم الكتب، الرياض، 1432هـ - 2003م.
- محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستذكار، ج6، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.

- محمد خليل برعي، النظم النقدية والمصرفية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1994م.
- محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، 1988م.
- محمد زكي الشافعي، مقدمة في النقود والبنوك، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986م.
- محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط6، 1422هـ - 2001م.
- محي الدين بن شرف النووي، المجموع ، ج6، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1418 هـ - 1996م، ط1.
- مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، ج3، مكتبة طالب العلم، دمشق، سوريا، 2013م.
- مصطفى السيوطي الرحيباني، مطالب أولي النهى، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، 1961م.
- مصطفى يوسف كافي، النقود والبنوك الإلكترونية في ظل التقنيات الحديثة، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، 2013م، دمشق، سوريا.
- المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط5، القاهرة، مصر، 2001م.
- منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ.
- منير محمد وممدوح محمد الجنبيهي، التحكيم الإلكتروني، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2006م.
- وجدي محمود شهاب، اقتصاديات النقود والمال: النظرية والمؤسسات النقدية؛ بورصة الأوراق المالية في مصر، تطور النظام المصرفي، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2000م.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية:

- Bitcoin Beginner's Guide, by Trace Mayer, J.D. E.Boock pdf, pp. 7-20.
- Bitcoin, la monnaie acéphale, Jaques faviers et Adli Takkal Bataille, CNRS Editions, Paris, France, 2017, pp.7-9

- Bonneau, Joseph, Andrew Miller, Jeremy Clark, Arvind Narayanan, Joshua A. Kroll, and Edward W. Felten, "Research Perspectives on Bitcoin and SecondGeneration Cryptocurrencies," Proceedings of IEEE Security and Privacy 2015, San Jose, Calif.: IEEE Computer Society, May 2015.
- Caytas , Jonna, regulatory issues and challenges presented bay virtual currencies, Columbia business law review, 2017, pp 3-6.
- Chaum, David, Amos Fiat, and Moni Naor, "Untraceable Electronic Cash," in Shafi Goldwasser, ed., Advances in Cryptology: Proceedings of Crypto '88: Proceedings, Berlin: Springer-Verlag, 1990, pp. 319–327.
- Elwell & Murphy & Seitzinger, Bitcoin: Questions, Answers, and analysis of the legal issues, Congressional Research service, December 2013, pp8-12.
- La Révolution Blockchain- Algorithmes ou institutions, à qui donnerez-vous votre confiance?, Philippe Rodrigeuze, éditions Dunod, Paris, France , 2017, pp.37-43.

المواقع الإلكترونية:

- https://ar.cointelegraph.com/bitcoin-price-index
- http://goo.gl/zfwCoH
- https://cryptoactu.com/rapport-exclusif-de-goxdox-les-causes-de-la-chute-du-bitcoin-en-2018-expliquees
- https://www.arageek.com/tech/2017/12/18/companies-accept-bitcoin.html
- https://eumlat.net/
- http://goo.gl/GQSiOY
- http://elhiwardz.com/national/105416
- www.coindesk.com/900-20000-bitcoins-historic-2017-price-run-revisited
- www.bitcoin.org/ar/faq#what-is-bitcoin
- www.bitcoin.org/bitcoin.pdf
- www.historyofbitcoin.org
- www.cryptoarabe.com/2018/05/30/crypto-market-continues-to-fall-and-itcoin-price-may-fall-to-67000-dollar /
- www.coingecko.com/ar/
- www.tech-wd.com/wd/2017/09/26/blockchain
- www.alborsanews.com.
- www.ahram.org.eg

الهوامش:

[1] - From $900 to $20,000: Bitcoin's Historic 2017 Price Run Revisited, ed. Stan Higgins، مقال منشور باللغة الانجليزية على الموقع الإلكتروني: www.coindesk.com/900-20000-bitcoins-historic-2017-price-run-revisited، تاريخ النشر ديسمبر 2017، تاريخ الاطلاع: ماي 2018.

[2] ـ إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1999م، مادة " نقد"، 544/2، و انظر: الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، ط3، دار الفكر، د.ت، مادة " نقد " ، 421/4.

[3] ـ انظر: الصحاح، مادة "نقد" ، 544/2، وترتيب القاموس المحيط، مادة " نقد " 422/4.

[4] ـ المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، مجمع اللغة العربية، القاهرة، ط5، مصر،2011م، 220/2.

[5] ـ انظر: علي حيدر خواجه، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، دار الكتب العلمية، لبنان، بيروت، د.ت. 101/1، و عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 288/1، و زين العابدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ ـ 1917م، 408/2.

[6] ـ سورة التوبة، الآية: 34.

[7] ـ الإمام الحافظ ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، م2، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1413هـ ـ 1993م، 364/10-367

[8] ـ سورة آل عمران، الآية: 75.

[9] ـ سورة يوسف، الآية: 20.

[10] ـ عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأعظم المعروف بمقدمة ابن خلدون، ط5، دار القلم، بيروت، 1984م، ص 381.

[11] ـ مالك بن أنس، المدونة الكبرى، رواية الإمام سحنون، دار النوادر، دمشق، سوريا، ط1، 2012م، 160/6.

[12] ـ تقي الدين أبي العباس أحمد الحراني الشهير بابن تيمية، الفتاوى الكبرى، دار المعرفة، بيروت، د.س.، 455/4.

[13] ـ عبد الله بن سليمان بن منيع، الورق النقدي حقيقة وحكما، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ط1، 1405هـ، ص 84.

[14] ـ الدكتور علي أحمد السالوس، النقود واستبدال العملات، مكتبة الفلاح، الكويت، ط1، 1406هـ ـ 1976م، ص 21.

[15] ـ الدكتور عمر سليمان الأشقر وآخرون، النقود وتقلب قيمة العملة، بحوث فقهية في قضايا اقتصادية معاصرة، دار النفائس، عمان، ط1، 1418هـ ـ 1997م، 267/1.

[16] ـ الدكتور محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي، دار النفائس، عمان، ط6، 1422هـ ـ 2001م، ص 146.

[17] ـ فخر الدين الرازي، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، 2005م، 212/7.

[18] ـ الدكتور عوض فاضل إبراهيم إسماعيل، النقود والبنوك، دار الحكمة للطباعة والنشر، الموصل، 1990م، ص 24، وانظر: الدكتور عبد الله الصعيدي، النقود والبنوك، مطابع البيان التجارية، دبي، 1415هـ ـ 1994م، ص 13.

[19] ـ المرجع نفسه، ص 34.

[20] ـ انظر: النقود والبنوك، لعوض فاضل إبراهيم إسماعيل، ص 30، ومبادئ علم الاقتصاد، لمحمد صالح القرشي، والدكتور ناظم الشمري، دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، العراق، ص 309 ـ 360.

[21] ـ انظر: مبادئ علم الاقتصاد، المرجع نفسه، ص 360، والنقود والمصارف، المرجع نفسه، ص 37.

[22] ـ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 303.

[23] ـ الدكتور رفيق يونس المصري، الإسلام والنقود، دار المكتبي، دمشق، ط1، 1421هـ ـ 2001م، ص 113.

[24] ـ الدكتور أحمد بن محمد الخليل، الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط2، 1427هـ ، ص 26 ـ 27.

[25] ـ أحمد جمال الدين موسى ، الجديد في التقنيات المصرفية، ج1، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2002م، ص 113.

[26] ـ محمد إبراهيم الشافعي، الآثار النقدية والاقتصادية المالية للنقود الإلكترونية، 133/1، بحث منشور في مطبوعة مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، غرفة تجارة وصناعة دبي، بتاريخ: 9 ربيع الأول 1424هـ الموافق لـ 10 ديسمبر 2003م.

[27] ـ مصطفى يوسف كافي، النقود والبنوك الإلكترونية في ظل التقنيات الحديثة، دار رسلان للطباعة والنشر والتوزيع، 2013م، دمشق، سوريا، ص101.

[28] ـ منير محمد وممدوح محمد الجنبيهي، التحكيم الإلكتروني، دار الفكر الجامعي، الاسكندرية، 2006م، ص 76.

[29] ـ النقود والبنوك الإلكترونية في ظل التقنيات الحديثة، المرجع السابق، ص 101.

[30] ـ محمد إبراهيم محمود الشافعي، الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث منشور في مطبوعة مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، دبي، 2003، ص134.

[31] ـ المرجع نفسه.

[32] ـ Bitcoin Beginner's Guide, by Trace Mayer, J.D. E.Boock pdf, P. 7-20.

[33] ـ انظر: جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، دار صادر بيروت، لبنان، 1414هـ، 476/11، ومجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 14726هـ الموافق لـ 2005م، ص 1036.

[34] ـ انظر: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، 2008م، 1555/2، و محمد رواس قلعجي، حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الأردن، 1988م، ص 322.

[35] ـ الدكتور محمد زكي الشافعي، مقدمة في النقود والبنوك، دار النهضة العربية، القاهرة، 1986م، ص 20.

[36] ـ Bitcoin, la monnaie acéphale, Jaques faviers et Adli Takkal Bataille, CNRS Editions, Paris, France, 2017, P.7-9

[37] ـ انظر العنوان الإلكتروني:www.bitcoin.org/ar/faq#what-is-bitcoin ، تاريخ الاطلاع: 2018/8/13 .

[38] ـ انظر العنوان الإلكتروني: www.bitcoin.org/bitcoin.pdf ، تاريخ الاطلاع: 2018/8/13 .

[39] ـ انظر العنوان الإلكتروني: www.historyofbitcoin.org ، تاريخ الاطلاع: 03 أوت 2018م.

[40] ـ انظر العناوين الإلكترونية التالية: www.cryptoarabe.com/2018/05/30/crypto-market-continues-to-fall-and-itcoin-price-may-fall-to-67000-dollar/ ، تاريخ الاطلاع: 15 ديسمبر 2018م. و:/عملات/بيتكوين www.coingecko.com/ar ، نفس التاريخ. ، وأيضا: https://ar.cointelegraph.com/bitcoin-price-index نفس تاريخ الاطلاع.

[41] ـ انظر البوابة العربية للأخبار التقنية، مقال بعنوان: ماهية عملة البيتكوين الإلكترونية، لأنس العمراوي على الرابط: http://goo.gl/zfwCoH، تاريخ الإطلاع: 3 ماي 2018م.

[42] - La Révolution Blockchain- Algorithmes ou institutions, à qui donnerez-vous votre confiance?, Philippe Rodrigeuze, éditions Dunod, Paris, France , 2017, p.37-43.

[43] ـ لمزيد من الاطلاع، انظر العنوان الإلكتروني: www.tech-wd.com/wd/2017/09/26/blockchain، تاريخ الاطلاع 13 ماي 2018م.

[44] ـ انظر العنوان الإلكتروني: https://cryptoactu.com/rapport-exclusif-de-goxdox-les-causes-de-la-chute-du-bitcoin-en-2018-expliquees/ ، تاريخ الاطلاع: 12 فيفر 2019.

[45] ـ تتيح المحافظ الإلكترونية للمستخدم إمكانية إخفاء هويته ومعلوماته وذلك عن طريق تشويش معاملات البيتكوين التي تتم في السوق عبر الانترنت، وتحتوي هذه المحافظ على ثلاثة أقسام رئيسية هي: النفقات، والأعمال التجارية، والمدخرات، ويستطيع العميل إضافة العدد الذي يريده من الأقسام، وعادة ما يلجأ مستخدمو البيتكوين الذين يرغبون في البقاء مجهولين إلى هذا النوع من المحافظ، كما يلجأ إليها أيضا من يقوم بأنشطة غسيل الأموال وتجارة المخدرات وتجارة الأسلحة وغيرها من الأعمال غير القانونية التي تتطلب التخفي والتهرب من الرقابة.
انظر: د.محمد إبراهيم الشافعي، الآثار النقدية والاقتصادية والمالية للنقود الإلكترونية، بحث منشور بمطبوعة مؤتمر الأعمال المصرفية الإلكترونية بين الشريعة والقانون، دبي،2003 ، ص 633.

[46] ـ المقصود بالنقود الحكمية؛ المسكوكة منها والورقية التي يعتمدها الحاكم.

[47] ـ ستر بن ثواب الجعيد، أحكام الأوراق النقدية والتجارية، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1405هـ - 1406 هـ ، ص 49.

[48] ـ أسامة الفولي، ومجدي محمود شهاب، مبادئ النقود والبنوك، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية، 1999م، ص 15.

[49] ـ محمد الطاهر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، تحقيق محمد الطاهر الميساوي، ط2، دار النفائس، الأردن، 2016م، ص 470.

[50] ـ محمد بن اسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع باب إذا أراد بيع تمر بتمر خير منه، حديث رقم:2089، 767/2، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 2009م.

[51] ـ الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات، دار ابن القيم، الرياض، دار ابن عفان، القاهرة، د.ت.، 390/2.

[52] ـ كي تؤدي النقود وظيفة الأداة النقدية يجب أن تحظى بقبول عام مستمد من تراضي المجتمع أو من قوة القانون، ولا تستمد النقود صفة الثبوت في الذمة إلا من خلال القبول العام في الحاضر والمستقبل. انظر: سعيد الخضري، الاقتصاد النقدي والمصرفي، مؤسسة عز الدين للنشر، بيروت، 2004، ص16.

[53] ـ سورة النساء، الآية: 29.

[54] ـ الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، جامع الأحكام الفقهية من تفسير الإمام القرطبي، جمع وتصنيف فريد عبد العزيز الجندي، كتاب البيوع، ط2، دار الكتب العلمية ، بيروت، 2005م، 17/2.

[55] ـ أنظر قانون المالية لعام 2018 الصادر في الجريدة الرسمية الجزائرية رقم 76 بتاريخ 28 ديسمبر 2017.

[56] ـ ابن تيمية، كتب ورسائل ابن تيمية المسمى: مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1995م، 251/19.

[57] ـ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجيل للنشر والتوزيع، بيروت، 1973م، 157/2.

[58] ـ محمد بن محمد بن عبد الرحمن المغربي، المعروف بالحطاب، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، دار عالم الكتب، الرياض، 1432هـ - 2003م، 415/6 - 416.

[59] ـ محمد خليل برعي، النظم النقدية والمصرفية، دار الثقافة العربية، القاهرة، 1994م، ص 36.

[60] ـ انظر العنوان الإلكتروني: https://www.arageek.com/tech/2017/12/18/companies-accept-bitcoin.html ، تاريخ الاطلاع: 2018/05/03م.

[61] ـ أخرجه مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، حديث 1587، مكتبة طالب العلم، دمشق، سوريا، 2013م، 1211/3.

[62] ـ عبد الله بن سليمان المنيع، الأوراق النقدية حقيقتها وحكمها، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السنة 3، العدد 10، 1412هـ، ص 19.

[63] ـ وجدي محمود شهاب، اقتصاديات النقود والمال: النظرية والمؤسسات النقدية؛ بورصة الأوراق المالية في مصر، تطور النظام المصرفي، الإسكندرية، دار الجامعة الجديدة للنشر، 2000م، ص 11.

[64] ـ محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق د.محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، ص 350.

[65] ـ ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، لبنان، 1411هـ - 1991م، 414/2.

[66] ـ المصدر على الرابط: /البيتكوين-ينزل-لمستوى-قياسي-جديد-في-سن/https://eumlat.net/ تاريخ الاطلاع : 04 ديسمبر 2018م.

[67] ـ سورة النساء، الآية: 29.

[68] ـ انظر: الإمام أبو عبد الله محمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 2006م، 130/5، و القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2003، 137/1.

[69] ـ انظر: ابن حزم الأندلسي، المحلى بالآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت، 360/7، و محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستذكار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د.ت.، 539/6، و منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيلحي، دار الفكر، بيروت، 1402هـ، 1442/4.

[70] ـ أنظر: محي الدين بن شرف النووي، المجموع ، ط1، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1418 هـ - 1996م، 10/6. والطرق الحكمية في السياسة الشرعية، مرجع سابق، ص 240. و مصطفى السيوطي الرحيباني، مطالب أولي النهى، المكتب الإسلامي، دمشق، سوريا، 1961، 185/3.

[71] ـ مقدمة ابن خلدون، ص 206.

[72] ـ كشاف القناع، المرجع نفسه، 232/2.

[73] ـ انظر: محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي، الشرح الكبير للشيخ الدردير وحاشية الدسوقي، دار الفكر، د.ت.، 38/3، والمقدمة لابن خلدون، المرجع السابق، 261/1، وأبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري الماوردي، الأحكام السلطانية، تحقيق أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت،1989م، ص408.

[74] ـ انظر: أحمد بن يحي بن جابر البلاذري، فتوح البلدان، تحقيق: رضوان محمد رضوان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ ، 465/1، و عدنان خالد التركماني، السياسة النقدية والمصرفية في الإسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م، ص 66.

[75] ـ الدكتور خالد المصلح، التضخم النقدي في الفقه الإسلامي، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1427هـ - 2007م، ص 357.

[76] ـ انظر: جوشوا بارون، أنجيلا أوماهوني، ديافيد مانهيام، وسينثيا ديون ـ شفارتس، تداعيات العملة الافتراضية على الأمن القومي، كتاب رقمي بصيغة PDF مترجم باللغة العربية، نشر مؤسسة RAND، سانتا مونيكا، كاليفورنيا، 2015، ص 33 - 57. وانظر: " عملة البيتكوين الإلكترونية وسيلة التمويل الأساسية لداعش... " على الرابط الإلكتروني: http://goo.gl/GQSiOY ، تاريخ الاطلاع: 9 سبتمبر 2018م.

[77] ـ الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، العدد 76، السنة الرابعة والخمسون، الصادرة في 28 ديسمبر 2017م، ص54.

[78] ـ المرجع نفسه.

[79] ـ هاني أبو الفتوح" **العملات الرقمية...فوائد عظيمة وفوائد بالجملة.**" انظرموقع البورصة.www.alborsanews.com، تاريخ الاطلاع: 2018/8/13م.

[80] ـ جويل كرتزمن، موت النقود، ترجمة الدكتور محمد بن سعود العصيمي، دار الميمان للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربية السعودية، 2012م، ص 31. وانظر: محمد عبد القادر: **"العملات الرقمية... والتهديد الافتراضي"**، جريدة الأهرام بتاريخ: 24 أكتوبر 2018 على الموقع: www.ahram.org.eg تاريخ الاطلاع: 12 ديسمبر 2018.

[81] ـ انظر: شطيبة سمية، "هل يهدد التعامل بالبيتكوين اقتصاد الجزائر؟"، مجلة الحوار الإلكترونية، 2017/12/5م، على الموقع:
http://elhiwardz.com/national/105416 ، تاريخ الاطلاع: 2018/12/14م.

[82] ـ انظر:
ـ الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الحميدي، والدكتور عبد المحسن الخلف، النقود والبنوك والأسواق المالية، دار الخريجي للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ، ص: 15 - 20.
- Caytas , Jonna, regulatory issues and challenges presented bay virtual currencies, Columbia business law review, 2017, pp 3-6.
- Elwell & Murphy & Seitzinger, Bitcoin: Questions, Answers, and analysis of the legal issues, Congressional Research service, December 2013, pp8-12.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 357 - 376
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الترجيح بالمقاصد
أقوال ابن القاسم وأشهب أنموذجا
Weighting with makasid
Sayings of Ibn al-Qasim and Ashhab model

****

عيسى محمدي
كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة1
cherifazeghichi@gmail.com

تاريخ الإرسال:2018/05/23 **تاريخ القبول: 2019/06/30**

الملخص:

عند تعامل المجتهد مع الأدلة الشرعية، يظهر له في مواطن عدة، تعارض بينها، بحسب إدراكه، وقوة فهمه، وأصوله الاجتهادية. وأقول: يظهر له؛لأنه لا وجود للتعارض الحقيقي بين الأدلة، فلا تعارض في الشريعة؛ ذلك أن التعارض معناه التناقض، وهذا ممتنع في حق الشارع قال الشاطبي (رحمه الله): "كل من تحقق بأصول الشريعة، فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه؛لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة. فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ، أمكن التعارض بين الأدلة عندهم".

فإذا ظهر هذا التعارض بين الأدلة في نظر المجتهد، فإنه لا بد من العمل على دفع هذا التعارض. وقد اختلفت طريقة العلماء في معالجة ما يظهر

من تعارض، إلى طريقتين: طريقة الأحناف، وطريقة الجمهور. فالأحناف يرون أن المجتهد يسلك -عند التعارض- مراحل أربعة على الترتيب وهي: النسخ فإن تعذر فيعمل على الترجيح، فإن تعذر فيعمل على التوفيق والجمع بينهما، فإن تعذر فتساقط الدليلين. أما الجمهور فيرون سلوك هذه المراحل- أيضا- على الترتيب وهي: الجمع والتوفيق، وإلا الترجيح، فإن لم يمكن فالنسخ، ثم تساقط الدليلين.

وعند اللجوء إلى الترجيح هناك مسلكا يعتمده العلماء في ذلك وهو الترجيح بالمقاصد، أي اعتبار مقاصد الشريعة في تقوية دليل على آخر عارضه.

وفي هذه المقالة مثلت للترجيح بالمقاصد بأقوال علمين من علماء مذهب إمام دار الهجرة (رحمه الله) وهما: عبد الرحمن بن القاسم وأشهب بن عبد العزيز- رحمهما الله.

إن اعتماد مقاصد الشريعة في الترجيح بين الأدلة عند التعارض وعدم إمكان الجمع والتوفيق بينها، أمر مهم، وله فائدته، كما أنه يساعد المجتهد على ذلك، خاصة ونحن نعلم أن نصوص القرآن والسنة أغلب أحكامها معللة، وموضحة المقاصد.بالإضافة إلى إمكان القول بأن مقصد الشريعة إذا ظهر مع دليل عارضه آخر، يسهل ترجيحه على ما عارضه، وهذا الذي حدا بفقهائنا إلى عدم إهمال هذا المسلك من مسالك الترجيح.

الكلمات المفتاحية: مقاصد؛ ترجيح؛ تعارض؛ ابن القاسم؛ أشهب.

Abstract:

Prioritizing purposes: words of Ibn al-Qasim and Ashehab as an example The jurist (Al Mujtahid) finds some contradictions when he deals with evidences prioritization following methods such, prioritizing purposes ،which means considering Sharia purposes in strengthening evidences ،as:

1- Prioritizing Achahb' words telling that the dead mother's abdomen can be opened to extract a living fetus ،for the purpose of self-preservation and offspring protection ،over the words of Ibn al-Qasim that inhibit it.

2- Prioritize Ashehab' words obliging the offender to pay blood money to the parents of the murdered deliberately if they accept it ،rather than retribution in order to satisfy the victim ،instead of the words of Ibn al-Qasim that forbid that.

Key words: Ashehab; Ibn-al-Qasim; Prioritizing purposes.

مقدمة:

عند تعامل المجتهد مع الأدلة الشرعية، يظهر له في مواطن عدة، تعارض بينها، بحسب إدراكه، وقوة فهمه، وأصوله الاجتهادية. وأقول: يظهر له؛ لأنه لا وجود للتعارض الحقيقي بين الأدلة، فلا تعارض في الشريعة؛ ذلك أن التعارض معناه التناقض، وهذا ممتنع في حق الشارع، قال الشاطبي (رحمه الله): "كل من تحقق بأصول الشريعة، فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض، كما أن كل من حقق مناط المسائل فلا يكاد يقف في متشابه؛لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة. فالمتحقق بها متحقق بما في الأمر، فيلزم أن لا يكون عنده تعارض. ولذلك لا تجد البتة دليلين أجمع المسلمون على تعارضهما بحيث وجب عليهم الوقوف، لكن لما كان أفراد المجتهدين غير معصومين من الخطأ، أمكن التعارض بين الأدلة عندهم[1].

فإذا ظهر هذا التعارض بين الأدلة في نظر المجتهد، فإنه لا بد من العمل على دفع هذا التعارض، وقد اختلفت طريقة العلماء في معالجة ما يظهر من تعارض، إلى طريقتين: طريقة الأحناف، وطريقة الجمهور، فالأحناف يرون أن المجتهد يسلك -عند التعارض- مراحل أربعة على الترتيب[2] وهي: النسخ، فإن تعذر فيعمل على الترجيح، فإن تعذر فيعمل على التوفيق والجمع بينهما، فإن تعذر فتساقط الدليلين، أما الجمهور فيرون سلوك هذه المراحل أيضا على

الترتيب[3] وهي: الجمع والتوفيق، وإلا الترجيح، فإن لم يمكن فالنسخ، ثم تساقط الدليلين.

وبعيدا عن هذا الاختلاف، أريد تسليط الضوء على جزئية من هذا الموضوع الكبير، وهو: عند العمل على الترجيح، فالترجيح له طرق يسلكها المجتهد، ومنها: الترجيح بالمقاصد. وقبل الخوض في ثنايا هذه الموضوع، أذكر مجموعة تعاريف لمصطلحات هي بمثابة مفاتيح. وعند استكمال التنظير للترجيح بالمقاصد أدعم الموضوع بتطبيقات من اختلاف أقوال عبد الرحمن بن القاسم[4]، وأشهب بن عبد العزيز[5] المالكيين، والترجيح بينها بالمقاصد أنموذجا لذلك.

أولا: تعريف التعارض:

1- **لغة**: عارض الشيء بالشيء معارضة: قابله، وعارضت كتابي بكتابه، أي: قابلته، وفلان يعارضني أي: يباريني، وفي الحديث: "إن جبريل (عليه السلام) كان يعارضه القرآن في كل سنة مرة، وإنه عارضه العام مرتين"[6]، قال ابن الأثير: أي كان يدارسه جميع ما نزل من القرآن، من المعارضة: المقابلة.... وعرض الشيء يعرض واعترض: انتصب ومنع، وصار عارضا كالخشبة المنتصبة في النهر والطريق ونحوها: تمنع السالكين سلوكها. ويقال: اعترض الشيءُ دون الشيءِ، أي: حال دونه[7].

وأقرب معنى لغوي إلى استعمال الأصوليين هو: المقابلة، أي دليل في مقابلة دليل آخر على وجه التساوي وهو لفظ يدل على المدافعة.

2- **اصطلاحا**: عرف التعارض بتعاريف عدة أذكر بعضها، على أن أبين المختار منها.

عرفه **عبد العلي بن محمد بن نظام الدين الأنصاري** بقوله: "التعارض: هو تدافع الحجتين"[8].

وعرفه **عبد العزيز البخاري** بقوله: " تقابل الحجتين على السـواء، لا مزية لأحدهما في حكميـن متضادين"[9].

وعرفه **الشوكاني** بقوله: "استواء الأمارتين" وهو يسميه التعادل[10].

وعرفه **مصطفى شلبي** بقوله: "تقابل الدليلين المتساويين على سبيل التمانع"[11].

وعرفه **عبد العزيز البرزنجي** بقوله: "هو التمانع بين الأدلة الشرعية مطلقا بحيث يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر"[12].

والتعريف المختار: هو الذي يدل على ما فيه التمانع والتساوي، فالتمانع هو اقتضاء أحد الدليلين عدم ما يقتضيه الدليل الآخر، وتساوي الدليلين: لإخراج غير المتساويين، إذ لا يتصور التعارض بينهما، وهذا ما يتناسب معنى مع ما عرف به الأستاذ مصطفى شلبي التعارض.

ثانيا: تعريف الترجيح

1- **لغة**: رجح: الراجح: الوازن. ورجح الشيءَ بيده: وزنه ونظر ما ثقله.وأرجح الميزان: أي أثقله حتى مال. وأرجحت لفلان ورجحت ترجيحا: إذا أعطيته راجحا. ورجح الشيء يرجَح ويرجِح ويرجُح رجوحا ورَجحانا، ورُجحانا، ورجح الميزان يَرجَح، ويرجِح، ويرجُح رُجحانا: مال. ويقال: زن وأرجح، وأعط راجحا، ورجح في مجلسه يرجُح: ثقل فلم يَخِف، وهو مثل[13].

فالترجيح مأخوذ من غلبة الثقل والميل إلى إحدى الجهتين، أو الطرفين.

2- **اصطلاحا**: هناك اختلاف متباين بين الفقهاء في تحديد معنى الترجيح، تبعا لاختلافهم في مسائل أصولية، وأذكر هنا مجموعة من التعاريف المختارة منها:

تعريف عبد العزيز البخاري: عرف الترجيح بأنه: "إظهار قوة لأحد الدليلين المتعارضين، لو انفردت عنه لا تكون حجة معارضة"[14].

تعريف الشوكاني: "اقتران الأمارة بما تقوى بها على معارضتها، قال في المحصول[15]: الترجيح تقوية أحد الطرفين على الآخر، فيعلم الأقوى فيعمل به، ويطرح الآخر، وإنما قلنا طرفين؛ لأنه لا يصح الترجيح بين الأمرين إلا

بعد تكامل كونهما طرفين، أو انفرد كل واحد منهما، فإنه لا يصح ترجيح الطرف على ما ليس بطرف"[16].

وهذا التعريف للجمهور بناء على أن الترجيح من فعل المجتهد.

تعريف الآمدي:عرف الترجيح بأنه: "اقتران أحد الصالحين للدلالة على المطلوب، مع تعارضهما بما يوجب العمل به، وإهمال الآخر"[17].

وهذا التعريف للجمهور بناء على أن الترجيح صفة الأدلة.

تعريف البرزنجي: "الترجيح: تقديم المجتهد بالقول أو بالفعل أحد الطريقين المتعارضين، لما فيه من مزية معتبرة، تجعل العمل به أولى من الآخر"[18].

ومما سبق من تعاريف، وبإعمال النظر فيها، يمكن أن نعرف الترجيح بأنه: عمل المجتهد على إظهار قوة أحد الدليلين المتعارضين على الآخر، فيكون الأول راجحا، والثاني مرجوحا.

ثالثا تعريف المقاصد:

1- **لغة**: قصد، القصد، استقامة الطريق، قصد، يقصد فهو قاصد. والقصد: العدل...

والقصد: الاعتماد والأَم....، وقصدت قصده: نحوت نحوه... والقصد: إتيان الشيء... والقصد في الشيء: خلاف الإفراط، وهو ما بين الإسراف والتقتير[19]. ومنها قول الله تعالى: [وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ] (النحل: 9).

وقصدت قصده: نحوت نحوه، هو المعنى القريب من استعمال الأصوليين، فالمقاصد: تعني الاتجاه والنحو والهدف الذي يؤمه صاحبه.

2- **اصطلاحا**: عرفها الطاهر بن عاشور بقوله: " مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع عن

ملاحظتها، ويدخل فيها أيضا، معان من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"[20].

وعرفها علال الفاسي بقوله: "المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[21].

رابعا: الترجيح بالمقاصد

نقصد به تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر، مراعاة لمقصده الذي ظهرت قوة مصلحته على الآخر.وهذا التعريف مأخوذ من جمع تعريف اللفظتين اصطلاحا، والتركيب بينهما، على اعتبار الأخذ بالمقاصد في ترجيح أحد الدليلين المتعارضين على الآخر.

خامسا: ضوابط الترجيح بالمقاصد

انطلاقا من قول الشيخ الطاهر بن عاشور: "...أن مقصد الشريعة في إناطة أحكامها أن تكون مرتبة على أوصاف ومعان"[22]، [3]فلابد من ضبط الترجيح بالمقاصد بضوابط يمكن من خلالها الوقوف على مسالك تقوية دليل على آخر، والمقصد الذي يعتمد عليه في الترجيح، مع معرفة المصلحة والمفسدة التي يكون لها الحكم.

وقد حاولت الوقوف على هذه الضوابط، فوجدت رسالة علمية قد تعرضت لها بالتفصيل، مع حسن ترتيب وتقسيم، لذلك أذكرها هنا مختصرة، على أن يعود إلى الرسالة من رام التوسع أكثر. وهذه الضوابط هي[23]:

1- **الظهور والانضباط:** فالظهور هو وضوح الوصف المنوط به الحكم الشرعي. فيجب أن يكون الوصف الذي يقتضي الحكم ظاهرا. والانضباط هو: وصف محصور يصلح إناطة الحكم الشرعي به، مثل وصف السرقة، ففيها حصر وتحديد للمقصود. وهذان الضابطان كثيرا ما يقترنان؛ لأن الانضباط من خصائصه الظهور.

2- **المعقولية والتعبدية**: وهما ضابطان متعاكسان؛ إذ وجود أحدهما يدل على انتفاء الآخر.

3- **العموم والخصوص**: فالعام يفيد في تعيين قصد التعميم، والخاص يفيد في تعيين قصد التخصيص.

4- **الإطلاق و لتقييد**: فيعمل الإطلاق حيث لا يعمل التقييد، والعكس.

5- **القطع والظن**: وهما ضابطان متخالفان، ولكن الظن كلما قوي، كلما مال إلى القطع، أو كان قريبا منه، فيصير ضابطا يؤخذ به، وحكمه حكم القطع.

6- **المناسبة والغلبة**: فضابط الغلبة يقع حيث لا يكون ضابط المناسبة، لكن هذا في بعض الموارد، وليس على الإطلاق.

فهذه جملة ضوابط حاكمة للترجيح بالمقاصد، وهي تتداخل في مساحات كثيرة فتتكامل - أو يقيد بعضها بعضا من أجل تحقيق الغاية من الأحكام في تحصيل مقاصدها.

المسألة الأولى: حكم بقر بطن الأم الميتة لاستخراج جنينها الحي.

لقد كرم الإسلام الإنسان واعتنى به عناية بالغة، فشرع لأجل ذلك أحكاما تحفظ حرمته وتصون كرامته. قال الله تعالى: [وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا] (الإسراء: 70).

ومن هذا التكريم، أن جعل حرمة جسد المسلم بعد وفاته، كحرمته بعد مماته، فهي محفوظة معصومة مصونة، لا يجوز التعدي عليها، ولا امتهانها، بأي صورة من صور الأذى، سواء بجرح، أو كسر، أو تشريح، أو التخلي عن التغسيل والتكفين والدفن، إلا لضرورة شرعية تقتضي ذلك.

فعن عمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: "كسر عظم الميت ككسره حيًا"[24].

قال الباجي: "يريد أن له من الحرمة في حال موته، مثل ما له منها حال حياته، وأن كسر عظامه في حال موته يحرم، كما يحرم كسرها حال حياته"[25].

فهذا كله يدل على حرمة الميت كحرمته حيا، لكن إن ماتت امرأة حامل، وكان جنينها في بطنها يضطرب، ترجى حياته، هل يجوز بقر بطنها لاستخراجه أم لا؟

اختلف قول عبد الرحمن بن القاسم عن قول أشهب بن عبد العزيز في المسألة:

- فابن القاسم يرى ترك الجنين في بطن أمه حتى يموت، ولا يبقر بطنها لحرمة الميت.

- أما أشهب فيرى جواز بقر بطن الأم الميتة؛ لاستخراج الجنين الذي ترجى حياته.

جاء في كتاب الفواكه الدواني: "لو ماتت امرأة وجنينها يضطرب في بطنها فإن أمكن إخراجه من محله فعل اتفاقا وإن لم يمكن فلا تدفن ما دام حيا، واختلف هل تبقر بطنها لإخراجه حيث رجي خروجه حيا؟ وهو قول سحنون، وعزي لأشهب أيضا، وقيل: لا تبقر وهو قول ابن القاسم، ووقعت في زمنهما وسئلا عنها فأفتى أشهب بالبقر، وأفتى ابن القاسم بعدمه، فعملوا فيها بكلام أشهب فخرج الجنين حيا وكبر وصار عالما يعلم العلم ويتبع قول أشهب ويدع قول ابن القاسم"[26].

ويظهر أن أشهب إنما جوز بقر بطن الأم الميتة، تغليبا لمصلحة الجنين الحي، أخذا بمقصد حفظ النفس، بالإضافة إلى تقديم مصلحة الحي على مصلحة الميت. وهذا في الجنين الذي ترجى حياته. كما أن بقر بطن الأم هنا، ليس من باب الاعتداء على حرمتها وهي ميتة، إنما طلبا لنجاة من ترجى حياته، وهي مصلحة شرعية.

ومعلوم أن حفظ النفس من الضروريات الخمس التي جاءت الشريعة بحفظها، قال الشاطبي (رحمه الله): "ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل"[27].

وقد بين (رحمه الله) كيف حفظت الشريعة هذه الضروريات فقال: "والحفظ لها يكون بأمرين: أحدهما: ما يقيم أركانها ويثبت قواعدها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود. والثاني: ما يدرأ عنها الاختلال الواقع، أو المتوقع فيها. وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم"[28].

فالعمل على إخراج الجنين من بطن أمه الميتة، هو تحقيق لمقصد حفظ النفس، ما دام حيا في بطن أمه.

المسألة الثانية: الجمع بين الصلاتين في الحضر من غير عذر

جعل الله لكل صلاة وقتا يختص بها، وبين الفقهاء هذه الأوقات بنوعيها لكل صلاة: الاختياري والضروري، ومع ذلك فقد أرخص الله لعباده الجمع بين الصلاتين المشتركتين في الوقت تقديما وتأخيرا، متى دعت الحاجة إلى ذلك، خاصة للمسافر والمريض أو عند المطر، وهذا من رحمة الله بالعباد تخفيفا وتيسيرا ورفعا للحرج.

وقد اتفق الفقهاء على أنه ليس لأحد أن يجمع بين الصبح والظهر، ولا بين العصر والمغرب، ولا بين العشاء والصبح، لكن يجوز الجمع بين صلاتين اشتركتا في الوقت، كأن يجمع بين الظهر والعصر، أو يجمع بين المغرب والعشاء، إذا وجدت الأسباب المبيحة للجمع، وهذه الأسباب هي:

1- **الجمع في السفر**: وهذا دل عليه عمل النبي ﷺ على عادته في الجمع بين الصلاتين فعن أبي الطفيل عامر بن واثلة؛ أن معاذ بن جبل (رضي الله عنه) أخبره، أنهم خرجوا مع رسول الله ﷺ عام تبوك، فكان رسول الله ﷺ يجمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء، قال: فأخر الصلاة يوما، ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعا، ثم دخل.ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعا[29].

وعن مالك عن نافع، أن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) قال: كان رسول الله ﷺ إذا عجل به السير، يجمع بين المغرب والعشاء[30].

وعن مالك، أنه بلغه عن علي بن حسين، أنه كان يقول: كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يسير يومه، جمع بين الظهر والعصر، وإذا أراد أن يسير ليله جمع بين المغرب والعشاء[31].

2- **الجمع بسبب المرض**: فالمريض إذا عجز عن أداء كل صلاة في وقتها جاز له الجمع تقديما وتأخيرا، بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء.

قال سحنون (رحمه الله): "إنما الجمع رخصة لتعب السفر ومؤنته إذا جد به السير، فالمريض أتعب من المسافر وأشد مؤنة، لشدة الوضوء عليه في البرد، ولما يخاف عليه منه من بطن منخرق، أو علة يشتد بها التحرك والتحويل، ولقلة من يكون له عونا على ذلك، فهو أولى بالرخصة، وهي به أشبه منها بالمسافر، سنة رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان والخلفاء. فالمريض أولى بالرفق لما يخاف عليه من غير وجه"[32].

3- **الجمع بسبب المطر أو الوحل مع الظلمة**: يجوز لجماعة المسجد الجمع تقديما بين المغرب والعشاء للمطر، سواء نزل، أو يتوقع نزوله قريبا، أو كان هناك وحل في مسالك المصلين إلى بيوتهم وهي مظلمة.

فعن نافع أن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) كان إذا جمع الأمراء بين المغرب والعشاء في المطر، جمع معهم[33]. وألحق الجمع من أجل الظلمة مع الوحل للمشقة.

4- الجمع في عرفة ومزدلفة: وهذا من فعل النبي ﷺ في حجته، وهو مجمع عليه، معلوم من أعمال الحج.

ومن المسائل المتعلقة بالجمع بين الصلاتين، الجمع في الحضر من غير عذر، هل يجمع أم لا ؟

قال عبد الرحمن بن القاسم: لا يجمع بين الصلاتين في الحضر لغير مرض ولا مطر.

وقال أشهب بن عبد العزيز: لا بأس بذلك، وإن كانت الصلاة في أول الوقت أفضل[34].

فأشهب رأى الجواز، وهذا نظرا للحاجة، وهو يوافق مقصد الشريعة، فيترجح به؛ لأن من مقاصد الشريعة الإسلامية التيسير ورفع الحرج، قال الله تعالى: [يرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ] (البقرة: 185)، وقال سبحانه: [وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ] (الحج: 78).

ويعضده حديث عبد الله بن عباس (رضي الله عنهما): صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعا بالمدينة في غير خوف ولا سفر، قال سعيد بن جبير: فقلت لابن عباس: ما حمله على ذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أمته[35].

وهنا تصريح من ابن عباس (رضي الله عنهما) بالمقصد: وهو رفع الحرج عن الأمة.

وقد خطب ابن عباس (رضي الله عنهما) يوما في الناس، فقال رجل: الصلاة، فسكت، ثم قال: الصلاة، فسكت، ثم قال: الصلاة، فسكت، ثم قال: "لا أم لك، أتعلمنا بالصلاة، وكنا نجمع بين الصلاتين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم"[36].

المسألة الثالثة: حكم الجماعة الثانية في المسجد الواحد

لقد علم فضل صلاة الجماعة على الفذ، كما بينت ذلك الأحاديث، فعن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) أن رسول الله ﷺ قال: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة"[37].

وعن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بخمس وعشرين درجة"[38].

كما أن إعادة صلاة المنفرد لأجر الجماعة غير صلاة المغرب، جائزة.

فقد روى مالك في موطئه، عن زيد بن أسلم، عن رجل من بني الديل يقال له: بسر بن محجن، عن أبيه محجن، أنه كان في مجلس مع رسول الله

ﷺ فأذن بالصلاة، فقام رسول الله ﷺ فصلى ثم رجع، ومحجن في مجلسه لم يصل معه، فقال له رسول الله ﷺ: "ما منعك أن تصلي مع الناس؟ ألست برجل مسلم؟" فقال: بلى يا رسول الله، ولكني قد صليت في أهلي، فقال له رسول الله ﷺ: "إذا جئت فصل مع الناس وإن كنت قد صليت"[39].

وعن رجل من بني أسد، أنه سأل أبا أيوب الأنصاري (رضي الله عنه) فقال: إني أصلي في بيتي ثم آتي المسجد فأجد الإمام يصلي أفأصلي معه؟ فقال أبو أيوب الأنصاري (رضي الله عنه): "نعم، فصل معه فإن من صنع ذلك، فإن له سهم جمع، أو مثل سهم جمع"[40].

قال مالك (رحمه الله): "ولا أرى بأسا أن يصلي مع الإمام من كان قد صلى في بيته، إلا صلاة المغرب؛ فإنه إذا أعادها كانت شفعا"[41].

وقد تقرر منع تعدد الجماعة في المسجد الواحد، قال الصادق الغرياني: "وأما تعدد الجماعة في وقت واحد بإمامين أو أكثر، كل يصلي في جهة من المسجد فهذا لا يجوز، لأنه يصادم الحكمة الأصلية من مشروعية صلاة الجماعة، القائمة على توحيد الصفوف، وجمع الكلمة، بل هو من الضرار والتفريق بين المؤمنين، فلم يأذن الله ولا رسوله بتفريق الجماعة، وصلاتهم بإمامين، حتى في حالة الضرورة الشديدة، عند القتال، بل جاءت السنة بقسم الجماعة، ولكن بإمام واحد، وصلاة واحدة، على ما هو معروف في صلاة الخوف، وقد أمر الله تعالى بهدم مسجد الضرار، الذي من أخص أوصافه، أنه تفريق بين المؤمنين"[42].

لكن، ما حكم الجماعة الثانية في المسجد الواحد؟

فبعدما تقرر منع تعدد الجماعة في وقت واحد بإمامين فأكثر، كل يصلي في ناحية من المسجد، فإن صاحبي الإمام مالك (رحمه الله) قد اختلفا في حكم الجماعة الثانية:

فعبد الرحمن بن القاسم يرى منع تكرار الجماعة بعد الجماعة الأولى، وهذا هو مشهور مذهب الإمام مالك (رحمه الله).

وقد روى ابن القاسم عن الإمام مالك (رحمه الله) أنه لا تجمع في مسجد صلاة مرتين من الصلوات التي تجمع بإمام راتب ولا من غيره[43].

وخالفه أشهب فقال: لا بأس بذلك[44].

وقد كان هذا من فعله (رحمه الله)، فعن أصبغ قال: دخلت المسجد مع أشهب، وقد صلى الإمام، فقال لي: يا أصبغ، ائتم بي، وتنح إلى زاوية فائتم به[49].

لكن بالنظر إلى مقاصد الشريعة يترجح ما ذهب إليه ابن القاسم، والذي هو مشهور المذهب؛ وذلك لأن المنع يوافق سد الذريعة المفضية إلى الشقاق، والفرقة، والتنازع، والاختلاف، وقد يؤدي إلى الطعن في الإمام الراتب، وهذا كله مخالف لمقصد الشريعة الذي يهدف إلى الوحدة والتآلف، وجمع الكلمة، وصلاح ذات البين.

قال أبو بكر بن العربي (رحمه الله): "انفرد مالك، رضي الله عنه، عن الفقهاء بأن لا يصلى في مسجد واحد بجماعة مرتين، وذلك أصل من أصول الدين؛ وذلك أن الجماعة إنما شرعت في الصلاة لتأليف القلوب، وجمع الكلمة، وصلاح ذات البين، والتشاور في أمور الإسلام، فلا تكون إلا واحدة، ولو طرق فيها التبعيض، والتثنية، لأفسد هذا النظام، وتنافرت القلوب، وافترقت الكلمة...."[45].

المسألة الرابعة: هل يجبر الجاني على دفع الدية حين يرضى بها ولي الدم بدلا عن القصاص في القتل العمد إذا امتنع؟

شرع الله عز وجل القصاص في القتل العمد حفظا للنفوس، لأن العبد إذا علم أن القاتل يقتل، فإنه يكف عن القتل، كما أن بالقصاص من القاتل و وتسليم أمره إلى أولياء المقتول، إن شاءوا اقتصوا منه، وإن شاءوا عفوا عنه، فإن القلوب تطمئن والنفوس ترتاح، فلا تطلب ثأرها، وبذلك تصان الأرواح، وتحفظ الأنفس، وهذا من مقاصد الشريعة الإسلامية الغراء.

قال الطاهر بن عاشور (رحمه الله): "فمقصد الشريعة من تشريع الحدود والقصاص والتعزير وأروش الجنايات، ثلاثة أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، و زجر المقتدي بالجناة"[46].

وهذا الذي يتوافق مع المقصد العام من تشريع العقوبات، والتي لم تكن نكاية، إنما تحوم حول إصلاح حال الأمة في سائر أحوالها.

قال الطاهر بن عاشور (رحمه الله): "لقد تأصل مما أفضنا به القول في مبحث سماحة الشريعة، ونفي الحرج عنها، ما فيه مقنع من اليقين بأن الشريعة لا تشتمل على نكاية بالأمة. فأن من خصائص شريعة الإسلام أنها شريعة عملية تسعى إلى تحصيل مقاصدها في عموم الأمة، وخويصة الأفراد، فلذلك كان الأهم في نظرها إمكان تحصيل مقاصدها، ولا يتم ذلك إلا بسلوك طريقة التيسير والرفق. وأحسب أن انتفاء النكاية عن التشريع هو من خصائص شريعة الإسلام.... ولذلك لم يجز أن تكون الزواجر والعقوبات والحدود إلا إصلاحا لحال الناس بما هو اللازم في نفعهم دون ما دونه، ودون ما فوقه؛ لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعة إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقاب فوق اللازم للنفع، لكان قد خرج إلى النكاية دون مجرد الإصلاح"[47].

وفي شأن القصاص يقول الله تعالى: [يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى ۖ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ - وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ] (البقرة: 177-178).

وحفظ النفس من الكليات الخمس المجمع على وجوب حفظها، فالتعدي عليها كبيرة من كبائر الذنوب، وهي من السبع الموبقات، شدد الله فيها أيما تشديد.

قال الله تعالى: [وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا] (النساء: 93).

وعن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ: "اجتنبوا السبع الموبقات" قالوا: يا رسول الله وما هن ؟ قال: "الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق وأكل الربا وأكل مال اليتيم والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات"[48].

وعن عبد الله بن عمر (رضي الله عنهما) قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لن يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دما حراما"[49].

لقد تقرر في الشرع أن القاتل العامد يقتل قصاصا، ويسلم أمره إلى أولياء المقتول، فإن شاءوا اقتصوا منه، وإن لشاءوا عفوا، سواء كان عفوهم على دية يأخذونها أو بدونها. مع العلم أن الحكم مختلف فيه عن مالك.

قال ابن عبد البر (رحمه الله): "والمشهور عن مالك - عند المصريين من أصحابه، ومن سلك سبيلهم- في القاتل عمدا: أنه ليس عليه إلا القصاص، إلا أن يرضى أن يصالح عن دمه بما شاء، فيلزمه ما رضي به إذا رضي بذلك ولي الدم. وروى عنه طائفة من المدنيين، وذكره عنه ابن عبد الحكم أيضا: أن أولياء المقتول مخيرون في القصاص، أو أخذ الدية، أي ذلك شاءوا: كان ذلك لهم، وبه أقول؛ لقوله ﷺ: "من قتل له قتيل، فهو بخير النظرين، إن شاء اقتص، وإن شاء أخذ الدية"[50]، وقال به ربيعة، وجماعة من أهل المدينة"[51].

وعلى الرواية الثانية، هل يجبر الجاني على دفع الدية إذا رضي أولياء المقتول بذلك؟

قال عبد العزيز بن أشهب (رحمه الله): "إن القاتل يجبر على دفع المال" خلافا لعبد الرحمن بن القاسم (رحمه الله)[52].

قال ابن يونس:" قال مالك: قاتل العمد إذا طلبت منه الدية فأبى إلا أن يقتلوه ليس لهم إلا القتل: لقوله تعالى: [كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى]، ولقوله عليه الصلاة والسلام: "العمد قود"[53]، وإن عفا بعضهم، فنصيب غير العافي في مال الجاني: لتعذر تبعيض القتل، وإن طلبوا في جرح العمد الدية فليس لهم إلا القصاص إذا امتنع الجاني. وقاله ابن القاسم، وقال أشهب: ليس له الامتناع: لأنه

يجب عليه حفظ نفسه، ويجبر على ذلك ولقوله عليه الصلاة والسلام: "من قتل له قتيل فأهله بخير النظرين"[54][55].

ويترجح قول أشهب على قول ابن القاسم؛ لأنه يوافق مقصد الشريعة القاضي بإرضاء المجني عليه.

قال الطاهر بن عاشور (رحمه الله): "... وهذا المعنى الذي هو إرضاء المجني عليه أعظم في نظر الشريعة من معنى تربية الجاني؛ ولذلك رجح عليه حين لم يكن الجمع بينهما، وهي صورة القصاص، فإن معنى إصلاح الجاني فائت فيها ترجيحا، لإرضاء المجني عليه. ولذلك لا ينبغي أن يختلف العلماء خلافهم المعروف في مسألة رضا أولياء الدم بالصلح بالمال عن القصاص، إذا كان مال الجاني يفي بذلك. وكان الأرجح فيها قول أشهب: إن القاتل يجبر على دفع المال، خلافا لابن القاسم"[56].

وفي الختام أقول: إن اعتماد مقاصد الشريعة في الترجيح بين الأدلة عند التعارض وعدم إمكان الجمع والتوفيق بينها، أمر مهم، وله فائدته. كما أنه يساعد المجتهد على ذلك. خاصة ونحن نعلم أن نصوص القرآن والسنة أغلب أحكامها معللة، وموضحة المقاصد. بالإضافة إلى إمكان القول بأن مقصد الشريعة إذا ظهر مع دليل عارضه آخر، يسهل ترجيحه على ما عارضه. وهذا الذي حدا بفقهائنا إلى عدم إهمال هذا المسلك من مسالك الترجيح.

وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليما كثيرا.

الهوامش:

[1]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 1424 هـ- 217/4 .

[2]- ابن عبد الشكور، مسلم الثبوت، المطبعة الحسينية المصرية، 152/2.

[3]- راجع: الغزالي، المستصفى من علم الأصول، مطبعة مصطفى محمد، ط 1، 1356هـ.

[4]- ابن القاسم هو: أبو عبد الله عبد الرحمان بن القاسم العتقي، فقيه من كبار أصحاب مالك وأثبتهم، ومعظم ما في المدونة من المسائل عنه، لازم الإمام مالك عشرين سنة لم يشارك

به غيره، روى عن الليث، وروى عنه البخاري، وأخذ عنه جماعة منهم: أصبغ ويحي بن دينار، ويحي بن يحي الأندلسي، وابن عبد الحكم، وأسد بن فرات، وسحنون، وغيرهم. مولده سنة 136 هـ، أو 128هـ، وتوفي سنة 191 هـ، انظر شجرة النور الزكية 88/1.

[5]- أشهب هو: أبو عمر أشهب بن عبد العزيز القيسي، من أصحاب مالك، روى له وروى عنه سحنون والليث و أصحاب السنن، وعدد كتب سماعه عشرون، ولد عام 140هـ، توفي بمصر سنة 204هـ، انظر: شجرة النور الزكية 89/1.

[6]- البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب كان جبريل يعرض القرآن على النبي ρ رقم 4998.

[7]- ابن منظور، لسان العرب، الدار المتوسطية للنشر والتوزيع، تونس، ط 1، 1426هـ، 3/ 2571 و 2572.

[8]- عبد العلي بن محمد الأنصاري، فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، دار إحياء التراث، بيروت، ط 1، 1418هـ، 243/2.

[9]- عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418هـ، 120/3.

[10]- الشوكاني، إرشاد الفحول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1414هـ، ص 403.

[11]- مصطفى شلبي، أصول الفقه، ص 522.

[12]- عبد العزيز البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1413هـ، 23/1.

[13]- ابن منظور، لسان العرب 1455/2.

[14]- عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول البزدوي 1198/4.

[15]- فخر الدين الرازي، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط 3، 1418هـ، 397/5.

[16]- الشوكاني، إرشاد الفحول ص 403.

[17]- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت، 206/4.

[18]- عبد العزيز البرزنجي، التعارض والترجيح بين الأدلة 89/1.

[19]- ابن منظور، لسان العرب 3233/3.

[20]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط 2، 1421هـ، ص50.

[21]- علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط 5، 1993م ، ص7.

[22]- المرجع السابق، ص 371.

[23]- محمد عاشوري، إشراف:أ.د.سعيد فكرة، الترجيح بالمقاصد ضوابطه وأثره الفقهي، جامعة باتنة 1، كلية العلوم الإسلامية، السنة الجامعية 2008/2007، ص 264، 346.

[24]- مالك، الموطأ، كتاب الجنائز، باب ما جاء في الاختفاء، رقم 563، موقوفا. أبو داود، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان، رقم 3027. ابن ماجه، كتاب الجنائز، باب النهي عن كسر عظام الميت، رقم 1616.

[25]- الباجي، المنتقى شرح الموطأ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1403هـ، 30/2.

[26]- النفراوي، الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، دار الفكر، 1415هـ، 301/1.

[27]- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة 8/2.

[28]- نفسه 7/2.

[29]- مالك، الموطأ، كتاب قصر الصلاة في السفر، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، رقم 327. و مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، رقم 706.

[30]- مالك، الموطأ، كتاب قصر الصلاة في السفر، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، رقم 328. والبخاري، كتاب تقصير الصلاة، باب يصلي المغرب ثلاثا في السفر، رقم 1091.لاومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب جواز الجمع بين الصلاتين في السفر، رقم 703.

[31] - مالك، الموطأ، كتاب قصر الصلاة في السفر، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، رقم 332.

[32]- المدونة الكبرى 111/1.

[33]- مالك، الموطأ، كتاب قصر الصلاة في السفر، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر والسفر، رقم 330.

[34]- ابن عبد البر، اختلاف أقوال مالك وأصحابه، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2003، ص94.

[35]- مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الجمع بين الصلاتين في الحضر، رقم 705.

[36]- البيهقي، السنن الكبرى، كتاب الطهارة، باب الجمع في المطر، رقم 5343، 166/3.

[37]- البخاري، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة، رقم 645. مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاة الجماعة، رقم 656.

[38]- البخاري، كتاب الأذان، باب فضل صلاة الجماعة، رقم 646.

[39]- مالك، الموطأ، كتاب صلاة الجماعة، باب إعادة الصلاة مع الإمام، رقم 295.

[40]- مالك، الموطأ، كتاب صلاة الجماعة، باب إعادة الصلاة مع الإمام، رقم 298.

[41]- مالك، الموطأ، دار الإمام مالك للكتاب، الجزائر، الطبعة الثانية، 1433 ه، ص 89.

[42]- الغرياني، مدونة الفقه المالكي وأدلته، دار ابن حزم، بيروت، 1429هـ، 427/1.
[43]- ابن عبد البر، اختلاف أقوال مالك وأصحابه، ص111.
[44]- ابن عبد البر، اختلاف أقوال مالك وأصحابه، ص111.
[45]- ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1992 م، 204/1.
[46]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 515.
[47]- نفسه، ص 337- 338.
[48]- البخاري، كتاب الحدود، باب رمي المحصنات، رقم:6857. ومسلم، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، رقم: 89.
[49]- البخاري، كتاب الديات، باب قول الله تعالى: [وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ] رقم: 6862.
[50]- البخاري، كتاب في اللقطة، باب كيف تعرف لقطة أهل مكة، رقم 2434. ومسلم، كتاب الحج، باب النهي عن حمل السلاح بمكة من غير حاجة، رقم:1355.
[51]- ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى 1434ه، 1467/3.
[52]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 517.
[53]- ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الحدود، باب ما جاء في قتل الخطأ والعمد.
[54]- تخريج الحديث هامش 57.
[55]- القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1994 م، 413/12.
[56]- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص517.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 377 - 402
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

القاعدة الفقهية
"المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة"
ودورها في مكافحة الفساد

Jurisprudence rule
"Public interest is an introduction to private interest"
And its role in fighting corruption

****

سناء رحماني
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1
sansoun.alg@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/06/23 **تاريخ القبول: 2019/07/04**

الملخص:

هذه المداخلة بيان لمحتوى القاعدة الفقهية: (المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة)، وبيان حجيتها في ضوء الأدلة الشرعية، من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول، واستجلاء دورها في محاربة الفساد بشكل عام سواء على الصعيد الاقتصادي، أو الاجتماعي، أو السياسي، أو الإداري، وكان من نتائج هذا البحث أن هذه القاعدة هي الخط الفاصل بين الصلاح والفساد حيث أن إهمال تطبيق القاعدة وعدم الوعي بأهميتها كان سببا في كثير من الأزمات التي تجتاح العالم الإسلامي على جميع الأصعدة، ولاشك أن هذه القاعدة بمضمونها المقاصدي وببعدها المآلي تكفل للأمة تصورا صحيحا يضمن استقرارها وتطورها.

الكلمات المفتاحية: القاعدة الفقهية؛ المصلحة؛ العامة؛ الخاصة؛ الفساد.

Abstract:

This research is a statement of the content of the jurisprudential rule: (the public interest is prioritized over the private interest) and its legitimacy in the light of the Share'a evidences; the Qur'aan, Sunnah, consensus and reasonable. In addition to the clarification of its role in combating corruption in general, whether was it economically, socially, politically or administratively. One of the significant results of this research is that this rule is the dividing line between righteousness and corruption. The neglect of the application of the rule and the lack of awareness of its importance have been the cause of many crises in the Islamic world at all levels. There is no doubt that this rule with its objectives and dimensions guarantee a correct vision to the nation in order to insure its stability and development.

Key words:
The jurisprudential rule; public interest; private interest; corruption.

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين أما بعد:

فإن الإسلام بتشريعاته الربانية السامية أرسى دعائم المجتمع بحفظ المصالح العامة، والخاصة من الفساد بأي شكل من الأشكال، قال تعالى: [وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ] [الأعراف: 85]، قال بن عطية في شرح الآية: "ألفاظ عامة، تتضمن كل إفساد قل أو كثر، بعد إصلاح قل أو كثر"[1]، فقد أمر المولى تبارك وتعالى بحفظ نظام الأمة ومصالحها[2] عامة كانت أو خاصة فقال: [وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ] [الأنعام: 152] جاء في التفسير: ولا تقربوا ماله إلا بما فيه صلاحه

وتثميره، ذلك بحفظ أصوله وَتَثْمِيرِ فُرُوعِهِ[3]، "وإن كان هذا في حقوق اليتامى فأولى أن يثبت في حقوق عامة المسلمين فيما يتصرف فيه الأئمة من الأموال العامة؛ لأن اعتناء الشرع بالمصالح العامة أوفر وأكثر من اعتنائه بالمصالح الخاصة"[4] فالمصالح العامة المتعلقة بحقوق الجماعة، مقدمة على المصالح الخاصة المتعلقة بحقوق الأفراد ؛ ذلك أن الفرد لا بقاء له إلا بالجماعة فالفرد قليل بنفسه كثير بجماعته ومن هنا كان الواجب المتعلق بحق الجماعة أو الأمة أوكد من الواجب المتعلق بحق الفرد[5].

أهمية الموضوع:

نظرا لأهمية وقيمة المصلحة العامة فقد عدها العلماء بمنزلة الضرورة يقول العز بن عبد السلام: "المصلحة العامة كالضرورة الخاصة، ولو دعت ضرورة واحد إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع أو حر أو برد، وإذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة، فما الظن بإحياء نفوس"[6].

وقد أكدت السيرة النبوية حرص الإسلام على حماية المصالح العامة، وبينت آثر ذلك في مكافحة الفساد فقد روي عن عائشة رضي الله عنها، أن قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت، فقالوا: ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد، حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال رسول الله ﷺ: " أتشفع في حد من حدود الله، ثم قام فاختطب، ثم قال: إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وايم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها"[7].

فالحديث يتضمن المحافظة على المصالح الخاصة والعامة معا، ففي تحريم السرقة حفظ للمصالح الخاصة من التعدي، وفي إقامة الحدود بعدل ومساواة حفظ للمصالح العامة، كما تضمن الحديث التحذير بالهلاك ليس للأفراد فقط بل للأمة ككل إذا ما تزعزع هذا المقياس الرباني.

فهذه الأمثلة تقرر تأكيد الإسلام للمصالح العامة واعتبارها، بل وتقديمها على المصالح الخاصة إذا لزم الأمر، وهذه القاعدة من القواعد العامة التي تدخل في شتى مجالات الحياة وتطبيقاتها الواقعية كثيرة، كما أن الإخلال بها أوقع المجتمع في مشاكل متعددة سواء على الصعيد الاقتصادي أو الإداري أو الاجتماعي أو غيره، بل إن الفساد السائد في المجتمعات العربية بخاصة، ناشئ عن سوء تطبيق هذه القاعدة إن لم نقل عن عدم تطبيق هذه القاعدة، فلو طبق أرباب العمل وأصحاب القرارات مفهوم هذه القاعدة وتنازل الأفراد عن مصالحهم الخاصة خدمة للمصلحة العامة لقضي على الفساد.

والإشكال الأساسي المطروح هنا: ما دور القاعدة الفقهية المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة في مكافحة الفساد؟

وللإجابة عن هذا الإشكال لابد من بيان:

المقصود بالمصالح العامة والمصالح الخاصة؟ متى يجب تقديم المصالح العامة على الخاصة؟ ما الأدلة على ذلك؟ هل من ضوابط تقيد هذه القاعدة؟ ما علاقة تطبيق هذه القاعدة بمكافحة الفساد؟ وما الأسباب التي أدت إلى إهمال تطبيق هذه القاعدة وما هي الحلول؟

كل هذه التساؤلات سنحاول الإجابة عنها من خلال هذه المداخلة التي تضمنت مقدمة، وخمسة مباحث وخاتمة.

المبحث الأول: معنى القاعدة وصيغها.

المبحث الثاني: الأدلة على حجية القاعدة.

المبحث الثالث: ضوابط تطبيق القاعدة.

المبحث الرابع: دور القاعدة في مكافحة الفساد.

المبحث الخامس: الآثار الإيجابية لإعمال القاعدة والآثار السلبية لإهمالها.

الخاتمة: تتضمن أهم النتائج والتوصيات.

الدراسات السابقة:

تعد قاعدة المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة من القواعد الفقهية البالغة الأهمية وإن كانت هذه القاعدة قد درج ذكرها ضمن الأعمال الموسوعية للقواعد إلا أن هنالك شحا في الدراسات المفردة لهذه القاعدة بالرغم من سعة محتواها الفقهي.

ومن الدراسات التي تناولت الموضوع:

- تعارض المصالح العامة والخاصة دراسة أصولية فقهية، إعداد د. خالد حمدي عبد الكريم، د. ياسر محمد عبد الرحمن، جامعة المدينة العالمية.

وقد تناول البحث مفهوم المصلحة العامة والخاصة وشروط تقديم المصلحة العامة على الخاصة، وأدلة المشروعية، والتطبيقات الفقهية، وهو بحث قيم في جملته شكل تمهيدا لهذا الموضوع وخلا البحث من كيفية توظيف هذه القاعدة ودورها في الإصلاح و أحسبه الأساس في هذه القاعدة التي تقوم على المصلحة أساسا؛ لأن الإشكال لم يعد يكمن في تحصيل المعلومات وإنما في كيفية توظيفها وإسقاطها على الواقع لمعالجة المستجدات وهذا يمثل الإضافة الجديدة في هذا المقال.

المبحث الأول: معنى القاعدة وصيغها

نص القاعدة: "المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة"[8].

المصلحة لغة: نقيض المفسدة؛ والجمع مصالح[9].

المصلحة اصطلاحا: هي "المحافظة على مقصود الشرع ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يُفَوِّتُ هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة"[10].

المقصود **بالمصلحة العامة**: "وهي ما فيه صلاحُ عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفاتَ منه إلى أحوال الأفراد إلّا من حيث إنهم أجزاء من

مجموع الأمة، مثل حفظ المتموّلات من الإحراق والإغراق. فإن في بقاء تلك المتموّلات منافع ومصالح، هي بحيث يستطيع كل من يتمكّن من الانتفاع بها نوالها بالوجوه المعروفة شرعاً. فإحراقها وإغراقها يفوت ما بها من المصالح عن الجمهور. وهذا هو معظم ما جاء فيه التشريع القرآني.."[11] ومن أمثلتها: حماية البيضة، وحفظ الجماعة م التفرق، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين – مكة والمدينة- من أن يقعا في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي العام أو التغيير العام بانقضاء حفاظه وتلف مصاحفه معا، وحفظ السنة من دخول الموضوعات، ونحو ذلك مما صلاحه وفساده يتناول جميع الأمة وكل فرد منها[12].

المقصود **بالمصلحة خاصة**: "وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاح المجتمع المركب منهم. فالالتفات فيه ابتداء إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعاً. وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني، ومعظم ما جاء به في السنة من التشريع. وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر على السفيه مدة سفهه فذلك نفع لصاحب المال ليجده عند رشده أو يجده وارثه من بعده وليس نفعاً للجمهور"[13].

والمقصود من القاعدة أن المصلحة العامة تقدم على المصلحة الخاصة عند التعارض في الوقائع التي لم يرد فيها حكم منصوص؛ فالمصالح المعتمدة هي المصالح الكلية أي التي تعم جميع المسلمين، "فإن تعارضت المصالح رجحنا أقواها أثرا وأعمها نفعا وأكثرها دفعا للمفسدة، وإذا تعارضت مصلحة فرد أو فئة مع المصلحة العامة قدمنا المصلحة العامة".[14]

صيغ أخرى للقاعدة: لهذه القاعدة صيغ أخرى نذكر منها:

- المصلحة الكلية مقدمة على المصلحة الجزئية [15].
- لا ترجح مصالح خاصة على مصالح عامة [16].
- ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة [17].
- تقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص[18].

المبحث الثاني: أدلة حجية القاعدة.

يشهد لهذه القاعدة أدلة كثيرة من القرآن، ومن السنة النبوية، والإجماع، والمعقول، وفيما يلي بيان ذلك:

أولا: أدلة القرآن الكريم

1- الآيات الواردة **في النهي عن تضييع الأموال** قال تعالى: [وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا] [النساء: 5]، يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "وأُضِيفَتِ الأموال إلى ضمير الْمُخَاطَبِينَ بـ (يَا أَيُّهَا النَّاسُ) إشارة بديعة إلى أن المال الرَّائِجَ بين الناس هو حق لمالكيه المختصين به في ظاهر الأمر، ولكنه عند التأمل تلوح فيه **حُقُوق الْأمة جَمْعَاءَ** لأن في حصوله منفعة للأمة كلها، لِأَنَّ ما في أيدي بعض أَفْرَادِهَا مِنَ الثَّرْوَةِ يعود إلى الجميع بِالصَّالِحَةِ، فمن تلك الأموال ينفق أربابها ويستأجرون ويشترون ويتصدقون ثم تُورَثُ عنهم إذا ماتوا فينتقل المال بذلك من يد إلى غيرها فينتفع العاجز والعامل والتاجر والفقير وذو الكَفَاف، ومتى قلت الأموال من أيدي الناس تقاربوا في الحاجة والخصاصة، فأصبحوا في ضنك وبؤس، واحتاجوا إلى قبيلة أو أمة أخرى وذلك من أسباب ابتزاز عزّهم، وامتلاك بلادهم، وتصيير منافعهم لخدمة غيرهم، فلأجل هاته الحكمة أضاف الله تعالى الأموال إلى جميع المخاطبين ليكون لهم الحق في إقامة الأحكام التي تحفظ الأموال والثروة العامة"[19].
وفي هذا دلالة واضحة على أن مصلحة العموم متداخلة مع مصلحة الخصوص، وفي مراعاة المصالح الخاصة حفاظ على المصالح العامة على المدى القريب والبعيد.

2- ومن ذلك أيضا الآيات القرآنية الواردة في جعل الولاء لله ولرسوله ولجماعة المؤمنين، قال تعالى: [وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ] [المائدة: 56]، وجه الدلالة في هذه الآية أن الله سبحانه وتعالى جعل ولاية الجماعة مقدمة على ولاية الفرد، بل وربط بين من يتولى الله

ورسوله ومن يتولى جماعة المسلمين بأنهم في حزب واحد وأنهم هم الغالبون.

ثانيا: أدلة السنة النبوية

1- النصوص الحديثية الواردة في النهي عن التلقي، أو بيع حاضر لباد، فعن أبي هريرة رضى الله عنه قال: "نهى النبي ﷺ عن التلقي، وأن يبيع حاضر لباد"[20]، جاء في شرح هذا الحديث: "أن الشرع ينظر في مثل هذه المسائل إلى مصلحة الناس والمصلحة تقتضي إن ينظر للجماعة على الواحد لا للواحد على الواحد "[21].

وجه الدلالة: نهى الرسول ﷺ عن هذين البيعين للحفاظ على المصالح العامة للمسلمين، حيث إن عموم الناس ينتفعون من وفرة العرض ورخص الأثمان فيما لو قام الجالبون لبضائعهم ببيع السلع مباشرة بتلقائية تامة، دون تدخل من أحد، فإذا اشتريت البضائع قبل هبوطها إلى الأسواق عن طريق تلقي الركبان، أو تدخل الوسطاء في عملية البيع كما في بيع الحاضر للبادي، فإن مصلحة العامة ستفوت، مما يؤدي للإضرار بالناس، وسينتفع من هذا البيع مجموعة قليلة من الأفراد على حساب عموم أهل السوق[22].

2- في نهي الرسول ﷺ عن الاحتكار تقديم للمصلحة العامة على الخاصة، قال رسول الله ﷺ: "من احتكر فهو خاطئ"[23].

جاء في شرح النووي: "الاحتكار المحرم هو الاحتكار في الأقوات خاصة وهو أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة ولا يبيعه في الحال بل يدخره ليغلوا ثمنه... والحكمة في تحريم الاحتكار دفع الضرر عن عامة الناس"[24].

ففي الاحتكار مصلحة خاصة للمحتكر، ولكن في مراعاتها تفويت لمصلحة جماعة من الأمة، فنهى الشرع عن ذلك مراعاة للمصلحة العامة.

ثالثا: دليل الإجماع

ويمكن الاستئناس لدليل الإجماع بما جاء في كتاب "البيان والتحصيل" مسألة: "إذا غلا الطعام واحتيج إليه وبالبلد طعام يأمر الإمام أهله فيخرجوه" حيث قال: "**هذا أمر لا أعلم فيه خلافا**؛ لأن هذا وشبهه مما يجب الحكم فيه للعامة على الخاصة؛ إذ لا يصح أن يترك الناس يجوعون، وفي البلد طعام عند من لا يريده إلا للبيع، ومما يشبه هذا من لمصلحة العامة... فكان أحق أن يؤخذ الطعام من الذي هو عنده بالثمن لمنفعة عامة الناس بذلك، وإزاحة الضرر عنهم، ولا ضرر في ذلك على البائع؛ إذا لم يؤخذ منه إلا بالثمن الذي يسوى في السوق"[25].

رابعا: دليل العقل

ويستدل لهذا بما جاء في قواعد الأحكام ما نصه: "لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء أفسد المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المرجوحة محمود حسن، وأن درء المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن"[26].

كما "أنه لا يعقل إهدار ما تتحقق به فائدة عموم الناس أو غالبهم، من أجل حفظ ما تتحقق به فائدة شخص واحد أو فئة قليلة منهم، لأن مصلحة هذا الخصوص قد تتصادم مع مصلحة خصوص آخر، وحينئذ سيفقد المجتمع المعيار الذي تترجح فيه مصلحة على أخرى ما دامت كل فئة ترى أن مصلحتها هي الراجحة وأن مصلحة غيرها مرجوحة، وفي هذا إفساد المجتمع، وتضييع لأمنه واستقراره وإهدار لمصالحه.

ويضاف إلى هذا، أن مصلحة الجماعة إذا تحققت، فإن مصلحة الفرد ستتحقق ضمنا، لانتظام الفرد في عموم الجماعة، إذ لا يتصور التعارض الدائم والمستمر بين مصلحة الخصوص، ومصلحة العموم"[27].

المبحث الثالث: ضوابط تطبيق القاعدة.

يشترط في تطبيق هذه القاعدة أن يتحقق فيها الضوابط التالية:

1- أن لا تكون مصلحة الخصوص أقوى من مصلحة العموم في بعض الاعتبارات، كأن تكون مصلحة الخصوص مثلا متعلقة بالضروريات، بينما تتعلق مصلحة العموم بالتحسينيات، إذ لا تفوت مصالح الأفراد الضرورية أوالحاجية، لأجل مصالح العامة التحسينية، كهدم البيوت مثلا لإقامة ملعب[28].

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي:" المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة كما تقدم قبل هذا؛ إلا إذا دخل على المكلف بها مفسدة في نفسه؛ فإنه لا يكلف إلا بما يخصه على تنازع في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة؛ فذلك واجب عليهم، وإلا في المسألة، وقد أمكن هنا قيام الغير بمصلحته الخاصة؛ فذلك واجب عليهم، وإلا؛ لزم تقديم المصلحة الخاصة على العامة بإطلاق من غير ضرورة، وهو باطل بما تقدم من الأدلة، وإذا وجب عليهم تعين على هذا المكلف التجرد إلى القيام بالمصلحة العامة"[29].

2- أن يتعذر الجمع والتوفيق بين المصلحتين[30]، وكان في مراعاة المصلحة الخاصة تفويت للمصلحة العامة فهنا تكون مراعاة المصلحة العامة أولى. ومثاله:" جاء رجل يسأل عن دينه، فأقبل إليه النبي عليه الصلاة والسلام وقطع خطبته، حتى انتهى إليه، ثم جيء إليه بكرسي، فجعل يعلم هذا الرجل؛ لأن هذا الرجل جاء مشفقاً محباً للعلم، يريد أن يعلم دينه حتى يعمل به، فأقبل إليه النبي عليه الصلاة والسلام وقطع الخطبة، ثم بعد ذلك أكمل خطبته، وهذا من تواضع الرسول عليه الصلاة والسلام وحسن رعايته.

فإن قال قائل: أليست المصلحة العامة أولى بالمراعاة من المصلحة الخاصة؟ وحاجة هذا الرجل خاصة، وهو ﷺ يخطب في الجماعة؟ قلنا: نعم لو كانت مصلحة العامة تفوت؛ لكان مراعاة المصلحة العامة أولى، لكن مصلحة العامة لا تفوت، بل إنهم سيستفيدون مما يعلمه الرسول ﷺ لهذا الرجل الغريب، والمصلحة العامة لا تفوت"[31].

والشاهد من المثال: أنه في هذه الحالة استطاع النبي صلى الله عليه وسلم الجمع والتوفيق بين المصلحتين، بل إن في تطبيق المصلحة الخاصة (تعليم الرجل) تحقيق لمصلحة عامة وهي استفادة جميع الحاضرين مما علمه النبي ﷺ للرجل.

3- أن تكون مصلحة الخصوص قابلة للجبران في حال تقديم المصلحة العامة عليها، بحيث إذا فاتت أمكن التعويض عنها إلى بدل آخر، كالمصالح المالية الخاصة مثلا، التي يمكن التعويض عنها بقيمتها أو مثلها، حتى لا يؤدي ذلك لتضييع المصالح الخاصة للناس والتي راعاها الأسلم في تشريعاته. أما إذا كانت المصالح الخاصة غير قابلة للجبران، كإزهاق نفوس بعض الأفراد للحفاظ على نفوس العامة، فإنه لا يجوز تقديم المصالح العامة هنا[32].

وهذا الشرط قد نبه إليه الشاطبي بقوله: "فلا يخلو أن يلزم عن منعه- أي الفرد من القيام بمصالحه الخاصة إذا كانت تتعارض مع المصلحة العامة - الإضرار به بحيث لا ينجبر، أو لا، فإن لزم قدم حقه – أي مصلحته الخاصة على العامة- على الإطلاق... وإن أمكن انجبار الإضرار ورفع جملة، فاعتبار الضرر العام أولى، فيمنع الجالب أو الدافع مما هم به، لأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة"[33].

ويمكن تبين هذه القيود والتمثيل عليها بقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي بشأن انتزاع الملكية الخاصة لأجل المصلحة العامة، إذ قرر: "أنه لا يجوز نزع ملكية العقار للمصلحة العامة إلا بمراعاة الضوابط والشروط الشرعية الآتية:

1- أن يكون نزع العقار مقابل تعويض فوري عادل يقدره أهل الخبرة بم ل يقل عن ثمن المثل.
2- أن يكون نازعه ولي الأمر أو نائبه في هذا المجال.
3- أن يكون النزع للمصلحة العامة التي تدعو إليها ضرورة عامة أو حاجة عامة، تنزل منزلتها كالمساجد والطرق والجسور.

4- أن لا يؤول العقار المنتزع من مالكه إلى توظيفه في الاستثمار العام أو الخاص، وأن لا يعجل نزع ملكيته قبل الأوان.

إن اختلت هذه الشروط أو بعضها كان نزع ملكية العقار من الظلم في الأرض والغصوب التي نهى الله عنها ورسوله ﷺ. على أنه إذا صرف النظر عن استخدام العقار المنزوعة في المصلحة المشار إليها تكون أولوية استرداده لمالكه الأصلي، أو لورثته بالتعويض نفسه."[34].

المبحث الرابع: دور القاعدة في مكافحة الفساد

قبل التعرض لدور القاعدة في مكافحة الفساد لابد من بيان معنى الفساد، فالفساد لغة: ضد الصلاح وأفسد الشيء أي أساء استعماله [35] والفساد اصطلاحا هو:" خلل يعتري الفعل يوقع الضرر بالنفس أو بالغير"[36] فالفساد بمفهومه العام يدخل في شتى جوانب الحياة ولذا سنبين دور هذه القاعدة في مكافحة كل نوع من أنواع الفساد.

1- الفساد السياسي:

السياسة الشرعية: "هي تدبير الشؤون العامة للدولة الإسلامية بما يكفل تحقيق المصالح ودفع المضار مما لا يتعدى حدود الشريعة أو أصولها الكلية"[37]، فأي اختلال في تدبير الشؤون العامة يؤدي إلى عدم تحقق المصالح العامة للأمة ودفع المضار عنها يسمى فسادا سياسيا.

إذن فالفساد السياسي ناتج عن اختلال منظومة الحكم في البلد، وخيانة الحاكم الرعية في مصالحها، فلا يكاد يرعى إلا مصلحة نفسه والمقربين إليه فيكون بذلك قد أهمل القاعدة الفقهية المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة، فيطيش العدل بين الناس، وترى القانون يطبق على فئة دون الأخرى، وثروات البلد تستأثر بها فئة دون أخرى، ودوران الحكم بين فئة دون أخرى، وما يتم من معاهدات أو اتفاقات المقصد منه مصالح الخاصة لا العامة، وعدم مراعاة الكفاءة في مناصب الدولة العليا، وهذا يستدعي فسادا في التشريع وفي القانون وفي النظام الحاكم برمته[38].

وقد بينت السنة عقاب الإمام الذي يخون رعيته ولا يراعي مصالحا بل ويقدم مصالحه الخاصة على مصالح الأمة العامة فقال ﷺ: "ما من عبد يسترعيه الله رعية، يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته، إلا حرم الله عليه الجنة"[39]، وغش الرعية يكون بتضييع ما يجب عليه في حقهم من مصالحهم الدينية والدنيوية[40].

وقد كان في أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه خير قدوة في تسير شؤون الأمة حين قال: "لو هلك حمل من ولد الضأن ضياعا بشاطئ الفرات خشيت أن يسألني الله عنه"[41]، وفي هذا الأثر تقرير للمسؤولية الفردية والعامة وهي أساس الصلاح السياسي، ففي مراعاة المصالح العامة للأمة والمجتمع يكمن الصلاح السياسي وفي تضييع المصالح العامة على حساب المصلحة الشخصية يكمن الفساد السياسي.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن مسألة استشعار المسؤولية الشخصية والعامة واجبة على الجميع وتقع على عاتق الجميع وليس على ولاة الأمور فقط كما يعتقد الكثير قال رسول الله ﷺ: "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" [42] فكل مسؤول حسب موقعه الاجتماعي. بل إن في صلاح أفراد المجتمع صلاح ولاة الأمور، قال ابن الأزرق:" إن صلاح السلطان وفساده صلاح الرعية وفسادها"[43].

2- الفساد الإداري:

الإدارة: "تعتبر استثمارا للإمكانيات المتاحة، البشرية والطبيعية والمادية والمالية والعلمية والفنية والتكنولوجية لتحقيق مختلف الأهداف المنشودة على أحسن وجه"[44] .

فالفساد الإداري: هو خلل في استثمار طاقات الدولة بشرية كانت أو مادية مما يتسبب في تعطيل الأهداف المرجوة منها.

ويمكن التمثيل لدور القاعدة الفقهية المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة في مكافحة الفساد الإداري.

يحرم على الموظف قبول الرشاوى وإن كانت فيها مصلحة شخصية للموظف، فهي تعود بالضرر على العامة وقد تتسبب في خلل وصراع بين أفراد المجتمع وربما يكون في مغبته انهيار هذا المجتمع بأثره، وقد ورد في حديث أبي حميد الساعدي الإنكار الشديد من النبي ﷺ لهذا الفساد فقال: "استعمل النبي ﷺ رجلا من الأزد، يقال له ابن الأتبية على الصدقة، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي، قال: "فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه، فينظر يهدى له أم لا؟ والذي نفسي بيده لا يأخذ أحد منه شيئا إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيرا له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تعير" ثم رفع يده حتى رأينا عفرة إبطيه: "اللهم هل بلغت، اللهم هل بلغت "ثلاثا"[45]، ولاشك أن هذا الإنكار الشديد من الرسول ﷺ دليل على عموم ضرر هذا الفعل[46].

3- الفساد الاجتماعي:

هو الخلل الذي يطرأ على المجتمع بداية من الأسرة وانتهاء بالدولة، ومن مظاهره التفكك والأثرة والأنانية تعم أفراد المجتمع، و انتشار الصراعات وكثرة الخلافات التي ربما تؤدي في بعض الأحيان إلى سفك الدماء وانتشار الجرائم المختلفة[47]، ويبدأ الفساد الاجتماعي من تقديم المصالح الشخصية الفردية على المصالح الجماعية أو العامة إذ أنه يبدأ من داخل النفس وذلك بفساد الأنماط العقائدية والمعيارية والقيمية والفكرية للإنسان وفساد ذلك ينعكس على المجتمع ككل باعتبار أن الفرد هو محور الكيان الاجتماعي وقد بين المولى تبارك وتعالى ذلك في قوله: [ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ] [الروم: 41] وكذا فبداية الصلاح الاجتماعي تكمن في صلاح الفرد. قال تعالى: [إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ] [الرعد: 11].

4- الفساد الاقتصادي:

"وهو السلوك المنافي للقوانين والأخلاق القائم على الإخلال بالمصالح والواجبات العامة من خلال استغلال المال العام لتحقيق مصالح خاصة"[48]،

وقد يكون أيضا بتعطيل المقصد الشرعي من حفظ المال عامة وذلك بعدة طرق، كتعطيل كسبه وتنميته أو إتلافه وإفساده وتضييعه وفي ذلك يقول المولى تبارك وتعالى: [فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ] [الجمعة: 10]، فالابتغاء من فضل الله هو تحصيل المال بالسعي فيه بالعمل وفي ذات المعنى يقول ﷺ: "نعما بالمال الصالح للرجل الصالح"[49].

ومن طرق مكافحة الفساد الاقتصادي حماية الملكية عامة كانت أو خاصة بل وتقديم الملكية العامة على الخاصة عند التعارض حفظا للمقصد الأعلى وهو حفظ المال فجاءت نصوص الشريعة تحرم أكل الأموال بالباطل قال تعالى: [وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ] [البقرة: 188]، وهذا التحريم يشمل جميع أنواع الاعتداء على المال كالغصب والغش والسرقة والقمار والربا والتحايل. سواء كان هذا المال عاما أو خاصا لأن في أموال الأفراد حقا للجماعة إذ هي مكتسبة من قبل الفرد في نطاق المجتمع، ونفعها لئن كان يعود إلى الفرد بصفة مباشرة فإنه يعود على المجتمع بطرق شتى غير مباشرة؛ ولذلك فإن الفساد الاقتصادي كما يلحق الضرر بالمصلحة الخاصة للفرد فإنه يلحق ضررا أكبر بالمجتمع كله[50].

ومن التطبيقات الفقهية المعاصرة لقاعدة المصلحة والتي تصب في مكافحة الفساد الاقتصادي، لا يجوز للمسلم الذي يحمل التجارة إلى دار الحرب، أن يحمل لهم ما يستعينون به على منكر لديهم، فلا يجوز حمل عنب أو تمر أو شعير يتخذونه خمرا، وكذلك لا يجوز أن يبيعهم سلاحا يقاتلون به مسلما. وإن كان فيه مصلحة خاصة للتاجر؛ إلا أنه تقدم المصلحة العامة لدار الإسلام على مصلحة التاجر الخاصة[51]، والحقيقة أن هذا التطبيق من التطبيقات القديمة والمعاصرة معا نظرا لكونه لا زال جاريا وقد يمثل له أيضا بالتاجر الذي يستورد من بلاد الكفار ما يعين على الفساد في البلاد الإسلامية من لباس غير شرعي، أو عرض برامج مخلة بالآداب الإسلامية أو غيره فإنه لا يجوز له ذلك تقديما للمصلحة العامة على الخاصة.

جواز نزع الملكية الخاصة أو الملكية الفردية للعامة ولو كرها مع التعويض بالقيمة العادلة، وذلك من أجل توسيع الطرق العامة، أو شق الترع، حتى لا تضيق بالناس ودفعا للأذى والضرر عنهم، مع أن الأصل في نقل الأموال في الشريعة الإسلامية هو الرضا؛ لقوله تعالى: [وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ] [البقرة: 188][52].

من روج المسكرات أو المخدرات أيا كان نوعها ببيعها، أو إهدائها، أو تهريبها، أو صنعها، أو تصديرها، أو استيرادها، أو الإغراء بها، وإيهام منافع لها ونحو ذلك، فهو معين على انتشار الشر، وساع في الأرض فسادا، ومتعاون مع متعاطيها على الإثم والعدوان، وربما كان خطر الترويج والتهريب والتجارة فيها وما شابه ذلك أشد من المتناول والضرر به أعم وأشمل، فلولي الأمر تعزيرهم ولو بالقتل إذا لم يردعهم إلا ذلك. ولم تدرأ المفسدة إلا به. فإن تحقيق المصلحة العامة للأمة مقدم على المصلحة الفردية، ودرء المفسدة العامة للمجتمع يجب تقديمه على درء المفسدة الخاصة[53].

المبحث الخامس: آثار القاعدة

تعتبر قاعدة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة إحدى أهم القواعد الفقهية العامة التي تندرج تحتها العديد من المسائل الفقهية، كما أن لها تأثيرا كبيرا في شتى مجالات الحياة فما هي الآثار الإيجابية لتطبيق هذه القاعدة؟ وما هي الأثار السلبية التي نتجت عن إهمال تطبيق هذه القاعدة؟

1- الآثار الإيجابية لتطبيق القاعدة

- صلاح المجتمع نتيجة مراعاة المصلحة العامة من قبل جميع أفراده وما يتبع ذلك من مصلحة عامة تعود على الجميع بالنفع.
- الثقة بين أفراد المجتمع، والناشئة عن حرص الجميع على تحقيق النفع العام، مما يؤدي إلى تقوية روابط المجتمع قال رسول الله ﷺ: "إن المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا"[54].

- ارتقاء المجتمع نتيجة عدم التحيز وخاصة في المجالات الإدارية وذلك بوضع الرجل المناسب في المكان المناسب.

2- الآثار السلبية لإهمال تطبيق القاعدة.

- قتل روح المنافسة الشريفة بين الأفراد والدول والتي هي سبيل إلى إتقان العمل وتحسن مستوى الإنتاج في كثير من مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها. مما يتسبب في ظهور أمراض المجتمع مثل السرقة، والرشوة، والبطالة، وغيرها.
- انتشار الحقد والكراهية بين أفراد المجتمع بسبب تقديم المصالح الخاصة مما يتسبب في تفكك المجتمع وانهيار العلاقات بين أفراده وهذا بدوره يؤدي إلى انهيار المجتمع ككل.
- إهدار مبدأ تكافؤ الفرص وفقدان عدالة التوزيع بين أبناء الأمة بسبب تدخل أصحاب المصالح الخاصة، وهذا يؤدي إلى هجرة الكفاءات إلى خارج الوطن.
- تقف المصالح الشخصية حائلا دون الاستفادة من مزايا الاختراعات والاكتشافات الحديثة، أو حتى نشرها خارج الوطن مما قد يعود بالضرر أحيانا على الوطن.
- سوء توزيع الثروة والدخل الفردي وظهور الطبقية في المجتمع.
- الحؤول دون تبوء أصحاب الكفاءات مجالات العمل نتيجة سيطرة أصحاب المصالح الخاصة وقد يصل الأمر إلى درجة التحكم بالشؤون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الدول والعالم بأسره

ولا شك أن كل هذه الآثار السلبية منتشرة بكثرة في المجتمعات العربية وللأسف بسبب إهمال تطبيق قاعدة تقديم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، فطغت المصالح الخاصة والشخصية على مصالح الأمة الكبرى مما حال دون تقدم الدول العربية، وارتقائها. ويبقى السؤال مطروحا ما هي الأسباب التي أدت إلى إهمال هذه القاعدة؟

تتنوع أسباب تقديم المصالح الخاصة على المصالح العامة بين:

- ضعف الوازع الديني بين أفراد المجتمع.
- قلة الوعي بأهمية المصالح العامة وفائدتها للفرد والمجتمع، ولعل هذا يعتبر السبب الرئيسي.
- ضعف الرقابة الخارجية من قبل المسؤولين.
- الفساد الإداري بشتى صوره. "ويطلق على تركيبة من الصفات السيئة يتحلى بها كثير من الموظفين، تؤدي إلى نمو المصلحة الخاصة بطرق غير مشروعة وباستغلال المناصب الوظيفية على حساب المصلحة العامة للوطن"[55].

الحلول:

- غرس الوازع الديني في النفوس عن طريق التذكير وذلك في خطب الجمعة والمدارس.
- توعية المجتمع بفوائد الحرص على المصلحة العامة وبيان آثر ذلك على المجتمع.
- تكثيف الرقابة الخارجية، للحرص على حماية المصالح العامة وعدم إهدارها. ومن أمثلة ذلك، مر رسول الله صلى الله عليه وسلمعلى صُبْرة طعام، فأدخل يده فيها فنالت أصابعه بللاً، فقال: «ما هذا يا صاحب الطعام؟» فقال: أصابته السماء يا رسول الله! قال: «أفلا جعلته فوق الطعام حتى يراه الناس؟! من غشنا فليس منا»[56]. ومراقبة سلوك العاملين بالدولة مثل مراقبة أخلاق عامة الناس، حتى لا تنتشر العدوى الأخلاقية السلبية من أعلى السلطة إلى أدنى الأمة[57].
- التوزيع العادل لثروات البلاد بين أفراد المجتمع "ففي ظل الفساد الإداري أيضاً يصبح الحصول على الوظيفة في الدولة أو فقدانها مبنياً على المحسوبية، ويوسد الأمر إلى غير أهله. في كل ذلك لا يبالى بالمعيار الأخلاقي الذي وضعه رسول الله ﷺ لتقليد الولايات والوظائف: «من استعمل في عصابة رجلاً، وفي تلك العصابة من هو أرضى لله منه، فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين[58]»[59].

خاتمة:

وفي ختام هذه المداخلة نخلص إلى النتائج التالية:

1- أن المصلحة هي الحفاظ على مقصود الشارع، أما المصلحة العامة فهي المصلحة المتعلقة بالأمة أو بمجموع أفراد، أما المصلحة الخاصة فهي المصلحة المتعلقة بفرد، أو عدد قليل من الأفراد.

2- أن القاعدة الفقهية:" المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة" قاعدة معتبرة شرعا، لها أدلتها التي تشهد لحجيتها من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول.

3- لتحقق هذه القاعدة لابد من أن تتوفر فيها مجموعة من الضوابط نلخصها كما يلي:

- أن يكون التعارض بين المصلحتين حقيقيا غير متوهم
- أن يتعذر الجمع بينهما
- أن تكون مصلحة العموم أقوى اعتبارا من مصلحة الخصوص
- أن تكون مصلحة الخصوص قابلة للجبران.

4- لهذه القاعدة أهمية كبيرة في مكافحة الفساد بكل أنواعه، كما أنها من القواعد المرنة التي يحتاج إليها في كل زمان ومكان، فهي الفاصل بين الصلاح الفساد.

5- أن إهمال تطبيق القاعدة وقلة الوعي بأهميتها كان سبب في كثير من الأزمات التي حلت بالأمة الإسلامية.

فهرس المصادر والمراجع:

1. الأساليب الحديثة للتنمية الإدارية بين حتمية التغيير ومعوقات التطبيق، دراسة حالة الجزائر، رفيق بن مرسلي، مذكرة ماجستير، جامعة لجزائر، كلية العلوم السياسية، 2011م.
2. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، عياض بن نامي بن عوض السلمي، دار التدمرية، الرياض المملكة العربية السعودية ط1، 1426 هـ - 2005 م.

3. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ) تح: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:7، 1419هـ - 1999م.
4. البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ) تح: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان ط2، 1408 هـ - 1988 م.
5. تعارض المصالح العامة والخاصة، اعداد الدكتور خالد حمدي عبد الكريم، والدكتور ياسر محمد عبد الرحمن، بحث ضمن مجلة جامعة المدينة العالمية، العدد 13 يوليو 2015م
6. شرح رياض الصالحين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ)، دار الوطن للنشر، الرياض ط: 1426 هـ.
7. أبحاث هيئة كبار العلماء، بالمملكة العربية السعودية، الدورة السابعة، شعبان 1395هـ.
8. الاعتصام، للشاطبي، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية ط1، 1412هـ - 1992م.
9. جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ) تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة ط1، 1420 هـ - 2000 م.
10. الجامع لأحكام القرآن، شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ)، تح أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة ط2، 1384هـ - 1964 م.

10.الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة،ط: 1، 1422هـ.
11. الذخيرة، للقرافي، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م.

12. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت: 458هـ) تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان ط: 3، 1424 هـ - 2003 م.
13. السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، ط1408هـ -1988م،
14. - الفساد الإداري والمالي، هاشم الشمري، وإيثار الفتلي، دار اليازوري- الأردن – عمان ط1، 2011م.
15. الفساد والصلاح الإداريان وأثرهما في ازدهار التنمية، حامد محمد إدريس (أريتيري)، بحث ضمن مجلة البيان، يصدرها المنتدى الإسلامي، العدد 232.
16. في فقه الأولويات، للقرضاوي، المكتب الإسلامي- بيروت، ط1،1420هـ - 1999م،
17. قرارات مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي رقم،29، 79، قرارات وتوصيات.
18. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام، (ت: 660هـ) تع: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ط، 1414 هـ - 1991 م.
19. لسان العرب لابن منظور (ت: 711هـ)، دار صادر – بيروت، ط3 - 1414 هـ
20. مجلة البحوث الإسلامية مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد 12 الإصدار من ربيع الأول إلى جمادى الثانية سنة 1405هـ.
21. - محاربة الفساد... رؤية تأصيلية، الصديق أحمد الجزولي، خالد حمدي عبد الكريم، بحث ضمن مجلة جامعة المدينة العالمية.
22. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (ت: 405هـ) تح: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت ط1، 1411 - 1990 م.

23. المستصفى، لأبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية ط1، 1413هـ - 1993م.
24. المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (ت: 261هـ) تح: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث العربي – بيروت.
25. معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد،عالم الكتب، ط1، 2008م
26. معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، للجنة من العلماء والباحثين، ط1 مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي- دولة الإمارات العربية المتحدة، مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، 1434ه_ 2013م.
27. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ)تح: محمد الحبيب ابن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: 1425 هـ - 2004 م.
28. مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، عبد المجيد النجار، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008م،
29. الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، دار الاتحاد العربي للطباعة.
30. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (المتوفى: 676هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت ط2، 1392هـ.
31. الموافقات، إبراهيم بن موسى بالشاطبي (ت: 790هـ) تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1 1417هـ/ 1997م.

الهوامش:

[1]- ابن عطية أبو محمد عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1، 1422هـ (2\410).

[2]- ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس سنة النشر: 1984 هـ (8ب\ 243)

[3]- ينظر: محمد بن جرير الطبري (ت: 310هـ) جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد محمد شاكر ا، مؤسسة الرسالة ط1، 1420 هـ - 2000 م (12/ 221)، شمس الدين القرطبي (ت: 671هـ) الجامع لأحكام القرآن، تح أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة ط2، 1384هـ - 1964 م (7/ 134).

[4]- للعز بن عبد السلام، (ت: 660هـ) قواعد الأحكام في مصالح الأنام،تع: طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ط، 1414 هـ - 1991 م (2/ 89).

[5]- ينظر: يوسف القرضاوي، في فقه الأولويات المكتب الإسلامي- بيروت ،ط1 ،1420هـ - 1999م، (ص:124).

[6]- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للعز بن عبد السلام، (م.س)(2/ 188).

[7]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، حديث الغار، (ح:3475).

[8]- القرافي، الذخيرة، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1994م، (2\467)، إبراهيم بن موسى بالشاطبي (ت: 790هـ) ، الموافقات تح : أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان ، دار ابن عفان، ط1 1417هـ/ 1997م ، (3\57) .

[9]- ابن منظور (ت: 711هـ) لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط3 - 1414 هـ (28\2479)، مادة (صلح).

[10]- أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) المستصفى، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية ط1، 1413هـ - 1993م (ص:173).

[11]- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت: 1393هـ) مقاصد الشريعة الإسلامية، تح: محمد الحبيب ابن الخوجة ، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر: 1425 هـ - 2004 م (3/ 202).

[12]- معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، للجنة من العلماء والباحثين، ط1 مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبو ظبي- دولة الإمارات العربية المتحدة، مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة التعاون الإسلامي، 1434ه_ 2013م (4\201).

[13]- طاهربن عاشور، مقاصد الشريعة، (م.س)، (3/ 202).

[14]- عياض بن نامي بن عوض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله، دار التدمرية، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط1، 1426 هـ - 2005 م، (ص:209).
[15]- الشاطبي، الموافقات، (م.س) (1\498).
[16]- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، (م.س)، (2\191).
[17]- الشاطبي، الاعتصام، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن عفان، السعودية ط1، 1412هـ - 1992م، (3\23).
[18]- الشاطبي، الموافقات (م.س)،(3\58).
[19]- طاهر بن عاشور، التحرير والتنوير(م.س) (4\234- 235).
[20]- رواه مسلم، في صحيحه كتاب الطلاق، باب تحريم بيع الرجل على بيع أخيه، (ح:1515).
[21]- شرح النووي على مسلم (م.س)،(10/ 163)
[22]- ينظر: معلمة زايد، (م.س)، (4\207)، د. خالد حمدي عبد الكريم، د. ياسر محمد عبد الرحمن، تعارض المصالح العامة والخاصة دراسة أصولية فقهية، بحث ضمن مجلة جامعة المدينة العالمية ، العدد 13 يوليو 2015م، (ص:86)
[23]- رواه مسلم، في صحيحه كتاب الطلاق، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، (ح: 1605).
[24]- شرح النووي على مسلم، (11/ 43).
[25]- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت: 520هـ) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة تح: د محمد حجي وآخرون، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط2، 1408 هـ - 1988 م(9\352).
[26]- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، (م.س)، (1/ 5).
[27]- معلمة زايد، (م.س)، (4\208).
[28]- ينظر: معلمة زايد (4\203)، تعارض المصالح العامة والخاصة دراسة أصولية فقهية، (م.س)، (ص: 95).
[29]- الشاطبي، الموافقات، (م.س)، (3\89).
[30]- ينظر: معلمة زايد (4\203)، تعرض المصالح العامة والخاصة دراسة أصولية فقهية، (ص: 95).
[31]- محمد بن صالح بن محمد العثيمين (ت: 1421هـ)، شرح رياض الصالحين، دار الوطن للنشر، الرياض ط: 1426 هـ (3/ 530).
[32]- ينظر: المعلمة (4\204)، تعارض المصالح العامة والخاصة – دراسة أصولية فقهية، (م.س) (ص: 95)
[33]- الشاطبي، الموافقات، (م.س)، (2\350).

[34]- قرار رقم 29 (4\4) مجلة المجمع العدد الرابع(2\897).
[35]- أحمد مختار عبد الحميد ، معجم اللغة العربية المعاصرة عالم الكتب، ط1، 2008م ، مادة (فسد)، (2\1634)
[36]- الصديق أحمد الجزولي، خالد حمدي عبد الكريم ، محاربة الفساد... رؤية تأصيلية، مجلة الراسخون، جامعة المدينة العالمية العدد 1، المجلد 1، 2015،(ص:3)
[37]- عبد الوهاب خلاف، السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية، دار القلم، ط1408هـ -1988م، (ص:20).
[38]- ينظر: سالم سليمان، الفساد السياسي والأداء الإداري: دراسة في جدلية العلاقة، سالم سليمان، الحوار المتمدن- العدد 3422- 2011م. بتصرف
[39]- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: استحقاق الراعي الغاش لرعيته النار، (ح:142).
[40]- ينظر: شرح النووي على مسلم ، (2\166)
[41]- رواه ابن أبي شيبة في المصنف ، كتاب الزهد، باب : كلام عمر بن الخطاب، (ح: 34486).
[42]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب الجمعة في القرى والمدن، (ح:893)
[43]- محمد بن علي بن محمد الأصبحي الأندلسي ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، الطبعة الأولى، وزارة الإعلام – العراق (93/2).
[44]- رفيق بن مرسلي، الأساليب الحديثة للتنمية الإدارية بين حتمية التغيير ومعوقات التطبيق، دراسة حالة الجزائر، ، مذكرة ماجستير، جامعة لجزائر، كلية العلوم السياسية، 2011م، (ص:20).
[45]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الهبة و فضلها والتحريض عليها، باب من لم يقبل الهدية لعلة، (ح:2597).
[46]- ينظر: محاربة الفساد... رؤية تأصيلية، (م. س) ص: 4-5 بتصرف.
[47]- ينظر: نفسه (ص:6).
[48]- هاشم الشمري، وإيثار الفتلي، الفساد الإداري والمالي دار اليازوري- الأردن – عمان ط1، 2011م (ص:27).
[49]- رواه أحمد في مسنده، مسند الشاميين، حديث عمرو بن العاص عن النبي صلى الله عليه وسلم، (ح:17763)، جاء في المستدرك للحاكم:"هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه (2\3).
[50]- ينظر: عبد المجيد النجار، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، ط2، 2008م، (ص:187-197) بتصرف.

[51]- ينظر: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت: 728هـ) اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، تح: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط:7، 1419هـ - 1999م ، (ص 230- 232).

[52]- الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية، لمحمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، دار الاتحاد العربي للطباعة (ص: 163-164).

[53]- مجلة البحوث الإسلامية مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، العدد 12 الإصدار من ربيع الأول إلى جمادى الثانية سنة 1405هـ قرار رقم 83 حول تهريب المخدرات، (ص:70).

[54]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد، (ح:481)

[55]- حامد محمد إدريس (أريتيري)، الفساد والصلاح الإداريان وأثرهما في ازدهار التنمية، بحث ضمن مجلة البيان، يصدرها المنتدى الإسلامي، العدد 232 (ص:21).

[56]- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب قول النبي ﷺ: "من غشنا فليس منا" (ح:102).

[57]- حامد محمد إدريس، بحث الفساد والصلاح الإداريان، (م.س)، (232/ 21).

[58]- رواه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب آداب القاضي، باب لا يولي الوالي امرأة، ولا فاسقا، ولا جاهلا أمر القضاء.(ح:20364)، ورواه الحاكم في المستدرك، كتاب الأحكام، (ح:7023)، وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه .

[59]- حامد محمد إدريس الفساد والصلاح الإداريان وأثرهما في ازدهار التنمية،(م.س)، (232/ 21).

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 403 - 444
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

السرقة الإلكترونية: تكييفها الشرعي وطرق إثباتها

Electronic theft:

legal adaptation and methods of proving it

****

د/ محمد طيب عمور
كلية الحقوق والعلوم السياسية – جامعة حسيبة بن بوعلي. الشلف
taieb.amour@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2019/06/16 **تاريخ القبول: 2019/09/09**

الملخّص:

يتناول موضوع الدراسة واحدة من المسائل المستجدة في الفقه الجنائي الإسلامي، وهي السرقة الالكترونية، والتي تشمل سرقة المعلومات والبرامج، وسرقة الأموال، باختراق المواقع الالكترونية، والحسابات المصرفية، وبطاقات الائتمان ونحوها، وتثار هنا مسالة التكييف الشرعي لهذه الجريمة المعاصرة وهل هي جريمة حدية أم جريمة تعزيرية ؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى تبحث الدراسة إمكانية الاعتماد على القرائن المستجدة في إثبات هذه الجريمة، خصوصا وأن القرائن بصفة عامة ومنها القرائن المعاصرة ليست محل تسليم بين فقهاء الشريعة، ولم تحظ بالاتفاق حول مشروعيتها في إثبات جرائم الحدود، وفي سبيل ذلك تتبعنا الآراء الفقهية والاجتهادات المعاصرة المتناثرة في هذا الموضوع، محاولين جمع شتات ما تفرق للوصول إلى رأي رصين مبني على الأدلة والشرعية والمقاصد الكلية للشريعة.

الكلمات المفتاحية: السرقة؛ الإلكترونية، القرائن؛ الحد، التعزير.

Abstract:

The subject of the study deals with one of the emerging issues in Islamic criminal jurisprudence, It is electronic theft, which includes stealing information's and software's and stealing money by hacking websites and bank accounts, Credit cards and so on. And here The issue of the legal adaptation of this contemporary crime is raised, is it a Punishable (Hadd'iyah) crime or an Discretionary punishment (Taizir'iyah) crime? This is from one hand. On the other hand, the study examines the possibility of relying on new evidences in proving this crime, Especially since the evidences in general, including contemporary evidences is not a A consensus among the scholars of Sharia, It did not have agreement on its legality in proving (Hodoud) crimes.In this way, we follow the contemporary jurisprudential opinions scattered on this subject, Trying to gather and collect the Diasporas to reach a solid opinion based on legitimate evidences, and the Total Purposes of Sharia.

Keywords: theft; Electronic; presumptions; Al'Hadd; Ta'zir

مقدمة:

من مميزات هذا العصر التطور الهائل الذي شمل مختلف مناحي الحياة، بفضل ما تحقّق من اكتشافات علمية كانت سلاحا ذا حدين، حيث استفاد المجرمون من هذا التقدم العلمي والتقني وقطعوا أشواطا كبيرة في استخدام الأساليب العلمية في ارتكاب جرائمهم دون أن يتركوا لها أثرا يدل عليهم، وأكثر من ذلك أصبح بإمكان الجاني تنفيذ جريمته وهو في بيته، ومن ذلك استخدام الوسائل التقنية في السرقة، كالاستحواذ على الأموال باختراق الحسابات المصرفية وبطاقات الائتمان ونحوها.

ولما كانت النصوص الشرعية متناهية والوقائع والظروف غير متناهية، ولا يحيط المتناهي بغير المتناهي، وجب تخريج النوازل الفقهية المعاصرة - ومنها السرقة الإلكترونية - على النصوص العامة والقواعد الكلية

والمقاصد الكبرى والعلل الجزئية للتعرف على الحكم الشرعي للسرقة الإلكترونية، وهل هي جريمة حدية أم جريمة تعزيرية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى البحث في طرق إثبات هذه السرقة، وهل يمكن الاعتماد على القرائن الحديثة في إثباتها، إذ أنه بالرغم من إقامة كثير من أحكام الشريعة على القرائن واتجاه القضاء من وقت نزول الشريعة إلى الأخذ بها، فإنّ بعض الفقهاء لا يسلّم باعتبار القرائن دليلًا من أدلة الإثبات في جرائم الحدود، بعلة أن القرائن في أغلب الأحوال قرائن غير قاطعة لا ترقى إلى مرتبة اليقين الذي تثبت به جرائم الحدود، فالاعتمادُ عليها كدليلٍ لإثباتِ الجريمةِ اعتمادٌ على دليلٍ مشكوكٍ فيه يورثُ شبهةً في الإثبات.

ومن هنا يمكننا أن نطرح الإشكالية التالية: ما هو التكييف الشرعي للسرقة الإلكترونية؟ وما هي طرق إثباتها؟

وللإجابة على هذه الإشكالية قسمنا دراستنا إلى مبحثين: تطرقنا في المبحث الأول إلى مفهوم السرقة الإلكترونية والتكييف الفقهي لها، ودرسنا في المبحث الثاني حجية الدليل الرقمي في إثبات السرقة الإلكترونية.

المبحث الأول: تعريف السرقة الإلكترونية وتكييفها الفقهي:

نتطرق في هذا المبحث لتعريف السرقة الإلكترونية (المطلب الأول)، وتكييفها الفقهي (المطلب الثاني).

المطلب الأول: تعريف السرقة الإلكترونية:

ندرس في هذا المطلب تعريف السرقة لغة واصطلاحا محاولين وضع تعريف للسرقة الإلكترونية للمال.

الفرع الأول: تعريف السرقة لغة:

السَّرِقة بفتح السين وكسر الراء (السَّرِقة)، ويجوز إسكان الراء مع فتح السين وكسرها (السَّرْقة والسِّرْقة)، من سَرَقَ يَسْرِقُ، وهي أخذ الشيء من الغير على وجه الخفية، ومنه استراق السمع والنظر، أي: سمع أو نظر متخفيا، وسارقَةُ النظر، أي طلب غفلة لينظر إليه، والسارق هو من جاء مستتراً إلى

حرز فأخذ مالاً لغيره، أما الأخذ على سبيل المجاهرة فهو مُغَالَبَةٌ، أو نُهْبَةٌ، أو خِلْسَةٌ، أو غَصْبٌ، لا سرقة[1].

الفرع الثاني: تعريف السرقة اصطلاحا:

نتعرف أولا على تعريف السرقة الموجبة للحد عند الفقهاء القدامى للوصول إلى وضع تعريف لمفهوم السرقة الإلكترونية

أولا: تعريف السرقة التقليدية:

1- تعريف السرقة عند المذاهب الأربعة: اختلفت عبارات المذاهب الفقهية في تعريف السرقة تبعا لاختلافهم في شروط السرقة الموجبة للحد، ودونك تعريفاتهم:

- **تعريف الحنفية:** السرقة هي:"أَخْذُ الْعَاقِلِ الْبَالِغِ نِصَابًا مُحْرَزًا أو ما قِيمَتُهُ نِصَابٌ مِلْكًا لِلْغَيْرِ لَا شُبْهَةَ له فيه على وَجْهِ الْخُفْيَةِ"[2].
- **تعريف المالكية:** السرقة هي: "أَخْذُ مُكَلَّفٍ حُرًّا لَا يَعْقِلُ لِصِغَرِهِ أَوْ مَالًا مُحْتَرَمًا لِغَيْرِهِ نِصَابًا أَخْرَجَهُ مِنْ حِرْزِهِ بِقَصْدٍ وَاحِدٍ خُفْيَةً لَا شُبْهَةَ لَهُ فِيهِ"[3].
- **تعريف الشافعية:** السرقة هي: "أَخْذُ المَالِ خُفْيَةً ظُلْمًا مِنْ حِرْزِ مِثْلِهِ بِشُرُوطٍ"[4].
- **تعريف الحنابلة:** السرقة هي: "أَخْذُ مَالٍ مُحْتَرَمٍ لِغَيْرِهِ، وَإِخْرَاجُهُ مِنْ حِرْزِ مِثْلِهِ، لَا شُبْهَةَ فِيهِ، عَلَى وَجْهِ الِاخْتِفَاءِ"[5].

2- مناقشة التعريفات: من خلال عرض هذه التعريفات يظهر ما يلي:

- هذه التعريفات تتحدث عن السرقة الكاملة الأركان الموجبة للحد.
- جعل المالكية الحرّ الصغير مالاً يجب بسرقته القطع، وهم بهذا يخالفون جمهور الفقهاء.
- اتفقت هذه التعريفات على أن السرقة تتمثل في أخذ المال "خفية" وهي السرقة الصغرى في عرف الفقهاء، وخرج بهذا القيد أخذ مال الغير دون

استخفاء؛ أي بعلم المجني عليه وبدون رضاه، فإن كان بغير مغالبة فهو الاختلاس والغصب والنهب، ويطلق عليه الفقهاء لفظ الاختلاس بصفة عامة، وعقوبته تعزيرية، وإن كان على وجه المغالبة فهو حدّ الحرابة أو قطع الطريق، ويطلق عليه السرقة الكبرى وعقوبته حدية[6].

- تميّز تعريف الحنفية والمالكية بذكر قيد «النصاب» وهذا ما يوافقهما عليه الشافعية والحنابلة وإن لم يذكروا هذا القيد في تعريفهم.
- لم يذكر الشافعية في تعريفهم قيد «انتفاء الشبهة» مثل بقية التعريفات وإنما ذكروا بدله لفظ «الظلم» وهو لفظ عام فخرج به ما أخذ على وجه الشبهة.
- كل التعريفات ذكرت لفظ «الحرز».

والتعريف الذي نرجحه هو تعريف الحنفية لأنه تعريف جامع مانع، وذلك للاعتبارات التالي:

- ذكر الشروط التي يجب توفرها في السارق، وهي كونه بالغا عاقلا.
- ذكر باقي الشروط الواجب توفرها في المال المسروق، وهي: أن يكون المال المسروق مملوكا للغير، وأن يبلغ نصابا، انتفاء الشبهة، وجود الحرز، كون السرقة تتم على وجه الخفية.

ثانيا: تعريف السرقة الإلكترونية:

من خلال التعريفات السابقة للسرقة التقليدية يمكننا أن نضع تعريفا للسرقة الإلكترونية، يأخذ بعين الاعتبار النقاط محل الاتفاق بين الفقهاء في تعريف السرقة التقليدية، وما ترجح لدينا في تعريفها، وبناء على ذلك يمكننا تعريف السرقة الإلكترونية للمال بأنها: "أخذ مال الغير، أو ما يمكن تقديره بالمال كالبرامج والمعلومات، نصاباً خفيةً، من حرز مثله، لا شبهة فيه، باستخدام التقنية الحديثة".

- نقصد ب "أخذ مال": الاستحواذ على مال متقوم شرعا، ويشمل هذا النقود والحسابات المصرفية وبطاقات الائتمان.

- نقصد ب " أو ما يمكن تقديره بالمال كالبرامج والمعلومات" الاستحواذ على البرامج والمعلومات الإلكترونية من كتب ونحوها باعتبارها أموالا مملوكة لأصحابها، لا فرق في ذلك بين الاستعمال الشخصي أو المتاجرة بها.
- نقصد ب "الغير": أن يكون المال مملوكا للغير.
- نقصد ب "نصابا": أن يبلغ المال نصابا، على اختلاف الفقهاء في تقديره.
- نقصد ب "خفية": أن يتم الاستحواذ على مال الغير على وجه الاستخفاء، بخلاف الحرابة التي يتم فيها الاستيلاء على المال على وجه المجاهرة والمكابرة والسلاح.
- نقصد ب "من حرز مثله": من شروط السرقة الحدية أن يكون المال المسروق محرزا، ويختلف الحرز باختلاف أعراف الناس، وسيأتي بحث مسألة الحرز في هذه الدراسة.
- قولنا "لا شبهة له فيه": انتفاء الشبهة، والشبهة قد تكون في استحقاق المال، أو في الحرز، أو غير ذلك من المسائل التي ذكرها الفقهاء على خلاف بينهم.
- قولنا "باستخدام التقنية الحديثة": أي استخدام الوسائل التقنية الحديثة في السرقة، كاختراق الحسابات المصرفية، الاستحواذ على بطاقات الائتمان، سرقة المعلومات والبرامج.

وحري بالتنويه أن المشرع الجزائري قد أشار إلى السرقة الإلكترونية في القانون رقم قانون 09-04 المتضمن القواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحتها[7]، حيث صنّف في المادة (2) بند (أ) الجرائم المعلوماتية إلى نوعين:

النوع الأول: جرائم المساس بأنظمة المعالجة الآلية للمعطيات: وتشمل الجرائم التي يكون فيها النظام المعلوماتي هدفا لارتكاب الجريمة، وحددها المشرع بموجب قانون 04-15 المؤرخ في 2004/11/10 المعدل والمتمم لقانون العقوبات[8]، وتتضمن المواد 394 مكرر إلى 394 مكرر 7 من قانون العقوبات، وهذه الجرائم هي:

- الدخول و البقاء غير المشروع في نظام المعالجة الآلية للمعطيات.

- الاعتداء العمدي على نظام المعالجة الآلية للمعطيات.

- الاعتداء العمدي على المعطيات.

النوع الثاني: أي جريمة أخرى ترتكب أو يسهل ارتكابها بواسطة منظومة معلوماتية: ويشمل هذا النوع طائفة من الجرائم التقليدية التي يكون نظام المعالجة الآلية للمعطيات وسيلة لارتكابها، وهذه الطائفة لم يحدّدها المشرع وترك لها المجال واسعا لتشمل أي جريمة أخرى «ترتكب أو يسهل ارتكابها بواسطة منظومة معلوماتية»، مثل جرائم السرقة الإلكترونية، سرقة المعلومات والبرامج، تزوير النقود والمحررات الإلكترونية، غسيل الأموال، تجارة المخدرات، جرائم القذف والسب، جرائم الدعارة، جرائم التهديد والابتزاز، خيانة الأمانة، تقليد المصنفات...

المطلب الثاني: التكييف الفقهي للسرقة الإلكترونية:

تتنوع السّرقات التي يمكن ارتكابها باستعمال المعلوماتية، ويمكننا أن نميز بين نوعين من السرقة، النوع الأول: هو سرقة المعلومات، مثل سرقة البرامج، والمؤلفات، ونحوها، والنوع الثاني: سرقة الأموال، ويشمل هذا النوع سرقة الحسابات المصرفية، بطاقات الائتمان ونحوها، لذلك سنقسم الدراسة إلى قسمين:

الفرع الأول: سرقة المعلومات الإلكترونية وبرامج الحاسب الآلي

أولا: مفهوم المعلومات والبرامج

1- مفهوم المعلومات: المعلومات هي الأوامر، أو الرسائل، أو الأصوات، أو الصور التي تُعَدُّ أو التي سبق إعدادها، لاستخدامها في الحاسب الآلي، كالأرقام والحروف والرموز وغيرها[9]. أو هي كل ما يمكن تخزينه ومعالجته وتوليده ونقله بوسائل تقنية المعلومات، وبوجه خاص الكتابة والصور والصوت والأرقام والحروف والرموز والإشارات وغيرها[10].

ويفهم من هذين التعريفين أن المعلومات تشمل كل المعارف والبحوث والصور والأصوات والملفات التي يمكن معالجتها باستخدام الحاسب الآلي.

2- مفهوم برامج الحاسب الآلي: البرامج هي «مجموعة من الأوامر والبيانات التي تتضمن توجيهات أو تطبيقات حين تشغيلها في الحاسب الآلي، أو شبكات الحاسب الآلي، وتقوم بأداء الوظيفة المطلوبة»[11]. أو هي«مجموعة من التعليمات والأوامر، قابلة للتنفيذ باستخدام الحاسب الآلي ومعدة لإنجاز مهمة ما»[12].

ثانيا: مدى انطباق شروط السرقة الحدية على سرقة المعلومات الإلكترونية وبرامج الحاسب الآلي:

لبحث مسألة إقامة عقوبة الحد أو التعزير على سرقة المعلومات الإلكترونية يتوجب علينا أولا معرفة شروط تطبيق حد السرقة التقليدية، ومعرفة مدى انطباق السرقة الإلكترونية للمعلومات والبرامج عليها:

بالنسبة للشروط المتعلقة بالسارق والمسروق منه فهي شروط عامة تشترط في كل سرقة حدية، تقليدية كانت أو إلكترونية، ولذلك لن نتعرض لذكرها، وسنركّزُ على الشروط التي يظهر فيها الفرق بين السرقة التقليدية والسرقة الإلكترونية.

الشرط الأول: أن يكون المسروقُ مالا مُتَقَوّما شرعا: وهذا الشرط لا خلاف حوله، غير أن الحنفية حصروا معنى المال في الأعيان المادية المحسوسة؛ لأن المال عندهم «مَا يَمِيلُ إِلَيْهِ الطَّبْعُ وَيُمْكِنُ اِدِّخَارُهُ لِوَقْتِ الْحَاجَةِ»[13]، وهذا غير متصور في المنافع التي لا يمكن ادخارها وحفظها[14]، وبالتالي فإن المعلومات الإلكترونية وبرامج الحاسب الآلي لا تعتبر أموالا تخريجا على هذا المذهب.

في حين ذهب الجمهور إلى توسعة مفهوم المال ليشمل الأشياء المعنوية التي يمكن تقويمها بالمال[15]، وتخريجا على مذهب الجمهور فإن المعلومات الإلكترونية وبرامج الحاسب الآلي تعتبر من قبيل الحقوق المالية المعتبرة.

ولا شك أن الراجح هو ما ذهب إليه الجمهور في توسعة مفهوم المال، فهو الصحيح المعمول به في عرف الناس ومعاملاتهم[16]، فإطلاق اسم المال على المنافع أحقّ من إطلاقه على الأعيان، إذ لولا المنافع لما صارت الأعيان أموالا، ولذا لا يصح بيع الأعيان بدونها[17]. والقول بعدم انطباق وصف المال على المعلومات والبرامج الحاسوبية يخرجها من مجال الحماية الجزائية والشرعية للأموال، ويفتح الباب واسعا أمام قراصنة المعلومات[18].

وإذا كانت النصوص متناهية والوقائع غير متناهية فإن الاعتداء على المعلومات الخاصة في الإنترنت يعتبر من قبيل الوقائع وليدة التقدم العلمي[19]، وهي تندرج تحت الحقوق المعنوية المحمية، وقد قرر مجمع الفقه الإسلامي بأن: «حُقُوقُ التَّأْلِيفِ وَالِاخْتِرَاعِ أَوِ الِابْتِكَارِ مَصُونَةٌ شَرْعاً، وَلِأَصْحَابِهَا حَقُّ التَّصَرُّفِ فِيهَا، وَلَا يَجُوزُ الِاعْتِدَاءُ عَلَيْهَا»[20].

وعلى هذا النهج سارت أغلب التشريعات القانونية المقارنة في اعتبار الحقوق المعنوية أموالا تجب حمايتها ويمنع الاعتداء عليها، ومن ذلك المشرع الجزائري الذي أصدر القانون رقم 03-06 المتعلق بحقوق المؤلف والحقوق المجاورة [21]، واعتبرت المادة الرابعة فقرة (أ) منه البحوث العلمية والتقنية وبرامج الحاسوب مصنفات أدبية وفنية محمية. أما المادة 21 من ذات القانون فنصت على أنه: "يتمتع المؤلف بحقوق معنوية ومادية على المصنف الذي أبدعه. تكون الحقوق المعنوية غير قابلة للتصرف فيها ولا للتقادم ولا يمكن التخلي عنها. تمارس الحقوق المادية والمعنوية من قبل المؤلف شخصيا أو من يمثله أو أي مالك آخر للحقوق بمفهوم هذا الأمر".

الشرط الثاني: أخذُ المال خُفْيَة: وهذا الشرط متوفر في سرقة المعلومات الإلكترونية؛ لأن السارق يقوم بالاستيلاء على المعلومات دون أن يتنبّه المسروق منه إلى ذلك إلا بعد فترة من الزمن.

وبالرغم من اعتبار المال المعلوماتي مالا متقوما شرعا إلا أننا لا نقول بتطبيق حد السرقة على سرقة المعلومات والبرامج الحاسوبية لوجود فروق بينهما، تتمثل فيما يلي:

- من شروط السرقة الحدّية أن يَعلم السارق بتحريم الفعل الذي اقترفه، فالجهالة بالتحريم شبهة تدرأ الحد، وقد ذَهب بعض العلماء المعاصرين إلى جواز الانتفاع بالمعلومات الإلكترونية والبرامج الحاسوبية دون إذن أصحابها[22]، وهذا الرأي - وإن كان مرجوحا - يورثُ شُبهةً يسقط بها الحدّ.

- من شروط السرقة الحدية إخراج المال من حيازة المسروق منه وإدخاله في حيازة السارق، وهذا الشرط غير منطبق على سرقة المعلومات والبرامج، إذ أنه ورغم دخول المعلومات والبرامج في حيازة السّارق فإنها لا تخرج من حيازة المسروق منه؛ لأن السّارق إنما يأخذ نسخة مشابهة للأصل دون أن يتأثّر الأصل بهذا الفعل.

وعليه فإن سرقة المعلومات والبرامج الحاسوبية يشكّل جريمة غصب لمال متقوم أو منفعة مقوّمة بمال، ومن ثمّة فهي جريمة تعزيرية، يُترك تقديرها لولي الأمر بما يحقق مصلحة الأفراد والمؤسسات.

الفرع الثاني: سرقة الأموال:

أولا: طرق السرقة الإلكترونية للمال: تتمّ السرقة الإلكترونية للمال باستخدام تقنية المعلوماتية بطريقتين:

1- **الطريقة الأولى: الاستحواذ على الحسابات المصرفية**: حيث يقوم مجرم المعلوماتية باختراق قاعدة البيانات المصرفية للبنوك وإدخال بيانات غير حقيقية، أو تعديل البيانات الموجودة بطريقة تمكّنه من تحويل الأموال إلى حسابه الشخصي أو حساب غيره.

2- **الطريقة الثانية: سرقة بطاقات الائتمان**:

أ- مفهوم بطاقة الائتمان: عُرّفت بطاقات الائتمان بتعريفات مختلفة، ونحن نقتصر على التعريف الذي تبنّاه مجمع الفقه الإسلامي، حيث عرفها بأنها: «مُسْتَنَدٌ يُعْطِيهِ مُصْدِرُهُ لِشَخْصٍ طَبِيعِيٍّ أَوِ اِعْتِبَارِيٍّ- بِنَاءً عَلَى عَقْدٍ بَيْنَهُمَا - يُمَكِّنُهُ مِنْ شِرَاءِ السِّلَعِ، أَوِ الْخَدَمَاتِ، مِمَّنْ يَعْتَمِدُ الْمُسْتَنَدَ دُونَ دَفْعِ الثَّمَنِ

حَالًا، لِتَضَمُّنِهِ اِلْتِزَامَ الْمُصْدِرِ بِالدَّفْعِ, وَيَكُونُ الدَّفْعُ مِنْ حِسَابِ الْمُصْدِرِ، ثُمَّ يَعُودُ عَلَى حَامِلِهَا فِي مَوَاعِيدَ دَوْرِيّةٍ»[23].

شرح التعريف:

- قوله: "مُسْتَنَدٌ": المراد به هنا البطاقة.

- قوله: "يُعْطِيهِ مُصْدِرُهُ": المُصدِر هي الجهة التي تقوم بإصدار البطاقة، وتشمل البنوك والشركات والمصارف.

- قوله: "لِشَخْصٍ طَبِيعِيٍّ أَوِ اِعْتِبَارِيٍّ": هو الطرف الثاني الذي تُعطى له البطاقة، ويطلق عليه حامل البطاقة، سواء كان شخصا طبيعيا أو شخصا اعتباريا (معنويا)[24].

- قوله: "بِنَاءً عَلَى عَقْدٍ بَيْنَهُمَا": أي بناء على اتفاق مبرم بين العميل (حامل البطاقة) وبين المُصدِر (البنك الملتزم) يتضمّن جملة من الالتزامات يقعُ بعضها على عاتق الحامل وبعضها يقع على عاتق المصدر.

- قوله: "يُمكِّنه": أي يُمكِّن حامل البطاقة.

- قوله: "شِرَاءِ السِّلَعِ، أَوِ الْخَدَمَاتِ": يعني أن محل العقد يتضمن شراء السلع والخدمات.

- قوله: "مِمَّنْ يَعْتَمِدُ الْمُسْتَنَدَ": أي أنه لا يُتعامل بالبطاقة إلا مع من يعتمد المستند، وهو الطرف الثالث (المستفيد).

- قوله: "دُونَ دَفْعِ الثَّمَنِ حَالًا": هذه هي الفائدة التي يجنيها حامل البطاقة، فهي تعفيه من حمل النقود.

- قوله: "لِتَضَمُّنِهِ اِلْتِزَامَ الْمُصْدِرِ بِالدَّفْعِ": أي أن مُصدِر البطاقة (البنك) هو الذي يلتزم بدفع ثمن شراء السلعة أو الخدمة التي أبرمها حامل البطاقة.

- قوله: "يَعُودُ عَلَى حَامِلِهَا فِي مَوَاعِيدَ دَوْرِيّةٍ": أي أن مُصدر البطاقة يرجع على حاملها بالمبلغ الذي دفعه عنه في أوقات محددة متفق عليها سلفا.

ثانيا: مدى انطباق شروط السرقة التقليدية على السرقة الإلكترونية للمال:

تعتبر هذه المسألة من النوازل الفقهية المعاصرة، ورغم ذلك لم تُعْطَ حقها من البحث والمناقشة من العلماء المعاصرين، وتكاد تجمع الآراء الفقهية المتناثرة التي وقفت عليها على تجريم هذا الفعل، وإن اختلفت آراؤهم حول تكييفه، على النحو التالي:

القول الأول: السرقة الإلكترونية سرقة حدية: يذهب أصحاب هذا الرأي إلى اعتبار السرقة الإلكترونية للمال عن طريق اختراق المواقع الإلكترونية للبنوك أو سرقة بطاقات الائتمان سرقة حدية مكتملة الأركان، وذلك لأن المسروق مال بلغ نصابا، ووقعت السّرقة خفية عن المالك، وأُخِذَتْ من الحرز وهو الحاسب الآلي. وممن ذهب إلى هذا الرأي: الدكتور يوسف القرضاوي[25]، والدكتور سالم بن حمزة مدني[26]، ومال إلى هذا الرأي بعض الباحثين المعاصرين[27].

وقد أيّد أصحاب هذا القول رأيهم بمجموعة من الحجج، منها:

- أركان السرقة التقليدية متوفرة كلها في السرقة الإلكترونية، والذي تغيّر هو أسلوب السرقة فقط، يقول الدكتور القرضاوي مبيّنا هذا المعنى: «سرقة المال من البنوك ونحوها عن طريق بطاقة الائتمان، ومعرفة رقم بطاقة الشخص، ومعرفة رقمها السري، وصرف المال - وقد يكون بالملايين - عن هذا الطريق، فالذي أراه هنا: أن هذه سرقة مكتملة الأركان، فالمسروق مال، ومأخوذ بطريق الخُفية، فقد أخفاه عن البنك، وأخفاه عن صاحب المال، وهو أكثر من النصاب المطلوب، وليس له أدنى شبهة في سرقته، فهذه سرقة كاملة يجب أن يُقام على السارق فيها الحدُّ»[28].
- الحكمة من إقامة حد السرقة هي حفظ الأموال، وهذه الحكمة منطبقة تمام الانطباق على السرقة الإلكترونية، بل هي أسوأ من السرقة التقليدية، فبها يمكن سرقة مبالغ ضخمة، وليس فقط من إنسان واحد بل السرقة من عدة أشخاص في وقت واحد، فتطبيق حد السرقة هنا من باب أولى[29].

القول الثاني: السرقة الإلكترونية ينطبق عليها حدّ الحرابة: ذهب إلى هذا الرأي الدكتور عطا عبد العاطي محمد السنباطي[30]، واستند هذا الرأي على بعض الحجج منها[31]:

- السرقة الإلكترونية لا تنطبق على السرقة التقليدية التي توجب الحد؛ لأنها ربما تمت بسبب إهمال المالك للمال المسروق، كما أن شرط الحرز غير متوفر فيها، فالحاسب الآلي لا يعتبر حرزا، فهو كَبَيْتٍ في الصحراء ولا حافظ قوي له يتهيّب منه اللصوص، بالإضافة إلى عدم مطالبة مالك المال المسروق منه بماله وهو شرط في الحد.
- السرقة الإلكترونية تتم عادة من المنظمات الإجرامية على وجه المجاهرة والمغالبة والمحاربة لولي الأمر، وتُستخدم في نطاق أمور سياسية أو عسكرية.
- جريمة الحرابة ينتج عنها خوف الناس وعدم اطمئنانهم على أموالهم وأنفسهم، وهذا المعنى موجود في جرائم الحاسب الآلي الذي يؤدي إلى خوف الناس وتوجسهم الدائم، والحرابة لم تعد ترتكب بطريقة محسوسة مباشرة، كما أنها لا ترتكب في المدن أو القرى أو العمران، وإنما ترتكب عبر الأثير أو في الفضاء مما يجعلها أخطر من أنواع الحرابة التي كانت معروفة في عصر تدوين الفقه.

القول الثالث: السرقة الإلكترونية جريمة تعزيرية: ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن موجب السرقة الإلكترونية هو التعزير، على اعتبار أن شروط السرقة التقليدية غير متوفرة فيها، فشرط الحرز غير متوفر، بالإضافة إلى وجود شبهة في المال المسروق، وعدم مطالبة المسروق منه بحقه، ولئن يخطئ الإمام في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة. وقد تبنّى المشرّع السعودي هذا الرأي فاعتبر سرقة الأموال بالاستفادة من التقنية المعلوماتية جريمة تعزيرية، حيث جاء في المادة الرابعة من نظام مكافحة جرائم المعلوماتية: «يعاقب بالسجن مدة لا تزيد على ثلاث سنوات وبغرامة لا تزيد

على مليوني ريال أو بإحدى هاتين العقوبتين؛ كل شخص يرتكب أياً من الجرائم المعلوماتية الآتية:

1- الاستيلاء لنفسه أو لغيره على مال منقول أو على سند، أو توقيع هذا السند، وذلك عن طريق الاحتيال أو اتخاذ اسم كاذب، أو انتحال صفة غير صحيحة.

2- الوصول دون مسوغ نظامي صحيح إلى بيانات بنكية، أو ائتمانية، أو بيانات متعلقة بملكية أوراق مالية للحصول على بيانات، أو معلومات، أو أموال، أو ما تتيحه من خدمات».

الترجيح: يرجع سبب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة إلى الخلاف حول انطباق السرقة الإلكترونية للمال على السرقة التقليدية من عدمه، وللترجيح بين هذه الأقوال ينبغي البحث في توفّر شروط السرقة الحدّية في السرقة الإلكترونية، على النحو التالي:

الشرط الأول: أن يكون المسروق مالا متقوما مملوكا للغير: لا شك أن بطاقات الائتمان والحسابات البنكية للأفراد والشركات تعتبر أموالا متقوّمة، مملوكة لأصحابها؛ لأنها تمكّن صاحبها من شراء السلع والخدمات والحصول على النقود، والهدف من قرصنة الحسابات البنكية أو بطاقات الائتمان هو سرقة الأموال التي تحويها، ولم ينازع في ماليتها أي من الآراء الفقهية السابقة[32].

الشرط الثاني: أن يؤخذ المال من حرزه: ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة إلى أن حد السرقة لا يقام إلا إذا أخذ السارق النصاب من حرزه؛ لأن المال غير المحرز ضائع بتقصير من صاحبه، وقد اختلفت عباراتهم في تعريف الحرز على النحو التالي:

- الحرز عند الحنفية: "مَا يُحْفَظُ فِيهِ الْمَالُ عَادَةً كَالدَّارِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا بَابٌ"[33].

- والحرز عند المالكية: "كُلُّ مَا لَا يُعَدُّ صَاحِبُ الْمَالِ فِي الْعَادَةِ مُضَيِّعًا لِمَالِهِ بِوَضْعِهِ فِيهِ"[34] و"لَيْسَ لَهُ ضَابِطٌ شَرْعِيٌّ، وَحِرْزُ كُلِّ شَيْءٍ بِحَسَبِهِ فَالْحِرْزُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَشْخَاصِ وَالْأَمْوَالِ"[35].

- وعند الشافعية يرجع في تحديد الحرز إلى العرف: "فَإِنَّهُ لَمْ يُحَدَّ فِي الشَّرْعِ، وَلَا فِي اللُّغَةِ، فَرَجَعَ فِيهِ إلَى الْعُرْفِ، كَالْقَبْضِ وَالْإِحْيَاءِ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْأَمْوَالِ وَالْأَحْوَالِ وَالْأَوْقَاتِ، فَقَدْ يَكُونُ الشَّيْءُ حِرْزًا فِي وَقْتٍ دُونَ وَقْتٍ، بِحَسَبِ صَلَاحِ أَحْوَالِ النَّاسِ وَفَسَادِهَا، وَقُوَّةِ السُّلْطَانِ وَضَعْفِهِ، وَضَبْطَهُ الْغَزَالِيُّ بِمَا لَا يُعَدُّ صَاحِبُهُ مُضَيِّعًا"[36].

- والحرز عند الحنابلة: "مَا عُدَّ حِرْزًا فِي الْعُرْفِ فَإِنَّهُ لَمَّا ثَبَتَ اِعْتِبَارُهُ فِي الشَّرْعِ مِنْ غَيْرِ تَنْصِيصٍ عَلَى بَيَانِهِ عُلِمَ أَنَّهُ رَدَّ ذَلِكَ إلَى أَهْلِ الْعُرْفِ لِأَنَّهُ لَا طَرِيقَ إلَى مَعْرِفَتِهِ إلَّا مِنْ جِهَتِهِ، فَرُجِعَ إلَيْهِ"[37].

وبالنظر إلى هذه التعريفات التي ذكرها الفقهاء نعلم أنهم متفقون من حيث الأصل على أن الحرز هو الموضع الحصين الذي يحفظ فيه المال عادة، بحيث لا يُعدّ صاحبه مضيّعا له بوضعه فيه، ومرجع ذلك إلى أعراف الناس؛ لأنه لـمّا لم يرِدْ عن الشارع تحديدٌ لهُ عُلِمَ أنّ مرجعه لأهل العرف؛ لأنه لا طريق إلى معرفته فردا فردا إلا من طريقه، ومن المعلوم أن الحرز تختلف أحواله باختلاف الزمان والمكان والولّاة ونوعية المال، وبيان نوع الحرز موكول في كل قضية لم يرد فيها نص إلى الحاكم، فيستعين على تعيين ذلك بأهل الخبرة[38].

وبتطبيق ذلك على الحسابات المصرفية وبطاقات الائتمان نجد أن الناس قد تعارفوا على أنها موضع للمال، وأن استعمالها قاصر على ملاكها، وبالتالي يعتبر اختراق البنوك وقرصنة البطاقات المصرفية المملوكة للغير انتهاكا للحرز؛ لأن الحرز ما يصير به المال محرزا من الضياع، ومما يدل على ذلك أن لكل عميل رقم سري خاص به يمكنه من استخدام بطاقة الائتمان لاستخراج النقود أو شراء السلع والحصول على الخدمات، كما أن المصارف تنفق أموالا كبيرة من أجل تقوية أنظمة الحماية الإلكترونية للحيلولة دون التسلل إلى قاعدة البيانات والتلاعب بالحسابات المصرفية.

الشرط الثالث: الأخذ خفية: يشترط لإقامة حدّ السرقة أن يأخذ السارق المال خفية، وأن يخرجه من الحرز:

1- **الأخذ**: لا يعتبر مجرد الأخذ سرقة عند جمهور الفقهاء، إلا إذا نتج عن هتك الحرز، ولكنهم لم يتفقوا على طريقة الأخذ التي تؤدي إلى إقامة الحد: فذهب الحنفية[39]- إلا أبا يوسف - إلى أن الأخذ لا يتحقق إلا إذا كان هتك الحرز هتكا كاملا تحرزا عن شبهة العدم، وذلك بأن يدخل الحرز فعلا، إذا كان مما يمكن دخوله، فإذا كان مما لا يمكن دخوله، كصندوق وجيب، فلا يشترط الدخول، وذهب أبو يوسف[40] والمالكية[41]والشافعية[42]والحنابلة[43] إلى أن دخول الحرز ليس شرطا لتحقق الأخذ وهتك الحرز، فدخول الحرز ليس مقصودا لذاته، بل لأخذ المال.

2/ **الخفية**: يشترط لإقامة حدّ السرقة أن يؤخذ الشيء خفية واستتارا، بغير إذن المالك، فإن أخذ الشيء على سبيل المجاهرة سُمِّيَّ: مغالبة أو نهبا أو خلسة أو اغتصابا أو انتهابا، لا سرقة[44].

3/ **الإخراج**: لا تكتمل صورة الأخذ خفية إلا إذا أخرج السارق الشيء المسروق من حرزه، ومن حيازة المسروق منه، وأدخله في حيازة نفسه[45].

وبتطبيق هذا الشرط على سرقة الحسابات المصرفية وبطاقات الائتمان نجدهما متطابقين تماما، فالسرقة الإلكترونية تتم بأخذ المال خفية، وإخراجه من حساب المسروق منه بانتهاك حرز الحاسب الآلي، وإدخاله في حساب السارق أو حساب غيره خفية.

ونخلص من هذا إلى أن السرقة الإلكترونية للأموال متطابقة تمام التطابق مع السرقة الحدية، وبالتالي يمكن تطبيق حد السرقة على السارق بشرطين:

الأول: أن يتّخذ القائمون على المصارف وبطاقات الائتمان جميع الاحتياطات الأمنية وإجراءات الحماية اللازمة لحفظ الحسابات المصرفية وبطاقات الائتمان من الاختراق والقرصنة حتى لا يُعتبروا مفرّطين في الحفظ، كما يتعيّن على عميل البنك وحامل البطاقة أن يتّخذ جميع الاحتياطات التي تحُول دون استحواذ الغير على بطاقته أو رقمه السري وإلا عُدَّ مقصرا في حفظ ماله[46].

الثاني: أن يقوم السارق بإخراج المال من حيازة مالكه إلى حيازة نفسه أو حيازة غيره، أما إذا اكتفى بسرقة البطاقة أو الدخول إلى الحساب البنكي دون أن يقوم بإخراج المال، فإنه لا يمكن تطبيق حد السرقة عليه؛ لأن شرط الأخذ خفية يستلزم إخراج المال من حيازة مالكه، وهذا الشرط غير متوفّر هنا، وإن أمكن تطبيق عقوبة تعزيرية عليه.

المبحث الثاني: حجية الدليل الرقمي في إثبات السرقة الإلكترونية:

ندرس في هذا المبحث أراء الفقهاء في إثبات السرقة الإلكترونية بالقرائن الحديثة ممثلة في الدليل الإلكتروني (المطلب الأول)، وصولا إلى الرأي الراجح (المطلب الثاني).

المطلب الأول: استعراض آراء الفقهاء في إثبات السرقة الإلكترونية بالدليل الرقمي

لا يوجد في كتب الفقه الإسلامي القديمة ما يشير إلى حجية الدليل الإلكتروني في الإثبات نظرا لحداثته، ولكن يمكن ردّ هذه المسألة إلى إقامة حدّ السرقة بناء على القرائن التي تعرض لها الفقهاء القدامى في كتبهم، وينسحب عليها الخلاف الوارد فيها، وهناك خلاف بين الفقهاء القدامى في إثبات حدّ السرقة بناء على القرائن التي كانت معروفة عندهم، كوجود المال المسروق في حيازة المتهم، وفي هذا الصدد يمكننا أن نميز بين رأيين:

الفرع الأول: المانعون للعمل بالقرائن في إثبات حدّ السرقة:

ذهب غالبة الفقهاء - القدامى منهم والمحْدَثُون - إلى أن القرائن مهما قويت لا تنهض دليلاً على الجرائم الحدّية، ولا يمكن التعويل عليها في إثبات حدّ السرقة، وأن طريق إثبات هذه الجريمة محصورة في الشهادة أو الاعتراف[47]. وهو ما اعتمده القانون الجزائي العربي الموحد المستمد من الفقه الإسلامي[48]، وقد دعم هذا الفريق موقفه بجملة من الأدلة منها[49]:

أولا- الأدلة التي تفيد عدم الاعتماد على القرائن في الإثبات بوجه عام: استدل المانعون للعمل بالقرائن في إثبات الحدود بعموم الأدلة العامة التي تفيد عدم حجية القرائن في الإثبات الجنائي عموما، ومنها:

1- الدليل من السنة:

أ- عن ابن عَبَّاسٍ رَضِي اللهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: « لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»[50] وفي رواية البيهقي: «...ولكنّ الْبَيِّنَةُ عَلَى مَنِ ادَّعَى وَالْيَمِينُ عَلَى مَنْ أَنْكَرَ»[51].

وجه الاستدلال: ليس في الحديث ذكر غير البينة، فهي التي يعول عليها لإثبات الحقوق، والمراد بالبينة هنا الشهادة.

ب- ما ورد في السنة من أنه ﷺ أمر بدرء الحدود بالشبهات حيث قال: « اِدْفَعُوا اَلْحُدُودَ مَا وَجَدْتُمْ لَهَا مَدْفَعًا»[52].

وجه الاستدلال: الأمر بدفع الحدود بالشبهة المحتملة، والشبهة موجودة في الدليل الإلكتروني لاحتمال خطأ الخبير الرقمي، وهذه شبهة يُدرَأُ بها الحد.

2- **الدليل من المعقول**: إن القرائن مبنية على الظن والتخمين، والظن لا يصلح لبناء الحكم، كما أنه منهي عنه شرعا[53].

ثانيا: الأدلة التي تفيد عدم إعمال القرائن في إثبات الحدود:

استدل القائلون بعدم حجية القرائن في إثبات حدّ السرقة ببعض الأدلة الخاصة التي تفيد عدم حجية القرائن في إثبات الحدود ومنها حد السرقة، ومنها:

1- عَنْ أَبِي أُمَيَّةَ الْمَخْزُومِيِّ رضي الله عنه قَالَ: أُتِيَ النَّبِيُّ ﷺ بِلِصٍّ قَدِ اعْتَرَفَ اعْتِرَافًا، وَلَمْ يُوجَدْ مَعَهُ مَتَاعٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: « **مَا إِخَالُكَ سَرَقْتَ. قَالَ: بَلَى، فَأَعَادَ عَلَيْهِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، فَأَمَرَ بِهِ فَقُطِعَ**»[54].

وجه الاستدلال: يدل هذا الحديث على أن الحدود الخالصة لله - ومنها حد السرقة - يُتَشَدَّدُ في إثباتها، وتسقط برجوع المقرّ عن الإقرار، ولو لم يكن

الحدّ محتمل السقوط بالرجوع ما كان للتلقين معنى، وتلك هي السنة للإمام والقاضي إذا أقرّ عنده أحد بشيء من أسباب الحدود الخالصة أن يعرض له بالرجوع[55]، وعليه فلا يمكن إثبات حد السرقة بالدليل الرقمي.

2 ـ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ كُنْتُ رَاجِمًا أَحَدًا بِغَيْرِ بَيِّنَةٍ لَرَجَمْتُ فُلَانَةَ فَقَدْ ظَهَرَ مِنْهَا الرِّيبَةُ فِي مَنْطِقِهَا وَهَيْئَتِهَا وَمَنْ يَدْخُلُ عَلَيْهَا»[56].

وجه الاستدلال: لو كان العمل بالقرائن في الحدود جائزا لأقام النبي ﷺ الحدّ على هذه المرأة لوجود القرائن الدالة على زناها، فدلّ هذا على عدم مشروعية العمل بالقرائن في الحدود[57].

الفرع الثاني: المجيزون للعمل بالقرائن في إثبات حد السرقة

يذهب اتجاه آخر في الفقه الإسلامي إلى القول بأن أي قرينة قوية تفيد ارتكاب المتهم للسرقة يمكن اعتمادها في إثبات هذا الحدّ، وممن قال بذلك ابن تيمية[58] وابن القيم[59] وابن فرحون[60]، ومن المعاصرين الدكتور أحمد أبو القاسم[61]. ويعتبر ابن القيم أشهر المدافعين عن هذا الرأي حيث يقول: «وَلَمْ يَزَلْ الْأَئِمَّةُ وَالْخُلَفَاءُ يَحْكُمُونَ بِالْقَطْعِ إذَا وُجِدَ الْمَالُ الْمَسْرُوقُ مَعَ الْمُتَّهَمِ، وَهَذِهِ الْقَرِينَةُ أَقْوَى مِنْ الْبَيِّنَةِ وَالْإِقْرَارِ، فَإِنَّهُمَا خَبَرَانِ يَتَطَرَّقُ إلَيْهِمَا الصِّدْقُ وَالْكَذِبُ، وَوُجُودُ الْمَالِ مَعَهُ نَصٌّ صَرِيحٌ لَا يَتَطَرَّقُ إلَيْهِ شُبْهَةٌ»[62].

وقد دعم هذا الرأي موقفه بجملة من الأدلة التي تفيد إثبات حدّ السرقة بالقرائن، منها:

أولا: عموم الأدلة التي تفيد العمل بالقرائن: استدل هذا الفريق بعموم الأدلة التي تفيد الاعتماد على القرائن في الإثبات بوجه عام، ومن الأدلة على ذلك:

1- الدليل من الكتاب:

أ- قوله تعالى: [قَالَ هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (26) وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ (27) فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ (28)] (يوسف:26-28).

وجه الاستدلال: أن الله تعالى قد جعل شق القميص من الخلف أمارة على صدق يوسف عليه السلام وكذب المرأة، وهذا دليل على مشروعية العمل بالقرائن(63)

ب- قوله تعالى: [وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ] (يوسف: 18).

وجه الاستدلال: أجمع المفسرون على أن إخوة يوسف أرادوا أن يجعلوا الدم علامة على صدقهم بأن الذئب أكله، لكن يعقوب عليه السلام استدل على كذبهم بعلامة أقوى منها تعارض ذلك وهي سلامة القميص من التمزيق، فقد ذكر القرطبي وغيره أن يعقوب عليه السلام لما تأمل القميص قال: «والله الذي لا إله إلا هو ما رأيت كاليوم ذئبا أحكم منه، أكل ابني واختلسه من قميصه ولم يمزقه عليه، وعلم أن الأمر ليس كما قالوا، وأن الذئب لم يأكله» وهذه الآية أصل في الحكم بالقرائن(64).

2- الإجماع: أن الصحابة رضي الله عنهم حكموا بالقرينة والأمارة ولم يعلم لهم مخالف فكان ذلك إجماعا(65).

3- المعقول: إن المقصود من القضاء هو إحقاق الحق وإقامة العدل، فكل ما يؤدي إلى هذه الغاية فهو مشروع، فإذا ظهرت أمارات العدل بأي طريق كان، فثم شرع الله ودينه، والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء، ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة، وأبين أمارة (66).

ثانيا: الأدلة التي تفيد العمل بالقرائن في إثبات الحدود

1- الدليل من الكتاب: قوله تعالى: [قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وُجِدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ] (يوسف: 75).

وجه الاستدلال: تدل الآية على أن وجود المسروق بيد السارق دليل كاف في إقامة الحد عليه؛ لأنه بمنزلة إقراره، وهو أقوى من البينة، وغاية البينة أن يستفاد منها الظن، وأما وجود المسروق بيد السارق فيستفاد منه اليقين[67].

2- الإجماع: قالوا بأن الأئمة والخلفاء حكموا بقطع يد السارق إذا وجد المال المسروق في حيازته[68].

3- **الدليل من المعقول:** الاستدلال بالمعقول من أوجه:

الوجه الأول: إهمال العمل بالقرائن من شأنه أن يؤدي إلى إفلات كثير من المجرمين من العدالة وتعطيل حد السرقة[69].

الوجه الثاني: المقصود من الإثبات هو إقامة الحق وأي طريق استخرج بها العدل فهي من الطرق المشروعة[70].

الوجه الثالث: دلالة الدليل الرقمي على حد السرقة أقوى من شهادة الشهود؛ لأن كلام الشاهد إخبار ظن يحتمل الكذب، وشهادة الدليل الرقمي يقينية لا تكذب.

المطلب الثاني: الرأي الراجح

الرأي الذي نرجحه هو عدم كفاية الدليل الإلكتروني في إثبات حد السرقة، وإنما منعنا إقامة الحدّ- رغم قوة الدليل الإلكتروني ويقينيته - لأن الشارع قد سلك في مسلك الحدود التي يكون حقّ الله فيها خالصا أو غالبا ما يعرف "بنظام الإثبات المقيَّد"[71]، وهذا يعني أن المشرع هو الذي يحدّد الدليل الذي ينبغي أن يستند عليه القاضي في الحكم، ويُعَيّن مدى قوته في الإثبات، فالشارع هنا قيَّد حرية القاضي في الإثبات وألزمه بالحكم بمقتضى طرق الإثبات المنصوصة شرعا، ولم يتبع في باب الحدود ما يعرف "بنظام الإثبات

الحرّ"[72] القائم على الأدلة الإقناعية، الذي يعني ترك الحرية للقاضي في أن يكون القناعة بالحكم من أيّ دليل يثبت ذلك ولو لم يتم النص عليه.

والمتتبع لمذاهب الفقهاء في حدّ السرقة يلاحظ أنهم قد ضيقوا في دائرة السرقات التي تقطع بها الأيدي صيانة لجسم الإنسان من التشويه ما أمكن، ويظهر ذلك في جملة من الأمور[73]:

أولا: منهج الشريعة في إثبات جرائم الحدود التي يكون فيها حق الله خالصا أو غالبا- ومنها حدّ السرقة - يميل إلى التشدد في إثباتها، ومن هنا ذهب أغلب الفقهاء إلى عدم اعتبار القرائن في إثباتها، سِيَما الحدود التي تُفضي إلى القتل أو إتلاف الأعضاء كما هو الحال في حدّ السرقة الذي يؤدي إلى قطع الأيدي، ولا يمكن الحكم بالإتلاف إلا بدليل بيّن واضح لا يعارضه احتمال يضعفه.

وقد ضيَّق الفقهاء في دائرة السرقات التي تقطع بها الأيدي صيانةً لجسم الإنسان من التشويه ما أمكن، فاحتاطوا كل الاحتياط أن تقطع الأيدي، احتاطوا عليها في اشتراط الحرز، فشدّدوا في اشتراطه، وضيّقوا في معنى السرقة بسببه حتى أنهم منعوا قطع يد الضيف إذا سرق من مُضِيفه، وحافظوا على الأيدي في اشتراط الملكية التامة، كما اشترطوا الحرز التام غير الناقص، بل من الفقهاء من اشترط في الأموال المسروقة ألا تكون مما يتسارع إليه الفساد [74].

ثانيا: أنه لا ينبغي أن تقطع الأيادي في حدّ السرقة إلا في المواطن التي أجمع الفقهاء على القطع فيها، فإن كان ثمة خلاف - كما هو حاصل في مسألة إثبات السرقة - نأخذ بقول من يمنع القطع، ولا نأخذ بقول من يتشدّد؛ لأن موطن الخلاف يكون فيه شبهة، والحدود تسقط بالشبهات[75].

ثالثا: عقوبة السرقة شرعت للترويع وإفزاع السارقين، وذلك يتحقق بإعلان العقوبة وثبوت التطبيق، ولو في أيدٍ محدودة، فإن العبرة في الترويع بالإعلان، من غير نظر إلى كثرة الأيدي.

وليس معنى ذلك إهمال هذه القرينة وعدم الاعتداد بها في إثبات حد السرقة، بل يمكن اعتبار الدليل الرقمي قرينة يحكم بها القاضي بالعقوبة التعزيرية إذا اطمأن إليها وقويت التهمة، ويمكن للقضاء الإسلامي أن يعتمد على الدليل الإلكتروني في الأمور التالية:

- في التحقيق مع المتهم وتوجيه التهمة.

- في الحكم بعقوبة تعزيرية إذا قويت هذه القرينة، واقتنع بها القاضي، خصوصا إذا أثبت الخبراء صدقية الدليل الإلكتروني ويقينيته، أو إذا انضم إلى الدليل الإلكتروني قرائن أخرى تدعمه، ويمكن هنا الاستئناس بما نص عليه بعض الفقهاء من جواز حبس المتهم بالسرقة لوجود قرينة معتبرة في ذلك كتجوله في موضع السرقة ومعالجته أمورا تعتبر مقدمات لذلك[76].

كما يحكم القاضي على السارق بالعقوبة التعزيرية ووجوب رد المال إذا قويت التهمة، ويمكن هنا أن نستأنس بما ذكره كثير من فقهاء المذاهب من وجوب تضمين المتهم المال وإلزامه برده إن كان قائما أو رد مثله إن كان مثليا أو قيمته إن كان قيميا، ودونك بعض نصوص الفقهاء الدالة على ذلك:

- **المذهب الحنفي**: جاء في المبسوط: "يُسْتَحْلَفُ فِي السَّرِقَةِ لِأَجْلِ الْمَالِ فَإِنْ أَبَى أَنْ يَحْلِفَ ضَمِنَ الْمَالَ، وَلَمْ يُقْطَعْ؛ لِأَنَّ الْمَالَ حَقُّ الْعَبْدِ، وَهُوَ يَثْبُتُ مَعَ الشُّبُهَاتِ وَحَقِيقَةُ الْمَعْنَى فِيهِ أَنَّ فِي السَّرِقَةِ أَخْذُ الْمَالِ، فَإِنَّمَا يُسْتَحْلَفُ عَلَى الْأَخْذِ لَا عَلَى فِعْلِ السَّرِقَةِ، وَعِنْدَ نُكُولِهِ يُقْضَى بِمُوجِبِ الْأَخْذِ، وَهُوَ الضَّمَانُ، كَمَا لَوْ شَهِدَ رَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ بِالسَّرِقَةِ يَثْبُتُ الْأَخْذُ الْمُوجِبُ لِلضَّمَانِ، وَلَا يَثْبُتُ الْقَطْعُ الَّذِي يَنْبَنِي عَلَى فِعْلِ السَّرِقَةِ"[77].

- المذهب المالكي: جاء في كتاب منح الجليل:"وَوَجَبَ عَلَى السَّارِقِ رَدُّ الْمَالِ الْمَسْرُوقِ لِمُسْتَحِقِّهِ إنْ لَمْ يُقْطَعْ لِقِلَّتِهِ عَنْ النِّصَابِ أَوْ لِأَنَّهُ مِنْ غَيْرِ حِرْزٍ أَوْ لِرُجُوعِهِ عَنْ إقْرَارِهِ أَوْ لِكَوْنِ الشَّاهِدِ وَاحِدًا أَوْ رَجُلًا وَامْرَأَتَانِ"[78].

- **المذهب الشافعي**: جاء في أسنى المطالب: "يَثْبُتُ الْمَالُ بِشَاهِدٍ وَامْرَأَتَيْنِ أو شَاهِدٍ وَيَمِينٍ وَلَا يَثْبُتُ الْقَطْعُ إلَّا بِشَاهِدَيْنِ فَلَا يَثْبُتُ بِمَا ذُكِرَ كَسَائِرِ الْعُقُوبَاتِ"(79).

- **المذهب الحنبلي**: جاء في المغني: "إذا ادَّعَى رجلٌ على رجلٍ أنه سَرَقَ نِصَاباً من حِرْزِهِ، وأقامَ بذلك شاهداً وحَلَفَ معه، أو شَهِدَ له رجلٌ وامرأتانِ، وَجَبَ له المالُ المشهودُ به إن كان باقياً أو قيمتُه إن كان تالفاً، ولا يجبُ القَطْعُ؛ لأن هذه حُجَّةٌ في المال دون القَطْعِ"(80).

على أننا حين نرجح عدم كفاية الدليل الإلكتروني في إثبات حدّ السرقة فإننا نترك لولي الأمر الاعتماد على هذا الدليل في إثبات حدّ السرقة إذا خلا من الشبهة واقتنع به القاضي، وخصوصا إذا فشا هذا النوع من الإجرام، وعجزت العقوبة التعزيرية عن ردع الجناة، ونتج عن ذلك تعطيل المصالح الاقتصادية للدولة والأفراد معا، ففي هذه الحالة يسوغ لولي الأمر أن يضمّن في تشريعاته الداخلية ما يسوغ الاعتماد على مذهب الإثبات الحرّ المبني على الاقتناع القضائي الذي يترك للقاضي حرية اختيار الأدلة التي تثبت ارتكاب المتهم للجريمة دون أن يتقيد بدليل محدد، وهذا متسق مع مقاصد الشريعة في حفظ المال، ويمكن الاستدلال لذلك بما يلي:

أولا: مرونة الشريعة الإسلامية في الشق المتعلق بجزئيات الأحكام وفروعها العملية، فقد اكتفت بالنص على القواعد العامة التي تجلب المصالح وتدرأ المفاسد، وذلك بخلاف العقائد والعبادات التي وردت فيها أحكام تفصيلية، وهذا بناء على أن النصوص متناهية والوقائع غير متناهية، فهذا الجانب يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانا ومكانا وحالا، وجانب المرونة هذا هو الضامن لصلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، فالشريعة الإسلامية لا تعارض الإثبات بالأدلة العلمية إذا أفادت ارتكاب المتهم للجريمة بيقين، والتفرقة بين كون السرقة ارتكبت بطريقة تقليدية أم إلكترونية يؤدي إلى تعطيل حد السرقة، واجتراء المجرمين على أموال الناس، مما يُشِيعُ خوفَ النّاسِ وعدمَ اطمئنانهم على أموالهم.

ثانيا: خطورة السرقة الإلكترونية التي تتم في الغالب بطريقة منظمة، ومن عصابات اعتادت على ارتكاب الإجرام، مما ينتج عنه خسائر ضخمة جدا لأصحاب المؤسسات المصرفية وعملائهم.

ثالثا: الضّرر المترتّب على عدم إقامة حدّ السرقة على السرقة الإلكترونية، فهي تتم خفية في بيئة رقمية خالصة، ويصعب إقامة الدليل عليها بالشهادة أو الاعتراف، وإهمال إثباتها بالدليل الرقمي سيؤدي إلى زيادة هذه الجريمة وانتشارها.

رابعا: الدليل الرقمي يتميّز بالدقة الكبيرة، فلا يمكن تغييره أو العبث به، وإذا حصل ذلك بإمكان الخبراء المختصين التعرف على الأدلة الرقمية المزوّرة أو التي تم تحريفها بمضاهاتها مع الأدلة الأصلية باستخدام البرامج والتطبيقات الصحيحة، بالقدر الذي لا يدع مجالا للشك.

الخاتمة:

بعد استعراض مسألة السرقة الإلكترونية وما دار حولها من نقاش يمكننا القول بأن هذه السرقة تنقسم إلى نوعين: النوع الأول هو سرقة البرامج والمعلومات، وهذا النوع يشكل جريمة تعزيرية على الرأي الغالب، والنوع الثاني هو السرقة الإلكترونية للمال، وهذا النوع فيه خلاف بين الفقهاء المعاصرين، بين من يكيف هذه الجريمة على أنها جريمة حدية يطبق عليها حد السرقة، وبين من يكيفها على أنها جريمة حرابة، بينما يذهب رأي ثالث إلى أنها جريمة تعزيرية، على أن الرأي الأول هو أقوى الآراء وأرجحها، لانطباق شروط السرقة الحدية التي ذكرها الفقهاء القدامى على شروط السرقة الإلكترونية للمال، ولا فرق.

أما فيما يتعلق بإثبات السرقة الإلكترونية بالقرائن المعاصرة ومنها الأدلة الإلكترونية فينسحب عليها الخلاف الفقهي القديم حول إثبات جرائم الحدود بالقرائن، على أن الرأي الذي انتهينا إليه هو عدم كفاية القرائن في إثبات حدّ السرقة للأدلة التي ذكرناها في موضعها، إلا أنه لا تثريب على ولي الأمر في الاعتماد على القرائن المعاصرة في إثبات حد السرقة الإلكترونية للمال،

وخاصة في حال انتشار هذا النوع من السرقة، وتهديدها للأمن العام، وعدم كفاية العقوبة التعزيرية في ردع الجناة، فإنه من المقرر أنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأحوال والأزمان.

قائمة المصادر والمراجع

أولا: القرآن الكريم

ثانيا: كتب الحديث النبوي الشريف

- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد (ت: 858 هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز ابن باز، دار الحديث القاهرة، ط1، 1998.
- ابن ماجة محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني (ت: 273 هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر – بيروت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: 275 هـ)، سنن أبي داود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1988.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله الشيباني (ت: 241 هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1995.
- الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، 1985.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت: 256 هـ)، صحيح البخاري، تحقيق: محمد علي قطب، وهشام البخاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1997.
- البوصيري، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني (ت: 840 هـ)، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، 1403هـ.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى (ت: 458 هـ)، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، طبعة: 1994.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت: 458 هـ)، السنن الصغرى، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة. بيروت، ط1، 1999.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام (ت: 255 هـ)، سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2000.
- الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب (ت: 360 هـ)، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، العراق، ط2، 1983.
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب (ت: 303 هـ)، سنن النسائي الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991.
- مسلم بن الحجاج القشيري (ت: 261هـ)، الجامع الصحيح المسمى: صحيح مسلم، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، 1998.

ثالثا: المعاجم

- ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي (ت: 711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1.
- الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقري (ت: 770هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت.
- محمد عبد الرؤوف المناوي (ت: 1031هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1410هـ.
- الجوهري إسماعيل بن حماد (ت: 393هـ)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور

رابعا: الكتب

- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله (ت: 543هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003.
- ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي (ت: 861هـ)، شرح فتح القدير، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003.
- ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم(ت: 728هـ)، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987.
- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد (ت: 456هـ)، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البغدادي، دار الفكر، بيروت.
- ابن رشد القرطبي، أبو الوليد محمد بن أحمد (ت: 520هـ)، المقدمات الممهدات، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر (ت: 1252هـ)، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، 2003.
- ابن عبد البر النمري القرطبي (ت: 1252هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
- ابن فرحون، إبراهيم بن علي بن محمد اليعمري (ت: 799هـ)، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1986.
- ابن قدامة المقدسي، أبو الفرج عبد الرحمن (ت: 682هـ)، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الحديث، القاهرة، 1996.
- ابن قدامة المقدسي، موفق الدين عبد الله بن أحمد (ت: 744هـ)، المغني ، دار الحديث القاهرة، ط1، 1996.

- ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423هـ.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، (ت: 744هـ)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2008.
- ابن مودود الموصلي، عبد الله بن محمود (ت: 683هـ)، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة ط3، 2005.
- أحمد عبد المنعم البهي، من طرق الإثبات في الشريعة والقانون، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1965.
- أحمد فتحي بهنسي، نظرية الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط5، 1989.
- أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، 1981.
- أسامة أحمد المناعسة، جرائم الحاسب الآلي والإنترنت، دار وائل، عمان، ط1، 2001.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت: 1051هـ)، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد أمين الضِّنادي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1997.
- البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس (ت: 1051هـ)، شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.
- الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد، (ت: 977هـ) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994.
- الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي (ت: 1201هـ)، الشرح الكبير، إحياء الكتب العربية، بيروت.

- الرصاع محمد بن قاسم الأنصاري (ت: 894هـ)، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.
- الزركشي، محمد بن عبد الله الزركشي (ت: 772هـ)، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002.
- الزنجاني، محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار (ت: 656هـ)، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د/ محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ.
- زكريا الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا (ت: 926هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق: د/ محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
- محمود مصطفى، الإثبات في المواد الجنائية في القانون المقارن، مطبعة جامعة القاهرة، (د ر)، 1977.
- صالح بن غانم السدلان، القرائن ودورها في الإثبات في الشريعة الإسلامية، دار بلنسية للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1418هـ.
- السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل (ت: 483هـ)، المبسوط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.
- الخطيب الشربيني، محمد بن أحمد الشربيني (ت: 977هـ)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: محمد خليل عيْتاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1997.
- الشرواني، عبد الحميد، حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، مطبعة مصطفى محمد، مصر.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.

- العدوي، علي بن أحمد الصعيدي (ت: 483هـ)، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: محمد عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997.
- القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس(ت: 684هـ)، الذخيرة، تحقيق: د/ محمد حجي ومحمد بو خبزة ، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى،1994.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح(ت: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985.
- الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود (ت: 587هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1982.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري (ت: 450هـ)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ج13ص294.
- المقدسي، أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد (ت: 624هـ)، العدة شرح العمدة، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005.
- المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف (ت: 897هـ)، التاج والإكليل لمختصر خليل، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995.
- ضياء مصطفى عثمان، السرقة الإلكترونية - دراسة فقهية، دار النفائس، الأردن، ط1، 2011.
- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت.
- علي حيدر، درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب المحامي كمال فهمي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1989.

- محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، العقوبة، دار الفكر العربي، القاهرة.
- مصطفى السيوطي، مصطفى بن سعد بن عبده الرحيباني(ت: 1201هـ)، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، دمشق، 1961.
- ميارة الفاسي، محمد بن أحمد بن محمد المالكي، شرح ميارة على التحفة، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
- نزيه حماد، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 2001.
- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سوريا، ط2، 1985.

خامسا: المقالات والدوريات

- د/ إسماعيل عبد النبي شاهين، أمن المعلومات في الإنترنت بين الشريعة والقانون، بحث مقدم لمؤتمر" القانون الجنائي والكمبيوتر والإنترنت" المنعقد في الفترة 1-3 ماي 2000، نشر كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، ط3، 2004.
- د/ أعمال ندوة تزوير البطاقات الائتمانية، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، الطبعة الأولى، 2002.
- د/ رفعت طلعت، حقوق الإنتاج الذهني، مجلة عصر الحاسب، السعودية، العدد الأول، جمادى الأولى، 1413هـ.
- د/ سالم بن حمزة مدني، مدى إمكانية تطبيق الحدود على الجرائم الإلكترونية، مجلة الحجاز العالمية المحكّمة للدراسات الإسلامية والعربية، السعودية، العدد السادس، فبراير 2014.
- د/ عطا عبد العاطي محمد السنباطي، موقف الشريعة الإسلامية من الإجرام الدولي (جرائم الحاسب الآلي والإنترنت)، بحث مقدم لمؤتمر الوقاية من الجريمة في عصر المعلوماتية، الذي أقامته كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية بالتعاون مع أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، في الفترة 6-8 ماي 2001.

- مجمع الفقه الإسلامي، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس.
- د/ محمد بن عبد الله بن سبيل، حد السرقة في الشريعة الإسلامية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، العدد 12، ط2، 2006.

سادسا: الرسائل العلمية

- د/ أحمد أبو القاسم، الدليل الجنائي المادي ودوره في إثبات جرائم الحدود والقصاص، أطروحة دكتوراه، جامعة نايف العربية، طبع المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، 1993.
- تركي بن عبد العزيز بن تركي آل سعود، السرقة الإلكترونية بين الحد والتعزير، رسالة ماجستير، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، 2011.
- د/ محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، أطروحة دكتوراه، جامعة الأزهرن مصر، مكتبة دار البيان، دمشق، ط1، 1982.

سابعا: القوانين والتشريعات

- الأمر رقم 66-156 المؤرخ في 8يونيو 1966 الذي يتضمن قانون العقوبات المعدل والمتمم.
- الأمر رقم 75-58 المؤرخ في 20 رمضان عام 1395 الموافق 26سبتمبر سنة 1975، المتضمن القانون المدني، المعدل والمتمم.
- الأمر رقم 03-05 المؤرخ في 19 جمادى الأولى 1424 ه الموافق 19 يوليو 2003. يتعلق يحقوق المؤلق والحقوق المجاورة. الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية. عدد 44، 23 يوليو 2003.
- قانون رقم 09-04 المؤرخ في 05 غشت 2009 يتضمّن القواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحتها. الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، عدد 47، المؤرخة في 16 غشت 2009.

- القانون العربي الاسترشادي لمكافحة جرائم تقنية المعلومات وما في حكمها. اعتمده مجلس الوزراء العرب في دورته 19 بالقرار رقم495- د 19- 2003/10/8.
- قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات الإماراتي، المادة الأولى.

ثامنا: المواقع الإلكترونية: القرضاوي، يوسف بن عبد الله، سرقة المعلومات، تم مشاهدته بتاريخ 2019/02/26الموقع الرسمي للدكتور يوسف القرضاوي على الرابط: http://www.al-qaradawi.net/node/3539

الهوامش:

(1) انظر: محمد عبد الرؤوف المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، تحقيق: د/ محمد رضوان الداية، دار الفكر، بيروت، ط1، 1410هـ، ص156؛ الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1990، ج4ص1496؛ ابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج10، ص155؛ الفيومي أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، ج1، ص274.

(2) ابن مودود الموصلي، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللطيف محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2005، ج4، ص109. ابن الهمام كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، شرح فتح القدير، تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، ج5، ص339.

(3) الرصاع محمد بن قاسم الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق: محمد أبو الأجفان والطاهر المعموري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1993، ص649.

(4) الشربيني محمد بن الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: محمد خليل عيْتاني، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1997، ج4، ص207.

(5) البهوتي منصور بن يونس بن إدريس، كشاف القناع عن متن الإقناع، تحقيق: محمد أمين الضِنّادي، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1997، ج5، ص110.

(6) انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، دار الكاتب العربي، بيروت، ج2، ص515.

(7) قانون رقم 09-04 المؤرخ في 05 غشت 2009 يتضمّن القواعد الخاصة للوقاية من الجرائم المتصلة بتكنولوجيات الإعلام والاتصال ومكافحتها. الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، عدد 47، المؤرخة في 16 غشت 2009.

(8) الجريدة الرسمية، العدد 71، الصادرة بتاريخ 2004/11/10، ص11، 12.

(9) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية السعودي، المادة الأولى، بند4.

(10) قانون مكافحة جرائم تقنية المعلومات الإماراتي، المادة الأولى.

(11) نظام مكافحة جرائم المعلوماتية السعودي، المادة الأولى بند5.

(12) القانون العربي الاسترشادي لمكافحة جرائم تقنية المعلومات وما في حكمها. اعتمده مجلس الوزراء العرب في دورته 19 بالقرار رقم495- د 19- 2003/10/8، المادة الأولى.

(13) ابن عابدين محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود و علي محمد معوض، دار عالم الكتب، الرياض، 2003، ج7ص10.

(14) انظر: علي حيدر،درر الحكام شرح مجلة الأحكام، تعريب المحامي كمال فهمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1ص100.

(15) المقصود بالمال عند المالكية: " كُلُّ مَا تَمْتَدُّ إِلَيْهِ الأَطْمَاعُ، وَيَصْلُحُ عَادَةً وَشَرْعًا لِلِانْتِفَاعِ بِهِ". وعند الشافعية:" مَا يَكُونُ فِيهِ - فِي حَدِّ ذَاتِهِ - مَنْفَعَةٌ مَقْصُودَةٌ يُعْتَدُّ بِهَا شَرْعًا بِحَيْثُ يُقَابَلُ بِمُتَمَوَّلٍ عُرْفًا فِي حَالِ الِاخْتِيَارِ" . وعند الحنابلة:" مَا يُبَاحُ نَفْعُهُ مُطْلَقًا، أَيْ فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ، أَوْ يُبَاحُ اقْتِنَاؤُهُ بِلَا حَاجَةٍ". انظر: ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 2003، ج2، ص107؛ الشرواني، عبد الحميد، حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، مطبعة مصطفى محمد، مصر، ج4، ص238. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، شرح منتهى الإرادات المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، تحقيق: د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 2000.، ج3، ص126.

(16) انظر: د/ وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، سوريا، ط2، 1985، ج4ص42؛ د/ نزيه حماد، قضايا فقهية معاصرة في المال والاقتصاد، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط1، 2001، ص35.

(17) انظر: الزنجاني محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق: د/ محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1398هـ، ج1، ص225.

(18) انظر: أسامة أحمد المناعسة وآخرون، جرائم الحاسب الآلي والإنترنت، دار وائل، عمان، ط1، 2001، ص116.

(19) انظر: د/ إسماعيل عبد النبي شاهين، أمن المعلومات في الإنترنت بين الشريعة والقانون، بحث مقدم لمؤتمر" القانون الجنائي والكمبيوتر والإنترنت" المنعقد في الفترة 1-3 ماي 2000، نشر كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية المتحدة، ط3، 2004، ج3، ص989، 990.

(20) قرار رقم (5) بشأن الحقوق المعنوية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الخامس، ج3، ص2267.

(21) أمر رقم 03-05 المؤرخ في 19 جمادى الأولى 1424 ه الموافق 19 يوليو 2003. الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، عدد 44، 23 يوليو 2003، ص 03-22.

(22) وممن قال بهذا الشيخ عبد الرَّزَّاق عفيفي، عضو اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء السعودية. الذي يقول: "يجوز نسخ حزم البرامج الخاصة بالحاسبات بصفة عامة وبصرف النظر عن الغرض من النسخ، فيجوز النسخ حتى لو كان الغرض منه الاتجار". نقل عنه هذا القول: د/ رفعت طلعت، حقوق الإنتاج الذهني، مجلة عصر الحاسب، السعودية، العدد الأول، جمادى الأولى، 1413هـ، ص19.

(23) قرار رقم: 108 (2/12) بشأن موضوع بطاقات الائتمان غير المغطاة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السابع، ج1، ص717.

(24) الشخصية الاعتبارية (المعنوية): هي مجموعة من الأشخاص أو الأموال التي تهدف إلى تحقيق غرض معين، ويمنح القانون لها الشخصية القانونية المستقلة بالقدر اللازم لتحقيق هذا الغرض. وينقسم الشخص المعنوي إلى شخص معنوي خاص يخضع لأحكام القانون الخاص كالشركات والجمعيات، وإلى شخص معنوي عام يخضع للقانون العام كالدولة والجماعات المحلية والمؤسسات العمومية. وقد نصت على الشخص المعنوي المادة49 من القانون المدني، قانون رقم 05- 10 المؤرخ في 2005/6/20 التي جاء فيها: "الأشخاص الاعتبارية هي: الدولة، الولاية، البلدية ـ المؤسسات العمومية ذات الطابع الإداري ـ الشركات المدنية والتجارية ـ الجمعيات والمؤسسات ـ الوقف ـ كل مجموعة من أشخاص أو أموال يمنحها القانون شخصية قانونية".

(25) سرقة المعلومات. شوهد بتاريخ 2019/02/26 على الموقع الرسمي للدكتور يوسف القرضاوي المتاح على الرابط: **http://www.al-qaradawi.net/node/3539**

(26) مدى إمكانية تطبيق الحدود على الجرائم الإلكترونية، مجلة الحجاز العالمية المحكّمة للدراسات الإسلامية والعربية، السعودية، العدد السادس، فبراير 2014، ص73-78.

(27) انظر هذا الرأي عند: ضياء مصطفى عثمان، السرقة الإلكترونية (دراسة فقهية)، دار النفائس، الأردن، ط1، 2011، ص164-169. تركي بن عبد العزيز بن تركي آل

سعود، السرقة الإلكترونية بين الحد والتعزير، رسالة ماجستير مقدمة لأكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، سنة 2011 (غير منشورة)، ص110، 111.

(28) سرقة المعلومات. شوهد بتاريخ 2019/02/26 على الموقع الرسمي للدكتور يوسف القرضاوي المتاح على الرابط: http://www.al-qaradawi.net/node/3539

(29) انظر: د. سالم بن حمزة مدني، مدى إمكانية تطبيق الحدود على الجرائم الإلكترونية، مجلة الحجاز العالمية المحكّمة للدراسات الإسلامية والعربية، السعودية، العدد السادس، فبراير 2014.، ص78.

(30) موقف الشريعة الإسلامية من الإجرام الدولي (جرائم الحاسب الآلي والإنترنت)، بحث مقدم لمؤتمر الوقاية من الجريمة في عصر المعلوماتية، الذي أقامته كلية الشريعة والقانون بجامعة الإمارات العربية بالتعاون مع أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، في الفترة 6-8 ماي 2001، ج3ص329-337.

(31) انظر: المرجع نفسه، ج3، ص226-229. ج3، ص336-338.

(32) انظر: د/ عطا عبد العاطي محمد السنباطي، موقف الشريعة الإسلامية من الإجرام الدولي، المصدر السابق، ج3، ص315.

(33) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المسمى حاشية ابن عابدين، تحقيق: عادل احمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية. بيروت، ط1، 1994، ج6، ص159.

(34) المواق، أبو عبد الله محمد بن يوسف، التاج و الإكليل لمختصر خليل، تحقيق : زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995 ، ج6، ص308.

(35) العدوي، علي بن ناصر الدين بن محمد بن خلف بن جبريل، حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني، تحقيق: محمد عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997، ج2، ص434.

(36) الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية. بيروت، ط1، 1994، ج4، ص215.

(37) ابن قدامة المقدسي موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ، دار الحديث القاهرة، ط1، 1996، ج12، ص427.

(38) انظر: محمد بن عبد الله بن سبيل، حد السرقة في الشريعة الإسلامية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، مكة المكرمة، العدد 12، ط2، 2006، ص51، 52.

(39) انظر: ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، المصدر السابق، ج4ص113؛ الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1982، ج7، ص66.

(40) انظر: ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، المصدر السابق، ج4، ص113.

(41) انظر: عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، 1989، ج9ص309.

(42) انظر: الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ج13، ص294.

(43) انظر: الزركشي، محمد بن عبد الله الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تحقيق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002، ج3، ص121.

(44) انظر: ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، المصدر السابق، ج4، ص109. محمد عليش، منح الجليل، المصدر السابق، ج9ص291، 292. الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، المصدر السابق، ج4، ص224. ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج12، ص416.

(45) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، المصدر السابق، ج7، ص77؛ الدردير، أبو البركات أحمد بن محمد العدوي، الشرح الكبير، إحياء الكتب العربية، بيروت، ج4، ص338. الماوردي، الحاوي، المصدر السابق، ج13، ص292؛ الرحيباني، مصطفى السيوطي، مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، المكتب الإسلامي، دمشق، 1961، ج6، ص235.

(46) انظر الإجراءات اللازم اتخاذها لحماية بطاقات الائتمان من القرصنة: أعمال ندوة تزوير البطاقات الائتمانية، أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ط1، 2002.

(47) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع، المصدر السابق، ج7، ص81؛ ابن عبد البر النمري القرطبي، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ج7ص502؛ ابن رشد القرطبي أبو الوليد محمد بن أحمد، المقدمات الممهدات، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1988، ج3، ص220؛ الماوردي، الحاوي، المصدر السابق، ج13، ص332؛ ابن قدامة المقدسي، أبو الفرج عبد الرحمن، الشرح الكبير على متن المقنع، دار الحديث، القاهرة، 1996، ج10، ص285؛ ابن حزم علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، تحقيق: عبد الغفار سليمان البغدادي، دار الفكر، بيروت، ج11، ص134.

(48) نصت المادة 152 منه على أنه: "تثبت جريمة السرقة الموجبة للحد: 1- الاعتراف أمام القضاء ما لم يعدل عنه قبل التنفيذ. 2- أو بشهادة رجلين عدلين. 3- أو بشهادة رجل وامرأتين عدول".المذكرة التوضيحية للقانون الجزائي العربي الموحد، ج1، ص121.

(49) انظر: ابن عابدين، رد المحتار، المصدر السابق، ج6، ص174. الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، المصدر السابق، ج13، ص332؛ المقدسي، بهاء الدين أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم بن أحمد، العدة شرح العمدة، تحقيق: صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005، ج2، ص181؛ صالح بن غانم السدلان دون أن ينسبه لأحد، القرائن ودورها في الإثبات في الشريعة الإسلامية، دار بلنسية للنشر والتوزيع، السعودية، ط2، 1418هـ، ص71.

(50) أخرجه: البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد علي قطب، وهشام البخاري، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1997، كتاب التفسير، باب [إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلاً] رقم 4552؛ أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري، الجامع الصحيح المسمى: صحيح مسلم، تحقيق: أبو صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية، 1998، "كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه / رقم 1711" بلفظ: "واليمين على المدعى عليه" دون "البينة على المدعي".

(51) البيهقي أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي الكبرى، تحقيق : محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز - مكة المكرمة، طبعة: 1994، ج10، ص252. قال ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز ابن باز، دار الحديث القاهرة، ط1، 1998، ج5، ص283: "وهذه الزيادة ليست في الصحيحين وإسنادها حسن".

(52) ابن ماجة القزويني، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر – بيروت، كتاب الحدود، بَاب السِّتْرِ عَلَى الْمُؤْمِنِ وَدَفْعِ الْحُدُودِ بِالشُّبُهَاتِ، حديث رقم: 2545، ج2ص850. قال الكناني، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، 1403هـ، ج3ص103: "هذا إسناد ضعيف، إبراهيم بن الفضل المخزومي ضعفه أحمد وابن معين والبخاري والنسائي والأزدي والدار قطني".

(53) د/ محمد مصطفى الزحيلي، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، مكتبة دار البيان - دمشق، ط1، 1982، ص910.

(54) رواه: أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1995، رقم: «22508»، ج37ص187. والدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، سنن الدارمي، تحقيق: حسين

سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2000، كتاب الحدود، باب المعترف بالسرقة، رقم: «2349»، ج3، ص1483؛ أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1988، الحدود، بَاب فِي التَّلْقِينِ فِي الْحَدِّ، رقم: «4380»، ج4، ص353. ابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب الحدود، بَاب تَلْقِينِ السَّارِقِ، رقم:2597، ج2، ص866؛ النسائي، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1991، كتاب قطع السارق باب تلقين السارق، رقم: «7363»، ج4، ص328؛ الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، العراق، ط2، 1983، رقم: «18757»، ج22، ص360؛ البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، السنن الصغرى، تحقيق: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة. بيروت، ط1، 1999، كتاب الحدود، باب الاعتراف بالسرقة، رقم: «3301»، ج3، ص317؛ قال ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989، ج4، ص186: "قَالَ الْخَطَّابِيُّ: فِي إسْنَادِهِ مَقَالٌ، وَالْحَدِيثُ إذَا رَوَاهُ مَجْهُولٌ لَمْ يَكُنْ حُجَّةً، وَلَمْ يَجِبْ الْحُكْمُ بِهِ." وقال الألباني، محمد ناصر الدين ، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1985، ج8، ص114: "قلت: وهذا إسناد ضعيف من أجل أبى المنذر هذا فإنه لا يُعرف كما قال الذهبي في "الميزان".

(55) انظر: عبد القادر عودة، التشريع الجنائي، المصدر السابق، ج2، ص438.

(56) ابن ماجة، سنن ابن ماجه، المصدر السابق، ج2، ص855، حديث رقم: 2559. والحديث صححه إسناده ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المصدر السابق، ج12، ص181.

(57) د/ أحمد عبد المنعم البهي، من طرق الإثبات في الشريعة والقانون، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1965، ص 80.

(58) انظر: تقي الدين ابن تيمية الحراني أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987، ج3، ص523.

(59) انظر: ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2008، ص10.

(60) انظر: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ط1، 1986، ج2، ص159.

(61) انظر: أحمد أبو القاسم، الدليل الجنائي المادي ودوره في إثبات جرائم الحدود والقصاص، طبع المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، الرياض، 1993، ج2، ص323.

(62) الطرق الحكمية، المصدر السابق، ص10.

(63) القرطبي أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1985، ج9 ص 174.

(64) القرطبي، الجامع لحكام القرآن، المصدر السابق، ج9، ص150؛ الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار بن عبد القادر الجكني، أضواء البيان إيضاح القرآن بالقرآن، تحقيق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003، ج3، ص52. ابن فرحون، تبصرة الحكام، المصدر السابق، ج2، ص117.

(65) ابن فرحون، تبصرة الحكام، المصدر السابق، ج2، ص120.

(66) ابن القيم، الطرق الحكمية، المصدر السابق، ص19.

(67) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1423ه، ج5ص162، 163.

(68) انظر: ابن القيم، الطرق الحكمية، المصدر السابق، ص10.

(69) انظر: أحمد فتحي بهنسي، نظرية الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، دار الشروق، بيروت، ط5، 1989، ص199.

(70) انظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، المصدر السابق، ج6، ص513. الطرق الحكمية، المصدر السابق، ص16.

(71) يقصد بنظام الإثبات المقيّد تقييد حرية القاضي وإلزامه بالحكم متى توافرت أدلة حدّدها المشرع صراحة في نصوصه، فإذا لم تتوافر هذه الأدلة التزم القاضي بتبرئة المتهم حتى وإن اقتنع بنسبة الجريمة إليه، ففي ظل هذا النظام تتدخل إرادة المشرع لتحديد الأدلة التي يجب على القاضي اتباعها، وتَضِيق حرية القاضي فلا يستطيع تكوين عقيدته إلا بهذا الدليل الذي حدّده القانون ولا تؤخذ قناعته بعين الاعتبار. انظر: د. محمود مصطفى، الإثبات في المواد الجنائية في القانون المقارن، مطبعة جامعة القاهرة، (د ر)، 1977، ج1، ص8- 9.

(72) الأساس الذي يقوم عليه هذا المذهب هو عدم تقييد القاضي بطرق معينة للإثبات، بل تُترك له الحرية بأن يقدر قيمة الأدلة المعروضة عليه تقديرا عقلانيا منطقيا مسببا كيفما انساق إليه اقتناعه، مستهدفا الحقيقة بوزن دقيق وتمحيص أكيد للدليل، يساعده في ذلك تكوينه الثقافي القانوني وحنكته وذكاؤه. انظر: أحمد فتحي سرور، الوسيط في قانون الإجراءات الجنائية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط4، 1981، ص345- 346.

(73) انظر: محمد أبو زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، العقوبة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص 124.

(74) المرجع نفسه، ص 124.

(75) انظر: المرجع والموضع نفسه.

(76) انظر: ميارة الفاسي، محمد بن أحمد بن محمد المالكي، شرح ميارة على التحفة، تحقيق: عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ج2ص445؛ القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: د/ محمد حجي ومحمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1994، ج12، ص180. ابن فرحون، تبصرة الحكام، المصدر السابق، ج2ص159. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، المصدر السابق، ج35، ص400.

(77) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ج9، ص105.

(78) عليش، المصدر السابق، ج9، ص332.

(79) الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، تحقيق : د/ محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000، ج4، ص105.

(80) ابن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج14، ص133.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 445 - 464
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

مختصر خليل وأهميته في الفقه المالكي

Khalil's Abbreviated and its importance in the Maliki jurisprudence

عبد الرحمان بلعقون
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1
ala.san906.gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/03/16 **تاريخ القبول: 2019/05/22**

الملخص:

يعد مختصر خليل من الكتب المعتمدة في الفقه المالكي التي كتب الله لها القبول، حاز الاشتغال به المدرسة المالكية من مطلع القرن التاسع إلى يومنا هذا، شرحا و نظما وتعليقا، تنوعت بين الإيجاز والإطناب، أول شرح عليه كان لتلميذه بهرام (ت 805هـ)، وأول من أدخله للمغرب العربي الشيخ محمد بن عمر بن الفتوح التلمساني ثم نشره في فاس عند انتقاله إليها سنة (805ه)-، وأقدم من تعرض للمختصر بالشرح هو الشيخ ابن مرزوق الحفيد التلمساني (ت842هـ)، وضع عليه شرحا سماه المنزع النبيل، أثنى العلماء على المختصر وأبلغوا في ذلك.

ألفه بأسلوب خاص مميز، يعبر عن نوع من أنواع النبوغ العقلي، اعتمد فيه على قواعد ومصطلحات جعلها مفتاحا لكتابه، وضحها وبينها العلماء في شروحاتهم عليه.

احتوى على عصارة فقهية، حتى كاد يعد من جملة الألغاز، مكث في تحريره أكثر من عشرين سنة، بين فيه المشهور من المذهب ، ورتبه على اثنين وستين بابا و ثلاثا وستين فصلا، محتويا على اكثر من مئة ألف مسألة منطوقا

ومثلها مفهوما، وصل في تبييضه إلى باب النكاح ثم مات عنه مسودة فأكمله بعده تلاميذه.

اعتمد في شرحه على أمهات كتب المالكية أهمها: المدونة والتهذيب والتبصرة للخمي، والجامع لابن يونس، والبيان والتحصيل والمقدمات والممهدات لابن رشد ، وشرح التلقين للمازري، وقد ذكرها خليل في مقدمته.

الكلمات المفتاحية: خلـــيل؛ مختـــصر؛ فـقـــه مـــالـكـــي.

Abstract:

The summery of Khalil of approved books in Maliki Fiqh which were accepted by the will of Allah, won the approval of the Maliki school from the early nineteenth century to the present day, as explanations and systems, comments, ranging from brief and circumlocutions, it was first explained by his disciple Bahram (d. 805 AH), and the first who introduced it to the Maghreb was Sheikh Mohammed bin Omar bin al-Futuh Telemceni then publish it in Fez, when he moved to it the year 805 AH, and the oldest who explained it was Shaykh Ibn Marzouq grandson of the Telemceni (d. 842 AH), who laid an explanation of it, he called the Noble Menzaa, scientists greatly praised the manual, Ibn Ghazi praised, congratulated and greatly appreciated his writings in his book “Chifaa El Ghalil.”

He wrote it with a special style, which expresses a type of mental ingenuity, in it he relied on rules and terms as key to his book, clarified by their explanations of scientists of it.

It contained a doctrinal nectar, until it was almost counted among puzzles, he worked on the book for more than twenty years, where he showed the most notable of the doctrine, and ranked it through sixty-two sections and sixty-three chapters, containing more than a hundred thousand issues both spoken and understood, he arrived in his writing

to the section of marriage and then died leaving a draft, completed by his disciples after him.

He relied in his commentary on the mothers' of Maalikis books including: Entries, politeness and enlightenment of El-Khumi, and the compilation of Ibn Younis, and the statement, collection, introductions of Ibn Rushd, he also explained the indoctrination of Maziri, and it has been mentioned by Khalil in his introduction.

key words Khalil؛ summary؛ doctrine Maliki.

مقدّمة:

تميزت المدرسة المالكية عن غيرها من المدارس الفقهية بوفرة المختصرات، وخاصة في مجال الفقه الإسلامي، وهي ظاهرة جنح إليها العلماء كثيرا مطلع القرن السابع، الذي يعد بداية عصر الاستقرار الفقهي، فظهور مختصر ابن الحاجب المعروف "بجامع الأمهات" كان مرحلة تمهيدية لظهور نزعة اقتصادية في الكلام، والتقليل من الألفاظ، ومراعاة المصطلحات، وإذا كان البعض يعتبر هذه الظاهرة ما هي إلا محصلة للتردي الفكري للعقل الإسلامي، وانحباسه عن الإبداع، وميله إلى التقليد، وعدم الابتكار في جميع العلوم بما فيها الفقه الإسلامي، غير أن بعض المختصرات ظلت في حد ذاتها، تعبر عن نوع من أنواع النبوغ العقلي الذي لا يمكن تجاهله أو الانتقاص من قيمته، وخاصة عندما نتحدث عن كتاب له أهميته العلمية مثل مختصر خليل الفقهي.

إشكالية الموضوع:

1- ما هي القيمة العلمية التي احتواها مختصر خليل؟

2- وما هي المنهجية التي اعتمدها في تأليفه؟

3- وما هي المكانة العلمية لمختصر خليل في الفقه المالكي؟

أسباب اختيار الموضوع: ألخص دواعي و أسباب اختياري لهذا الموضوع في النقاط التالية:

1- معرفة أهمية مختصر خليل في الفقه المالكي، وإبراز قيمته العلمية.

2- عدم وجود دراسة خاصة لهذا الموضوع في حدود علمي و اطلاعي.

3- تسهيل مهمّة الباحثين لمذهبنا المالكي وذلك بتقديم دراسة خاصة لمختصر خليل.

4- الرغبة في التفقّه في المذهب المالكي؛ ذلك لأنّ من أحسن الطرق لتعلّم الفقه أن تبدأ بدراسة كتب المذهب، وخاصة المختصرات الفقهية.

أهمية الموضوع: تكمن أهمية هذا الموضوع في عدّة أمور أجملها فيما يلي:

1- إبراز القيمة العلمية للمختصر.

2- تعريف مصطلحاته، وإجلاء رموزه.

3- تبيين أهم الشروحات التي وضعت عليه، حتى تكون للقارئ إحاطة عامة لما يحتويه من نفائس فقهية.

خطة الموضوع:

المطلب الأول: ترجمة الإمام خليل وبيان أهمية مختصره الفقهي.

المطلب الثاني: أبواب المختصر والمصادر التي اعتمدها فيه.

المطلب الثالث: منهجية خليل وقواعده التي اعتمدها في المختصر.

المطلب الرابع: مصطلحات خليل و بعض الشروح والحواشي المعتمدة على المختصر.

المطلب الأول: ترجمة الإمام خليل وبيان أهمية مختصره الفقهي.

1- ترجمة خليل: خليل بن إسحاق بن موسى بن شعيب المعروف بالجندي ضياء الدين أبو المودة الإمام العلامة العالم العامل القدوة الحجة

الفهامة، حامل لواء المذهب بزمانه بمصر. ذكره ابن فرحون في الأصل، وقال أنه من أجناد الحلقة المنصورة يلبس زيهم متقشفاً منقبضاً عن أهل الدينا، جامعاً بين العلم والعمل، مقبلاً على نشر العلم والعمل. حضرت بالقاهرة مجلس إقرائه الفقه والحديث والعربية. كان صدراً في علماء القاهرة مجمعاً على فضله وديانته، أستاذاً ممتعاً من أهل التحقيق، ثاقب الذهن أصيل البحث مشاركاً في فنون من فقه وعربية وفرائض، فاضلاً في مذهبه صحيح النقل-نفع الله به المسلمين. ألف شرح ابن الحاجب شرحاً حسناً وضع الله عليه القبول وعكف الناس على تحصيله، ومختصراً في المذهب بين فيه المشهور مجرداً عن الخلاف، فيه فروع كثيرة جداً مع الإيجاز البليغ، أقبل عليه الطلبة ودرسوه، وكانت مقاصده جميلة. حج وجاور. وله منسك وتقاييد مفيدة توفي سنة 776هـ.[1]

2- أهمية مختصر خليل: المختصر هو آخر مؤلفات الشيخ خليل، مكث في تحريره أزيد من عشرين سنة[2] ، وهي فترة زمنية عادة ما تخصص للمطولات من أمهات الكتب، لخص فيه جامع الأمهات لابن الحاجب، وأتى فيه بالعجب من حيث الإيجاز، والمقدرة الذهنية على استيعاب المسائل وحصرها في ألفاظ جزلة جمع فيها الكثيرة المتنوعة، وأوضح فيها المشهور المعمول به مجردا عن الخلاف.

أثنى العلماء على مختصره فأطنبوا في مدحه وذكر أوصافه، فقال الشيخ ابن غازي فيه في مقدمة شرحه: "... إن مختصر الشيخ العلامة خليل بن إسحاق من أفضل نفائس الأعلاق، وأحق ما رمق بالأحداق، وصرفت له همم الحذاق, إذ هو عظيم الجدوى, بليغ الفحوى, مبين لما به الفتوى, أو ما هو المرجح و الأقوى, قد جمع الاختصار في شدة الضبط والتهذيب, وأظهر الاقتدار في حسن المساق والترتيب، فما نسج أحد على منواله, ولا سمحت قريحة بمثاله, ولله در الشيخ الأديب البارع أبي الحسن علي بن أبي حمامة السلوي إذ يقول فيه:

خللت من قلبي مسالك نفسه والروح قد أحكمتـــه تخليـــــلا

أخليل إني قد وهبتـــك خلــة ما مثلـــها يـــهب الخليـــل خليــلا

فخليل نفسي من يود خليلهـا وخلاه ذم إن أحـــب خليـــــلا.[3]

وقال الحطاب:" مختصر الشيخ العلامة ولي الله خليل بن إسحاق الذي أوضح به المسالك إذ هو كتاب صغر حجمه وكثر علمه وجمع فأوعى وفاق أضرابه جنسا ونوعا واختص بتبيين ما به الفتوى وما هو الأرجح والأقوى لم تسمح قريحة بمثله ولم ينسج على منواله إلا أنه لفرطه في الإيجاز كاد يعد من جملة الألغاز"[4]، وقال أحمد التنبكتي: "وقد عكف الناس على مختصره وتوضيحه شرقا وغربا حتى اقتصروا في بلاد المغرب كفاس ومراكش في هذا الوقت على المختصر فقط، فصار قصارهم مع الرسالة"[5].

حاز الاشتغال به جهد المدرسة المالكية من مطلع القرن التاسع إلى يومنا هذا، فاهتم العلماء بالمختصر شرحاً ونظما، إذ كتب عليه الكثير، وتعرض للتعلقة عليه جمع غفير، بحيث بلغت الكتابة عليه عددا هائلا تنوعت بين الإيجاز والإطناب، وقد نظمه بعضهم كما فعل أحمد بن القاسم البوني القسنطيني، والشيخ حسن القماري، والشيخ محمد بن بادي، والشيخ عبد الرحمن الديسي ... وغيرهم، ومازالت الكتابة والشروح تنسج حوله إلى يومنا هذا.

ويلاحظ أنه لا يوجد عالم من علماء المذهب بداية من منتصف القرن الثامن، إلا ورمى بسهمه شارحا للمختصر أو معلقا عليه، أو مقررا لمسائله، إعجابا به أو إثباتا لقدراته العلمية على فك رموزه وحل عويصه.

المطلب الثاني: أبواب المختصر والمصادر التي اعتمدها فيه

1- أبواب المختصر وفصوله: رتب خليل كتابه على اثنين وستين بابا و ثلاث و ستين فصلا وفق الترتيب الذي سار عليه صاحب المدونة، ومشى فيه وفق منهج ابن الحاجب في كتابه جامع الأمهات، الذي سلك فيه طريقة كتاب الحاوي عند الشافعية[6]، ويحتوي على مائة ألف مسألة فقهية منطوقا ومثلها مفهوما[7].

ووصل في تبيضه إلى باب النكاح إلا أن المنية عاجلته فلم يتمكن من إكماله، فترك باقيه مسودة قام بجمعها تلامذته[8]، وألّف تلميذه وصهره بهرام باب

المقاصة الذي أغفله المؤلف، وأكمل تلميذه الأقفهسي جملة يسيرة منه؛ ترك خليل لها بياضا.

2- المصادر التي اعتمدها خليل في مختصره: اعتمد خليل في مختصره بالأساس على كتاب ابن الحاجب، إذ يعتبر مختصرا له، بيد أنه اعتمد على مصادر أخرى هي من أمهات كتب المالكية، نذكر منها:

أ- المدونة: لأبو سعيد عبد السلام سحنون بن سعيد بن حبيبالتنوخي القيرواني أصله من حمص اجتمع فيه من الفضائل ما تفرق في غيره[9]، و تنسب المدونة إلى سحنون باعتبار أنّه أخذها من أسد بن الفرات ثم ذهب بها إلى ابن القاسم، وعرضها عليه، جاء في ترتيب المدارك : ثم ارتحل سحنون بالأسدية -المدونة- إلى ابن القاسم فعرضها عليه، فقال له ابن القاسم: فيها شيء لابد من تغييره، وأجاب عما كان يشك فيه، واستدرك منها أشياء كثيرة، لأنه كان أملاها على أسد من حفظه[10].

ب- التهذيب في اختصار المدونة: لأبي سعيد خلف بن أبي القاسم الأزدي القيرواني الشهير بـ: "البراذعي" (ت398هـ)[11].

ويعتبر هذا الكتاب من أصح ما وضع على المدونة، وقد اهتم به المالكية في المغرب والاندلس اهتماما كبيرا، إلى درجة أن كثيرا منهم كان يطلق عليه اسم المدونة.[12]

جـ- التبصرة: لأبو الحسن علي بن محمد الربعي: المعروف باللخمي القيرواني الإمام الحافظ العالم العامل العمدة الفاضل رئيس الفقهاء في وقته وإليه الرحلة، له تعليق على المدونة سماه التبصرة، مشهور معتمد في المذهب، توفي سنة 478 هـ بصفاقس. وكتابه من أهم الشروح التي وضعت على المدونة، وهو عبارة عن تعليق كبير شرح به اللخمي المدونة وضم فيه تقييدات كثيرة، وآراء فقهية خرج بها عن المذهب[13].

د- كتاب الجامع: لأبي بكر محمد بن عبد الله بن يونس التميمي الصقلي (514هـ)[14]، وهو تلميذ الشيخ اللخمي، قال الحطاب في وصف كتابه:

"وألف كتابا جامعا لمسائل المدونة وأضاف إليها غيرها من النوادر وغير ذلك وعليه اعتمد طلبة العلم للمذاكرة[15]، وكان يعرف عند المغاربة بمصحف المذهب لصحة مسائله ونثرة جمعه ، قال محمد النابغة الشنقيطي في منظومته الطليحة:

واعتمدوا الجامع لابن يونس وكان يدعى مصحفا ثم نسي[16].

هـ- مؤلفات ابن رشد القرطبي (ت520هـ)[17]: فقد أخذ خليل من مؤلفات ابن رشد (ت 520هـ)[18]، المعروفة وهي:

- البيان والتحصيل لما في المستخرجة من التوجيه والتعليل: ضمنه المستخرجة من الأسمعية المعروف بالعتبية لمحمد بن عتب القرطبي (ت255هـ)، والكتاب طبع عدة مرات بدار الغرب الإسلامي بتحقيق محمد حجي.

- كتاب المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات: طبع في ثلاثة أجزاء بدار الغرب الاسلامي, الطبعة الأولى سنة 1408هـ/1988م

- كتاب الفتاوى: وهو من جمع تلميذه أبي الحسن محمد بن أبي الحسن، الشهير بابن الوازان (ت543هـ) طبعته دار الغرب الإسلامي سنة 1407هـ- 1987م بتحقيق د: المختار بن الطاهر التليلي.

و- شرح التلقين : لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري الملقب عند المالكية بالإمام (ت536هـ)[19]، سمي هذا الشرح "المعين على التلقين" طبعته دار الغرب الإسلامي، ويعد هذا الشرح من المصادر المعتمدة عند المالكية.

ولعل أهمها هي التي أشار إليها في مقدمته حيث قال: "مشيرا بفيها للمدونة، وبأول إلى اختلاف شارحيها في فهمها وبالاختيار للخمي لكن إن كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره هو في نفسه، وبالاسم فذلك لاختياره من الخلاف، وبالترجيح لابن يونس كذلك، وبالظهور لابن رشد كذلك، وبالقول للمازري كذلك"[20].

وقد خص خليل أربعة مصنفات وهي: التبصرة للخمي، والجامع لابن يونس، وشرح التلقين للمازري، والمقدمات لابن رشد والبيان والتحصيل له, لأسباب لخصها الشيخ ابن غازي في كتابه شفاء الغليل فقال: "وخصهم بالتعيين لكثرة تصرفهم في الاختيار، وبدأ باللخمي؛ لأنه أجرأهم على ذلك؛ ولذا خصه بمادة الاختيار، وخص ابن يونس بالترجيح؛ لأن أكثر اجتهاده في الميل مع بعض أقوال من سبقه، وما يختاره لنفسه قليل، وخص ابن رشد بالظهور لاعتماده كثيرا على ظاهر الروايات فيقول: يأتي على رواية كذا وكذا، وظاهر ما في سماع كذا وكذا, وخص المازري بالقول؛ لأنه لما قويت عارضته في العلوم، وتصرف فيها تصرف المجتهدين كان صاحب قول يعتمد عليه[21].

المطلب الثالث: منهجية خليل وقواعده التي اعتمدها في المختصر

1- أسلوب خليل وقواعده في المختصر: مهد خليل لمختصره بمقدمة أشار فيها إلى مسلكه في الاختصار، ومصطلحاته الخاصة التي استخدمها فيه، وهذه المقدمة التي هي الأساس الذي انطلق منه للحديث عن منهجه.

وقد ذكر الحطاب في مقدمة شرحه على مختصر خليل، أسلوب خليل وقواعده التي انتهجها في كتابه نوجزها في النقاط التالية:

- عدم التمثيل للمسائل إلا لنكتة غايته رفع الإبهام، أو تحذي أو إشارة لخلاف في المسألة أو تعيين لمشهور، أو تنبيه بالأدنى للأعلى أو عكسه.
- أنه إذا جمع نظائر وكان في بعضها تفصيل أقره وقيده بأحد طرفي التفصيل، ثم يتخلص منه لطرفه الآخر مع ما يناسبه من الفروع.
- إذا جمع مسائل مشتركة في الحكم والشرط نسقها بالواو، فإذا جاء بعدها بقيد علمنا أنه منطبق على الجميع، وإن كان القيد مختصا ببعضها أدخل عليه كاف التشبيه، فإذا جاء بقيد علمنا أنّه لما بعد الكاف.
- قد يذكر المسألة في غير فصلها، ليجعلها مع نظرائها، كقوله في فصل السهو: "وتمادى المأموم وإن لم يقدر على الترك، كتكبيره للركوع بلا نية إحرام،

وذكر فائتة"، ليجمع بين النظائر المسماة بمساجين الإمام، وإن كان قد ذكر كلا من المسألتين في بابهما.

- قد يذكر المسألة مفصلة في بابها ثم يذكرها مع نظرائها مجملة اعتمادا على ما فصله. كقوله في فصل الخيار "وبشرط نقد كغائب"، فإنه قد قدم حكم النقد في الغائب مفصلا، ثم ذكره هنا مجملا.

- قد يذكر في النظائر ما هو خلاف المشهور.

- من قواعده استعمال لفظ الندب في الاستحباب، وإن كان في اصطلاح أهل الأصول شامل للسنة والمستحب والنافلة.

2- منهجية خليل في المختصر: مهد خليل لمختصره بمقدمة أشار فيها الى مسلكه في الاختصار، ومصطلحاته الخاصة التي يستخدمها فيه، وهذه المقدمة هي الأساس الذي انطلق منه للحديث عن منهجه، وقد ذكر أن مختصره يشتمل فقط على الأقوال التي تعتمد في الإفتاء، وهذه الأقوال – كما عددها فقهاء المالكية- هي: "القول المتفق عليه"، و"القول الراجح"، و"القول المشهور"، و"القول المساوي لمقابله عند انعدام الترجيح بينهما"، و"القول الذي جرى عليه العمل" إذا توفرت فيه شروطه، وسأوضح فيما يلي معنى هذه الأقوال عند المالكية باختصار.

أولا/ القول المتفق عليه: هو القول الذي اتفق عليه فقهاء المذهب، ولم يخالف فيه أحد يعتد بخلافه[22]، ويعبرون عن ذلك بقولهم: الحكم كذا اتفاقا أو باتفاق.

ثانيا/ القول الراجح:

في اللغة: الوازن ورجح الشيء بيده وزنه ونظر ما ثقله، وأرجح الميزان أي أثقله حتى مال[23].

في الاصطلاح هو ما قوي دليله؛ وهو الصواب[24]، وقيل ما كثر قائله[25]، فيكون مرادفا للمشهور أو أحد أفراده، والذي عليه جمهور العلماء هو ما قوي دليله؛ لأنه الأنسب للمعنى اللغوي[26].

وقد يعبر المالكية عنه بلفظه، وأحيانا بما يفيد معناه، نحو: و"الأصح كذا"، والأصوب"، و"الظاهر"، و"المفتى به" ... [27].

ثالثا/ القول المشهور:

في اللغة: الشهرة ظهور الشيء في شنعة حتى يشهره الناس، قال الجهوري: الشهرة وضوح الأمر، والشهر القمري سمي كذلك لشهرته وظهوره وقيل: إذا ظهر وقارب الكمال[28].

في الاصطلاح: اختلف المالكية في تعريفه على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المشهور ما قوي دليله.

القول الثاني: المشهور هو قول ابن القاسم.

القول الثالث: المشهور ما كثر قائله.

والذي رجحه كثير من متأخري المالكية هو القول الثالث – ما كثر قائله- وذلك لثلاثة أمور:

- أن هذا التفسير هو الموافق للمعنى اللغوي في لفظ المشهور، ولا شك أن الحكم الصادر عن جماعة أكثر من ثلاثة ظاهر.
- لو لم يفسر المشهور بذلك لكان مرادفا للراجح؛ فلا تتأتى المعارضة بينهما مع أنها ثابتة عند جمهور الفقهاء والأصوليين.
- لو كان المشهور هو ما قوي دليله؛ لم يأت في القول الواحد أن يكون مشهورا أو راجحا باعتبارين مختلفين، مع أنه ثبت عن العلماء أن أحد القولين يكون مشهورا لكثرة قائله، وراجحا لقوة دليله، ولا معنى لانحصار المشهور في قول ابن القاسم في المدونة[29].

وإذا كان الراجح غير المشهور؛ فما الفرق بينهما؟ وما المخرج إذا تعارضا؟

يتحدد الفرق بين الراجح والمشهور بالنظر إلى الجهة التي استمد طل منهما قوته، فالمشهور اكتسب قوته من كثرة القائلين به، في حين أن الراجح

اكتسبها من الدليل نفسه، فهو أقوى منه؛ لأن قوة الراجح ذاتية أصلية، وقوة المشهور عرضية طارئة، وهذا الفرق يفيدنا في حالة حصول التعارض بينهما، فإذا تعارض قولان أحدهما راجح، والآخر مشهور، فالمقدم في الحكم والإفتاء هو الراجح[30].

رابعا/ القول المساوي لمقابله: وهو الذي لا يظهر للمفتي فيه أي سبب يرجحه على ما يقابله من قول أو أقوال، حيث تتساوى عنده الأقوال في المسألة التي يستفتى فيها، ولا يستطيع الترجيح بينهما.

وقد اتفق المالكية على جواز الإفتاء بأحد القولين المتساويين، واختلفوا في حمل المستفتي على قول معين من القولين أو الأقوال التي في المسألة، وعدم حمله على ذلك، على ثلاث اتجاهات ذكرها الشاطبي مرجحا أن المفتي يجب عليه تعيين أحد القولين لمستفتيه، وإن عجز عن التعيين توقف، ولا يترك له المجال للاختيار أبدا[31].

خامسا/ الذي جرى به العمل: ويعنون بهذا الاصطلاح أن يصحح أحد شيوخ المذهب المتأخرين قولا غير مشهور ولا راجح؛ فيفتي به ويعمل به، وتجري الأحكام بناء على تصحيحه؛ وذلك مراعاة للعرف، أو للمصلحة العامة، أو لأن في الأخذ بهذا الرأي أرفق بالناس، أو لدرء مفسدة[32].

قال في مراقي السعود:

وقدم الضعيف إن جرى به عمل به لأجل سبب قد اتصل[33].

واشترط علماء المذهب لتقديم ما جرى به العمل على الراجح والمشهور عدة شروط:

- ثبوت جريان العمل بذلك القول؛ لأن قول القائل في مسألة معينة جرى فيها العمل بالقول المقابل للمشهور أو الراجح، قضية نقلية ينبني عليها حكم شرعي، فلا بد من إثباتها بنقل صحيح.
- كون العالم الذي أجرى هذا العمل أهلا للاقتداء فإذا جرى عمل مقابل المشهور ممن لا يقتدى به فالواجب علينا اتباع الراجح أو المشهور[34].

- معرفة الزمان، معرفة المكان.

لأن العمل قد يكون خاصا ببعض الأمكنة دون بعض، وقد يكون عاما في جميع الأمكنة؛ وكذا قد يكون خاصا ببعض الأزمنة دون بعض، لأن المصلحة قد تكون في زمن وقد تستمر في جميع الأزمنة[35].

- كون ذلك العمل لمصلحة وسبب؛ فإذا انتفت المصلحة والسبب وجب العمل بالراجح والمشهور.

المطلب الرابع: مصطلحات خليل و بعض الشروح والحواشي المعتمدة على المختصر

1- مصطلحات خليل: اعتمد خليل في مختصره على مصطلحات نذكر منها:

فيها: يقصد بها المدونة، وهو تارة يشير بها إلى المدونة وتارة يشير بها إلى التهذيب[36]؛ لأنه رحمه الله اعتمد على الأصل وعلى مختصره، قال البساطي: "والظاهر أنه كان عنده أجزاء من الأم دون الكل، ثم إنه رحمه الله إنما يأتي بها غالبا لكون ما فيها مخالفا لما رجحه ولإشكال ما فيها"[37].

وقد يستعمل للدلالة على مدونة سحنون ضمير المؤنث الغائب العائد إلى غير مذكور، سواء كان بارزا، مثل "فيها" و "ظاهرها"، أو مستترا نحو "رويت" و "حملت".

أول: قال ابن غازي :"أي بمادة أول ليندرج نحو تأويلان وتأويلات وهذا النوع من الاختلاف إنما هو في جهات محمل لفظ الكتاب وليس في أداء في الحمل على حكم من الأحكام فتعد أقوالا"[38].

قال الحطاب: "واعلم أنه قد تكون التأويلات أقوالا في المسألة، واختلف شراح المدونة في فهمها على تلك الأقوال؛ فكل فهمها على قول، وننبه على ذلك في محله إن شاء الله، وقد يكون أحد التأويلات موافقا للمشهور فيقدمه المصنف ثم يعطف الثاني عليه، والتأويل إخراج اللفظ على ظاهره، وإطلاق المصنف التأويلات على ذلك وعلى بقاء اللفظ على ظاهره من باب التغليب."[39]

الاختيار: يشير به إلى اختيارات الشيخ اللّخمي في كتابه التبصرة، غير أنه إذا عبر بصيغة الاسم نحو "الاختيار" و "المختار"؛ فإن مراده أن المسألة فيها أقوال لأهل المذهب، وأن اللخمي اختار واحدا منها، وهو اختيار من خلاف وقع، وإذا عبر بالفعل الماضي المبني للمفعول أو الفاعل، مثل "اختار" أو "اختير"؛ فإنه يعني بذلك أن اللخمي أنشأ ذلك القول في المذهب ولم يقل به أحد ممن سبقه من المالكية، وفي هذا يقول ابن غازي:" لكن إن كان بصيغة الفعل فذلك لاختياره هو في نفسه، وبالاسم فذلك لاختياره من الخلاف"[40].

الترجيح: ويشير بمادة الترجيح لابن يونس وإن كان بصيغة الاسم نحو الأرجح والمرجح فلاختياره من خلاف تقدمه وإن كان بصيغة الفعل نحو رجح مبنيا للفاعل والمفعول فذلك اختياره هو في نفسه وهو قليل[41].

الظهور: يشير بمادة الظهور لاختيار ابن رشد الجد، فإن عبر بالفعل فمراده أن ابن رشد استظهر ذلك القول من نفسه، وإن عبر بالاسم "كالظاهر" و"الأظهر"، فذلك إشارة إلى استظهاره من أقوال من سبقه من علماء المذهب[42].

وخص ابن رشد بالظهور لاعتماده كثيرا على ظاهر الروايات فيقول: يأتي على رواية كذا وكذا، وظاهر ما في سماع كذا وكذا[43].

القول: يشير بمادة القول للمازري صاحب كتاب التلقين، فإذا عبر بالاسم نحو "القول" لاختياره من خلاف سابق وهو قليل ، و أذا عبر بالفعل نحو: "قال" أو "قيل" فهو لاختياره في نفسه وهو كثير[44].

صحح واستحسن: يشير به إلى غير الأربعة الذين ذكرهم، قال ابن غازي: " وإنما جعل الفعل لاختيار الشيوخ في أنفسهم والاسم الوصف لاختيارهم من الخلاف المنصوص؛ لأن الفعل يدل على الحدوث والوصف يدل على الثبوت وخصهم بالتعيين لكثرة تصرفهم في الاختيار"[45].

التردد: يريد بذلك تردد المتأخرين في النقل اختلاف طرقهم في العزو للمذهب، فهو كقول غيره: وفي كذا طرق أو طريقان، وأما ترددهم لعدم نص المتقدمين فهو أقل في كلامه[46].

لو: يشير به إلى خلاف داخل المذهب, ويقصد بلو الإغيائية المقرونة بواو النكاية، المكتفى عن جوابها بما قبلها إلى خلاف منسوب لمذهب مالك وشاهد الاستقراء يقضي بصحته؛ وإن لم يثبت في بعض النسخ، ولكن لا يشير بها إلا لخلاف قوي[47].

خلاف: أشار به إلى اختلاف العلماء في تشهير الأقوال، فإذا ذكر قولين أو أقوالا فذلك لعدم اطلاعه في الفرع على أرجحية منصوصة كما ذكر[48]، يعني أن الشيوخ إذا اختلفوا في تشهير الأقوال يريد وتساوى المشهرون في الرتبة فإنه يذكر القولين المشهورين أو الأقوال المشهورة ويأتي بعدها بلفظة خلاف إشارة إلى ذلك وسواء اختلافهم في الترجيح بلفظ التشهير أو بما يدل عليه كقولهم: المذهب كذا أو الظاهر أو الراجح أو المفتي به كذا أو الذي عليه العمل أو نحو ذلك والله أعلم. وأما إن لم يتساو المشهرون في الرتبة فإنه يقتصر على ما شهره أعلمهم علم ذلك من استقراء كلامه.

وقد نص خليل على أنه لا يعتبر من المفاهيم إلا مفهوم الشرط، غير أن الشراح الذين تتبعوا كلامه نصوا على أنه يعتبر مفاهيم أخرى غير مفهوم الشرط[49]، كمفهوم الحصر، مثال ذلك قوله: "إنما يجب القسم للزوجات في المبيت"[50]، ومفهوم الغاية مثل قوله: "والمبتوتة حتى يولج بالغ قدر الحشفة بلا مانع"[51]، ومفهوم الاستثناء في الإيجاب كقوله: "وما ذكي وجزؤه إلا محرم الأكل"[52].

2- بعض الشروح والحواشي على المختصر المعتمدة: لقد اهتم المالكية بمختصر خليل ووضعوا عليه شروحا وحواشي كثيرة, غير أن علماء المالكية نصوا على أن ما يعتمد من هذه الشروح والحواشي عدد قليل فقط وسأذكر فيما يلي بعض الشروح والحواشي التي صرح المالكية باعتمادها:

أ- شرح تاج الدين أبي البقاء بهرام بن عبد الله تلميذ الشيخ خليل (ت805هـ)، وقد شرح مختصر شيخه في ثلاث شروح ، كبير وصغير ومتوسط[53]، قال محمد النابغة الشنقيطي في منظومته "الطليحة":

واعتمدوا بهرام لكن في الوسط أقسط في تحقيقه وما قسط[54]

ب- شرح أبي الفضل محمد بن محمد بن مرزوق الحفيد التلمساني (ت842هـ)، سماه " المنزع النبيل في شرح مختصر خليل"، قال أحمد بابا بقوله: "لا نظير له أصلا"[55]، قال محمد النابغة:

واعتمدوا مختصر ابن عرفة كذا ابن مرزوق وعن من عرفه[56]

ج- شرح أبي العباس أحمد بن عبد الرحمان الشهير بحلولو (ت898)[57]، له شرحان على المختصر كبير في ستة اسفار، وصغير في سفرين[58]، قال محمد النابغة:

واعتمدوا حلولو في كبيره وفي صغير فاح من عبيره[59].

د- شروح أبي اسحاق إبراهيم بن فائد الزواوي القسنطيني (ت857هـ)، وهم ثلاثة شروح:

الأول: تسهيل السبيل لمقتطف ازهار روض خليل[60].

الثاني: فيض النيل في شرح مختصر خليل[61].

الثالث: تحفة المشتاق في شرح مختصر خليل ابن اسحاق ، وصل فيه إلى باب الجهاد[62].

هـ- شرح أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمان بن حسن الرعيني الشهير بالحطاب (ت954هـ) سماه مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، وهو من أحسن الشروح، وقد طبعته دار الرضوان في طبعة فاخرة.

و – شرح أبي النجا سالم بن محمد السنهوري المصري (ت 1015ه)[63]، وهو من شروح المختصر المعتمدة، اختصر فيه كلام الحطاب، لكن وقع له خلل في بعض المواضع عند اختصاره لكلام الحطاب.

قال محمد النابغة:

وشرح سالم ولكن ما سلم من خلل عند اختصاره الكلم[64].

ز- حاشية أبي عبد الله محمد بن احمد ابن غازي العثماني المكناسي (ت919هـ) سماها "شفاء الغليل في حل مقفل خليل"[65].

ح- حاشية أبي العباس أحمد بابا بن أحمد بن عمر التنبكتي الصنهاجي (ت1032)، سماها: "منن الرب الجليل على مهمات تحرير خليل"[66]، وهي من الحواشي المعتمدة عند المالكية، قال النابغة الشنقيطي:

واعتمدوا حاشية ابن غازي وسيدي أحمد بابا البازي[67].

ط- حاشية محمد التاودي بن محمد الطالب ابن محمد بن علي، ابن سودة المُري الفاسي (ت1209هـ) سماها: "طالع الأماني على شرح الزرقاني"[68]، وهي من الحواشي التي ينبغي أن يقرأ بها شرح الزرقاني على المختصر، قال محمد النابغة:

ولا يتم نظر الزرقاني إلا مع التاودي أو البناني[69].

خاتمة:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، أما بعد:

بعد كتابتي بحثي هذا حول مختصر خليل، استوقفتني بعض من الفوائد أذكر منها:

- أن الإمام خليل كانت له جهود كبيرة في خدمة المذهب المالكي، تأصيلا وتقعيدا، حيث عد مختصره علامة من علامات النبوغ الفكري.
- أن الشراح قد بذلوا جهدا كبيرا في حل ألفاظه وتوضيح معانيه وتبسيطها.
- أن مختصر خليل وشروحه وحواشيه تحتوي من النفائس والذخائر، ومن المعارف العميقة، التي يعتبر عدم الاطلاع عليها خسارة كبيرة على أجيال الباحثين المعاصرين.

- أن من أراد دراسة المختصر وجب عليه فهم مصطلحاته وفك رموزه حتى يستطيع فهمه وإدراك معانيه.
- أن تعريف المصطلحات وتكشيفها من أهم مفاتيح العلوم المصنفة، وإنها لذات أهمية أكبر بالنسبة للفقه المالكي.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش:

[1]- أحمد بابا بن أحمد التكروري التنبكتي السوداني، أبو العباس (ت 1036 هـ)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، عناية وتقديم: الدكتور عبد الحميد عبد الله الهرامة، الناشر: دار الكاتب، طرابلس – ليبيا، ط2، 2000 م، ص 168.

[2] - المصدر نفسه، ص170.

[3]- أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني المكناسي (ت 919هـ) شفاء الغليل في حل مقفل خليل، الناشر: مركز نجيبويه للمخطوطات و خدمة التراث، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط1، 1429 هـ - 2008 م، تحقيق: الدكتور أحمد بن عبد الكريم نجيب، ج1/ص112.

[4]- شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي ، المعروف بالحطاب الرُّعيني (ت:954هـ)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الناشر : دار عالم الكتب، طبعة خاصة 1423هـ - 2003م، المحقق : زكريا عميرات ج1/ص1.

[5]- أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص172.

[6]- الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني ت 852هـ/ 1449م، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، الناشر مجلس دائرة المعارف العثمانية 1392هـ/ 1972م، مكان النشر صيدر اباد/ الهند، تحقيق و مراقبة محمد عبد المعيد ضان، ج2/ص207.

[7]- محمد بن الحسن بن العربيّ بن محمد الحجوي الثعالبي الجعفري الفاسي (المتوفى: 1376هـ)، الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي، الناشر: دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط1 - 1416هـ 1995م، ج2/ص286.

[8]- المصدر نفسه ج2/ص287.

[9]- محمد بن محمد بن عمر بن علي ابن سالم مخلوف (ت 1360هـ)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، تعليق: عبد المجيد خيالي، الناشر: دار الكتب العلمية، لبنان، ط1، 1424 هـ - 2003 م، ج1/ص103.

[10]- القاضي عياض, ترتيب المدارك و تقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المملكة المغربية، ط2، تحقيق: محمد تاويت وآخرون، (1403 هـ ، 1983 م)، ج3/ص296.

[11]- محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ج1/ص156.

[12]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل.ج1/ص94-95.

[13]- محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ج1/ص171.

[14]- المصدر نفسه ج1/ص164.

[15]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ج1/ص95.
[16]-محمد النابغة بن عمر الغلاوي (ت 1245ه) البوطليحية، نشر المكتبة المكية-مؤسسة الريان، تحقيق يحيى بن البراء، البيت 55،ص76.
[17]- محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ج1/ص190.
[18]- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت 1396هـ) ،الأعلام ، الناشر: دار العلم للملايين ط15 ،2002 م ج1/ص190.
[19]- المصدر نفسه ج6/ص277.
[20]- خليل بن إسحاق الجندي (ت: 776هـ)، المختصر، المحقق : أجمد جاد، الناشر : دار الحديث/القاهرة، ط1، 1426هـ/2005مـ، ج1/ص11.
[21]- ابن غازي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل ج1/ص118.
[22]- إبراهيم ابن علي ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب من مختصر ابن الحاجب، دار الغرب الإسلامية، ط1، 1990م، ص114- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ج1/ص40.
[23]- محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، لسان العرب، دار صادر – بيروت ، ط1، ج2/ص445.
[24]- أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي (المتوفى: 1241هـ)، بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير، دار المعارف، بدون طبعة وبدون تاريخ، ج1/ص18، صالح عبد السميع الآبي الأزهري، جواهر الإكليل شرح مختصر خليل، مكتبة عيسى الباب الحلبي وشركاءه، مصر، ج1/ص4.
[25]- أبو عبد الله محمد بن قاسم القادري الحسيني الفاسي، رفع العتاب والملام عمن قال: إن العمل بالضعيف اختيارا حرام، دراسة وتحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، درا الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1406ه/1985م، ص19.
[26]- مريم محمد صالح الظفيري، مصطلحات المذاهب الفقهية، دار ابن حزم، ط2، 1433ه/2012م.
[27]- ابن فرحون، كشف النقاب الحاجب ص90.
[28]- محمد المصري، لسان العرب، مادة شهر، ج4/ص431.
[29]- الرجراجي، منار السالك ص44 - عبد السميع الأبي، جواهر الإكليل ج1/ص44.
[30]- نور البصر ص44 - صالح الظفيري، كشف المصطلحات الفقهية ص72.
[31]- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، الموافقات في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م ، ج10/ ص122.
[32]- عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، طبع تحت اشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات، صندوق إحياء التراث العربي، المغرب، مطبعة فضالة، ج2/ص333.
[33]-عبد الله بن ابراهيم العلوي الشنقيطي، نشر البنود على مراقي السعود، طبع تحت اشراف اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين حكومة المملكة المغربية وحكومة دولة الإمارات، صندوق إحياء التراث العربي، المغرب، مطبعة فضالة، ج2/ص333.
[34]- الرجراجي، منار السالك ص48.
[35]- أبي الحسن علي بن عبد السلام التسولي، البهجة في شرح التحفة المسمات بتحفة الحكام لابن عاصم الأندلسي، الدار البيضاء: دار الرشاد الحديثة سنة 1412ه/1991م، ج1/ص45.
[36]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ج1/ص34.

[37]- المصدر نفسه ج1/ص34.
[38]- ابن غازي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل ج1/ص117.
[39]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ج1/ص34.
[40]- ابن غازي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل ج1/ص117.
[41]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ج1/ص 35.
[42]- المصدر نفسه ج1/ص35.
[43]- ابن غازي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، ج1/ص118.
[44]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ج1/ص35.
[45]- المصدر نفسه ج1/ص35.
[46]- ابن غازي، شفاء الغليل في حل مقفل خليل، ج1/ص122.
[47]- المصدر نفسه ج1/ص122.
[48]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ج1/ص38.
[49]- الحطاب، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل ج1/ص38.
[50]- مختصر خليل ص110.
[51]- المصدر نفسه، ص100.
[52]- المصدر نفسه ص16.
[53]- خيرالدين الزركلي، الأعلام ج1/ص76.
[54]- النابغة الغلاوي، البوطليحة، البيت 57، ص78.
[55]- أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ج1/ص474.
[56]- النابغة الغلاوي، البوطليحة، البيت 62، ص81.
[57]- خير الدين الزركلي، الأعلام ج1/ص147.
[58]- أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص616.
[59]- النابغة الغلاوي، البوطليحة، البيت 61، ص80.
[60]- أحمد بابا التنبكتي، نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص57.
[61]- المصدر نفسه ص57.
[62]- المصدر نفسه ص 57.
[63]- محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ج1/ص416.
[64]- النابغة الغلاوي، البوطليحة، البيت59.ص79.
[65]- محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ج1/ص398.
[66]- الأعلام للزركلي ج2/ص88 - محمد مخلوف، شجرة النور الزكية ج2/ص255.
[67]- النابغة الغلاوي، البوطليحة، البيت 65، ص85.
[68]- الأعلام للزركلي ج6/ص62.
[69]- النابغة الغلاوي، البوطليحة ، البيت83،ص91

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 465-492
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

فقه الموازنات ومدى تطبيقه على سكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره - ما يسمى بسكنات عدل-

Jurisprudence of Balancing and the extent of its application to the housing of the National Agency for the Improvement and Development of Housing

****

د/ صباح عماري
كلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة 1

تاريخ الإرسال: 2018/06/28 **تاريخ القبول: 2019/02/20**

الملخص:

تناول البحث بالدراسة والتحليل فقه الموازنات، أو فن المقارنة والمعادلة والترجيح بين المصالح والمفاسد المتعارضة والمتزاحمة في الأمر الواحد، مع تعذر الجمع بينها، معرفا به، ومستدلا عليه، ومبينا علاقته بفقه الواقع وما يلتبس بالحادثة من قرائن وأمارات، وبفقه المآل والنتائج المستقبلية، وبفقه الأولويات ورتب المصالح والمفاسد.

ثم بيّن مسألة سكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره التي يشتريها المواطن في إطار البيع بالإيجار المنتهي بالتمليك مصورا لها تصويرا كاملا وذلك بذكر المراسيم والقرارات القانونية التي تحكم العقد الذي يربط بين المواطن والوكالة، وتكييف العلماء له، والذين ذهبوا فيه مذاهب شتى، فمنهم من اعتبره بيعا بالإيجار منتهيا بالتمليك، ومنهم من اعتبره عقد استصناع، ومنهم

من عدّه بيعا بالتقسيط معلقا على شرط، وبناء على اختلافهم في تكييف هذه السكنات اختلفوا في حكمها الشرعي.

وفي الأخير بيّن مدى تحاكم الفقهاء واستنادهم إلى فقه الموازنات والترجيح بين المصالح والمفاسد حين إصدار فتاويهم في شأن مسألة سكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره التي يشتريها المواطن في إطار البيع بالإيجار المنتهي بالتمليك.

الكلمات المفتاحية: فقه الموازنات، سكنات عدل، فتاوى سكنات عدل، تطبيق فقه الموازنات على فتاوى سكنات عدل.

Abstract :

this research studied and analyzed The jurisprudence of balancing, or the art of balancing, equivalence and comparing between conflicting interests and evils in a topic, that couldn't be combined, defining it, proving it and showing it′s relation to jurisprudence of reality and the confusion that can relate to it and the jurisprudence of fate and future results and the priorities and the arrangement of interests and evils .

Then, the study shows the topic of habitations of the national agency of improving and developing habitation that the citizens buy them in the form of sale on rent that ends by ownership, mentioning the legal decrees and decisions that control the contract between the citizen and the agency. And how religions scholars conditioning it. Some of them consider it as a sale on rent end to ownership, some regard it as a contract of istisna, others think that it is a sale by installment. So that, because of this disagreement in conditioning this habitation. They disagree about it′s Islamic rule .

By the end, this study shows that religions scholars based on jurisprudence of balancing between interests and evils when they

issued their the fatwa. In the topic of habitations of the national agency of improving and developing habitation that the citizens buy them in a form of sale on rent that end to ownership

key words:

The jurisprudence of balancing, habitations of the national agency of improving and developing habitation,

المقدمة

التعريف بموضوع البحث وأهميته وإشكاليته:

إنّ الحمدَ لله نحمده ونستعينهُ ونستغفره ونعوذ باللهِ من شرورِ أنفسنا وسيّئات أعمالنا، من يهد الله فهو المهتدي، ومن يُضلل فلن تجد له ولياً مُرشدا، وأُصلّي وأسلّم على المبعوثِ رحمةً للعالمين محمد صلوات ربي وسلامه عليه، وعلى آله وصحبه ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين، أمّا بعد:

فإنّ الله عزّ وجلّ بعث خاتم أنبيائه ورسله محمدا ﷺ بشريعة الإسلام رحمة لجميع الناس قال تعالى: [وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ] [الأنبياء 107]، ولسعادة الدارين، بما اشتملت عليه من دعائم الرحمة واليسر والرفق، ومصالح العباد بجلب النفع لهم ودفع الضرر عنهم في كل شؤون حياتهم، ولكن قد يشوب ويلتبس بقضايا الناس وحوادثهم المتجددة مصالح ومفاسد متعارضة يستحيل معها جلب المصالح كلها والجمع بينها، فلا يمكن الأخذ بمصلحة إلا بإهدار أخرى، ولا درء المفاسد جميعها، بحيث يعسر دفع مفسدة إلا بارتكاب مفسدة أخرى، أو لا يمكن تحقيق مصلحة إلا بارتكاب مفسدة، الأمر الذي يدفع بالعلماء إلى اللجوء إلى فقه الموازنة قبل إصدار الفتوى والحكم في النازلة موضع البحث.

ولبيان مدى الأخذ بفقه الموازنات في الفتاوى المعاصرة بُحثت مسألة سكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره - ما يسمى بسكنات عدل- التي تباع للمواطنين متوسطي الدخل في إطار البيع بالإيجار المنتهي بالتمليك.

وهذا البحث جاء للتعريف بفقه الموازنات وبيان مدى تطبيقه في سكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره - ما يسمى بسكنات عدل- ويجيب عن هذه الأسئلة: ما المراد بفقه الموازنات؟ وما هي أدلته؟ وما علاقته بفقه الواقع، وفقه المآل، وفقه الأولويات؟ وما المراد بسكنات عدل؟ وما تكييفها الشرعي؟ وما مدى تطبيق فقه الموازنات عليها؟

أهداف الموضوع: تتمثل أهداف البحث فيما يلى:

1- بيان المراد بفقه الموازنات، وبيان مدى ارتباطه بفقه الأولويات، وفقه الواقع، وفقه المآل.

2- بيان التكييف القانوني، والتكييف الشرعي لسكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره - ما يسمى بسكنات عدل-.

3- بيان مدى تطبيق فقه الموازنات في سكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره - ما يسمى بسكنات عدل- .

خطة البحث: وللإجابةِ على أسئلة الإشكالية والوصول إلى الأهداف المرجوة اقتضى الأمرُ أن تكون خطة البحث كالآتي:

أولا/ التعريف بفقه الموازنات وبيان أدلته.

ثانيا/ علاقته بفقه الأولويات، وفقه الواقع، وفقه المآل.

ثالثا/ التكييف القانوني لسكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره - ما يسمى بسكنات عدل-.

رابعا/ التكييف الشرعي لسكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره - ما يسمى بسكنات عدل- ومدى التزامه بفقه الموازنات.

أولا/ التعريف بفقه الموازنات وبيان أدلته:

أ- تعريف فقه الموازنات لغة واصطلاحا:

1- تعريف فقه الموازنات باعتبار الإضافة: وذلك بتعريف المضاف وهو الفقه والمضاف إليه وهو الموزانات كل على حدة:

تعريف الفقه لغة: الفِقْهُ: الفهمُ، والفِقْهُ: الْعِلْمُ بِالشَّيْءِ والفهمُ لَهُ، وفَقِه فِقْهاً: بِمَعْنَى عَلِم عِلْماً، وَرَجُلٌ فَقيهٌ: عالمٌ. وَكُلُّ عَالِمٍ بِشَيْءٍ فَهُوَ فَقيهٌ؛ مِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ: فُلَانٌ مَا يَفْقَه وَمَا يَنْقَه مَعْنَاهُ: لَا يَعْلم وَلَا يَفْهَم. ونَقِهْتُ الحديثَ أَنْقَهُه إِذَا فَهِمْته. وفَقِيه الْعَرَبِ: عالمُ الْعَرَبِ. وتَفَقَّه: تَعاطى الفِقْهَ. وفاقَهْتُه إِذَا باحَثْته فِي الْعِلْمِ، وغلبَ إطلاق الفقه على علم الدِّينِ لسِيادَتِه وَشَرَفِهِ وفَضْلِه عَلَى سَائِرِ أَنواع الْعِلْمِ، يُقَالُ: أُوتِيَ فلانٌ فِقْهاً فِي الدِّينِ أَي فَهْماً فِيهِ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: [وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ] [التوبة: 122]، ومعنى [لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ]، أَي ليَكونوا عُلَماء بِهِ، وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ- رضي الله عنه- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ دَخَلَ الخَلاَءَ، فَوَضَعْتُ لَهُ وَضُوءًا قَالَ: ((مَنْ وَضَعَ هَذَا))، فَأُخْبِرَ فَقَالَ: ((اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ))[1] فكَانَ ابن عباس - رضي الله عنه- مِنْ أَعلم النَّاسِ في زمانه بكتاب اللَّهِ تَعَالَى، والفِقْهُ أيضا: الفِطْنة[2].

تعريف الفقه اصطلاحا: من تعريفات الفقه اصطلاحا ما يلي:

1- معرفة النفس ما لها وما عليها[3].

2- العلم بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفُصيلية بالاستدلال[4].

3- العلم بالأحكام الشَّرعيَّة العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[5].

وما يلاحظ على التعريفات السابقة أنّ التعريف الأول، أي تعريف الإمام أبي حنيفة (ت 150ه) تعريف شامل يتضمن الأحكام الاعتقادية والوجدانية والعملية ويسمى بالفقه الأكبر، والتعريفين الثاني والثالث خاصان بالأحكام العملية فقط[6].

تعريف الموازنة لغة: الموازنة مصدر الفعل وازن، وهي المعادلة والمقابلة والمحاذاة ووازَنْتُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ مُوَازَنَةً ووِزاناً، وَهَذَا يُوازِنُ هَذَا إِذا كَانَ عَلَى زِنَتِه أَو كَانَ مُحاذِيَهُ، والمِيزانُ: المِقْدار، وَهَذَا الْقَوْلُ أَوْزَنُ مِنْ هَذَا أَي أَقوى وأَمكنُ، والمِيزانُ: العَدْلُ. ووازَنَه: عَادَلَهُ وَقَابَلَهُ. وَهُوَ وَزْنَهُ وزِنَتَهُ ووِزانَهُ وبوِزانه أَي قُبَالَتَه، وَفُلَانٌ أَوْزَنُ بَنِي فلانٍ أَي أَوْجَهُهُمْ. وَرَجُلٌ وَزِينُ الرأْي: أَصيله. ووزنَ الشيءُ رَجَحَ[7].

تعريف الموازنة اصطلاحا: من تعريفات الموازنة ما يلي:

1- **الموازنة**: المقابلة بين الضر والنفع بهدف اكتشاف الراجح منهما[8].

2- الموازنة: المقارنة بين المصالح والمفاسد في ذاتها، أو مع بعضها؛ لتقديم الأرجح منها في الحكم عند التعارض[9].

3- **الموازنة**: وليست الموازنة إلا ضربا من ضروب النقد، يتميز بها الرديء من الجيد، وتظهر بها وجوه القوة والضعف في أساليب البيان[10].

وبالاعتماد على تعريف الفقه والموازنات اصطلاحا يمكن تعريف فقه الموازنات: بأنه العلم بالأسس والقواعد التي تحكم عملية المقارنة بين المصالح المتعارضة في ذاتها أو مع المفاسد، أو بين المفاسد نفسها، للوصول إلى الراجح منها.

2- **تعريف فقه الموازنات باعتباره لقبا لعلم مخصوص:** عرف فقه الموازنات باعتباره لقبا على علم مخصوص بما يلي:

- **فقه الموازنات هو**: مجموعة الأسس والمعايير التي تضبط عملية الموازنة بين المصالح المتعارضة أو المفاسد المتعارضة مع المصالح ليتبين بذلك أي المصلحتين أرجح فتقدم على غيرها، وأي المفسدتين أعظم خطراً فيقدم درؤها كما يعرف به الغلبة لأي من المصلحة أو المفسدة -عند تعارضهما- ليحكم بناء على تلك الغلبة بصلاح ذلك الأمر أو فساده[11].
- **فقه الموازنات**: هو المقابلة بين المصالح والمفاسد المترتبة على الفعل، الذي يمكن بالنظر فيها الحكم على مدى مشروعية الفعل في تحقيق المصلحة

الأكبر ودفع المفسدة الأعظم، ففقه الموازنات هو فقه التعارض والترجيح بين المصلحة والمفسدة [12].

ب- أدلة اعتبار فقه الموازنات من الكتاب والسنة:

وردت العديد من الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية التي تدل على حجية فقه الموازنة[13]، أو فقه المقارنة والترجيح بين المصالح المتعارضة بعضها مع بعض، والمفاسد المتعارضة مع بعضها، وكذا المصالح المتعارضة مع المفاسد، وذلك "بترجيح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناهما، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناهما"[14]، وفيما يلي استعراض بعضها:

1- قال تعالى: [أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا] [الكهف: 79]، ففي الآية الكريمة موازنة بين المفاسد، بين مفسدة خرق السفينة، وهي مفسدة صغرى، وبين مفسدة ضياعها بالكلية، وهي مفسدة كبرى، ودفع للضرر الأكبر بارتكاب الضرر الأخف[15].

2- قال تعالى: [يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا] [البقرة: 219]، في الآية الكريمة موازنة بين المصالح والمفاسد، بين مفاسد الخمر والميسر العظيمة ومنافعهما القليلة، قال العز بن عبد السلام (ت660 ه): "فإن كانت المفسدة أعظم من المصلحة درأنا المفسدة ولا نبالي بفوت المصلحة" [16].

3- قال تعالى: [مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] [الأنفال:67]، في الآية الكريمة موازنة بين المصالح المعنوية والمصالح المادية، وعتاب للمؤمنين لتفضيلهم الفدية قبل أن يكثروا ويشتد سلطانهم، على قتل الأسرى الذي مصلحته تربو على مصلحة الفدية[17].

4- عَنْ عَائِشَةَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لَهَا: ((يَا عَائِشَةُ، لَوْلاَ أَنَّ قَوْمَكِ حَدِيثُ عَهْدٍ بِجَاهِلِيَّةٍ لَأَمَرْتُ بِالْبَيْتِ فَهُدِمَ، فَأَدْخَلْتُ فِيهِ مَا أُخْرِجَ مِنْهُ، وَأَلْزَقْتُهُ بِالأَرْضِ، وَجَعَلْتُ لَهُ بَابَيْنِ، بَابًا شَرْقِيًّا، وَبَابًا غَرْبِيًّا فَبَلَغْتُ بِهِ أَسَاسَ إِبْرَاهِيمَ))[18]، في الحديث موازنة بين المصالح والمفاسد، بين مصلحة نقض الكعبة وردها إلى ما كانت عليه، وهي مصلحة أدنى، ومفسدة الفتنة التي تحدث نتيجة تغيير الكعبة وهي مفسدة كبرى، قال النووي (ت676هـ): "إذا تعارضت المصالح أو تعارضت مصلحة ومفسدة وتعذر الجمع بين فعل المصلحة وترك المفسدة بدئ بالأهم؛ لأنّ النبي ﷺ أخبر أن نقض الكعبة وردها إلى ما كانت عليه من قواعد إبراهيم ﷺ مصلحة، ولكن تعارضه مفسدة أعظم منه، وهي خوف فتنة بعض من أسلم قريبا، وذلك لما كانوا يعتقدونه من فضل الكعبة، فيرون تغييرها عظيما، فتركها ﷺ "[19].

5- عن أنس بن مالك - رضي الله عنه- أن النبيصلى الله عليه وسلم رأى أَعْرَابِيا يبول فِي الْمَسْجِدِ فَقَالَ: ((دَعُوهُ)) حتى إذا فرغ دعا بماء فصبه عليه"[20]، ففي الحديث الشريف موازنة بين المفاسد، بين مفسدة البول، وهي مفسدة صغرى، ومفسدة قطعه على البائل وهي مفسدة عظمى، فدفع أعظمهما بأيسر المفسدتين قال النووي (ت676هـ):" وَفِيهِ دَفْعُ أَعْظَمِ الضَّرَرَيْنِ بِاحْتِمَالِ أَخَفِّهِمَا؛ لِقَوْلِهِ ﷺ: ((دَعُوهُ))، قَالَ الْعُلَمَاءُ: كَانَ قَوْلُهُ ﷺ (دَعُوهُ) لِمَصْلَحَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا: أَنَّهُ لَوْ قَطَعَ عَلَيْهِ بَوْلَهُ تَضَرَّرَ وَأَصْلُ التَّنْجِيسِ قَدْ حَصَلَ فَكَانَ احْتِمَالُ زِيَادَتِهِ أَوْلَى مِنْ إِيقَاعِ الضَّرَرِ بِهِ، وَالثَّانِيَةُ: أَنَّ التَّنْجِيسَ قَدْ حَصَلَ فِي جُزْءٍ يَسِيرٍ مِنَ الْمَسْجِدِ فَلَوْ أَقَامُوهُ فِي أَثْنَاءِ بَوْلِهِ لَتَنَجَّسَتْ ثِيَابُهُ وَبَدَنُهُ وَمَوَاضِعُ كَثِيرَةٌ من المسجد"[21].

وفي الحديث موازنة أيضا بين المصالح، قال الإمام بدر الدين العيني (ت855 ه): فيه دفع أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما، وتحصيل أعظم المصلحتين بترك أيسرهما، فإن البول فيه مفسدة، وقطعه على البائل مفسدة أعظم منها، فدفع أعظمهما بأيسر المفسدتين، وتنزيه المسجد عنه مصلحة وترك

البائل إلى الفراغ مصلحة أعظم منها، فحصل أعظم المصلحتين بترك أيسرهما"[22].

ثانيا/ علاقة فقه الموازنات بفقه الأولويات، وفقه الواقع، وفقه المآل:

أ- علاقة فقه الموازنات بفقه الأولويات: فقه الأولويات هو الفقه الذي محوره" وضع كل شيء في مرتبته بالعدل من الأحكام والقيم والأعمال، ثم يقدم الأولى فالأولى، بناء على معايير شرعية صحيحة، يهدي إليها نور الوحي، ونور العقل: [نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ] [النور:35]"[23]، أو هو: "العلم بالأحكام الشرعية التي لها حق التقديم على غيرها، بناء على العلم بمراتبها، وبالواقع الذي يتطلبها"[24].

ومن خلال تعريف فقه الأولويات الذي أساسه مراعاة النسب بين الأعمال والتكاليف الشرعية والمفاضلة بينها، وبيان درجاتها ومراتبها، قال تعالى:]أَجَعَلْتُمْ سِقَايَةَ الْحَاجِّ وَعِمَارَةَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ كَمَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَجَاهَدَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۚ لَا يَسْتَوُونَ عِندَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ] [التوبة:19]، وعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ - رضي الله عنه- قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: ((الْإِيمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُونَ - أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّونَ - شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الْأَذَى عَنِ الطَّرِيقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيمَانِ))[25].

يتبين أن فقه الموازنات مرتبط بفقه الأولويات، وفي بعض المجالات يتداخلان أو يتلازمان، فالمُوازِن بين المصالح المتعارضة، والمفاسد المتعارضة، وبين المصالح المتعارضة مع المفاسد لا يمكنه الترجيح بينها إلا بمعرفة الأولى بالتقديم منها، والأجدر بالتأخير أو الإسقاط، ثم إن عملية الموازنة بين المصالح المتعارضة قد تنتهي إلى التعرف على أولويات معينة[26].

ب- علاقة فقه الموازنة بفقه الواقع: فقه الواقع" عبارة عن معرفة دقيقة بشؤون الحياة العامة، وبكل الملابسات المحتفة بالواقع التي يراد تنزيل

الأحكام الشرعية عليه"[27]، فهو "فقه مبني على دراسة الواقع المعيش دراسة دقيقة مستوعبة لكل جوانب الموضوع، معتمدة على أصح المعلومات وأدق البيانات والإحصاءات، مع التحذير هنا من تضليل الأرقام غير الحقيقية المستندة إلى المنشورات الدعائية، والمعلومات الناقصة والبيانات غير المستوفية، والاستبيانات والأسئلة الموجهة لخدمة هدف جزئي معين لا لخدمة الحقيقة الكلية"[28].

ففقه الواقع **هو العلم بالظروف النفسية والاجتماعية، والظروف الملابسة للوقائع، والشارع الحكيم قد راعى الواقع وأخذه بعين الاعتبار في تشريعه الأحكام، ومن ذلك تشريع اللعان**[29] مراعاة للظرف الشخصي للإنسان المتمثل في صعوبة إحضار الزوج شهودا على زوجته في حالة الزنى، قال الله تعالى: [وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ (6) وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ (7) وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ ۙ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (8) وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِن كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ (9)] [النور6- 9]، وإباحة قطع نخيل بني النضير اعتبارا للظروف التي أحاطت بالمسلمين حيث لم يتمكنوا من عدوهم إلا بقطع أشجارهم وحرقها، قال تعالى: [مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ] [الحشر:5][30].

وعليه فإن فقه الواقع علاقته وثيقة بفقه الموازنات؛ لأن العلم بأحوال الناس النفسية والاجتماعية، وبالظروف المحتفة بالأحداث عند الموازنة بين المصالح ذاتها، والمفاسد نفسها، وبين المصالح والمفاسد، يؤدي إلى الوصول إلى الموازنة الصائبة التي يرجح فيها خير الخيرين وشر الشرين، قال ابن القيم (ت751هـ): "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علما، والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله ﷺ في هذا

الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر; فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرا; فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله"[31].

ج- **علاقة فقه الموازنات بفقه المآل:** فقه المآل هو: "اعتبار ما يصير إليه الفعل أثناء تنزيل الأحكام الشرعية على محالها، سواء أكان ذلك خيرا أم شرا، وسواء أكان بقصد الفاعل أم بغير قصده"[32].

وعلاقة فقه الموازنات بفقه المآل علاقة قوية؛ لأن الموازنة الصحيحة التي تفضي إلى ترجيح خير الخيرين وشر الشرين تفتقر إلى النظر في مآلات الأفعال وعواقبها، قال الشاطبي (ت790ه):" النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعا كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية; فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها؛ فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد إلا أنه عذب المذاق محمود الغب جار على مقاصد الشريعة"[33].

ومن أدلة الشرع في اعتبار المآل ونتائج الأفعال قوله تعالى: [وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ] [الأنعام 108]، قَالَ ابْنُ الْعَرَبِيِّ (ت543ه): "مَنَعَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ أَحَدًا أَنْ يَفْعَلَ فِعْلًا جَائِزًا يُؤَدِّي إِلَى مَحْظُورٍ وَلِأَجْلِ هَذَا تَعَلَّقَ عُلَمَاؤُنَا بِهَذِهِ الْآيَةِ فِي سَدِّ الذَّرَائِعِ وَهُوَ كُلُّ عَقْدٍ جَائِزٍ فِي الظَّاهِرِ يُؤَوَّلُ أَوْ يُمْكِنُ أَنْ يُتَوَصَّلَ بِهِ إِلَى مَحْظُور"[34].

وكذلك الأدلة الدالة على سد الذرائع كلها؛ فإن غالبها تذرع بفعل جائز إلى عمل غير جائز، فالأصل على المشروعية، لكن مآله غير مشروع، والأدلة الدالة على التوسعة ورفع الحرج كلها; فإن غالبها سماح في عمل غير مشروع في الأصل لما يؤول إليه من الرفق المشروع"[35].

ثالثا/ التكييف القانوني لسكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره ـ ما يسمى بسكنات عدل-

للتعريف بسكنات عدل ومعرفة حقيقتها، وطبيعة العقد الذي ينظمها، وشروطها، وأحكامها لابد من الرجوع إلى المراسيم والقرارات القانونية الجزائرية المنظمة والمتممة والمعدلة التي صدرت بشأنها فيما يلي:

أـ حقيقة سكنات عدل: العقد المنظم لهذه السكنات هو: عبارة عن عقد بيع بإيجار ينتهي بتمليك السكن للمستفيد وهذا ما نصت عليه المادة الثانية من المرسوم التنفيذي رقم 01-105 المؤرخ في 29 محرم 1422ه الموافق 23 أبريل 2001م، الذي يحدد شروط وكيفيات شراء المساكن المنجزة بأموال عمومية أو مصادر بنكية أو أي تمويلات أخرى في إطار البيع بالإيجار: "البيع بالإيجار صيغة تسمح بالحصول على مسكن بعد إقرار شرائه بملكية تامة بعد انقضاء مدة الإيجار المحددة في إطار عقد مكتوب" [36].

فمن خلال التعريف السابق يتضح أن عقد البيع بالإيجار صيغة قانونية تتم بين طرفين أحدهما هو المستفيد من المسكن، والطرف الآخر هو الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره "AADL" عدل تسمح باقتناء مسكن، بعد دفع قيمته أقساطا في شكل إيجارات لمدة محددة، وبعد تسديد كامل هذه الأقساط يحتفظ المستأجر المشتري بالملكية[37].

فهو عقد يتفق فيه الطرفان على أن يواظب المستأجر على دفع الأجرة لمدة زمنية معينة، حتى إذا وفى بها جميعا في المواعيد المحددة، وصف العقد بأنه بيع، وكان ما دفع من أجرة عبارة عن أقساط من الثمن[38].

ب- شروط سكنات عدل: يشترط لتملك هذه السكنات الشروط التالية:

1- أن يكون المسكن محل التعاقد معينا تعيينا دقيقا: وذلك ببيان صنفه ورقمه والطابق المتواجد فيه، ورقم العمارة وموقعها والبلدية والولاية الكائن بها المسكن، وكذا جميع مشتملاته من تحديد لعدد الغرف ومساحة كل منها وكذا المساحة الكلية ونسبة الأجزاء المشتركة[39].

2- أن يكون المستفيد من المسكن "يتراوح دخله بين مبلغ يفوق أربعة وعشرين (24) ألف دينار ويساوي ست (6) مرات الدخل الوطني الأدنى المضمون، لا يملك أو لم يسبق له أن تملك هو أو زوجه ملكية كاملة، قطعة أرض صالحة للبناء أو عقارا ذا استعمال سكني، ولم يستفد كلاهما من مساعدة مالية من الدولة لبناء مسكن أو لشرائه، لا تتاح الاستفادة من البيع بالإيجار المنصوص عليه بموجب أحكام هذا المرسوم إلا مرة واحدة لذات الشخص"[40].

ويستفيد أيضا "من البيع بالإيجار كل من يقيم بمسكن إيجاري عمومي يتوفر على الشروط المذكورة أعلاه، على أن يلتزم بإعادة المسكن المعني إلى الهيئة المؤجرة بمجرد استلامه المسكن موضوع البيع بالإيجار"، ويخضع المستفيدون من البيع بالإيجار، لقواعد الملكية المشتركة، كما هي محددة في التشريع والتنظيم المعمول بهما [41].

3- ثمن المسكن يجب أن يكون معلوما: حيث يحدد "انطلاقا من الكلفة النهائية لإنجازه بما تتضمنه من نفقات شراء الأرض وكذا التكاليف المالية وتكاليف التسيير التقني والإداري المحسوبة على الفترة التي تسبق نقل الملكية، ويحسب ثمن المسكن الذي يتحمله المكتتب بعد خصم الإعانات الممنوحة من طرف الدولة[42]، يدفع المستفيد منه دفعة أولى تقدر 25% حسب الكيفيات الآتية: 10% من ثمن المسكن عند الإقرار الثابت بالشراء، 5% من ثمن المسكن عند الانطلاق في الأشغال لموقع تواجد المسكن، 5% من ثمن المسكن عند التخصيص، 5% من ثمن المسكن عند استلام المستفيد المسكن[43].

أما نسبة 75% المتبقية والمؤجلة من ثمن المسكن فإنها تسدد "وفق أقساط تبين المبلغ الواجب دفعه شهريا على مدى فترة لا تتجاوز خمس وعشرين (25) سنة، ويستطيع المستفيد أن يسددها مسبقا قصد تحويل الملكية بصفة شرعية لفائدته وبمجرد تسديد الدفعة الأولى"[44].

وأن "يتعهد المستأجر المستفيد بتسديد منتظم لكل قسط شهري خلال الأيام الخمسة عشر الأولى من الشهر حسب الرزنامة المتفق عليها، وكل تأخر في الدفع يفوق مدة شهر يعرض المستأجر المستفيد إلى دفع غرامة 2 % عن كل شهر من التأخر" [45].

و" يترتب على عدم تسديد ثلاثة أقساط شهرية بعد تبليغ إعذارين مدة كل منهما 15 يوما فسخ هذا العقد على مسؤولية المستأجر المستفيد وحده... ويقوم المتعهد بالترقية العقارية بعد استرجاع المسكن، بتسديد مبلغ الدفع الأولى الذي دفعه المستأجر المستفيد، بعد احتساب الأقساط الشهرية غير المدفوعة والتكاليف المختلفة المتعلقة بشغل المسكن وتكاليف القضاء[46] .

وفي حالة وفاة المستفيد، فإن حق الانتفاع بالمسكن مع الالتزام بدفع الأقساط ينتقل إلى الوارث[47].

4- عدم جواز التصرف في المسكن: يمنع المستفيد من البيع بالإيجار أن يتنازل عن مسكنه قبل نقل الملكية بصفة شرعية لفائدته، كما أنه يمنع من تأجيره أو ممارسة أي نشاط حر أو تجاري فيه، ومن إحداث تغيير في الشكل الخارجي للمسكن كوضع الشبابيك على النوافذ أو تغيير الاستعمال الأصلي للشرفات"[48]. كما "يتعهد المستأجر المستفيد بالقيام على نفقته بجميع الاصلاحات الداخلية لمسكنه"[49].

رابعا/ التكييف الشرعي لسكنات الوكالة الوطنية لتحسين السكن وتطويره - ما يسمى بسكنات عدل- ومدى التزامه بفقه الموازنات:

أ- التكييف الشرعي لسكنات عدل: اختلفت وجهات نظر الفقهاء المعاصرين في تكييف عقد سكنات عدل واختلفت بناء على ذلك أحكامهم عليه، بين الجواز وعدمه إلى ثلاثة آراء هي:

الرأي الأول: اعتبر العقد عقد إجارة ينتهي بتملك العين المؤجرة مقابل ما دفعه المستأجر من أجرة خلال المدة المحددة، دون إبرام عقد جديد، بحيث تنقلب الإجارة في نهاية المدة بيعا تلقائيا، وذهب إلى تحريمه للمحظورات التالية:

1- لكونه يجمع بين عقدين في عقد واحد، عقد البيع وعقد الإجارة على عين واحدة، في زمن واحد، ولكل عقد منهما أحكام مختلفة ومتنافية مع الآخر، فالبيع يقتضي نقل ملكية المبيع إلى المشتري بمجرد إبرام العقد وتحمل المشتري لضمانه، بخلاف عقد الإجارة فإن المستأجر يتملك المنفعة دون عين الشيء المستأجر ويبقى ضمانه على المؤجر، ولنهي رسول الله ﷺ ﴿﴿عن بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ ﴾﴾[50].

2- لأنّ هذا العقد يبدأ عقد استصناع[51] لإبرامه قبل إنجاز السكن، وعقد الاستصناع يقتضى الملك يوم العقد مع تضمين الصانع وكلا الأمرين منصوص على خلافهما في عقد وكالة عدل، ثم يتحول العقد إلى إجارة يوم تسليم السكن مع تضمين المتسأجر- وهو خلاف مقتضى الإجارة-، وكيف يستأجر المرء شيئا بني من أجله بشيء من ماله بمقتضى عقد الاستصناع، ثم ينتهي العقد بالبيع يوم تستكمل الأقساط إن أتمت[52].

3- لاشتماله على الربا المتمثل في غرامة التأخير والمقدرة ب2% [53].

4- ولما فيه من الظلم والإلجاء إلى الاستدانة لإيفاء الأقساط كلها، ولتحميل المستأجر كلفة الصيانة، ولأن الغالب أن القسط الشهري المدفوع يكون أكثر من الإيجار الشهري العادي الذي تتعامل به الدولة مع المستأجرين، وفي هذا

ظلم وتغرير بالمشتري الذي قد يطرأ عليه ما يجعله عاجزا عن إكمال الأقساط.

ولكنّ هذا الرأي أباح للمضطر الذي ليس له سكن خاص به، ولا يقدر على الشراء بالطريقة العادية ولا على الإيجار الذي لا يرهقه، الاستفادة من السكن، لأن الضرورات تبيح المحظورات، والإثم في ذلك على وزارة السكن ووكالة عدل [54].

الرأي الثاني: اعتبره بيعا بالتقسيط[55] معلقا على شرط الاحتفاظ بملكية المسكن إلى حين تسديد كامل الأقساط، وإن سمته وكالة عدل بيعا بالإيجار فهو إطلاق غير صحيح لأن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني وليست للألفاظ والمباني[56]، وقال بجوازه لما فيه من الرفق والرحمة والمساعدة، وردوا على أدلة المحرمين له بما يلي:

1- نهي الرسول ﷺ ﴿﴿ عن بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ﴾﴾ ليس المراد به عدم جواز اجتماع عقدين في عقد واحد، بل هو محمول على بيع العينة[57]، والعينة وسيلة إلى الربا بل هي من أقرب وسائله بدليل قول الرسول ﷺ ﴿﴿ مَنْ بَاعَ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ، فَلَهُ أَوْكَسُهُمَا أَوِ الرِّبَا﴾﴾[58]. ومعنى الحديث هو" أن يقول أبيعكها بمائة إلى سنة على أن أشتريها منك بثمانين حالة ... فإنه إما أن يأخذ الثمن الزائد فيربي أو الثمن الأول فيكون هو أوكسهما وهو مطابق لصفقتين في صفقة فإنه قد جمع صفقتي النقد والنسيئة في صفقة واحدة ومبيع واحد وهو قصد بيع دراهم عاجلة بدراهم مؤجلة أكثر منها ولا يستحق إلا رأس ماله وهو أوكس الصفقتين فإن أبى إلا الأكثر كان قد أخذ الربا "[59].

2- اشتماله على بيع وشرط الذي نهى عنه الرسول ﷺ فعن عمرو بْن شُعَيْبٍ، عَن أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّﷺ ﴿﴿ نَهَى عَنْ بَيْعٍ وَشَرْطٍ ﴾﴾[60]، فقد اختلف في البيع المعلق على شرط، وقد أخذنا برأي من يقول بجواز البيع المعلق على شرط فقد ورد عن الإمام مالك أنه سئل: " عمن باع عبدا أو غيره وشرط على المبتاع أن لا يبيعه ولا يهبه ولا يعتقه حتى يعطيه ثمنه ، قال لا بأس بهذا ، لأنه بمنزلة الرهن إذا كان إعطاء الثمن لأجل مسمى"[61].

3- جواز الجمع بين البيع والإجارة في عقد واحد، لأنهما عقدان لا تضاد بينهما فهما مبنيان على نفي الغرر والجهالة[62].

4- جواز التعزير بالمال للمتخلف عن تسديد الأقساط قياسا على جواز الغرامة التي يدفعها المقاول المماطل في إنجاز ما تعاقد على إنجازه[63].

الرأي الثالث: عدّه عقد استصناع، وقال بجوازه لأن المشترك في سكنات (عدل) يدفع تسبيقاً من المال على دفعات، فإذا سكن يصير يدفع المال لسكن يملكه، وليس لسكن يؤجره، وأما ما تمسك به المحرمون لهذه المعاملة فيمكن الرد عليه بما يلي:

1- تسمية أصحاب الوكالة هذه المعاملة إيجارًا منتهيًا بالتمليك لا يؤخذ به لأن العبرة في العقود للمقاصد والمعاني، وليس للألفاظ والمباني.

2- أن المستفيد من سكن عدل إن تراجع عن دفع المستحقات يُنزع منه السكن، ولا يرجع إليه ما دفع من مال، إن هذا غير صحيح بإطلاقه، بل إذا تراجع المستفيد فإنه يخصم منه عشرة المائة من المبلغ المدفوع، مقابل أتعاب الوكالة في المحاكمات، زائد مصاريف الصيانة لو أنّه سكَن .

3- منع المستفيد من التصرف في ملكه ومنعه بيع السكن فجوابه أنه يجوز للصانع أن لا يكتب أوراق الملكية حتى يكمل المستفيد الثمن، لكي يستوثق الصانع لحقه فيما صنع.

4- أن غرامة 2% التي تفرض على المستفيد إذا تأخرّ مُدّةً تفوق شهرًا عن تسديد ما عليه من قسط، ليست ربا، فتجوز غرامة التأخير في تسديد الديون من المستفيد في الاستصناع، أخذا برأي القائلين بجواز التعزير (العقوبة) بالمال على المماطل، قال الإمام ابن تيمية:" التعزير بالمال سائغ إتلافًا وأخذًا وهو جارٍ على أصل أحمد"[64]، وقد ثبت في السنة أقضية كثيرة، منها: تضعيف الغرامة على من سرق من غير حِرْزٍ، وغير ذلك، لأن المماطل مُتَعدٍّ وظالم، والغرامة هنا ليست مقابل تأخير الأجل كما في الربا، بل في مقابل الظلم والمماطلة وإخلاف الشروط[65].

ب- مدى التزام العلماء بفقه الموازنات في فتاوى سكنات عدل: بعد بيان حقيقة عقد سكنات عدل وشروطه من خلال المراسيم والقرارات المنظمة والمتممة والمعدلة له اتضح أنّ هذا العقد قد التبست به مفاسد عدة وهي:

1- اجتماع البيع والإجارة في سكنات عدل التي يكون فيها المستفيد من سكن عدل مشتريا ومستأجرا لعين واحدة في وقت واحد وبثمن واحد يخالف تماما جواز اجتماع البيع مع الإجارة الذي قال به المالكية، بدليل ما قاله الخرشي:" بخلاف اجتماع الإجارة مع البيع في صفقة واحدة فيجوز سواء كانت الإجارة في نفس المبيع كما لو باع له جلودا على أن يخرزها البائع للمشتري نعالا أو كانت الإجارة في غير المبيع كما لو باع له ثوبا بدراهم معلومة على أن ينسج له ثوبا آخر، وما أشبه ذلك على المشهور"[66].

2- غرامة التأخير في دفع أقساط الثمن هي ربا النسيئة التي جاءت النصوص الشرعية ناهية عنه نهيا صريحا وجازما، ولا علاقة لها بالتعزير بالمال الذي ذهب إليه بعض الفقهاء ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية الذي قال في عقوبة المماطل:" وإذا كان الذي عليه الحق قادرا على الوفاء ومطل صاحب الحق حتى أخرجه إلى الشكاية فما غرمه بسبب ذلك فهو على الظالم المبطل إذا كان غرمه على الوجه المعتاد... ولو كان قادرا على أداء الدين وامتنع ورأى الحاكم منعه من فضول الأكل والنكاح فله ذلك، إذ التعزير لا يختص بنوع معين، وإنما يرجع فيه إلى اجتهاد الحاكم في نوعه وقدره إذا لم يتعد حدود الله"[67]، فالغرامة التي قال بها ابن تيمية إنما هي في مقابل مصاريف الإجراءات القضائية، وليست في مقابل التأخير في تسديد الدين، بل دعا إلى معاقبة المتعاملين بالربا، وإلى إسقاط الزيادة على رأس المال حيث قال: "أن الواجب على ولاة الأمور بعد تعزير المتعاملين بالمعاملة الربوية، بأن يأمروا المدين أن يؤدي رأس المال، ويُسقطوا الزيادة الربوية عنه"[68].

وأما ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي رقم: 65 (7/3)[1] بشأن عقد الاستصناع من أنه يجوز أن يتضمن عقد الاستصناع شرطاً جزائياً بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان ما لم تكن

هناك ظروف قاهرة، فقد وضحه مجمع الفقه الإسلامي نفسه في دورته الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من 25 جمادى الآخرة 1421هـ -1رجب 1421هـ الموافق 23-28 أيلول (سبتمبر) 2000م، في قراره رقم: 109 (12/3)[1] بشأن موضوع الشرط الجزائي الذي جاء فيه:

أ- أنّ الشرط الجزائي في القانون هو اتفاق بين المتعاقدين على تقدير التعويض الذي يستحقه من شُرِط له عن الضرر الذي يلحقه إذا لم يُنَفِّذ الطرفُ الآخرُ ما التزم به، أو تأخَّر في تنفيذه.

ب- ويؤكد المجلس قراراته السابقة بالنسبة للشرط الجزائي الواردة في الاستصناع رقم 65(7/3). ونصه: " يجوز أن يتضمن عقد الاستصناع شرطاً جزائياً بمقتضى ما اتفق عليه العاقدان ما لم تكن هناك ظروف قاهرة"، وقراره في البيع بالتقسيط رقم 51(6/2) ونصه: " إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط بعد الموعد المحدد فلا يجوز إلزامه أي زيادة على الدين بشرط سابق أو بدون شرط، لأن ذلك ربا محرم".

ج- وأنه يجوز أن يشترط الشرط الجزائي في جميع العقود المالية ما عدا العقود التي يكون الالتزام الأصلي فيها ديناً؛ فإن هذا من الربا الصريح، وبناء على هذا، يجوز هذا الشرط - مثلاً - في عقود المقاولات بالنسبة للمقاول، وعقد التوريد بالنسبة للمورد، وعقد الاستصناع بالنسبة للصانع إذا لم ينفّذ ما التزم به أو تأخّر في تنفيذه، ولا يجوز- مثلا - في البيع بالتقسيط بسبب تأخر المدين عن سداد الأقساط المتبقية سواء كان بسبب الإعسار، أو المماطلة، ولا يجوز في عقد الاستصناع بالنسبة للمستصنع إذا تأخر في أداء ما عليه[69].

3- ما يكتنف العقد من ظلم وغبن واستغلال للمستفيد من سكنات عدل من تحميله لضمان العين المستأجرة وتكاليف الصيانة غير التشغيلية فترة كونه مستأجرا مع أن ضمانها على المؤجر، ومن حرمانه من المسكن إذا عجز عن تسديد ثلاثة أقساط شهرية بعد تبليغ إعذارين مدة كل منهما 15 يوما وأكل ماله بالباطل.

وبالنظر في فتاوى العلماء الصادرة في شأن سكنات عدل نجد أنها قد احتكمت إلى فقه الموازنات، والمقابلة بين المصالح والمفاسد المترتبة عليها والترجيح بينها:

ونرى أنّ الرأي الأول الذي قال بحرمتها وعدم جوازها إلا في حالة الضرورة والحاجة الشديدة للسكن لذوي الدخل المتوسط، دفعا لمفاسد الاستغلال، والظلم، والربا، التي احتفت بها، وتغليبا للمفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة هو الأقرب إلى الأخذ السليم بفقه الموازنات؛ لأن مفاسد الربا والاستغلال والظلم هي مفاسد حقيقية وعظيمة لا يمكن أن تترجح عليها مصالح التيسير والرفق ومراعاة ظروف الناس إلا في حالة الضرورة والحاجة الشديدة إلى السكن.

وأما الرأيان الآخران اللذان ذهبا إلى جوازها مطلقا دون قيود تغليبا لمصلحة التيسير والرفق والمساعدة التي اكتنفت هذه المساكن على المفاسد العظيمة الملتبسة بها، قد جانبا الصواب ولم يوازنا الموازنة الصحيحة التي قوامها الاستناد إلى نصوص الشريعة المحرمة للربا والظلم، والأخذ بقواعد الشريعة ومنها قاعدة دفع المفاسد أولى من جلب المصالح، وقاعدة اعتبار المآل وما ينتج من القول بالجواز المطلق من استهانة الدولة بمبادئ الشريعة المطهرة وتغييبها وعدم الاحتكام إليها مستقبلا في المشاريع السكنية وغيرها من المشاريع،لأن سكنات عدل وقوانينها المنظمة لها مستوردة من فرنسا ولم تكلف الدولة نفسها أن تجعلها متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية(70)، وأيضا عدم اكتراث المواطنين بقضية الحل والحرمة فيما يستفيدونه من الدولة من مساكن وغيرها.

خاتمة البحث:

في ختام هذا البحث يمكن تسجيل النتائج التالية:

1- فقه الموازنات هو: العلم بالأسس والقواعد التي تحكم عملية المقارنة بين المصالح المتعارضة في ذاتها أو مع المفاسد، أو بين المفاسد نفسها، للوصول إلى الراجح منها.

2- لفقه الموازنات علاقة قوية ووطيدة بفقه الواقع ومراعاة أحوال الناس النفسية والاجتماعية، والظروف المحتفة بالأحداث، وبفقه المآل والنتائج المستقبلية، وبفقه الأولويات ورتب المصالح والمفاسد.

3- عقد سكنات عدل عبارة عن اجتماع عقدين في عقد واحد، أوله إيجار وآخره بيع دون ثمن جديد، أو هو عقد إيجار ينقلب عقد بيع بمجرد تسديد آخر قسط من أقساط الثمن.

4- اختلف العلماء في تكييف عقد سكنات عدل إلى ثلاثة آراء: رأي اعتبره بيعا بالإيجار منتهيا بالتمليك وذهب إلى تحريمه وعدم إجازته إلا عند الضرورة، ورأي ثانٍ عدّه عقد استصناع وقال بجوازه، ورأي ثالث اعتبره بيعا بالتقسيط معلقا على شرط وذهب إلى تحليله.

5- فتاوى العلماء الصادرة في شأن سكنات عدل احتكمت كلها إلى فقه الموازنات، والمقابلة بين المصالح والمفاسد المترتبة عليها والترجيح بين المفاسد العظيمة التي اقترنت بها وهي: الاستغلال، والظلم، والربا، والمصالح المحتفة بها وهي: التيسير والرفق ومراعاة ظروف الناس وحاجتهم الشديدة إلى السكن.

ولكن فتوى المحرمين لعقد عدل وعدم إباحته إلا عند الضرورة والحاجة الشديدة إلى السكن هو الرأي الأقرب من الموازنة الصائبة بين المفاسد والمصالح المحتفة به، بخلاف فتوى القائلين بالجواز التي تصادمت مع النصوص الشرعية القطعية المحرمة للربا والظلم والاستغلال.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، إن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

الهوامش:

(1) متفق عليه: صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي (ت 256هـ). مراجعة وضبط وفهرسة الشيخ محمد علي القطب و الشيخ هشام البخاري، المكتبة

العصرية، بيروت، دون رقم الطبعة، 1431هـ - 2010 م، كتاب الوضوء، باب وضع الماء عند الخلاء، رقم143، ص45، صحيح مسلم: الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت261 هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م، كتاب فضائل الصحابة- رضي الله عنهم- رقم2477، ص1082.

(2) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (ت393ه). تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407ه-1987م، 2243/6، لسان العرب: محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين بن منظور(ت711هـ)، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، 13/(522-523).

(3) التوضيح في حل غوامض التنقيح لعبيد الله بن مسعود بن محمود، صدر الشريعة الأصغر الحنفي (ت747هـ)، مع شرح التلويح على التوضيح: سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت793ه)، مكتبة صبيح، مصر، د. ط، ت، 16/1.

(4) مختصر المنتهى الأصولي: أبو عمرو عثمان ابن الحاجب المالكي(ت646ه). تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ - 2004م، 63/1.

(5) الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري، زين الدين أبو يحيى السنيكي (ت926هـ). تحقيق د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1411ه، ص67.

(6) التوضيح في حل غوامض التنقيح، مصدر سابق، 1/(16- 18).

(7) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مصدر سابق، 2213/6، لسان العرب، مصدر سابق، 13/(447-448).

(8) تأصيل فقه الأولويات،دراسة مقاصدية تحليلية: محمد همام عبد الرحيم ملحم، دار العلوم للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2007، ص39.

(9) فقه الموازنات وأثره في المستجدات الطبية: د.ايوب سعيد زين العطيف، مجلة عجمان للدراسات والبحوث، دورية محكمة، م15، العدد1، 1437هـ -2016م، ص5.

(10) الموازنة بين الشعراء: د. زكي مبارك، دار كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، د. ط، 2012م، ص2 .

(11) فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية: عبد المجيد محمد السوسوة، دار القلم، دبي، ط1، 1425هـ -2004م، ص13.

(12) فقه الموازنات عند شيخ الإسلام ابن تيمية ، دراسة تأصيلية تطبيقية: د. أيمن حمزة عبد الحميد إبراهيم، بحث علمي مقدم لمؤتمر فقه الموازنات ودوره في الحياة المعاصرة،

المنعقد في الفترة 13-6/15/ 1434هـ، بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة أم القرى، ص5.

(13) فقه الموازنات في الشريعة الإسلامية: عبد المجيد محمد السوسوة، مرجع سابق، ص(16، 18).

(14) مجموع الفتاوى: تقي الدين، أبو العباس أحمد عبد الحليم بن تيمية (ت728هـ). تحقيق عبد الرحمان بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1416هـ-1995م، 48/20.

(15) انظر: أولويات الحركة الإسلامية: د. يوسف القرضاوي، ص34، موقع الشيخ القرضاوي، /www.qaradawi.net، تفسير التحرير والتنوير: محمد الطاهر بن عاشور (ت1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، د. ط، 1984م، 13/16.

(16) القواعد الكبرى الموسوم ب (قواعد الأحكام في إصلاح الأنام): شيخ الإسلام عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام (ت660 هـ)، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م. ص98.

(17) انظر: تفسير القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبو عبد الله (ت671 هـ). تحقيق أحمد عبد العليم البردوني ، وأحمد أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م، 48/8، أولويات الحركة الإسلامية: د. يوسف القرضاوي، ص34، موقع الشيخ القرضاوي، /www.**qaradawi**.net

(18) متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، رقم1586، ص276، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها، رقم1333، ص553.

(19) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ) ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ، 89/9 .

(20) متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب ترك النبيρ والناس الأعرابي حتى فرغ من بوله في المسجد، رقم219،ص56، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب غسل البول وغيره من النجاسات، رقم 284، ص(137-138).

(21) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، النووي، مصدر سابق، 191/3.

(22) عمدة القاري شرح صحيح البخاري: أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت 855هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، ت، 127/3.

(23) في فقه الأولويات دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة: د. يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1422هـ -2001م، ص9.

(24) فقه الأولويات، دراسة في الضوابط: محمد الوكيلي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1416هـ -1997م، ص16.

(25) متفق عليه: صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب أمور الإيمان، رقم9، ص25، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان وأفضلها وأدناها، رقم58، ص(44-45).

(26) انظر: أولويات الحركة الإسلامية: د. يوسف القرضاوي، ص(40-41).

(27) أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق: د. عمر جدية، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1430هـ - 2010م، ص62.

(28) أولويات الحركة الإسلامية: د. يوسف القرضاوي، ، موقع الشيخ القرضاوي، www.qaradawi.net/، ص30.

(29) اللعان: شَرْعًا شَهَادَاتٌ مُؤَكَّدَاتٌ بِأَيْمَانٍ من الْجَانِبَيْنِ مَقْرُونَةً بِاللَّعْنِ وَالْغَضَبِ قَائِمَةً مَقَامَ حَدِّ قَذْفٍ، كشاف القناع عن متن الإقناع: منصور بن يونس بن صلاح الدين ابن حسن بن إدريس البهوتى الحنبلى(ت1051هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت ، دون. ط، ت، 390/5.

(30) فقه الواقع وأثره في الاجتهاد: ماهر حسين حصوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1430هـ - 2009م، ص(44-46)، تفسير القرطبي، مصدر سابق، 6/18

(31) أعلام الموقعين عن رب العالمين: شمس الدين، أبو عبد الله، محمد بنأبي بكر، ابن قيم الجوزية(ت751هـ)، ترتيب وضبط محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1414هـ -1993م، 69/1.

(32) أصل اعتبار المآل بين النظرية والتطبيق: د. عمر جدية، مرجع سابق، ص36.

(33) الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي ،إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت790هـ). تحقيق الشيخ إبراهيم رمضان مقابلة على الطبعة التي شرحها الشيخ عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت، ط6، 1425هـ - 2004م، 4/(552-553).

(34) أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت543هـ)، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط3 ،1424هـ - 2003م، 265/2 .

(35) الموافقات، الشاطبي، مصدر سابق، 556/4.

(36) الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 25، 29 أفريل 2001م، ص18.

(37) عقد البيع بالإيجار في القانون الجزائري دراسة نقدية: زايدي حميد، أستاذ محاضر "ب"، كلية الحقوق والعلوم السياسية تيزي وزو، *المجلة النقدية للقانون والعلوم السياسية*، العدد2، ص(91، 93)، وانظر المادة 19 من المرسوم التنفيذي 01-105، المؤرخ في 23 أفريل 2001، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد25، 29 أفريل 2001م، ص19، وانظر: المادة 16 من القرار الصادر في 2004/05/4، المتضمن نموذج عقد البيع بالإيجار، والمعدل للقرار المؤرخ في 23 يوليو 2001، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد43، 04 يوليو2004هـ، ص24، والتي جاء فيها " تنقل ملكية السكن المعني وفقا للقواعد المعمول بها بعد تسديد ثمن المسكن بكامله ".

(38) الوجيز في شرح عقد الإيجار في القانون المدني وفق أحدث النصوص المعدلة له(القانون رقم 07/05/ المؤرخ في 13ماي 2007): أ. هلال شعوة، جسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2010م، ص20.

(39) انظر: ملحق القرار الصادر في 2004/05/4، المتضمن نموذج عقد البيع بالإيجار، والمعدل للقرار المؤرخ في 23 يوليو 2001، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد43، 04 يوليو2004هـ، ص22.

(40) المادة الأولى من المرسوم التنفيذي رقم12-432 المؤرخ في25 ديسمبر 2012م المعدلة للمادة 06 من المرسوم التنفيذي 01-105، المؤرخ في 23 أفريل 2001، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 71، 26 ديسمبر 2012م، ص10.

(41) انظر المادتين: المادة 13 والمادة 14 من المرسوم التنفيذي رقم 01-105، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد25، 29 أفريل 2001م، ص19.

(42) انظر: المادة 02 من المرسوم التنفيذي رقم 16-279 المؤرخ في 2 نوفمبر2016 المعدلة والمتممة للمادة 05 من المرسوم التنفيذي 01-105 المؤرخ في 23 أفريل 2001، الجريدة الرسمية، العدد65 ، 6 نوفمبر2001 ، ص17.

(43) المادة 01 من المرسوم التنفيذي رقم 15-328 المؤرخ في 22 ديسمبر2015 المعدلة للمادة 07 من المرسوم التنفيذي رقم 01-105 المؤرخ في 23 أفريل 2001، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد68، 27 ديسمبر2015، ص19.

(44) انظر: المادة 02 من المرسوم التنفيذي رقم 16-279 المؤرخ في 2 نوفمبر2016 المعدلة والمتممة للمادة 05 من المرسوم التنفيذي 01-105 المؤرخ في 23 أفريل 2001، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 65، 6 نوفمبر 2001، ص17.

(45) المادة السابعة(7) من القرار المؤرخ في 2004/05/04، المعدل للقرار المؤرخ في 23 يوليو2001، والمتضمن نموذج عقد البيع بالإيجار، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد43، 04 يوليو 2004هـ، ص24.

(46) المادة التاسعة(9) من القرار المؤرخ في 2004/05/04، المعدل للقرار المؤرخ في 23 يوليو2001، والمتضمن نموذج عقد البيع بالإيجار، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد43، 04 يوليو 2004هـ، ص24.

(47) انظر: المادة 20 من المرسوم التنفيذي رقم 01 -105، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد25، ص19.

(48) انظر: المادة 21 من المرسوم التنفيذي رقم 01 -105، المؤرخ في 23 أفريل 2001، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد 25، 29 أفريل 2001م، ص19. والمادتين 14و15 من القرار المؤرخ في 04 /05/ 2004 المتضمن نموذج عقد البيع بالإيجار الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية، العدد43، 04 يوليو 2004هـ، ص24.

(49) المادة 13 من القرار المؤرخ في 04 مايو 2004 م، المعدل للقرار المؤرخ في 23 يوليو سنة 2001 م والمتضمن نموذج عقد البيع بالإيجار، الجريدة الرسمية للجمهورية الجزائرية ، العدد 43 ، 04 يوليو سنة 2004، ص24.

(50) سنن الترمذي: محمد بن عيسى بن سَوْرة، أبو عيسى(ت279هـ). تحقيق بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، دون رقم الطبعة، 1998م، كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ، رقم الحديث (1231)، 524/2، سنن النسائي الصغرى: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني (ت 303هـ). تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ- 1986م، كتاب البيوع، باب بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ، رقم الحديث (4632)، 295/7 ، وقال الألباني: إسناده حسن، إرواء الغليل في تحرّي أحاديث منار السبيل: محمد ناصر الدين، المكتب الإسلامي، ط2، 1405 هـ- 1985م، 149/5.

(51) الاستصناع هو: عقد على مَبِيع فِي الذِّمَّة وَشرط عمله على الصَّانِع، تحفة الفقهاء: محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السمرقندي (ت نحو 540هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1414هـ - 1994م، 362/2.

(52) حكم سكنات وكالة عدل (الإيجار المنتهي بالتمليك): د. محمد حاج عيسى الجزائري، على موقعه في طريق الإصلاح، slahway.com/v2/index.php/ item/327-87 2014/01/13م، الفتاوى والاستشارات .

(53) فتوى الشيخ علي عية، إمام المسجد الكبير ونائب رئيس المجلس العلمي، بشأن سكنات عدل، https://www.ennaharonline.com 2015/02/08

(54) انظر: حكم عقد الإيجار الذي ينتهي بالتمليك (سكنات عدل أنموذج): د. عبد الخالق ماضي،
https://www.youtube.com/watch?v=1eAB6kZbk3o 2015/02/11،

فتوى الشيخ علي عية، إمام المسجد الكبير ونائب رئيس المجلس العلمي، بشأن سكنات عدل)، *https://www.ennaharonline.com* 2015/02/08، قرار مجلس هيئة كبار العلماء في موضوع الإيجار المنتهي بالتمليك في دورته الثانية والخمسين المنعقدة في الرياض ابتداء من تاريخ 1420/10/29 هـ، موقع صيد الفوائد، http://www.saaid.net/fatwa/f29.htm، قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي رقم: 110 (12/4)[1] بشأن موضوع الإيجار المنتهي بالتمليك، وصكوك التأجير في دورته الثانية عشرة بالرياض في المملكة العربية السعودية، من 25 جمادى الآخرة 1421هـ - 1رجب1421هـ الموافق 23–28 أيلول (سبتمبر)2000م، موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي www.iifa-aifi.org .

(55) بيع التقسيط هو: عقد على مبيع حال، بثمن مؤجل، يُؤدى مفرقًا على أجزاء معلومة، في أوقات معلومة، مصطلح البيع بالتقسيط د/ نايف بن جمعان الجريدان، 13/11/2012. http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=5647

(56) تحفة الفقهاء، مصدر سابق، 363/2 .

(57) بيع العينة هو: أن يبيع غيره شيئاً بثمن مؤجل، ويسلمه إليه، ثمَّ يشتريه قبل قبض الثمن بأقل من ذلك الثمن نقدا، روضة الطالبين وعمدة المفتين: أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت676هـ). تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1412هـ- 1991م، 3/(418-419) .

(58) سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني (ت275هـ) .تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، ت، سنن أبي داود، كتاب الإجارة، باب فيمن باع بيعتين في بيعة، رقم(3461)، 274/3، وقال الألباني: حديث حسن، إرواء الغليل، 150/5.

(59) حاشية ابن القيم (تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته) مع عون المعبود شرح سنن أبي داود: محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (ت 1329هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ، 9/(240-247).

(60) المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت360ه). تحقيق طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين ، القاهرة، د. ط ، ت، حديث رقم 4361، 335/4، قال الألباني: ضعيف جدا، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيء في الأمة: أبو عبد الرحمان محمد ناصر الدين الألباني (ت1420 ه)، دار المعارف، الرياض، ط1، 1412هـ- 1992م، 703/1.

(61) منح الجليل شرح مختصر خليل: محمد بن أحمد بن محمد عليش، أبو عبد الله المالكي (ت 1299هـ) دار الفكر، بيروت، د.ط، 1409هـ-1989م، 53/5.

(62) شرح مختصر خليل: محمد بن عبد الله الخرشي المالكي أبو عبد الله (ت1101ه)، دار الفكر، بيروت، د. ط، ت، 4/7، الفروق(أنوار البروق في أنواء الفروق): أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن المالكي الشهير بالقرافي(ت684ه)، عالم الكتب، د. ط، ت، 142/3.

(63) شراء الجزائريين وامتلاكهم لمساكن "عدل" بالإيجار حلال: الدكاترة موسى إسماعيل، وكمال بوزيدي، وبولسنان محمد إيدير، وعبد الرحمان سنوسي، ومحمد سماعي، ومحمد عبد النبي، ومولود بن وثيق، وسليمان ولد خصال، وأحمد معبوط، بوابة الشروق الجزائرية على موقع الإنترنت،.www.echoroukonline.com 26/01/2015 ، مناقشة فتوى إباحة شراء سكنات عدل: د. وثيق بن مولود،08 2015/05/https://ia601501.us.archive.org/9/ite.

(64) مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 28/(109-111).

(65) عقد الاستصناع جائز عند علماء الحنفية، وقد عمل به المسلمون من قديم الزمان إلى وقتنا هذا، ثم إن الحاجة ماسة إليه. هذا وقد أجاز مجمع الفقه الإسلامي عقد الاستصناع في قراره رقم: 65 (7/3)[1] موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي. www.iifa-aifi.org، حكم سكنات وكالة عدل: أبو سعيد بلعيد بن أحمد الجزائري. موقع مجالس العلم النَّافع، 05 majaliss.com/forumdisplay.php?f=49 ربيع الثاني 1436هـ/ 25 جانفي 2015م.

(66) شرح مختصر خليل للخرشي، مصدر سابق، 4/7.

(67) الفتاوى الكبرى لابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني الحنبلي الدمشقي (ت 728هـ)، دار الكتب العلمية، ط1، 1408هـ - 1987م، 5/(397-398) .

(68) مجموع الفتاوى، مصدر سابق، 419/29.

(69) موقع مجمع الفقه الإسلامي الدولي. www.iifa-aifi.org .

(70) مناقشة فتوى إباحة شراء سكنات عدل، د. وثيق بن مولود، 2015/05/08، https://ia601501.us.archive.org/9/ite .

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 493 - 518
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

بوادر تشكل الفكر السياسي الإسلامي في مرحلة الخلافة الراشدة

Signs of Islamic Political Thought in the stage of Rational Caliphate

****

د/ عمر حيدوسي
كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة1
hidoussi.72@gmail.com

طالب الدكتوراه: فارس بكيس[1]
كلية العلوم الإسلامية
جامعة باتنة1
fbekkis19@gmail.com

تاريخ القبول: 2019/06/30 **تاريخ الإرسال: 2019/07/30**

الملخص:

تتركز الأفكار التي يتناولها الموضوع على مظاهر تطور الفكر السياسي الإسلامي في مراحله الأولى، بدءًا بوفاة الرسول وانتهاءً بسقوط دولة المدينة، فالفكر السياسي في هذه المرحلة هو فكر تاريخ مرتبط بالأحداث والوقائع، وغير مفارق لهما. ويحاول التعرّف على مدى تجاوب ظهور الأفكار السياسيّة مع الأحداث التاريخية والكشف عن السياقات الأولى التي أسهمت في انبثاق الفكر السياسي الإسلامي، حيث شهد الفكر السياسي الإسلامي في مراحله الأولى عدّة تطوراتٍ عكست مدى استجابته للأحداث، إضافة إلى الظروف التاريخيّة التي عاشها المسلمون، وكذلك التطوّرات على مستوى بنية المجتمع.

[1] – المؤلف المراسل.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 493 - 518
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الكلمات المفتاحية: الفكر؛ السياسة؛ الخلافة؛ الفكر السياسي؛ الأحداث التاريخية.

Abstract:

The ideas dealt with by the subject focus on the development of Islamic political thought in its early stages, beginning with the death of the Prophet and ending with the fall of Medina. Political thought at this stage is a history thought linked to events and facts, and they are not separated. And tries to identify the extent to which the emergence of political ideas and historical events.

Islamic political thought in its early stages witnessed several developments that reflected its responsiveness to the events, in addition to the historical circumstances experienced by Muslims during the period of sedition, as well as developments on the level of the structure of society.

Key words: thought; politics; succession; politics thought; historical events.

مقدمة:

كان المسلمون في عهد الرسالة في غنًى عن أيِّ اجتهاد عقلي في مجال تنظيم شؤون دولتهم؛ فقد كان الرسول ﷺ، نبيهم وحاكمهم، وبالتالي يشرّع لهم ما تقوم به حياتهم الدينيّة والدنيوية.

كما أنّه ﷺ كان يعلّمهم كيفيّة إصدار الأمر السياسي؛ حيث أنّه لجأ إلى استشارتهم عدة مرات، وتجسد ذلك في استشارته لهم عن مكان اتخاذ المعسكر في غزوة بدر وكذلك في حفر الخندق حول المدينة.

غير أنّه بعد وفاته ﷺ، كان لابد للمسلمين من الاجتهاد لاستنباط الأحكام التي ينظّمون بها شؤونهم، فكانت أوّل حادثة جعلتهم يلجؤون إلى إعمال الفكر هي ذلك الاجتماع الهام الذي وقع في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة لهم، ومنذ ذلك بدأت بوادر الفكر السياسي تظهر وتتطور في التاريخ الإسلامي.

إذ يصبو هذا البحث إلى فهم السياق التاريخي، الذي تبلور في إطاره الفكر السياسي الإسلامي خلال هذه الفترة، ومعرفة مقدار التجاوب بين الحركة التاريخية التي جسدها النمو المؤسساتي للدولة، وبين الأفكار والنظريات السياسيّة التي ظهرت في هذه المرحلة المتقدمة من تاريخ الإسلام والمسلمين.

استنادًا إلى هذه الإشكالية يمكن طرح الأسئلة الآتية:

- هل يوجد فكر سياسي إسلامي؟ وما العناصر التي ساهمت في نشأته؟
- ما هي أصوله؟ وما خصائصه في تلك المرحلة؟

أهمية الدراسة: تكمن أهمية هذه الدراسة في محاولة فهم السياق التاريخي لتشكل الفكر السياسي الإسلامي خلا الفترة الراشدة، ومعرفة مقدار التجاوب بين الحركة التاريخية التي جسدها النمو المؤسساتي للدولة، وبين الأفكار السياسية التي ظهرت في تلك المرحلة المتقدمة من تاريخ المسلمين.

الدراسات السابقة: وقد اعتمدت في معالجة هذا الموضوع على مجموعة من الدراسات يأتي في مقدمتها كتاب الأستاذ محمود بوترعة "نشأة الفكر السياسي في الإسلام من وفاة النبي محمد ﷺ إلى بداية القرن الرابع الهجري"، وهو كتاب قيم في بابه تناول تطور الفكر السياسي في مرحلة الراشدين، ثم في مرحلة انقسام الأمة فكريا، وأخيرا تناول انقسام الأمة سياسيا.

بالإضافة لرسالة الماجستير للباحث خير الدين يوجه بعنوان "تطور الفكر السياسي عند أهل السنة فترة التكوين من بدايته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري"، وقد تتبع الفكر السياسي منذ نشأته، وعدد مزاياه، كما خص بالدراسة الفكر السياسي السني دون غيره من الفرق والمذاهب.

أهداف البحث: يسعى هذا الموضوع لتشخيص حركية الفكر السياسي الإسلامي، وذلك بالوقوف على العوامل والأسباب التي ساهمت في بلورته وتشكله، إضافة إلى العمل على بيان الجذور التاريخية التي عملت على صياغة هذه الأفكار، إلى جانب التعرف على طبيعة المنجز الفكري السياسي واستنباط خصائصه وقضاياه.

وللإجابة عن الإشكالية الأساسية قسمت البحث إلى مبحثين بالإضافة على مبحث تمهيدي وخاتمة.

المبحث التمهيدي: الفكر السياسي الإسلامي ـ المصطلح والدلالة-

لإعطاء فكرة واضحة وشاملة عن تطوّر الفكر السياسي الإسلامي في مراحله الأولى، ينبغي التعريف بهذا المركب اللفظي، وبمكوناته الأساسية، لذا سأتناول مفهوم الفكر، بالإضافة إلى مفهوم السياسة ثم نخلص إلى مفهوم الفكر السياسي الإسلامي.

أولا: تحديد مفهوم الفكر السياسي

آ: مفهوم الفكر

وردت مادة "فكر" في لسان العرب، بمعنى: إعمال الخاطر في الشيء[1]، وقريب من هذا المعني نجده عند كل من ابن فارس والفيروز آبادي والزبيدي[2]، وخلاصة التعريفات اللغوية أن الفكر مرادف لإعمال العقل والنظر في الأشياء.

وننوه إلى أن مفهوم الفكر عند المتقدمين من الناحية الاصطلاحية لا يختلف عن مفهومه اللغوي من إعمال للعقل والنظر في الأشياء[3]، غير أنه عند المعاصرين يتعدى عملية النظر إلى ما ينتج عن عملية التفكير من تصوّراتٍ وأحكام ورؤىً حول القضايا المطروحة[4]. فلم يعد محصورا في أنّه أداة أو آلية من خلالها يستطيع الإنسان النظر وإعمال عقله في الأشياء بل تعدى ذلك ليشمل ما يفرزه من أراء وأفكار ونظريات.

ب- مصطلح السياسة

ورد لفظ السياسة عند الفيروز أبادي بمعنى الأمر والنهي قال:" سُستُ الرعيّة سياسة، أمرتها ونهيتها..."[5]، وجاء عند الزبيدي السياسة: القيام على

الشيء بما يصلحه، وساس الناس سياسة: تولى رياستهم وقيادتهم، وساس الأمور: دبرها وقام بإصلاحها[6].

بناء على التعاريف السابقة نخلص إلا أنّ مدلولات السياسة في اللغة لا تنفك عن قيادة الناس وتدبير شؤونهم بما يصلح أمرهم.

وحتى تتضح الرؤية أكثر ينبغي التنبيه أن لفظة السياسة عند المتقدمين من فقهاء وأدباء يدور حول أربعة أمور هي: تدبير أمور الرعية والحفاظ على النظام وإقامة العدل والحفاظ على الأمن[7].

من العرض السابق يتضح تقارب معنى السياسة لغة واصطلاحا، وهي القيام بأمر الناس بتدبير ما يصلحهم ودرء المفاسد عنهم. وبالمقارنة يتضح أن هذه التعاريف وضعت بعد عصر التدوين أي أن مفهوم السياسة في القرن الأول الهجري أقرب إلى التعاريف اللّغوية منها إلى المفاهيم الاصطلاحية، ويمكن القول أن التعاريف عرفت نوعا من الاستقرار المفاهيمي طيلة السبع قرون الأولى، وهذا يرجع إلى الاستقرار في حركية المجتمع الاقتصادية.

ثانيا: مفهوم الفكر السياسي الإسلامي

بعد أن قدمنا تعريف الفكر والسياسة في اللغة والاصطلاح كان لابدّ من الخروج بتعريف للفكر السياسي عامة وللفكر السياسي الإسلامي خاصة.

ذكر فاخر جاسم تعريفا للفكر السياسي جاء فيه: "هو مجموعة الآراء والأفكار التي صاغها العقل البشري لتفسير الظاهرة السياسيّة، وعلاقتها بالمجتمع من حيث قوّتها ووجودها وعدمها ووظائفها وخصائصها والقائمين عليها"[8].

وعرف عبد الله حامد ربيع الفكر السياسي على: "أنه مجموعة المبادئ والقيم السياسيّة التي ارتبطت بمجتمع معين، والتي قدر لها بدرجة أو بأخرى أن تتبلور في شكل منطق متكامل"[9].

في المقابل يوضح أن مفهوم للفكر السياسي الإسلامي هو: "مجموعة القيم السياسية التي وضعت أصولها الحضارة الإسلامية ثم مجموعة التجريدات

السياسية المتكاملة، أي البنيان الفكري، لتصوير وتفسير الوجود السياسي، حيث نستطيع أنّ نميز بين القيم السياسية والفلسفة السياسية"[10].

إنّ هذا التعريف يضعنا أمام مستويين لمفهوم الفكر السياسي الإسلامي، مستوى الّقيم السياسية التي جاءت بها الحضارة الإسلامية والتي تميزها عن باقي الحضارات، ومستوى الفلسفة السياسية التي أسس لها منظرو السياسة الشرعية وفلاسفة المسلمين[11].

ومن خلال ما تقدم فإن الفكر السياسي لا يهدف إلى تحليل الآراء والأفكار السياسية فقط بل وضع هذه الأفكار والآراء في سياقها التاريخي، والسعي لمعرفة كيفية نشأتها، وما تمثله للناس في تلك المرحلة التاريخية. وهذا ما سنحاول الكشف عنه من خلال ربط الأفكار السياسية الإسلامية في عهد الخلافة بسياقها التاريخي الذي تولدت عنه وفيه.

المبحث الأول: الحوادث التاريخية مهد الأفكار السياسية ـ الخليفة والبيعة-

من أهم القضايا التي أدركها بعض الباحثين في تاريخ النظريات السياسية بوجه عام، أن هناك صلة وثيقة بين نشوء الأفكار السياسية وتطور الأحداث التاريخية[12]، وهذا ينطبق على تشكل النظريات والأفكار السياسية الإسلامية. فهذه الأفكار ولاسيما في أطوار نشأتها الأولى: مرتبطة بحوادث التاريخ الإسلامي، إلى درجة أنّه ينبغي أن ينظر إليهما على أنّهما جانبان لشيء واحد[13]، لهذا وجب التطرق لأهم الأحداث التاريخية ومحاولة استخراج الأفكار السياسية المترتبة عنها.

أولا: حادثة السقيفة وطريقة تولي الخلافة

بداية؛ لم تتضمن نصوص القرآن الكريم تفصيلا لنظام الحكم الذي يجب أن يطبق في الدولة الإسلامية، ودلّ على ذلك تاريخياً فعلُ الرسول ﷺ بعدم تعيينه من يقوم بأمر الدولة الإسلامية بعد وفاته، بل لم يحدد رسول الله ﷺ الطريقة التي تُتّبع في اختيار الحاكم بعده، وإنّما وضّح القواعد العامة التي يجب أن يراعيها الحاكم في سيرته مع المسلمين[14]، وبيّن بسيرته وأقواله المثل العليا التي يجب التمسّك بها

والمحافظة عليها من جانب الحاكم والمحكومين على السواء، لذلك فإنّ الصحابة عند اجتماعهم في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم يوم الاثنين 12ربيع الأول عام 11هـ[15]، الموافق ليوم 6 يونيو من عام 632م، اضطروا إلى استعمال العقل في اختيار من يتولى ذلك، وكانت هذه أول بادرة لنشأة الفكر السياسي في الإسلام. ويمكن تلخيص ما دار في الاجتماع في ثلاثة آراء[16]:

رأي الأنصار الذين اعتبروا الخلافة حقا لهم باعتبارهم هم الذين نصروا رسول الله ﷺ، ودافعوا عن الدين بأموالهم وأنفسهم، ولا يخرج المهاجرون عن كونهم رهطا منهم أي من الأنصار باعتبار هجرتهم وإقامتهم في المدينة[17]، فقد ذكر ابن قتيبة أن "النبي ﷺ لما قُبض اجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة فقالوا: إنّ رسول الله قد قبض، فقال: يا معشر الأنصار: إنّ لكم سابقة في الدين، وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب، فكنتم أشدّ الناس على من تخلف عنه منكم، وأثقل على عدوّكم من غيركم حتى استقاموا لغير الله، وتوفّاه وهو راض عنكم، فشدوا أيديكم بهذا الأمر فإنّكم أحق الناس وأولاهم به"[18]. وقال خطيبهم "نحن أنصار الله وكتيبة الإسلام وأنتم يا معشر المهاجرين رهط منا، وقد دفت دافة من قومكم يريدون أن يجتازوا منا أصلنا ويغصبونا حقنا"[19].

ومن خلال قول سعد ابن عبادة وابن قيس، خطيب الأنصار، يتبيّن أن الأسس التي استند إليها الأنصار في مطالبتهم بالسلطة تتمثل في كونهم أصحاب فضل في الإسلام لم يكن لغيرهم، وذلك بإيوائهم ونصرتهم للرسول ﷺ وأصحابه ، وكذا دفاعهم عن الإسلام، لهذا توفى الله رسوله ﷺ وهو راض عنهم[20].

وأما الرأي الثاني فمثله المهاجرون والذي عبر عنه أبو بكر الصديق بقوله: "كنّا معشر المهاجرين أول الناس إسلاما والناس لنا فيه تُبّع، ونحن عشيرة الرسول ﷺ، ونحن مع ذلك أوسط العرب نسبا، ليست قبيلة من قبائل العرب إلا لقريشا فيها ولادة"[21]. وبناء على قول أبي بكر

فإن الأساس الذي استند إليه المهاجرون في طلب السلطة، تتمثل في أن المهاجرون أول الناس إسلاما، فهم عشيرة رسول الله ﷺ، ونسبهم ذو صلة بمختلف قبائل العرب[22].

وتمثل الرأي الثالث في موقف الحُباب، فقد استبعد فكرة السابقة في الإسلام والعلاقة بالرسول ﷺ، فسنده يقوم على الشعور بالمنّة على المهاجرين في المعيشة والحماية وهذا ما يدلّ عليه قوله "فإنّ الناس في فيئكم وظلكم"، إضافة إلى أنّ الأنصار ذوو مال وعزة وكثرة عدد وأصحاب تجربة وبأس ونجدة[23].

بهذا ظهرت أولى العناصر التي شكّلت نواة الفكر السياسي الإسلامي، فتبين ممّا سبق أنّ ما أتسند إليه الأنصار في مطالبتهم بالحكم متعلق بالإسلام فقط، أمّا المهاجرون فقد ارتبط بانتماء الرسول صلى الله عليه وسلم إلى عشيرتهم وقبيلتهم.

بعد مناقشات بين مختلف الاتجاهات في السقيفة استقرّ رأي المجتمعين على مبايعة أبي بكر بالخلافة بعد أن بايعه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة ابن الجراح تتابع الحاضرون على بيعته، وفي اليوم التالي اجتمع المسلمون في المسجد وبايعوا أبا بكر رضي الله عنه البيعة العامة[24]، فكانت البيعة الأولى في سقيفة بني ساعدة بمثابة ترشيح أولي من المسلمين لأبي بكر وتبعتها البيعة العامة والتي جاءت بمثابة استفتاء على هذا الترشيح الذي أبدى فيه المسلمون أرائهم في اختيار خليفة رسول الله[25].

من مجمل الوقائع المتّصلة بعملية اختيار أبي بكر (رضي الله عنه) يتبين أنّ هناك أفكار سياسية تشكلت جراء الواقع التاريخي والسياسي للمسلمين[26]، فمسألة اختيار رئيس الدولة ليست مسألة دينية، ويدل على ذلك عدم استدلال أي من الاتجاهات المطالبة بالسلطة بأي نص قرآني أو نبوي، حتى النصوص النبوية التي وردت في تثبيت إمامة القرشيين لم تستحضر في الاجتماع، وتم التعويل على القرابة من الرسول، إضافة إلى الانتماء لقبيلة قريش كسند لتولي الحكم، والذي لا

ينبغي الذهول عنه هو أن فكر العصبية "الشوكة" في تولي السلطة هي وليدة هذه اللحظة، بالإضافة لفكرة الأسبقية إلى الدين والقوة والمال.

غير أن ما يلاحظ في انتخاب أبي بكر رضي الله عنه أنّ المعايير التي رعيت في المرشح كانت مزيجا من العرف العربي والمفاهيم الإسلامية[27]، كما كان في انتخابه حسما عمليا لمبدأ القرشية في اختيار الخليفة، على الرغم من عدم استقرار ذلك في الفكر السياسي حتى القرن الثالث الهجري؛ فحمل الانتخاب بيعة خاصة في السقيفة، ثم بيعة عامة في المسجد، فأصبحت البيعتان تقليدا متبعا في مراسيم الحكم، خلال الفترات اللاحقة[28].

ولقب أبو بكر رضي الله عنه بخليفة رسول الله ﷺ [29]، وتتلخص مهامه في تطبيق الأحكام بعدالة، وتنظيم الجهاد ضد العدو، وحراسة دار الإسلام، والصلاة بالمسلمين، وكذا قسمة الفيء[30]، وهي عبارة عن مهام سياسية وعسكرية.

هذا وقد اعترف أبو بكر بحقوق الأمّة، ودورها في تقويم أعمال الخليفة وتصحيحها إذا خالفت الشرع، لأنّ البيعة إنما هي عقد بين الأمة والخليفة، بموجبه يقوم الخليفة بالحكم بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، إلاّ أن الطريق لذلك لم يكن محددا، كما لم يرد ذكر إمكانية عزل الخليفة إن هو انحرف، ولم تذكر كيفية ذلك[31].

ويبدو أن التطورات السياسية في المدينة، لم تأخذ طابعها الجماعي العام، فكان لبعض القبائل موقف لا ينسجم تماما مع الطريقة التي تم بها اختيار الخليفة، دون أن يكون لها رأي في هذا الأمر، ومن هذا المنظور فإن لحركة الردة أكثر من خلفية، أدت إلى تفجير الوضع في عدة بقع من الدولة، ومن التعسف أن تحصر ثورة القبائل في الدافع الديني، وإنما كانت الردة بدوافع سياسية واقتصادية[32]، ويمكن تقويم حركة الردة، من خلال ربطها بالعوامل التالية:

1- الاعتراض على نتائج السقيفة، ويمثله موقف مالك بن نويرة الحنظلي التميمي[33].

2- رفض دفع الزكاة واعتبارها مظهرا للتبعية لدى بعض القبائل والارتهان لقريش لدي البعض الأخر: "قريش قوم لا يعدلون"، حسب القول المنسوب لمسيلمة، زعيم حركة حنيفة[34].

3- الضّرر الذي حلّ ببعض القبائل، لاسيما المقيمة في مراكز تجارية هامة، بعد انتقال الحاضرة من الحجاز إلى المدينة، وتعديل خطوط القوافل، هذا فضلا عن التهذيب الذي طرأ على المعاملات الاقتصادية في ظل الإسلام[35]، هذه أهم الأسباب التي كانت وراء ردة القبائل في شبه الجزيرة العربية.

أما الأمر الآخر المهم الذي شغل بال أبي بكر رضي الله عنه هو لمن يكون الأمر من بعده، فما إن مرض وأحس بدنو أجله استشار الصحابة في أمر الخلافة من بعده، إلا أنهم ارتأوا أن يتركوا الاختيار للخليفة فأشار عليهم بعمر بن الخطاب[36]. وهذا ما تم لعمر بن الخطاب، حيث بايعه المسلمون في المدينة، وأخذت له البيعة من أهل البلدان[37]. إلا أن بيعته لم تخلو من معارضة عدد من الصحابة رضي الله عنهم وعلى رأسهم طلحة بن عبد الله، والزبير وعبد الرحمان بن عوف وسعد بن أبي وقاص[38]، وبالتالي تقرر حق المعارضة لجميع المسلمين غير أنه لم يتم العمل به في لاحق الفترات في التاريخ الإسلامي.

وتدل وقائع العهد لعمر بن الخطاب رضي الله عنه على أن الأفكار السياسية التي عرفت في بيعة أبي بكر الصديق رضي الله عنه قد استمر العمل بها، مع ترسيخ مبدأ البيعة الخاصة والبيعة العامة كأساس لشرعية سلطة الحاكم[39].

ثانيا: وفاة عمر وبوادر التغيير

لقد كانت مدة خلافة أبي بكر رضي الله عنه غير كافية لوضع أسس الدولة، إلا أنه حفظ للدولة استقرارها ووحدتها حتى لا تتصدع وحدة الأمّة في بداياتها[40]، في المقابل عمل عمر على إرساء وترسيخ

أسس دولة المسلمين في المدينة[41]، فقد ركز في وضع أسس الدولة على ثلاث ركائز رئيسية تمثلت في تقسيم وتنظيم الولايات[42]، تأسيس الجيش، ومد حركة الفتوحات[43].

إلاّ أن امتداد حركة الفتوحات بقدر ما كان نعمة على المسلمين إلاّ انه شكل عدة تحديات؛ وذلك من خلال تنظيم الدولة وصعوبة مراقبتها.

وتعد وفاة الخليفة عمر الحادثة الرئيسية في تغير طريقة البيعة واتخاذ شكل أخر لاختيار الخليفة، وذلك حين عهد عمر رضي الله عنه بهذه المهمة لستة أشخاص لتولي الخلافة من بعده.

وكان مقصد عمر رضي الله عنه من جعلها شورى بين الستة أن يمارس المسلمون الشورى في أعلى المستويات وهو اختيار المسؤول الأول في الدولة، قال الطبري: "ولم يكن في أهل الإسلام أحد من أهل المنزلة في الدين والهجرة والسابقة والعقل والعلم والمعرفة بالسياسة ما للستة لذا جعل عمر الأمر شورى بينهم"[44]، وقد تضمنت إجراءات تولية عثمان بن عفان بعد عمر عدة إجراءات سياسية، كالالتزام بمبدأ الأغلبية في اختيار الخليفة[45]، بالإضافة لظهور فكرة أهل الشورى - أهل الحل والعقد-[46].

المبحث الثاني: الخليفة عثمان وظهور مفاهيم سياسية جديدة

تركز اهتمام الخاصة والعامة في خلافة عثمان رضي الله عنه على الاتهامات التي وجهت له والمتعلقة بإثارة لقرابته، وسوء تصرفه في المال العام الشيء الذي أشعل الثورة التي انتهت باغتياله. لكن غياب عثمان رضي الله عنه عن المشهد لم يحل المشكلة بل أدى إلى سلسلة من المشاكل السياسية والأمنية الأخرى، وقد تمثلت هذه المشاكل في معركتي الجمل وصفين، وانقسام الجماعة على الخليفة علي رضي الله عنه، حيث لم يدخل في طاعته سائر الناس، كذلك عرفت الأمة في هذه المرحلة ولأول مرة نوع من التحزب، وذلك على خلفية الصراع حول

دم عثمان رضي الله عنه، والأحق بالخلافة بعده، إذ انقسمت الجماعة إثر ذلك إلى سنة وشيعة وخوارج[47].

أولا: الثورة على عثمان وانهيار دولة المدينة

شهدت خلافة عثمان رضي الله عنه، تطورات خطيرة في بنية المجتمع، وذلك بعد أن تحولت الدولة الإسلامية من دولة محدودة النطاق، إلى دولة مترامية الأطراف، فما هي تداعيات هذا التوسع الغير المنضبط.

آ: الثورة على عثمان وتداعيتها

إن الأعمال التي قام بها عثمان بن عفان رضي الله عنه في خلافته والتي جعلت عامة الناس ينقمون عليه سياسته، وترتب عنها فتنة كان عثمان ضحيتها، وانقسم من جرائها المسلمون أحزابا وطوائف لكل منها رأيه واتجاهه[48]، ومن أهم الأعمال التي قام بها عثمان بن عفان رضي الله عنه واعتبرت سبب الفتنة، عزل ولاة عمر رضي الله عنه وتعيين أقاربه في مناصب الولاية، وتفضيل أقاربه في العطايا والقطائع، بالإضافة إلى الشدة على معارضيه[49].

وقد جعلت هذه الأسباب مؤشر الفتنة، التي أودت بحياته، وحمل عثمان رضي الله عنه مسؤولية ما حصل، وجعلت تصرفاته سبباً للفتنة، كتقريب بني أمية في الحكم، وشدته على أبي ذر الغفاري رضي الله عنه، وعدم سيره على ما سار عليه الشيخان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما.

رغم أهمية هذه الأسباب، إلا أنه لا يجب أن نُغفل أن بوادر الفتنة، هي أوضاع قد ورثها عثمان رضي الله عنه، ولم تكن من صنع يده، ويمكن أن نردها إلى توسّع الرقعة الجغرافية للدولة الإسلامية وذلك من جراء الفتح غير المنظم، وكذا الصراع بين الاتجاه الإسلامي المتصاعد والاتجاه القبلي، واللذان أفضيا إلى تغيرات جوهرية على دولة المسلمين.

ب- انهيار قاعدة الدولة في المدينة

بعد مقتل عثمان رضي الله عنه، كان لابد من الخروج بحل سريع من هذه المحنة، يعيد الأوضاع إلى مسارها قبل خلافة عثمان رضي الله عنه، ويبدو أن الأنظار كانت متجهة آنذاك إلى علي رضي الله عنه، الذي لم يغادر المدينة، والذي يمارس دوره على أكمل وجه منذ تفاقم الوضع في أواخر عهد عثمان رضي الله عنه، فقد كان علي رضي الله عنه، وهو أحد القلائل من ساسة الصنف الأول، إلا أنه لم يكن شديد الحماسة للخلافة[50]، حيث يذكر ابن الأثير: أنه بعد مقتل عثمان أجتمع، "أصحاب رسول الله ﷺ من المهاجرين والأنصار، وفيهم طلحة والزبير، فأتوا عليّ فقالو: إنه لابد للناس من إمام. قال لا حاجة لي في أمركم، فمن أخترتم رضيت به. فقالوا: ما نختار غيرك، وترددوا إليه مرارا وقالوا له في آخر ذلك: إنّا لا نعلم أحداً أحقُ به منْك ولا أقدم سابقة ولا أقرب من رسول الله _ﷺ_، فقال لا تفعلوا فاني أكون وزيراً خيرُ من أن أكون أميراً. فقالوا والله مانحن بفاعلين حتى نبايعك"[51].

ومما سبق يتضح بأن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، رفض تولي منصب الخلافة منذ البداية، واضطر إلى القبول بالمنصب بعد خوفه الفتنة على الأمّة، واضطراب شؤون السلطة فيها.

إلّا أن علي رضي الله عنه عند توليه الخلافة لم يجتمع الناس على بيعته كسابقيه[52]، وقد كانت الخطوة الأولى عند توليه الخلافة، العملُ على إلغاء مظاهر الانحراف وأسبابه، وكل ما انتهى بالعهد السابق إلى تلك النهاية، ولعلَّ القرار التغيري الأكثر إلحاحاً أنداك هو إعادة النظام في الجهاز الإداري، كونه الأداة التنفيذية المسؤولة عن شؤون الخلافة، ويبدو ذلك واضحا في قول أحد المقربين من علي وهو المغيرة بن شعبة مشيرا على علي رضي الله عنه: "انزع من شئت واترك معاوية، فإن فيه جرأة، وهو في أهل الشام يُستمع منه ولك حجة في إثباته، وكان عمر قد ولاه الشام"[53]، وفي ضوء هذا الموقف، صدر الأمر بعزل الولاة وعمال

الخراج وبقية المسؤولين في العهد السابق واستبدالهم بفئة جديدة غير متورطة في السياسة وليست لأسمائها شهرة كبيرة خارج المدينة المنورة.

إلاّ أنّ هذه الخطوة لم تكن الشغل الشاغل للخليفة، ففي مكة التقى الرافضون لحكم علي رضي الله عنه وعلى رأسهم طلحة والزبير وعائشة رضي الله عنهم[54]، فاتفقوا على التوجه نحو البصرة وخرجوا عليه في نحو ستمائة رجل للمطالبة بدم عثمان رضي الله عنه، حيث وقعت معركة بين جيش علي رضي الله عنه، وجيش طلحة والزبير رضي الله عنهما، وعُرفت هذه المعركة بوقعة الجمل، وهُزم جيش طلّحة والزبير رضي الله عنهما، حيث قتل الزبير، وأنصرف طلحة، إلى المدينة فقتل في الطريق[55].

وأسفرت موقعة الجمل عن تحجيم دور المدينة وإنهاء الدور السياسي للحجاز، بعد انتقال علي في أحقاب انتصاره، إلى الكوفة في العراق، واتخذها مقرا لخلافته القصيرة[56]، ويبدو أن الدولة الإسلامية في هذه الفترة أصبحت أمام ثلاث عواصم سياسية كبرى، الكوفة والبصرة في العراق، والمدينة ومكة في الحجاز، ودمشق في الشام.

وفي خضم هذه الأحداث وظهور ثلاث عواصم تتجاذب السلطة، فإن المجابهة الأخرى التي واجهها الخليفة، تمثلت في الوالي على دمشق معاوية رضي الله عنه، والذي أحكم سيطرته على الشام، سواء بتطويع القبائل القوية، أو بإعداد جيش متماسك وانضباطي، بينما الجهة العراقية لم تزل حديثة العهد مع الخليفة، ويبدو أن علي رضي الله عنه، من موقع المسؤول كان حريصا على توسّل المرونة في إنهاء تمرد معاوية رضي الله عنه، ومن معه، حين أرسل موفد إلى الشام[57]، بغية إقناع معاوية رضي الله عنه، بالتخليّ عن موقفه السلبي والاعتراف بشرعية الخليفة، إلا أنه أبى واتهمه بإيواء قتلة عثمان في جيشه[58].

وهذا ما أدى إلى نشوب الحرب بين الخليفة علي رضي الله عنه في العراق والوالي على دمشق معاوية، وكانت صفين ساحة الصراع

بين الطرفين، وتشير المرويات إلى معارك طاحنة بين الفريقين دامت حوالي ثلاثة أشهر[59]، حيث كادت الحرب تحسم لصالح علي بن أبي طالب رضي الله عنه، لولا إشارة عمرو بن العاص على معاوية، أن يقوم جيشه برفع المصاحف على الرماح لإيهام أنصار علي رضي الله عنه، أنه يرغب في تحكيم كتاب الله، وتمكن معاوية بفكرة التحكيم من إحداث انشقاق في جيش علي، فقد رفض القراء الاستمرار في القتال ودعوا إلى التحكيم، وبه انتهت حرب صفين[60].

أسفرت قضية التحكيم عن جبهة جديدة استجدت ضدَّ علي، بانفصال الخوارج وانسحابهم إلى النهروان ورفضهم الحكمين، وما لبثوا أن تحوّلوا إلى قوَّة عسكرية وسياسية معارضة احتلَّت فيما بعد حيزاً غير عادي بين الحركات الثورية، التي استهدفت دولة الأمويين بشكل خاص[61].

واتسع نطاق الصراع بين علي ومعاوية بعد التحكيم، ولم يتمكن أي الطرفين من بسط سيطرته على الأوضاع، فكانت النتيجة تقسيم الدولة بينهما: العراق لعلي والشام لمعاوية وبتقسيم الدولة بين علي ومعاوية صار هناك خليفتان في آن واحد[62]، واستمر الوضع على ذلك حتى استشهاد علي بالكوفة سنة (40هـ-661م)[63].

ثانيا: الأفكار السياسية الجديدة وليدة الفتنة

يمكن تقسيم أهم الأفكار السياسية التي ظهرت على مرحلتين: الأولى تشكلت في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه والثانية تشكلت في عهد علي رضي الله عنه.

آ- الأفكار السياسية الجديدة في عهد عثمان رضي الله عنه

يمكن أن نجملها في ثلاث آراء سياسية كبرى هي: ظهور فكرة العصبية كسند سياسي لتولي السلطة، وفكرة الخروج على الحاكم، وفكرة الوصية لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه بالسلطة[64].

أعتمد عثمان رضي الله عنه في تسيير شؤون الدولة على أقاربه من بني أمية، وترتب على هذه السياسة تمهيد الحكم لأقاربه من بني أمية[65]، والتي حولت عصبيتهم إلى دولة، وقد أدت تلك الممارسات السياسية إلى جعل فكرة العصبية القبلية سنداً في تولي السلطة والمطالبة بها فيما بعد، بدل فكرة السابقة في الإسلام والقرب من الرسول صلى الله عليه وسلم التي كانت سائدة أيام الخليفتين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وتعدّ هذه الفكرة بداية التحول في نظام الحكم من الخلافة إلى الملك[66].

وقد أنجر عن سياسة عثمان بتولية أقاربه مطالبة المحكومين بعزل الولاة الذين عينهم، فقد طالب أهل الكوفة من عثمان رضي الله عنه عزل عامله على الكوفة الوليد بن عقبة - أخو عثمان رضي الله عنه من أمه- وعزله بعد ذلك وعين سعيد ابن العاص إلا أنّهم منعوه من دخول الكوفة، واستجاب عثمان رضي الله عنه أيضا لمطلبهم وعزله وعين بدلا منه أبا موسى الأشعري.

والواقع أن مطالبة أهل العراق بتغيير ولاتهم قد بدأت في عهد عمر رضي الله عنه، ولكن الجديد في عهد عثمان رضي الله عنه، أن المطالبة بعزل الولاة أصبحت ظاهرة تكررت في أكثر من ولاية، وكان عثمان رضي الله عنه، في أكثر من مرة يستجيب لمطالبهم، بعزل الولاة مع تولية آخرين مكانهم، ولكن هذه الفكرة والتي مفادها عزل الوالي، قد امتدت بعد قليل من الولاة على الأقاليم إلى الخليفة ذاته، فطالبه الخارجون عليه بأن يخلع نفسه عن الخلافة فلما رفض حاصروه وسوروا عليه بيته وقتلوه وهو في بيته يقرأ في مصحفه[67].

ولا ينبغي الذهول عن سبب آخر أدى إلى الثورة على عثمان على جانب سياسته في الأقاليم، وهو شيوع فكرة أحقية علي بالخلافة وأنه وصي رسول الله ﷺ، وقد وجدت هذه الفكرة قبولا لدى عامة المسلمين في مصر والكوفة والبصرة.

ب- الأفكار السياسية الجديدة في عهد علي رضي الله عنه.

بدأ الإمام علي رضي الله عنه عهده بسياسة مشاركة الأمة في الحكم[68]، مخالفا بذلك ما كان عليه الشيخين، فمنذ لحظة تعيينه خليفة إذ أرسل بالبيعة إلى الآفاق وإلى جميع الأمصار، فجاءته البيعة من كل مكان إلا الشام، واستمر معتمدا على جمهور الأمة الإسلامية، وقد سجلت المصادر صورا من هذه السياسة المعتمدة، مثل استشارته جمهور الحاضرين أثناء معركة صفين في قضية التحكيم بينه وبين معاوية، وكذا استشارته عندما أراد تعيين ممثله في مجلس التحكيم، وقبل علي الاتفاق وهو كاره له في الواقع، لأنه أصبح في موقع قوة، ولأن التحكيم عملية تخدير وتمويه من معاوية، أما الذي حدا به إلى التنازل فهو الرغبة في حقن الدماء، وإرضاء الفريق الذي أصر على قبول التحكيم من أنصاره حتى هددوه بالقتال إن امتنع[69]، وبعد انقضاء التحكيم بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، بدومة الجندل وذلك في رمضان عام37هـ، وبعد الأحداث الدامية التي اسفرت عنها معركة صفين تراضى الطرفان بأن يستقل علي، بالعراق ومعاوية، بالشام، وبذلك أصبح في الدولة الإسلامية خليفتان في وقت واحد[70].

ويمكننا القول أن عليا رضي الله عنه من خلال تلك السياسة، قد خالف سياسة سابقيه واتجه إلى عامة أفراد الأمة في شوراه، ولم يروا أنه انفرد برأي شخصي إلا في قضية عزل الولاة الذين عينهم عثمان ومعظمهم من أقاربه، وقد رأى بعض الباحثين إن قرار العزل كان تدبيرا مستعجلا، وكان يمكن تأجيله لوقت لاحق بعد أن يتلقى المعلومات من مواقف السكان في كل إقليم[71].

غير أنّ الصراع الذي جرى بين علي ومعاوية تسبب في ظهور قوى سياسية جديدة، تطورت لتصبح عقائد سياسية واضحة فيما بعد: مثل الخوارج، والشيعة. وهناك بذور أخرى ظهرت في العصر الأموي بشكل أوضح كالمعتزلة، والمرجئة، والجبرية.

وهكذا يتبين أن انتقال السلطة إلى الأمويين كان نتيجة طبيعية لظروف وتطورات داخل المجتمع الإسلامي، أفضى إلى تغيرات جذرية في مؤسسة الخلافة من الحكم الشوري إلى الوراثة الملكية، ومع ذلك فإن فترة الراشدين كانت المثل الأعلى والمعيار النموذجي عند معظم الفرق الإسلامية في الفترات اللاحقة، وإن لم يتفق على ما إذا كانت تلك الفترة كلها داخلة في إطار ذلك النموذج[72].

والمتأمّل لفترة الراشدين يخلص إلّا أنّها انتهت دون أن تظهر مؤسسات سياسية تشارك في السلطة وتوجهها. وهذا يعني أن المؤسسة السياسية بقيت خاضعة للظروف التاريخية ولتوجه التيار القبلي والإسلامي. هذا مع عدم إغفال أهمية الفترة اللاحقة وعلاقة الدولة الأموية بكلا الاتجاهين القبلي والإسلامي، بالإضافة إلى القوى السياسية الجديدة والمتمثلة في الأحزاب المعارضة، وكذا ضرورة التنبه للمؤثرات الخارجية الوافدة من البلدان المفتوحة.

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة توصلت إلى عدة نتائج أجملها فيما يأتي:

أنّ المسلمين بعد وفاة النبي ﷺ، قد اختلفوا حول بعض المسائل ذات الطابع السياسي، وكان لهذا الاختلاف أثر واضح في نشأة الفكر السياسي الإسلامي.

وكانت أوّل بادرة لنشأة هذا الفكر ما جرى في حادثة السقيفة حيث تبلورت الأفكار السياسية الأولى، التي كان من نتائجها، إقرار مبدأ الاختيار والشورى في الحكم، وعليه تمّ اختيار أبي بكر لمنصب الخلافة، واتّخذ هذا الّمبدأ أساسا في اختيار الخلفاء طوال مرحلة الراشدين، رغم اتخاذه أشكالاً متباينةً من خليفة لآخر، بحسب التطورات التاريخية لكل مرْحلة، وبالرغم من أنّ فترة الخلافة الراشدة لم تقرر مبدأ واحد لاختيار خليفة للمسلمين فإنه مع ذلك تم رفض فكرة تعدد الخلفاء، والتأكيد على فكرة وحدة الإمامة والأمة.

ومن خلال عملية انتخاب أبي بكر نلاحظ أن صفات المرشح للخلافة كانت مزيجا من العرف العربي والمفاهيم الإسلامية الجديدة التي تعلموها من حكم الرسول ﷺ، وقد اتخذ أبو بكر لقب خليفة كحاكم للمسلمين.

أما حين عهد عمر بهذه المهمة للأشخاص الستة المعروفين - عثمان، علي، الزبير، طلحة، عبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقاص، رضي عنهم أجمعين- على أن تكون الخلافة لأحد منهم، وقد تميز كل واحد منهم بصفات تأهله ليكون الخليفة

وقد كانت الفتنة السبب الرئيسي في تولي علي الخلافة، هذه الفتنة والصراع على السلطة أدى إلى نشأة الفرق الإسلامية، والتي أفضت إلى انتقال السلطة للأمويين، وأسست لحكم ملكي ذو نزعة قبلية.

على ضوء هذه المعطيات أستنتج أن الفكر السياسي الإسلامي في هذه المرحلة كان وليد الواقع والأحداث التاريخية، فجل الأفكار السياسية التي ظهرت كانت جراء أحداث واقعية ولم تكن ترفا فكريا، وهكذا يمكن حصر الأفكار السياسية التي ظهرت في عنصريين هما:

أولا- أفكار أصيلة: وتتمثل في تلك القيم الإسلامية كمبدأ الشورى في اختيار الحاكم، والسابقة في الإسلام، والقرب من الرسول ﷺ، والتقوى والعلم.

ثانيا- أفكار موروثة: وتمثلت في التقاليد السياسية القبلية تمثلت في اختيار الحاكم على أساس السن، والنفوذ والحنكة، مع عدم إعطاء أهمية لمركزية الحكم في الدولة ووحدة الأمة.

قائمة المصادر والمراجع:

1- ابن الأثير عز الدين أبو الحسن علي، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، د.ط، 1979، ج03.

2- بروال أحمد، التنشئة السياسية في المدرسة الجزائرية، دراسة تأصيلية في الفكر الإسلامي والإنساني، رسالة دكتوراه، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة، 2013/2012.

3- بوترعة محمود، نشأة الفكر السياسي في الإسلام من وفاة النبي محمد ﷺ إلى بداية القرن الرابع الهجري، دار المصطفى، دمشق، ط1، 2010.

4- بيضون إبراهيم، الحجاز والدولة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1983.

5- جاسم فاخر، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك، ط1، 2012.

6- جبرون أحمد، الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين من 11هـ إلى 132هـ، الخصائص والسمات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب، 22 أغسطس، 2014.

7- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن، تاريخ عمر بن الخطاب، د.ط، د.ت.

8- ابن الجوزي أبو الفرج عبد الرحمن، كشف المشكل لابن الجوزي على صحيح البخاري، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ج5.

9- حركات إبراهيم، السياسة والمجتمع في العهد الراشدي، د. ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1985م.

10- حسين طه، الفتنة الكبرى علي وبنوه، دار المعارف، القاهرة، ط15، د.ت، ص21-27.

11- الدينوري عبد الله بن محمد بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1996م، ج1.

12- الماوردي على أبي الحسن بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق، احمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989.

13- الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، د.ت، ج2.

14- ربيع حامد عبد الله، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير، سيف الدين إسماعيل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2007، ج1.

15- الريس ضياء الدين محمد، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط7، د.ت.

16- الزبيدي محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسين الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر، بيروت،د.ت، ج3.

17- سيف ابن عمر الضبي الاسدي، الفتنة ووقعة الجمل، جمع وتصنيف، احمد راتب عمروش، دار النفائس، بيروت، 1972.

18- شرف محمد جلال، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1990.

19- بن أبي طالب علي، نهج البلاغة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، ج1.

20- الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ، ج3.

21- ابن عبد ربه احمد بن محمد الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق، عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ج4.

22- العمري أكرم ضياء، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1998م.

23- العوا محمد سليم، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2006.

24- الغزالي محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، ج4.

25- ابن فارس الحسين أحمد بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق، عبد السلام هارون، دار الجيل،ط1، 1991م، ج4.

26- فرقاني سمير، تطور الفكر السياسي الإسلامي وأثره في واقع الأمة، رسالة دكتوراه، قسم الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2008/2007.

27- الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي، القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، د.ت، ج2.

28- ابن قتيبة عبد الله ابن محمد بن مسلم، الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ج1.

29- ابن قيم شمس الدين أبي عبد الله الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق، محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، 1961م.

30- ابن كثير عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمرو القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، جيزة، مصر، 1998، ج8.

31- ابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت، ج5.

32- المودودي أبو الأعلى، الخلافة والملك، تعريب، أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط1، 1978.

33- ابن هشام أبي محمد عبد الملك،السيرة النبوية، تحقيق، مصطفى السقة وآخران، د.م.ن، ج4.

34- يوجه سوى خير الدين، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة. فترة التكوين: من بدايته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري، عمان، الأردن، ط1، 1993.

[1]- ابن منظور جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت، ج5، ص65.

[2]- يراجع: ابن فارس الحسين أحمد بن زكريا القزويني، معجم مقايس اللغة، تحقيق، عبد السلام هارون، دار الجيل، د.ب، ط1، 1991م، مادة: فكر، ج4، ص446. والفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي، القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت، لبنان، د.ت، مادة: فكر، ج2، ص111. والزبيدي محب الدين أبي الفيض السيد محمد مرتضى الحسين الواسطي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر، بيروت،د.ت، ج3، ص475.

[3]- يراجع: الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، دمشق، د.ت، ج2، ص202. والغزالي محمد بن محمد أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، ج4، ص425.

[4]- أحمد بروال، التنشئة السياسية في المدرسة الجزائرية، دراسة تأصيلية في الفكر الإسلامي والإنساني، رسالة دكتوراه، قسم العلوم الإسلامية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باتنة، 2013/2012، ص47.

[5]- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المرجع السابق، ج2، ص222.

[6]- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، المرجع السابق، ج4، ص168-169.

[7]- يراجع: الدينوري عبد الله بن محمد بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط2، 1996م، ج1، 10. والماوردي على أبي الحسن بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق، احمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1، 1989، ص01. وابن القيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، تحقيق، محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة، مصر، 1961م، ص15.

[8]- فاخر جاسم، دراسات في الفكر السياسي الإسلامي، الأكاديمية العربية المفتوحة في الدنمارك، ط1، 2012، ص13.

[9]- حامد عبد الله ربيع، مدخل في دراسة التراث السياسي الإسلامي، تحرير، سيف الدين إسماعيل، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2007، ج1، ص159.

[10]- المرجع نفسه، ج1، ص160.

[11]- سمير فرقاني، تطور الفكر السياسي الإسلامي وأثره في واقع الأمة، رسالة دكتوراه، قسم الفقه وأصوله، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، الجزائر، 2008/2007، ص70.

[12]- هذه النظريات والأفكار السياسية هي نتيجة للواقع التاريخي أكثر منها ثمرة تفكير واجتهاد ونظر.

[13]- ضياء الدين محمد الريس، النظريات السياسية الإسلامية، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط7، د.ت، ص 23-24.

[14]- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط2، 2006، ص66.

[15]- الطبري محمد بن جرير بن يزيد بن كثير، تاريخ الرسل والملوك، دار التراث، بيروت، ط2، 1387هـ، ج3، ص199. ابن كثير عماد الدين أبي الفداء إسماعيل ابن عمرو القرشي الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق، عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، جيزة، مصر، 1998، ج8، ص104-109.

[16]- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص67.

[17]- المرجع نفسه، ص67-68.

[18]- ابن قتيبة عبد الله ابن محمد بن مسلم، الإمامة والسياسة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ج1، ص09.

[19]- ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق، ج8، ص83.

[20]- ابن هشام أبي محمد عبد الملك، السيرة النبوية، تحقيق، مصطفى السقة وآخران، د.م.ن، ج4، ص659.

[21]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام من وفاة النبي محمد ρ إلى بداية القرن الرابع الهجري، دار المصطفى، دمشق، ط1، 2010، ص17.

[22]- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المرجع السابق، ص10.

[23]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص18.

[24]- المرجع نفسه، ص19.

[25]- بن عبد ربه احمد بن محمد الأندلسي، العقد الفريد، تحقيق، عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1983، ج4، ص150.

[26]- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص69.

[27]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص25.

[28]- مثل: السابقة في الإسلام والقرب من الرسول والتقوى والعلم (أفكار إسلامية) والخبرة، النسب، الخدمة (أفكار قبلية).

[29]- خير الدين يوجه سوى، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة. فترة التكوين: من بدايته حتى الثلث الأول من القرن الرابع الهجري، عمان، الأردن، ط1، 1993، ص38-39.

[30]- ولعل الفقيه الشافعي الماوردي كان الأكثر دقة في تحديد المفهوم الإسلامي لهذه الوظيفة بقوله: "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم في الأمة واجب بالإجماع". الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، المرجع السابق، ص03.

[31]- ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، المرجع السابق، ج01، ص48.

[32]- قال أبو بكر في المسجد بعد البيعة، "يا أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم". ابن عبد ربه الأندلسي، العقد الفريد، المرجع السابق، ج4، ص150.

[33]- إبراهيم بيضون، الحجاز والدولة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1983، ص131.

[34]- إبراهيم بيضون، تكوين الاتجاهات السياسية، المرجع السابق، ص27.
[35]- ابن الجوزي أبي الفرج عبد الرحمن، كشف المشكل لابن الجوزي على صحيح البخاري، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 2004، ج5، ص362.
[36]- إبراهيم بيضون، تكوين الاتجاهات السياسية، المرجع السابق، ص27.
[37]- يراجع: ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج، تاريخ عمر بن الخطاب، د.ط، د.ت، ص48-55.
[38]- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق مناهج المحدثين، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1998م، ص56.
[39]- ابن الجوزي، تاريخ عمر بن الخطاب، المرجع السابق، ص48-49.
[40]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص33.
[41]- محمد جلال شرف، نشأة الفكر السياسي وتطوره في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 1990، ص65.
[42]- محمد شعبان، صدر الإسلام والدولة الأموية، المرجع السابق، ص39.
[43]- إبراهيم بيضون، تكوين الاتجاهات السياسية، المرجع السابق، ص91-94.
[44]- محمد شعبان، صدر الإسلام والدولة الأموية، المرجع السابق، ص44.
[45]- المرجع السابق، ص58.
[46]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، الرجع السابق، ص41-42.
[47]- المرجع نفسه، ص43.
[48]- أمحمد جبرون، الفكر السياسي الإسلامي قبل عصر التدوين من 11ه إلى 132ه الخصائص والسمات، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المغرب،22 أغسطس، 2014، ص3.
[49]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص47.
[50]- ويبدو أن هناك موقفين للمعارضة أحدهما: سياسي اجتماعي، عبرت عنه انتفاضة أبي ذر الغفاري الداعية إلى التقشف ومحاربة الغنى واكتناز المال فقوبل من طرف الخلافة بالإبعاد إلى الشام، وثانيهما صدامي، عبرت عنه انتفاضة الكوفيين بقيادة الأشتر. يراجع: محمود بوترعة، المرجع السابق، ص 48-50.
[51]- إبراهيم بيضون، تكوين الاتجاهات السياسية، المرجع السابق، ص117-118.
[52]- ابن الأثير عز الدين ابو الحسن علي، الكامل في التاريخ، دار صادر، بيروت، د.ط، 1979، ج03، ص190-191، وعلي بن أبي طالب، نهج البلاغة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، ج1، ص181-182.
[53]- سيف ابن عمر الضبي الاسدي، الفتنة ووقعة الجمل، جمع وتصنيف، احمد راتب عمروش، دار النفائس، بيروت، 1972، ص95.
[54]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المرجع السابق، ج03، ص197.

[55]- طه حسين، الفتنة الكبرى علي وبنوه، دار المعارف، القاهرة، ط15، د.ت، ص21-27.
[56]- ابن كثير، البداية والنهاية، المرجع السابق، ج10، ص474-479.
[57]- إبراهيم بيضون، تكوين الاتجاهات السياسية، المرجع السابق، ص123-124.
[58]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المرجع السابق، ج3، ص276.
[59]- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي، المرجع السابق، ج01، ص301.
[60]- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المرجع السابق، ج3، ص285.
[61]- ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص554-559.
[62]- إبراهيم بيضون، تكوين الاتجاهات السياسية، المرجع السابق، ص133.
[63]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص91.
[64]- الطبري، تاريخ الرسل والملوك، المرجع السابق، ج3، ص155.
[65]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص63-72.
[66]- إبراهيم حركات، السياسة والمجتمع في العهد الراشدي، المرجع السابق،ص124.
[67]- أبو الأعلى المودودي، الخلافة والملك، تعريب، احمد إدريس، دار القلم، الكويت، ط1، 1978، ص63-98.
[68]- محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المرجع السابق، ص84.
[69]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص102-103.
[70]- حركات إبراهيم، السياسة والمجتمع في العهد الراشدي، د. ط، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ص145-146.
[71]- محمود بوترعة، نشأة الفكر السياسي في الإسلام، المرجع السابق، ص101.
[72]- إبراهيم حركات، السياسة والمجتمع في العهد الراشدي، المرجع السابق، ص129.

مجلة الإحياء، المجلد: 18، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 519 - 568
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

جدل الحقيقة والشريعة في الفكر الصوفي

Controversy of truth and Sharia in Sufi thought

****

د/طارق زيناي
المركز الجامعي عبد الحفيظ بوالصُّوف - ميلة
zinaitarek@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/09/17 **تاريخ القبول: 2019/03/07**

الملخص:

من المعلوم أنَّ العقل العربي قد تشكَّل عبر الزمن، وتمركز حول سياقات ثقافية متباينة، يمكن إرجاعها إلى سياق البيان، المتصل بسلطة اللغة وبإعجاز القرآن خاصة، ثم مع انفتاح الأمة العربية على الثقافات الأخرى، ظهر للوجود سياق البرهان، مع بروز النزعة العقلية ممثلة في الفرق الكلامية والتوجهات الفلسفية، وتزامنا مع هذا السياق تشكلت معالم العرفان كثالث مكونات العقل العربي، ممثلا في الحركات الصوفية والباطنية، ولعل هذا الأخير قد أثار حوله جدلا أوسع مما أثاره البيان والبرهان، من هذا المنطلق ستحاول هذه الدراسة تناول قضية مفصلية في العرفان الصوفي، ألا وهي ثنائية الحقيقة والشريعة،التي خلفت وراءها خصومات فكرية بين الفقهاء والصوفية، انتهت في كثير من الأحيان نهايات مأساوية، وذلك من خلال علاقة هذه الثنائية بالنص القرآني وبالأحكام الشرعية، وما يتبع ذلك من قضايا موازية كجدل الولاية والنبوة والظاهر والباطن، والخصومة بين الصوفية والفقهاء.

الكلمات المفتاحية : الحقيقة؛ الشريعة؛ الظاهر؛ الباطن؛ العرفان.

Abstract:
It is known that the Arab mind may form over time, and focus on different cultural contexts, which can be traced back to the context of the statement related to the authority of the language and the miracle of the Qur'an in particular, and then with the opening of the Arab nation to other cultures, the existence of the context of proof emerged, In this context, the study will attempt to address a crucial issue in Sufism, namely, the Sufism, the Sufism, the Sufism,The two truths and sharia, which left behind intellectual disputes between jurists and Sufis, often ended with tragic endings, through the relationship of this duality with the Qur'anic text and the Shariah rulings, and the parallel issues such as the controversy of the state, prophecy and outward appearances.

key words: Truth; the law; the outward; the subconscious.

مُقَدِّمَةٌ:

لاشك أن موضوعات العرفان الصوفي، قد استأثرت باهتمام الدراسين، بوصف أن أكثرها هي من القضايا الإشكالية في الفكر الإسلامي، فبين الفينة والأخرى نجد دراسات تكشف الجديد عن هذا الحقل المعرفي المترامي الأطراف، خاصة وأن بعض أقطاب التصوف يشكِّلون مدارس مستقلة بذاته، تحتاج جهد مؤسسات وفرق ولجان علمية متخصصة، وترجع أهميته للتشابك والتداخل الكبير بين قضاياها، واستبطانها أطروحات ميتافيزيقة ذات معطيات متباينة، تتنازعها كثير من العلوم الدينية والعقلية، من هذا المنطلق ستحاول هذه الدراسة التطرق لقضية من القضايا المفصلية في التصوف الإسلامي المشرقي والمغربي، والتي تباينت حولها الآراء وتنوعت بين المؤسسات الدينية الرسمية (الفقهاء)، وبين المتصوفة، ألا وهي قضية الشريعة والحقيقة ومحل إعرابهما من الفكر والعرفان الصوفي، وتتجلى أهمية الموضوع في أنه يشكل أساسا معرفيا مرتبطا بالعقل العربي بمختلف كياناته الفكرية والدينية، وحتى نتدرج

في هذا الطرح لابد من صياغة بعض الإشكالات التي تفرض نفسها، والتي ستحاول الدراسة التطرق إليها والإجابة عنها، ولعلَّ الإشكال المفصلي الذي ستتجلى الإجابة عنه بمجموع الإشكالات الجزئية المطروحة هو : هل هناك بالفعل خلاف ووجهات نظر متباينة بين الصوفية والفقهاء فيما يخصُّ ثنائية الشريعة والحقيقة؟ ثم هل هذا الخلاف معتبر أم أنه محض سوء فهم من الفقهاء لماهية الحقيقة المتكلَم عنها عند الصوفية؟، بمعنى آخر هل هناك أصلا اختلاف تضاد، أم أن القضية ترجع لتنوع وجهات النظر (اختلاف تنوع)، بحيث أنها تصب في المجرى نفسه؟ وإذا اتفقنا على وجود خلاف بينهما، ما هي المنطلقات المنهجية والمرجعيات المعرفية لمثبتي هذه الثنائية من الصوفية؟ وهل هذه المنطلقات تتكئ على أسس علمية سليمة؟ هل تأويلية النص من المنظور الصوفي خاضع لجدل الظاهر والباطن؟ ثم ما هي مستويات تجلي مفهوم الحقيقة عند الصوفية ؟ وهل الحقيقة فعلا مفهوم صوفي له تحققات في المستوى الإشاري للقرآن الكريم؟ بمعنى آخر هل نستطيع الكلام عن تفسير صوفي موازٍ يعتمد على مفهوم الإشارة الباطنية سبيلا لمعرفة حقائق وأسرار القرآن ؟ وفي الأخير ما هي حقيقة الخصومة بين الصوفية والفقهاء، هل هي خصومة حقيقية فرضها الخلاف العلمي والمنطلقات المتباينة ؟، أم أنه انعكاس لسياقات خارجة عنه؛ نفسية ومذهبية وسياسية ؟

وقد اعتمدت الدراسة على منهج وصفي تحليلي؛ لأنه الأنسب لمثل هذه الدراسات النظرية ذات المعطى الفكري / الديني.

أما الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع فهي جل كتب المحققين من الصوفية، كابن عربي والجيلي والقشيري والطوسي وأبو حامد الغزالي، أما الدراسات الحديثة فنذكر على سبيل المثال كتاب الثابت والمتحول لأدونيس، فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي لنصر حامد أبو زيد، بالإضافة لكتب تفسير القرآن وعلومه.

أما الأهداف المتوخاة من هذا البحث، فيمكن إجمالها في النقاط التالية:

✓ تحقيق القول في ماهية مفهومي الشريعة والحقيقة في الفكر الصوفي.

- ✓ الخلفيات الدينية لمقولة الحقيقة في الفكر الصوفي.
- ✓ تحديد مستويات مفهوم الحقيقة عند الصوفية.
- ✓ حقيقة التفسير الإشاري وتجسيد مقولة الباطن في مقابل الظاهر، أو التأويل في مقابل التفسير.

وقبل الشروع في تناول الإشكالات والفرضيات السابقة؛ ومحاولة الإجابة عنها لابد من تأسيس زاوية الرؤية من خلال تحديد إطار مفهومي لثنائية (الشريعة والحقيقة):

إن المتأمل لما كتب عن الشريعة والحقيقة في الثقافة الإسلامية، يلمح مفارقة واضحة، وهي تشابه التعاريف الخاصة بالشريعة، بحيث إنها في مجملها تصب في مجال دلالي واحد، لا تخرج عن كونها الأحكام الشرعية الظاهرة، التي بها مناط التكليف، والتي قررها الشارع الحكيم، فليس لأحد أن يبتدع شيئا فيها، أما التعاريف الخاصة بالحقيقة، فلا زمام لها ولا خطام كما يقال، فالتعاريف فيها على قدر قائليها، فكل أحد ينظر للحقيقة من وجهة نظره الروحية والنفسية، بحيث إن محاولة الإحاطة بها، هو أشبه بالمستحيل، ولهذا ستشير الدراسة لأشهرها وأكثرها تداولا في كتب القوم .

الشريعة لغة: الشرع والشريعة في اللغة: «عبارة عن البيان والإظهار، يقال: شرع الله كذا أي جعله طريقا ومذهبا، ومنه المشروعية والشريعة والشرع والدين والملة والناموس، كلها بمعنى واحد»[1].

أما في الاصطلاح: فهي اسم ووصف للأحكام التكليفية، وهي بهذا تشمل جميع الأعمال الظاهرة والباطنة، أو هي ما شرعه الله لعباده وتعبَّدهم به من العقائد والأحكام والأخلاق والمعاملات، وغير ذلك مما يحتاجونهم في دنياهم وآخرتهم، وهذا التوصيف كما هو ملاحظ يجمع بين الظاهر والباطن، ولكن لمَّا انتشر الكلام عن الباطن بوصفه تصوفا، أصبحت الشريعة ترادف الفقه، في حين أعمال القلوب المرتبطة بباطن العبادات أصبحت تسمى تصوفا وحقيقة وفقها أكبرا وتوحيدا وعلم المعاملة... وهذا التفريق كأنه يوحي بمقابلة

بين الظاهر والباطن أو الشريعة والحقيقة، والملاحظ أن هذا الأمر لم يكن مطروحا في الصدر الأول من السلف الصالح من أساسه، فالشريعة تقتضي الحقيقة، والحقيقة هي ثمرة الشريعة، كما سنتناوله بالتفصيل.

الحقيقة لغة: هي الشيء المتعين (الثابت) يقينا، فحقيقة كل شيء خالصه ولبُّه، أو ما به الشيء هو هو ، ومنه الحق الذي هو الثابت المطابق للواقع الذي يستحيل إنكاره، و الحقيقة في استعمال اللغويين والنحاة والبلاغيين والأصوليين، هي استعمال الكلمة في معناها الأصلي المعهود، وهي بهذا خلاف المجاز.

الحقيقة اصطلاحا: أما في اصطلاح محققي الصوفية، وتماشيا مع توجهات الفلاسفة الأوائل فهي مرادفة لكلمة (ماهية) أو (ذات)، فهي بهذا المعنى «ما به الشيء هو باعتبار تحققه حقيقة، وباعتبار تشخصه هويةً، مع قطع النظر عن ذلك ماهيةً»[2]، فالحقائق إذن جواهر ثابتة لا تتبدل ولا تتفاضل، لأنها تعبر وتعكس الحقائق الإلهية، والحقائق تتجزأ إلى حقائق أصغر منها، فالحقيقة الإنسانية هي مجموع حقائق مفردة مرتبطة فيما بينها ارتباطا عضويا وبنيويا، بالتقابل والتماثل.

أما الحقيقة كمعطى عرفاني عند الصوفية فهي « ألا يقع بصر العارف على رؤية سواه، لاشتغال سره به دون سواه، بحيث لو تكلف أن يرى غيره ما قدر على ذلك»[3]، هذا باعتبار فعل صاحب الحقيقة الذي يدندن حوله الواصلون من العرفاء، أما باعتبار فعل الرب (مشاهدة الربوبية) فهو «أن ترى الله هو المتصرِّف في خلقه يهدي ويضل، ويعزُّ ويذلُّ، ويوفق ويخذل، ويولي ويعزل وينصب، فالخير والشر، والنفع والضرُّ، والإيمان والكفر، والتصديق والنكر، والفوز والخسران، والزيادة والنقصان، والطاعة والعصيان، والجهل والعرفان، بقضائه وقدره، وحكمه ومشيئته، فما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن... »[4].

إنَّ الملاحظ أن كلا التوصيفين يدلُّ على مقام الإحسان، المذكور في حديث جبريل المشهور، والذي دونه قطع الرقاب، والمفاوز المهلكات

الصعاب، والتي يقصدها الحلاج في بداية طاسين الصفاء بقوله: «الحقيقة دقيقة، طرقها مضيقة، فيها نيران شهيقة، ودونها مفاوز عميقة»[5].

إن ماهية الحقيقة الخاصة في الطرح الأكبري تتجاوز التحديدات التقليدية لمن سبقه، لأنه ينطلق من نظرة شمولية لثنائية الحق والخلق في إطار ما يسمى بوحدة الوجود، وما يتبع ذلك من تماثلات وتباينات تؤسس لهذه العلاقة، فهي بهذا المعنى الكلية الجامعة، التي تتمرأى من خلالها صفات الحق في الخلق وجودا عند ابن عربي، وشهودا عند غيره، أو هي على حد تعبير سعاد الحكيم: «الوجه الخاص الذي لكل مخلوق من الحق»[6].

لقد كثرت عند المتصوفة نعوتهم لمفهومي الشريعة والحقيقة؛ لأن حولهما يدور الدين أو قل التصوف، فالأول يقابل الإسلام والثاني يجمع بين الإيمان والإحسان، فإذا تتبعنا ما كتبه القوم حولهما نجد أن اللاحق فيهم يتبع السابق، في توصيف الشريعة؛ لأن الخلفية المعرفية (الدينية / العرفانية) تحمل أكثر من قاسم مشترك، بخلاف الحقيقة؛ التي تأخذ أكثر من وجه، ولكن يجمعها خيط دلالي واحد، مع اختلاف التعبيرات ذات المعطى الذوقي والكشفي، وما دام عبد الكريم القشيري يعدُّ ورسالَته من أبرز معالم التصوف، اخترنا أن نعتمد عليه في توصيف مصطلحي الشريعة والحقيقة، فقد قام بالمقابلة بينهما في عدة نقاط، حتى يبرز التكامل بين ظاهر الإنسان وباطنه، بعدما أقر بتكاملهما واقتضاء إحداهما الأخرى، والجدول التالي يبرز صفات وخصائص كل واحدة منهما[7]:

خصائص الشريعة	خصائص الحقيقة
• أمر بالتزام العبودية. • جاءت بتكليف الخلق. • الشريعة أن تعبده. • الشريعة قيام بما أمر.	• مشاهدة الربوبية. • إنباء عن تصريف الحق. • الحقيقة أن تشهده. • الحقيقة شهود لما قضى وقدَّر، وأخفى وأظهر.

إن توصيف القشيري للشريعة والحقيقة ينمُّ عن إدراك عميق لطبيعة كل واحد منهما، خلافا لما يشاع عنهم عند غيرهم؛ من أنهم يأخذون بما يسمى (حقيقة)، ويُعرضون عن (الشريعة)، ويؤكد هذا التلازم والترابط قول النقشبندي: «فالمراد من الحقيقة والشريعة؛ إقامة العبودية على الوجه المرضي، فكل شريعة لا حقيقة لها فهي عاطلة، وكل حقيقة لا شريعة لها فهي باطلة»[8].

إذا كانت الشريعة أخت الحقيقة، فإن الشئ الذي تفضل به الحقيقةُ الشريعةَ، في نظر الصوفية أن السالك يمكن أن يحصِّل الحقيقة في أول قدم له في الشريعة، وأن الحقيقة لها صفة الديمومة والاستمرارية مع السالك، بخلاف الشريعة التي اكتملت وتمت بموته ﷺ، بدليل قوله تعالى: [الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً] [المائدة: 3].

وما دمنا تكلمنا عن الشريعة والحقيقة فلابد من الإشارة إلى مفهوم مرافق ومكمل لهما، وهو مفهوم الطريقة، وإن كان هو في الغالب يأخذ معنى سلوكيا أكثر منه مفهوميا، فقد جاء عند عبد الرزاق الكاشاني «الطريقة: هي السيرة المختصة بالسالكين إلى الله من قطع المنازل والترقي في المقامات»[9]، فالطريقة بهذا المعنى هي البرزخ الفاصل بين الشريعة والحقيقة، فكأن الطريقة هي السبيل المتبع من طرف السالك أخذا بأحكام الشريعة قصد الوصول للحقيقة، أو قل هو انتقال من مشاهدة الجسد إلى مشاهدة الروح، ومن مشاهدة الظاهر إلى مشاهدة الباطن، فهي على حد تعبير أدونيس «حنين الفرع للأصل، وعودة الصورة إلى معناها»[10].

خلفيات القول بمقولة الحقيقة والشريعة عند الصوفية :

للصوفية أدلة عامة في إثبات انقسام الدين بل والقرآن إلى ظاهر: وهو الشريعة، وباطن : وهو الحقيقة، مع أنها أدلة مختلف في ثبوت أكثرها بالنسبة للأحاديث النبوية، وفي دلالتها على المراد عندهم بالنسبة للوحيين (القرآن الكريم والسنة النبوية)، من ذلك: قوله تعالى: [وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ] [العنكبوت: 43].

يقول سهل بن عبد الله التستري معلقا على هذه الآية «ضرب الله الأمثال للناس عامة، إذ شواهد القدرة تدل على القادر، ولا يعقلها إلا خاصته، فالعلم أعز، والفقه عن الله أخص، فمن عرف علم نفسه الطبيعية وحده وَهِمَ، ومن عرفه بعلم الله فالله عرف مراده منه لنفسه»[11]، فمدار العلم والفقه عن الله مردُّه إلى الله، وهذا منطوق قوله تعالى: [وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ] [البقرة: 282]، فالعالم بالله هو من يستنير بنور الله على مراد الله، يقول أيضا النيسابوري مؤكدا هذا التأويل: «وَما يَعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ بالله لأن عقولهم مؤيدة بأنوار العلم اللدني»[12].

إن محاولة تتبع الآيات التي تدل على الفهم عن الله من أهل الله بمقياس الحقيقة - إشارة وتأويلا - لهي من الكثرة التي يتعذر معها إيرادها كلها، يكفي أن أول سورة في كتاب الله؛ سورة الفاتحة فيها الآية الكريمة [إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ] [الفاتحة: 5]، التي أشار علماء السنة والصوفية على السواء أنَّ الجزء الأول منها يدلُّ على الشريعة وهو عمل الظاهر، والجزء الثاني يدلُّ على الحقيقة وهو عمل الباطن، ينقل محمد الطاهر بن عاشور عن عز الدين بن عبد السلام في كتابه «حل الرموز ومفاتيح الكنوز» قوله: « الطريقة إلى الله لها ظاهر (أي عمل ظاهر أي بدني) وباطن (أي عمل قلبي) فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة، والمراد من الشريعة والحقيقة إقامة العبودية على الوجه المراد من المكلف، ويجمع الشريعة والحقيقة كلمتان هما قوله: إياك نعبد وإياك نستعين فإياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة»[13].

أما الأحاديث النبوية والآثار السلفية، مع أن أكثرها مشكوك فيه سندا، إلا أن الصوفية قد اتخذوها مرجعيات ثابتة الأركان في التأسيس لمفهوم الحقيقة، من ذلك مارُوي عن النبي ﷺ في فضل أبي بكر قوله: «مَا فَضلكُمْ أَبُو بكر بِكَثْرَة صِيَام وَلَا صَلَاة وَلَكِن بسرّ وقر فِي صَدره»[14]، يقول أبو حامد الغزالي معلّقا على الأثر السابق: «وَلَا شكّ فِي أَن ذَلِك السِّرّ كَانَ مُتَعَلقا بقواعد الدّين غير خَارج مِنْهَا وَمَا كَانَ من قَوَاعِد الدّين لم يكن خافيا بظواهره على غَيره»[15]، هذا يعني أنَّ مدار المفاضلة بين الناس، ومنهم الصحابة، ليس على الأعمال بقدر ما هي على القلوب، فإيمان أبي بكر هو السرُّ الذي وقر في قلبه،

والذي به فاق الصحابةَ واكتسب صفة روحانية عزيزة حتى بين الصحابة، وهي (مقام الصديقية).

ومن الآثار ما رُوي عن علي رضي الله عنه أنه قال عن نفسه: «لو شئت لأوقرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيرا»[16]، يعلق ابن عربي على القول السابق مؤكدا من خلاله اختصاص العارفين بالفهم عن الله، فهما لا قبل لغيرهم من أهل الرسوم به، فيقول: «هل هذا إلا من الفهم الذي أعطاه الله في القرآن؟ فاسم (الفقيه) أولى بهذه الطائفة من صاحب علم الرسوم، فإن الله يقول فيهم: [لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ] [التوبة: 122]، فأقامهم مقام الرسول في التفقه في الدين والإنذار»[17]، فالله بهذا المعنى قد اختص قوما- دون آخرين- بفهم يدركون به حقائق وأسرار الله في كتابه، والفهم عن الله وإدراك مراده هو على حسب مراتب صاحبه في سلم العلم والهدى واليقين، بل إنه في كثير من الأحيان علم يجب كتمه عن الناس مخافة الفتنة عليهم، إذا لم تصله عقولهم وقلوبهم، ولهذا رُوي عن كثير من الصحابة تصريحهم بإخفاء بعض ما رووه عن النبي ﷺ، أو بعض ما عرفوه وفقوه في تفسير كلام الله، فمن الأول: قول أَبِي هُرَيْرَة رَضِي الله عَنهُ: «حَفِظْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وِعَاءَيْنِ: فَأَمَّا أَحَدُهُمَا فَبَثَثْتُهُ، وَأَمَّا الآخَرُ فَلَوْ بَثَثْتُهُ قُطِعَ هَذَا البُلْعُومُ»[18]، وقد تكلم العلماء في شرح هذا القول المعضل، الذي وجد فيه بعض المغرضين مطعنا في الصحابي الجليل، ورأوه أنه يدخل في قوله تعالى: [إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِن بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَـئِكَ يَلعَنُهُمُ اللّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ] [البقرة: 159]، فقال ابن حجر مبينا المعنى الحقيقي لقول أبي هريرة: «وَحَمَلَ الْعُلَمَاءُ الْوِعَاءَ الَّذِي لَمْ يَبُثَّهُ عَلَى الْأَحَادِيثِ الَّتِي فِيهَا تَبْيِينُ أَسَامِي أُمَرَاءِ السُّوءِ وَأَحْوَالِهِمْ وَزَمَنِهِمْ وَقَدْ كَانَ أَبُو هُرَيْرَةَ يَكْنِّي عَنْ بَعْضِهِ وَلَا يُصَرِّحُ بِهِ خَوْفًا عَلَى نَفْسِهِ مِنْهُمْ كَقَوْلِهِ أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ رَأْسِ السِّتِّينَ وَإِمَارَةِ الصِّبْيَانِ»[19]، وأما الثاني: ما رُوي عن ابْن عَبَّاس رَضِي الله عَنْهُمَا فِي قَوْله عز وَجل: [اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ] [الطلاق: 12]، «لَو ذكرت تَفْسِيره لرجمتموني وَفِي

لفظ : آخر لقلتم إِنَّه كَافِر»[20]، فقول ابن عباس يشترك مع قول أبي هريرة في أن كلاهما خاف على نفسه من القتل من الذين لا يستطيعون استيعاب خطابهما، لتفاوت المدارك واختلاف مراتب فهم بعض القضايا ومقاصدها ودلالاتها.

ولعلَّ ما سبق جعل كبار الصوفية المتقدمين يتلكلمون بما فهموه منها، أنها تدلُّ على ظاهر وباطن في العلوم والمدركات، من ذلك قول سهل بن عبد الله التستري: « لْلْعَالم ثَلَاثَة عُلُوم علم ظَاهر يبذله لأهل الظَّاهِر وَعلم بَاطِن لَا يَسعهُ أظهاره إِلَّا لأَهله وَعلم هُوَ بَينه وَبَين الله تَعَالَى لَا يظهره لأحد»[21].

إن الكلام عن ظاهر وباطن وحقيقة وشريعة جعل البعض يستشكل عليهم الأمر، حيث رأوا أن القول باختلاف الظاهر والباطن، فيه إبطال للشريعة، التي جعلها الله لنا دينا، والتي لم يجعل لنا فيها شيئا نعبده به لا يعلمه إلا الخاصة أو خاصة الخاصة منا، وإلا كان تكليفنا بما لا يُفهم ولا يُدرك، وهذا محال على الشارع، وهذا القول هو ما جعل المناوئين للصوفية ينكرون عليهم هذا الاعتقاد، بل وصل الأمر إلى حدِّ القول بتكفيرهم، يقول ابن الجوزي نافيا القول بوجود حقيقة وشريعة أو ظاهر وباطن في الدين - كما يراها الصوفية -: «فأول مَا وضعوا أسماء وقالوا حقيقة وشريعة وهذا قبيح لأن الشريعة مَا وضعه الحق لمصالح الخلق فما الحقيقة بعدها سوى مَا وقع فِي النفوس من إلقاء الشياطين وكل من رام الحقيقة فِي غير الشريعة فمغرور مخدوع»[22]، ولعلَّ قول ابن الجوزي هذا لم يكن يقصد به إنكار الحقيقة كلية، وإنما يتكلم عنها في حال مخالفتها للشريعة، بدليل قوله: (وكل من رام الحقيقة فِي غير الشريعة فمغرور مخدوع)، وهذا ما قاله محققو الصوفين أنفسهم حين نبهوا في نصوص كثيرة إلى عدم مخالفة الحقيقة للشريعة، ومن ذلك ما رواه ابن الجوزي « عن أبي بَكْر الدقاق أنه قَالَ: كنت مارا فِي تيه بني إسرائيل فخطر ببالي أن علم الحقيقة مباين للشريعة فهتف بي هاتف من تحت شجرة كل حقيقة لا تتبعها الشريعة فهي كفر»[23]، ومنها أيضا قول علي الخواص: «من ظن أن الحقيقة تخالف الشريعة أو عكسه فقد جهل لأنه ليس عند المحققين شريعة تخالف حقيقة أبدا، حتى قالوا: شريعة بلا حقيقة عاطلة وحقيقة بلا شريعة باطلة»[24].

وأما القول بأنَّ الشريعة والحقيقة هما أمر واحد لا يختلفان، فهو إشكال آخر، يجعل من تقسيم الدين إلى حقيقة وشريعة، محض تنطُّعٍ وتكلف منهي عنه، فالأوْلى القول بأحدهما، والشريعة أوْلى كما هو معلوم فقد جاء بنصِّها الشرع، وهي أدلُّ على حقيقة وكنه هذا الدين، ولهذا لا حاجة لنا بمفهوم الحقيقة من أساسه، بحيث «لا يكون للشرع سرٌّ لَا يفشى بل يكون الْخَفي والجلي وَاحِدًا»[25].

وهنا لابد من استحضار مفهوم الطريقة - المشار إليه آنفا - فإن عليها مدار الإتباع والابتداع، فمن صحت شريعته صحت طريقته، ومن صحت شريعته وطريقته، صحت حقيقته، يقول عبد الرزاق الكاشاني في مفهوم القشر عند الصوفية مبرزا هذا المعنى: « كل علمٍ ظاهر يصون العلم الباطن - الذي هو لبُّه- عن الفساد كالشريعة للطريقة، والطريقة للحقيقة، فإن لم يصن حاله، وطريقته بالشريعة فسد حاله، وآلت طريقته هوسا وهوى ووسوسة، ومن لم يتوسل بالطريقة إلى الحقيقة، ولم يحفظها بها فسدت حقيقته، وآلت إلى الزندقة والإلحاد»[26].

إنَّ تحقيق مناط الخلاف في هذه المسألة وجمعا للآراء السَّابقة يرجِّح القول بأن في الشريعة جانبا يتجاوز علم المعاملة إلى علم المكاشفة، أو قل يتجاوز علم الفقه الظاهر إلى أعمال القلوب الباطنة، فالمستوى الأول مطلوب لكل الخلق على حسب الأحكام الشرعية المعروفة (الحرام، والمباح، والمكروه، والمندوب، الواجب)، أما الثاني فزائد على الواجب بدرجات، ولهذا الخلق غير مكلفين به على الإجمال، لأنهم ليسوا على طبقة واحدة في إدراك الأسرار والحقائق المستبطنة في الشرائع والعقائد والأخلاق والمعاملات، فما دامت الحقيقة لا تحلُّ حراما ولا تحرم حلالا من أحكام الشريعة، وإنما هي تستقطب الكلام عن أسرارها وحقائقها المدركة بالكشف والذوق وأفعال القلوب، فلا مرية في أنها تكمل الشريعة ولا تناقضها.

وفي السياق نفسه لابد من الإشارة إلى أنه إذا كان هناك من يرى أن الشريعة هي ظاهر الحقيقة والحقيقة هي باطن الشريعة، فإن هناك من يرى أن

الشريعة هي حقيقة من بين الحقائق، والحقيقة هي شريعة من بين الشرائع، وهذا باعتبار متلقيهما من الواصلين، الذين قد خرجوا عن المعنى وباينوا المفهوم، فالشريعة هي بعض ما ظهر من أحكام الحقيقة، والحقيقة، هي بعض ما بطن من أحكام الشريعة، فبينهما عموم وخصوص، الشريعة أعم من الحقيقة باعتبار أحكام الظاهر، والحقيقة أعم من الشريعة باعتبار الباطن، وهذا هو معنى قول عبد الكريم القشيري: «اعلم أن الشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره، والحقيقة - أيضا - شريعة، من حيث إن المعارف به سبحانه أيضا وجبت بأمره»[27].

وقد أحصى أبو حامد الغزالي هذه الأسرار التي اختصَّ بها المقربون من الخلق دون غيرهم، والتي هم مطالبون بإخفائها عن الخلق - للسبب الذي تقدم ذكره – فرأى أنها على خمسة أقسام[28]:

1- أَن يكون الشَّيْء فِي نَفسه دَقِيقًا تكل أَكثر الأفهام عَن دركه فَيخْتَص بدركه الْخَواص وَعَلَيْهِم أَن لَا يفشوه إِلَى غير أَهله فَيصير ذَلِك فتْنَة عَلَيْهِم حَيْثُ تقصر أفهامهم عَن الدَّرك وإخفاء سر الرّوح.

2- ما امْتَنع الْأَنْبِيَاء وَالصِّدِّيقُونَ عَن ذكره، وهو مفهوم في نفسه لَا يكل الْفَهم عَنهُ وَلَكِن ذكره يضرُّ بِأَكْثَرَ المستمعين من يتلقاه، ومن جنس هذا النوع قضايا القضاء والقدر، التي ضلَّ فيها خلق كثير، فهي حق في ذاتها، ولكن فهمها والتسليم والرضا بها هو المحك، الذي تتفاوت فيه الأفهام.

3- أَن يكون الشَّيْء بِحَيْثُ لَو ذكر صَرِيحًا لفهم وَلم يكن فِيهِ ضَرَر وَلَكِن يكنى عَنهُ على سَبِيل الإستعارة وَالرَّمْز ليَكُون وقعه فِي قلب المستمع أغلب وَله مصلحَة فِي أَن يعظم وَقع ذَلِك الْأَمر فِي قلبه كَمَا لَو قَالَ قَائِل رَأَيْت فلَانا يُقَلّد الدّرّ فِي أَعْنَاق الْخَنَازِير فكنى بِهِ عَن إفشاء الْعلم وَبث الْحِكْمَة إِلَى غير أَهلهَا فالمستمع قد يسْبق إِلَى فهمه ظَاهر للفظ والمحقق إِذا نظر وَعلم أَن ذَلِك الْإِنْسَان لم يكن مَعَه در وَلَا كَانَ فِي مَوْضِعه خِنْزِير تفطن لدرك السِّرّ وَالْبَاطِن فيتفاوت النَّاس فِي ذَلِك.

4- أَن يدْرك الْإِنْسَان الشَّيْء جملَة ثمَّ يُدْرِكهُ تَفْصِيلًا بالتحقيق والذوق بِأَن يصير حَالا ملابسا لَهُ فيتفاوت العلمان وَيكون الأول كالقشر وَالثَّانِي كاللباب وَالْأول كَالظَّاهِرِ وَالثَّانِي كالباطن، كسائر الشهوات والعشق والمرض والموت.

5- أَن يعبر بِلِسَان الْمقَال عَن لِسَان الْحَال فالقاصر الْفَهم يقف على الظَّاهِر ويعتقده نطقا والبصير بالحقائق يدْرك السِّرّ فِيهِ.

إنَّ الغزالي ومن دار في فلكه من الصوفية وأصحاب الأحوال، يرون أن العلوم لها ظواهر ولها بواطن، فالظاهر جليٌّ يدركه كل الناس، لأنه يخاطب الحواس الظاهرة من الإنسان، والجلي منها لا يُدرك إلا بالمجاهدة والرياضة وصفاء الذهن، والبعد عن الشواغل، فيقول في هذا: «اعلم أَن انقسام هَذِه الْعُلُوم إِلَى خفيَّة وجلية لَا ينكرها ذُو بَصِيرَة، وَإِنَّمَا ينكرها القاصرون الَّذين تلقفوا فِي أَوَائِل الصِّبَا شَيْئا وجمدوا عَلَيْهِ، فَلم يكن لَهُم ترق إِلَى شأو الْعلَا ومقامات الْعلمَاء والأولياء»[29]، فالغزالي هنا كما هو ملاحظ يتكلم بلسان الصوفي لا بلسان الفيلسوف؛ إذ إن كلامه ينم عن وثوقية مطلقة بانقسام العلوم إلى ظاهر وباطن، ودليله في إنكار بعضهم لهذا يرجع لغلبة ما طبعوا عليه من اعتقادات ومواقف في الصغر، ما جعل انتقالهم عنها صعبا.

مما سبق يتبين أن منكري مفهوم الحقيقة مخطئون من عدة وجوه، فالأدلة السمعية والعقلية قد أتت متضافرة لتدل عليها، ولكن إذا تساءلنا أيهما الحاكم على الآخر الحقيقة أم الشريعة؟ فلا شك أننا سنجد خلافا، ولكنه عند التحقيق غير معتبر، إذ إن جموع الفقهاء وحتى محققي الصوفية، قد ذهبوا إلى أن الشريعة هي الحاكمة على الحقيقة، وليس العكس، فما أنكرته الشريعة على الحقيقة بالدليلٍ وجب القول به، وما أنكرته الحقيقة على الشريعة، فهو محض زندقة وإلحاد.

لقد كان محققي الصوفية وأقطابها كالجنيد وسهل بن عبد الله التستري وعبد القادر الجيلاني وعبد الوهاب الشعراني وأبي الحسن الشاذلي وأبي سعيد الخراز وأبي يزيد البسطامي وأحمد زروق وغيرهم يتحرجون كل الحرج من الكلام عن الحقائق التي يجدونها، ولهذا كثر عندهم القول بضرورة محاكمة

الحقيقة إلى الشريعة، فما وافقها أُخذ به وإلا طرح ولم يلتفت إليه، لأنه في الغالب من وحي الشيطان ونفثه، ولعل قول أبي سليمان الداراني في هذا الباب أشهر من أن يذكر: «رُبَّمَا يقع فِي قلبي النكتة من نكت الْقَوْم أياما فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين الكتاب والسنة»[30]، وقول الجنيد: «عِلمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، فمن لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث، ولم يتفقه، لا يُقتدى به»[31]، ويقول كذلك: «الطرق كلها مسدودة عَلَى الخلق إلا عَلَى من اقتفى أثر الرسول عَلَيْهِ الصلاة والسلام»[32].

وجاء أيضا عن عبد الوهاب الشعراني قوله: «إذا عارض كشفك الكتاب، والسنة فتمسك بالكتاب، والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك إن الله تعالى قد ضمن لي العصمة في الكتاب، والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف ولا الإلهام، ولا المشاهدة مع أنهم أجمعوا على أنه لا ينبغي العمل بالكشف، ولا الإلهام، ولا المشاهدة إلا بعد عرضه على الكتاب والسنة»[33]، الأمر الذي جعل شيخ الإسلام ابن تيمية؛ وهو من هو في الردِّ على الصوفية وبيان مواطن الزلل والضلال عندهم يذكر كثير ا من الصوفية المتقدمين والمتأخرين ممن حاكموا الحقيقة إلى الشريعة، وساروا على ما سار عليه السلف الصالح في أمور الظاهر والباطن على السواء، والقول الذي سنذكره يعدُّ دليلا صارخا على موقف المدرسة السلفية المعتدل من الصوفية المعتدلة، خلافا لما يشاع عنها أن معادية لكل أشكال التصوف، يقول ابن تيمية رحمه الله ورضي عنه: «فَأَما المستقيمون من السالكين كجمهور مَشَايِخ السّلف: مثل الفضيل بن عِيَاض وَإِبْرَاهِيم بن أدهم وَأبي سُلَيْمَان الدَّارَانِي ومعروف الْكَرْخِي وَالسري السَّقطِي والجنيد بن مُحَمَّد وَغَيرهم من الْمُتَقَدِّمين، وَمثل الشَّيْخ عبد الْقَادِر وَالشَّيْخ حَمَّاد وَالشَّيْخ أبي الْبَيَان وَغَيرهم من الْمُتَأَخِّرين. فهم لَا يسوغون للسالك وَلَو طَار فِي الْهَوَاء أَو مَشى على المَاء أَن يخرج عَن الْأَمر وَالنَّهْي الشرعيين بل عَلَيْهِ أَن يفعل الْمَأْمُور ويدع الْمَحْظُور إِلَى أَن يَمُوت وَهَذَا هُوَ الْحق الَّذِي دلّ عَلَيْهِ الْكتاب وَالسّنة وَإِجْمَاع السّلف»[34]، ولعل سائلا يستدرك فيقول: إذا كان الكلام عن الباطن مشروعا ومرغوبا فيه لماذا أعرض عنه الإئمة الأعلام والمجتهدون الثقات، وعلى رأسهم أبي حنيفة النعمان؛ الذي تنتهي بعض من

سلاسل كبار الصوفية إليه، كالجنيد الذي أخذ التصوف عن الشبلي، والشبلي عن السري السقطي، والسقطي عن معروف الكرخي، والكرخي عن داوود الطائي، والطائي أخذها عن أبي حنيفة النعمان، والجواب عن هذه الاعتراض يجيبنا عنه عبد الوهاب الشعراني بقوله: «إنما لم يضع المجتهدون في ذلك كتبا لقلة الأمراض في أهل عصرهم، وكثرة سلامتهم من الرياء والنفاق، ثم بتقدير عدم سلامة عصرهم من ذلك، فكان ذلك في بعض أناس قليلين، لا يكاد يظهر لهم عيب، وكان معظم همة المجتهدين إذ ذاك إنما هي في جمع الأدلة المنتشرة في المدائن والثغور مع أئمة التابعين وتابعيهم، التي هي مادة كل علم، وبها تعرف موازين جميع الأحكام، فكان ذلك أهم من الاشتغال بمناقشة بعض الناس في أعمالهم القلبية التي لا يظهر بها شعار الدين، ولا يقول قائل قط : إن مثل أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو أحمد رضي الله عنهم، يعلم أحدهم من نفسه رياء أو حسدا أو نفاقا ثم لا يجاهد نفسه ولا يناقشها أبدا، ولولا أنهم يعلمون سلامتهم من تلك الآفات والأمراض لقدَّموا الاشتغال بعلاجها على كل علم»[35].

زيادة على أن سيرتهم تطبيق عملي للتصوف الذي كان منتشرا بينهم، فهم مع تضلعهم في علوم الشريعة المعروفة هم أيضا أرباب السلوك والعبادة والتقى، وليس بالضرورة عدم تأليفهم فيها بضوابطها الشرعية وتماشيا مع روح الدين هو إنكار مضمر لها، بل إنَّ موقف بعضهم ممن تكلم في أعمال القلوب والخواطر كأحمد بن حنبل في الحارث المحاسبي، له ما يبرره، هو تمسكه الشديد بنصوص القرآن والسنة والخوف من مثل هذه النوازل، مع إقراره بأن ما يقوله ويتكلم به هو عين الحق والصواب، والشواهد في ذلك كثيرة عنه منها: «ما رواه إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِسْحَاقَ السَّرَّاجُ: قَالَ لِي أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: هَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تُرِيَنِي الْحَارِثَ الْمُحَاسِبِيَّ إِذَا جَاءَ مَنْزِلَكَ؟ فَقُلْتُ: نَعَمْ! وَفَرِحْتُ بِذَلِكَ، ثُمَّ ذَهَبْتُ إِلَى الْحَارِثِ فَقُلْتُ له: إني أحب أن تحضر الليلة عندي أَنْتَ وَأَصْحَابُكَ. فَقَالَ: إِنَّهُمْ كَثِيرٌ فَأَحْضِرْ لَهُمُ التمر والكسب.

فلمَّا كان بين العشاءين جاؤوا وَكَانَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ قَدْ سَبَقَهُمْ فَجَلَسَ فِي غُرْفَةٍ بِحَيْثُ يَرَاهُمْ وَيَسْمَعُ كَلَامَهُمْ وَلَا يَرَوْنَهُ، فلما صلوا العشاء الآخرة لم

يصلوا بعدها شيئاً، بل جاؤوا فجلسوا بين يدي الحارث سكوتاً مطرقي الرؤوس، كأنما على رؤوسهم الطير، حتى إذا كان قريباً من نصف الليل سأله رجل مسألة فشرع الحارث يتكلم عليها وعلى ما يتعلق بها من الزهد والورع وَالْوَعْظِ، فَجَعَلَ هَذَا يَبْكِي وَهَذَا يَئِنُّ وَهَذَا يزعق، قال: فصعدت إلى الإمام أحمد إلى الغرفة فإذا هو يَبْكِي حَتَّى كَادَ يُغْشَى عَلَيْهِ، ثُمَّ لَمْ يَزَالُوا كَذَلِكَ حَتَّى الصَّبَاحِ، فَلَمَّا أَرَادُوا الِانْصِرَافَ قُلْتُ: كَيْفَ رَأَيْتَ هَؤُلَاءِ يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ؟ فَقَالَ: مَا رَأَيْتُ أَحَدًا يَتَكَلَّمُ فِي الزُّهْدِ مِثْلَ هَذَا الرَّجُلِ، وَمَا رَأَيْتُ مِثْلَ هَؤُلَاءِ، وَمَعَ هَذَا فَلَا أَرَى لَكَ أَنْ تَجْتَمِعَ بِهِمْ»[36].

وينقل ابن كثير عن البيهقي، وماذا فهمه من تحذير الإمام أحمد من الحارث المحاسبي، فيقول: «قال الْبَيْهَقِيُّ: يُحْتَمَلُ أَنَّهُ كَرِهَ لَهُ صُحْبَتَهُمْ لِأَنَّ الْحَارِثَ بْنَ أَسَدٍ، وَإِنْ كان زاهداً، فإنه كان عنده شئ مِنْ عِلْمِ الْكَلَامِ، وَكَانَ أَحْمَدُ يَكْرَهُ ذَلِكَ، أَوْ كَرِهَ لَهُ صُحْبَتَهُمْ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَا يُطِيقُ سُلُوكَ طَرِيقَتِهِمْ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ مِنَ الزُّهْدِ وَالْوَرَعِ.

قُلْتُ (الكلام لابن كثير): بَلْ إِنَّمَا كَرِهَ ذلك لأن في كلامهم من التقشف وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع والتدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أَمْرٌ»[37]، من الموقفين السابقين (البيهقي وابن كثير) يمكن ترجيح كفة موقف وتعليل ابن كثير على البيهقي، والدليل أن الحارث المحاسبي كان لا يرى مذهب المتكلمين من القدرية، يروي ابن الوردي في تاريخه عن الحارث المحاسبي أن أباه ترك له «سبعين ألف دِرْهَم فَلم يَأْخُذ مِنْهَا شَيْئا وَهُوَ مُحْتَاج إِلَى دِرْهَم لكَون أَبِيه قدريا، وَقَالَ: صحت الرِّوَايَة عَن رَسُول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: أَنه لَا يتوارث أهل ملتين»([38])، بل حتى موقف ابن كثير يحتاج لتفصيل لأنه فيه كثير من المغالطات، وسيرة النبي ﷺ وسنته القولية والفعلية و سيرة صحابته تشهد على عكس هذا، فقد كانوا من العبادة والمحاسبة للنفس الشيء الذي لا ينكر، والذي يظهر من تحذير أحمد بن حنبل صحبه من مخالطة الحارث وأصحابه يرجع إلى خوفه عليه من تلك المقالات التي لم يتكلم بها الأوائل لغياب المقتضى آنذاك وهي أمراض القلوب من النفاق والحسد والرياء، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن أحمد بن حنبل قد عانى من المتكلمين، فمن

باب سد الذرائع خاف على صاحبه من أن يتشرب قلبه ما يقوله الحارث، فيصده ذلك على تعلم العلم الشرعي، ودليلنا على ذلك أن أحمد تّأثر بكلام الرجل، بل وبكى لشدة وقعه في قلبه، فلو كان يتكلم في الباطل لأنكر عليه علانية وحاججه وأظهر له خطأه، وهو يعرف أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ويزيد هذا الأمر تأكيد ما نقله أحمد النقشبندي عن أبي الحسن الشاذلي، قال: «كان الإمام أحمد رضي الله عنه يقول لولده عبد الله: يا ولدي عليك بالحديث وإياك ومجالسة هؤلاء الذي سمو أنفسهم صوفية، فإنهم ربما كان أحدهم جاهلا بأحكام دينه، فلما صحب أبا حمزة البغدادي وعرف أحوال القوم كان يقول لولده : يا ولدي عليك بمجالسة هؤلاء القوم فإنهم زادوا علينا بكثرة العلم والمراقبة والخشية والزهد وعلو الهمة»[39].

مستويات تجلي الحقيقة عند الصوفية:

إن الكلام عن مفهوم الحقيقة في الطرح الصوفي السابق يقتضي منَّا توسيع زاوية النظر لتمظهراتها المختلفة، والتي تأخذ فيها أبعادا باطنية لا تدرك بوسائل المعرفة التقليدية المتمركزة حول العقل -غالبا- سبيلا للإدراك، وإنما تتجاوز ذلك إلى القلب / والروح كوسيلة موازية لاستلهام الحقائق والأسرار، ولهذا يتجلى مفهوم الحقيقة عند الصوفية باعتبارات عديدة، لها تعلقات بأكثر من قضية من أهم القضايا العرفانية، فهي إن ارتبطت بمسمى حقيقة الحقائق، تعلقت بالإنسان الكامل، الجامع بين ماهية الحضرة الإلهية والكونية، والحقيقة إذا اتصلت بالكينونة الحقَّة التي يطلبها السالكون إلى الله، سميت حضرة الجمع أو حضرة الوجود «وهي الوجود المطلق الذي يسمى عين الطمس والعمى، فلا نسبة فيه ولا توهم، ولا تعقل، ولا أين ولا كيف ولا رسم ولا وهم»[40]، والحقيقة إذا اتصلت بالذات النبوية، سميت الحقيقة المحمدية، الذي هو « القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين، ثم له تنوع في ملابس، ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس آخر، فاسمه الأصلي الذي هو له محمد، وكنيته أبو القاسم، ووصفه عبد الله، ولقبه شمس الدين»[41]، وإذا اتصلت بسلوك

الإنسان إلى ربه وتعلقه به، كان فعله هذا ولوجا إلى عالم الحقيقة، لأنه قبل هذا كان في عالم الباطل والخيال، فهي بهذا المعنى: « إقامة العبد في محل الوصال إلى الله، ووقوف سره على محل التنزيه»[42]، فالسالك يبدأ بالحقيقة حتى يصل إلى الحق، وهذا هو مدار علاقة الحق بالحقيقة، وقد يجعلون لحق اليقين حقيقة كذلك كما عند عبد الكريم الجيلي، الذي قال فيها: «هو إعطاء كل حق إلهي حقه، مما يتصف به العبد من أسماء الله تعالى وصفاته، فيظهر أثر كل اسم وصفة، بما يستحقه من التصريف في الأكوان، على ظاهر العبد المتصف»[43]، وقد يريدون بالحقيقة عالم الجبروت أو التوحيد أو مشاهدة سر الربوبية، ولعلَّ كثرة المفاهيم الموازية لمصطلح الحقيقة يرجع إلى أذواق أصحابه، فكل واحد يرى الحقيقة من وجهة نظره المتأتاة بمراتب ذوقه وكشفه.

إن العالم الباطني للإنسان لا يقوم باستدعاء العقل والنظر والاستدلال، بقدر ما يقوم بالذوق والكشف، فالسالك مسافر إلى الحضرة الإلهية بحثا عن إدراك الحقيقة، أو قل الوصول إليها، فهي بهذا المعنى تسير صوب المطلق واللامنتهي، فالسبيل إلى الحقيقة لا حدود له، ولهذا عندما نقول إن الحقيقة لا تحدها حدود، فالباطن الذي تنتمي إليه كذلك لا يحده حدود، وهذا وجه الاختلاف بين الشريعة والحقيقة، فالأولى محكومة بحمى الأحكام (الأمر/النهي)، وهي ابتدأت واكتملت وانتهت بمحمد ﷺ، وبعيسى عليه السلام، الذي يبعث آخر الزمان حاكما بشريعته ﷺ، أما الثانية فلا حاكم لها، ولهذا يمكن القول إن الحقيقة تبدأ مع الشريعة، تتوقف الشريعة وتكمل الحقيقة طريقها في صور شتى على حسب مراتب أهلها، إلى أن تصبح عند بعضهم تدلُّ على اللامعنى، ولعلَّ هذا ما قصده الحلاج في طاسين الفهم حين جعل الحقيقة مستعصية على أفهام الخليقة، فما بالك بحقيقة الحقيقة وعلم الحقيقة، وذلك في قوله: « أفهام الخلائق لا تتعلق بالحقيقة، والحقيقة لا تتعلق بالخليقة، الخواطر علائق، وعلائق الخلائق لا تصل إلى الحقائق، والإدراك إلى علم الحقيقة صعب، فكيف إلى حقيقة الحقيقة؟»[44]، ولهذا حاول في طاسين الدائرة أن يقرب معنى حقيقة

الحقيقة، التي يسميها (الإشارة) برسم جعل حرف (الباء) رمزا عليها عبر مستويات: (الظاهر / الباطن / الإشارة): 

وعقَّب على الرسم مشيرا إلى الباء في دلالاتها على الحقيقة بقوله: «البراني ما وصل إليها (الظاهر)، والثاني وصل وانقطع (الباطن)، والثالث ضل في مفازة (حقيقة الحقيقة)»[45]، وجعل من نقطة الباء معنى الحقيقة، التي ترمز للحق تعالى، وذلك في قوله: «ومعنى الحقيقة شيء لا تغيب عنه الظواهر والبواطن، ولا يقبل الأشكال»[46].

لقد برزت ثنائية البيان والعرفان، التي أطرت العقل العربي طيلة عصور عديدة، والتي أفرزت في كثير من الأحيان صراعات فكرية بل ودموية، دفع الثمن فيها من شذَّ وخرج عن نهج المؤسسات الدينية والسياسية الرسمية، وخير مثال ما حدث للحلاج والسهروردي، ولعلَّ أهم ما تناوله الصوفية بعدسات الحقيقة، هي القرآن الكريم المنظور إليه نظرة مزدوجة تقوم على العبارة والإشارة، والعبادة المنظور إليها كذلك نظرة مزدوجة تقوم على أعمال الجوارح الظاهرة وأعمال القلوب الباطنة، وفيما يأتي تفصيل القول فيهما:

المعنى الباطني للقرآن الكريم وجدل العبارة والإشارة:

من المعلوم أن القرآن الكريم حجة بالغة، وهو كلام الله المعجز، الذي هو كما قال عنه الله تعالى: [لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ] [فصلت: 42]، ومعلوم أيضا أنه حمَّال أوجه، لم يجعل الله له تفسيرا واحدا ولا تأويلا واحدا، وإنما هم كتاب مفتوح لكل عالم أو مفسر يستطيع أن يقرأه بضوابطه الشرعية كما يشاء، ولهذا فقد تكاثرت كتب التفسير ومدراسه واتجاهاته، فقد أصبح لكل فرقة أو توجه فكري تفسيره الخاص فللسنة تفسيرهم، وللمعتزلة تفسيرهم وللشيعة تفسيرهم وللخوارج تفسيرهم، وكذا للصوفية إشاراتهم (تفسيرهم)، هذا الأخير الذي سنخصه بالدراسة والتحليل على مقتضى مقولة الظاهر والباطن وما يقابله في البيان العربي من مقولة العبارة والإشارة.

وحتى تتجلى الرؤية لابد من تعريف للإشارة، فقد أورد الطوسي تعريفا لها بقوله: «ما يخفى عن المتكلّم كشفه بالعبارة للطافة معناه»[47]، وشفع تعريفه بقول أبي علي الروذباري: «علمنا هذا إشارة فإذا صار عبارة خفيَ»[48]، ويضيف ابن قيم الجوزيّة تعريفا أشمل وأجمع من تعريف الطوسي، بقوله: «هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس كلها، فالإشارات من جنس الأدلة والأعلام»[49]، جمعا بين تعريف الطوسي وابن القيم، يظهر لنا بوضوح أن الإشارة تتوسط منطقة برزخية جامعة، فهي من جهة تنأى عن التصريح والانكشاف لاتساع الرؤية وعدم قدرة اللغة على التعبير عنها، ومن جهة ثانية؛ هي قائمة على معان تشير إلى حقائق محجوبة تتوزع بين مسموع ومرئي ومعقول، ويمكن أن تشملها جميعا، فهي ممكنة الفهم والإدراك شأنها شأن الأدلة لأنها من جنسها، ولكنها لا تتكشف بطبعها إلا لمن فتحت لهم من الله أبواب المعرفة والأسرار، يقول ابن عربي مبرزا معنى الإشارة ومصدر ها، ومقتضيات دلالتها على فهم وشرح كتاب الله: « ثم لتعلم أن أصحابنا ما اصطلحوا على ما جاؤوا به في شرح كتاب الله بـ (الإشارة)، دون غيرها من الألفاظ، إلا بتعليم إلهي جهله علماء الرسوم، وذلك أن (الإشارة) لا تكون إلا بقصد المشير بذلك أن يشير، لا من جهة المشار إليه، وإذا سألتهم عن شرح مرادهم بالإشارة، أجروا عند السائل من علماء الرسوم مُجْرَى الفأل، مثال ذلك: الإنسان يكون في أمر ضاق به صدره، وهو يتفكر فيه؛ فينادى رجل رجلا آخر اسمه (فرج)، فيقول: (يا فرج)! فيسمعه هذا الشخص الذي ضاق صدره، فيستبشر، ويقول: (جاء فرج الله، إن شاء الله)، يعني من هذا الضيق الذي هو فيه، وينشرح صدره»[50]، ومثله ما ذكره شمس الدين السفاريني بقوله: «حُكِيَ أَنَّ أَبَا حَكْمَانَ الصُّوفِيَّ سَمِعَ رَجُلًا يَطُوفُ وَيُنَادِي (يَا سَعْتَرْ بِرّي) فَسَقَطَ وَغُشِيَ عَلَيْهِ فَلَمَّا أَفَاقَ قِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ فَقَالَ سَمِعْته وَهُوَ يَقُولُ اسْعَ تَرَ بِرّي، أَلَا تَرَى أَنَّ حَرَكَةَ وَجْدِهِ مِنْ حَيْثُ هُوَ فِيهِ مِنْ وَقْتِهِ لَا مِنْ حَيْثُ قَوْلُ الْقَائِلِ وَلَا قَصْدُهُ كَمَا رَوَى بَعْضُ الشُّيُوخِ أَنَّهُ سَمِعَ قَائِلًا يَقُولُ: الْخِيَارُ عَشْرَةٌ بِحَبَّةٍ، فَغَلَبَهُ الْوَجْدُ فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ إذَا كَانَ الْخِيَارُ عَشْرَةٌ بِحَبَّةٍ فَمَا

قِيمَةُ الْأَسْرَارِ فَالْمُحْتَرِقُ بِحُبِّ اللَّهِ لَا تَمْنَعُهُ الْأَلْفَاظُ الْكَثِيفَةُ، عَنْ فَهْمِ الْمَعَانِي اللَّطِيفَةِ»[51]، فمراد القوم فيما يسمعون إنما هو مصادف لما في قلوبهم من الأسرار والتحقق بالمعارف، فيتفاعلون بما سمعوه، وشبيه هذا ما قاله ﷺ في صلح الحديبية، لما منعه المشركون من القدوم إلى بيت الله الحرام، وجاءه منهم رجل يسمى (سُهيل)، فقال ﷺ: «لَقَدْ سَهُلَ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ»[52]، تفاؤلا باسمه، فكان ما تفاءل به.

يقول ابن القيم عن أوصاف أصحاب الإشارات إنهم: « يسمّون أخبارهم عن المعارف وعن المطلوب إشارات، لأن المعروف أجلُّ من أن يُفصح عنه بعبارة مطابقة، وشأنه فوق ذلك، فالكامل من إشارته إلى الغاية، ولا يكون ذلك إلا لمن فني عن رسمه وهواه وحظه، وبقي بربه ومراده الديني الأمري، وكل أحد إشارته بحسب معرفته وهمّته»[53]، عطفا على مما سبق يمكن إيجاد نقاط اشتراك دلالي بين الرمز والإشارة بوصفهما في المتداول الصوفي يستبطنان معنى خفيًا؛ يتمّ إنتاجه في حالات سلوكية خاصة، تعكس ما يجده الصوفي في نفسه، لكنّنا إذا تساءلنا أيهما أعمُّ من صاحبه، فسنجد أن هناك من يرى أن الرمز أعم من الإشارة وأشمل منها؛ إذ إنَّ هذه الأخيرة هي المعنى الباطني المقصود من إيراد الرمز الصوفي؛ ولأن الإشارة تتناول معانٍ فرديةً يدركها صاحبها ذوقا، يقول الطوسي قي تقرير هذه الفكرة: «وللصوفية أيضا مستنبطات في علوم مشكلة على فهوم الفقهاء والعلماء، لأن ذلك لطائف مودعة في إشارات لهم تخفى على العبارة من دقتها ولطافتها؛ وذلك في معنى العوارض والعلائق والحجب وخفايا السرّ ومقامات الإخلاص وأحوال المعارف وحقائق العبودية، ومحو الكون بالأزل، وتلاشي المحدث، إذا قورن بالقديم، وفناء رؤية المعطى بفناء رؤية العطاء، وعبور الأحوال والمقامات، وجمع المتفرّقات، وسلوك سبل منطمسة، وعبور مفاوز مهلكة»[54]، إنّ مجموع ما ذكره الطوسي من لطائف الإشارات، إنما هي تدرك في حالات فردية خاصة، يدركها العارف من خلال تحققه بالأحوال والمقامات، وفي المقابل هناك من لا يجد فرقا بين الإشارة والرمز، ويرى أنهما مترادفان، فابن عجيبة على سبيل المثال في شرحه حكمَ ابنَ عطاء الله السكندري يسندُ مواضيع

الرمز لاهتمامات الإشارة، حينما يقول: «فإشارة الصوفية هي تغزّلاتهم وتلويحاتهم بالمحبوب كذكر سلمى وليلى وذكر الخمرة والكؤوس والنديم، وغير ذلك مما هو مذكور في أشعارهم و تغزلاتهم»[55]، ويضع ما للإشارة للرمز في قوله: «وأمَّا الرموز فهي إيماء وأسرار بين المحبوب وحبيبه لا يفهمها غيرهم»[56]، إن مثل هذه المصطلحات السلوكية الخاصة، يتعذر الإمساك بمنظومتها المفهومية؛ إذ إنها محكومة بسياقات ذاتية للتجربة الصوفية لدى السالكين، فمحاولة إيجاد منطقة جامعة بين إلماعات اللغة وطبيعة التجربة في عوالمها السلوكية المستبطنة للرؤية العرفانية، ولحقائق الأشياء، وكلمات الله في قرآنه وفي أكوانه، لابد أن تصطدم بمأزق صناعة الكلام أو المصطلح، بما يمكن أن يكون السالك قد عاش تجربته الصوفية إزاء هذا المصطلح أو ذاك، وهذا يرجع « إلى أن ما كان إشارة عند البعض اعتبر رمزا عند البعض الآخر، لأن المراتب متفاوتة تفاوت المقامات المعرفية»[57].

إن التَّوسع في الإشارة عند المتصوفة جعل حذّاقهم والفقهاء المعتدلين من غيرهم يجعلون ضوابط يحتكمون إليها في التعبير عن الأحوال والمواجيد، يمكن أن نوجز أهمها فيما يلي:

أ- أن يكون المعنى الإشاري المراد لا يتعارض مع المعنى الظاهر من العبارة، بل يجب أن يكون مقتضيا له، وهناك مناسبة وصلة بين المعنى الظاهري والمحتوى الإشاري.

ب- أن يكون لهذا الذوق مرتكزًا، يشهد له من القرآن والسنة، يقول الجنيد: «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر لأن علمنَا هذا مقيدٌ بالكتاب والسنَّة»[58].

ج- ألَّا يحجر صاحبه على غيره ذوقا يخالف ذوقه، لأن الأمر منوط بمستويات التفاوت الروحي في إدراك الحقائق والأسرار، فهو من باب اختلاف التنوع لا التَّضاد.

د- ألَّا يكون صاحبه مشهورا بالبدعة أو الدعوة إليها، أو المجاهرة بالذنوب والمعاصي، ويندرج في هذا القيد أن لا يدخل المشتغل بالرمز والإشارة

النظريات الصوفية المنحرفة كالحلول ووحدة الوجود والإشراق في تفسيره.

إنَّ هذه الشروط وجدت لها أصداء في بيئة بعض المفسرين المعتدلين، حيث اعتبروا أنَّ معالم التأويل الإشاري عند الصوفية، القائم على آليات القراءة المستبطن للطائف الحقائق، له ما يبرره في الخطاب القرآني، الذي هو في حقيقة الأمر التأسيس الفعلي لمشروعية الأخذ بالإشارة، كما الأخذ بالعبارة، والتي هي من جنس فهم مراد الله عز وجل في القرآن كأنواع التفاسير الأخرى (التفسير القرآن بالقرآن، والتفسير بالأثر، والتفسير باعتماد أسباب النزول، التفسير بالرأي)، وغيرها من صور تلقِّي النص القرآني.

وقبل التطرق لعديد القضايا المتعلقة بفهم الصوفية لكلام الله، لابد من إيراد تعريف لهذا الفهم الإشاري للقرآن الكريم، لأنه كفيل بضبط وإيضاح ما ستتناوله الدراسة، والذي سنجد له تحققات في شواهد التأويل الإشاري للقرآن الكريم، يقول جلال الدين السيوطي في بيان المقصود بالتفسير الإشاري أو الفيضي: هو «تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية، تظهر لأهل السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة»[59]، ولا يبتعد الزُرقاني عن السيوطي في تعريفه بقوله: «هو تأويل القرآن بغير ظاهره لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف ويمكن الجمع بينها وبين الظاهر والمراد أيضا»[60].

من التعريفين السابقين يتبين لنا اشتراكهما في اعتبار فعل قراءة القرآن عند الصوفية تأويلاً بمقتضى إشارات تظهر لأرباب السلوك، ولكن بشرط أن لا تُناقض الدلالات الظاهرة من آي كتاب الله، وهذا الاحتراز هو الفيصل في اعتبار هذا الفهم الباطني معتبرا شرعا أو غير معتبر، كما ستفصل فيه الدراسة. إن تلقي الصوفية لكلام الله جل وعلا بالاعتماد على ما انقدح في قلوبهم من أسرار ولطائف، يعدُّ تلقيا له دلالاته، ومستنداته وقيمته، يقول الطوسي في هذا المعنى: «اعلم أيدك الله بالفهم، وأزال عنك الوهم، أن أبناء الأحوال وأرباب القلوب، لهم مستنبطات في معاني أحوالهم وعلومهم وحقائقهم؛ وقد استنبطوا

من ظاهر القرآن، وظاهر الأخبار معان لطيفة باطنة، وحكما مستطرفة، وأسرار مذخورة»[61].

إنّ الكلام عن محاولة تأسيس مشروعية لاعتماد التأويل الإشاري في مقاربة النص القرآني، أو ما هو دونه من الخطابات الوضعية الأخرى، لا يمكن البتة أن يفهم منه إقصاءٌ أو تطاولٌ على أنواع التلقي الأخرى، التي استقبلتها الأمة ـ قديما وحديثا ـ بالقبول والرّضا، ولا هو من باب التقول على الله بغير علم، ولا هو من باب التأويل الباطني المحكوم بخلفيات مذهبية وفكرية منكرة بل هو يندرج ضمن الإطار العام للقرآن الكريم من خلال مقاصده وإعجازه وسعة بحره، وعلو قدره، وقابليته لأوجه النظر المختلفة، التي لا تعارضُ أصلاً متفقا عليه، ولا تُخرِجُ المعنى إلى غير المراد به لغة ولا شرعا، وفيما يلي بعض النقولات عمّن تكلّم من العلماء عن التفسير الإشاري للقرآن الكريم:
ـ فقد أورد أبو حامد الغزالي في إحيائه، بعد أن ذكر طرفا من إشارات تفسير القرآن ما نصّه: «وإنما ينكشف للراسخين في العلم من أسراره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم، وتوفُّر دواعيهم على التدبّر وتجرّدهم للطلب، ويكون لكل واحد حدٌّ في الترقي إلى درجة أعلى منه فأما الاستيفاء فلا مطمع فيه، ولو كان البحر مداداً والأشجار أقلاماً فأسرار كلمات الله لا نهاية لها، فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله عز وجل، فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق في الفهم»[62]، إنّ أبا حامد الغزالي قد أقر بمشروعية تلقي القرآن الكريم على حسب مقتضيات التأويل الإشاري، لكنه اشترط لتحصيل الكشف وإدراك الفهم للراسخين في العلم شروطا لابد من توفرها لمن أراد التصدي لمعرفة الأسرار والحقائق من القرآن الكريم، ومنها:

أ- غزارة العلم، فليس لمن حرم الزاد أن يهمَّ للسفر.

ب- صفاء القلب، فعلى مرآته تتجلى الحقائق واللطائف والأسرار.

ج- توفر دواعي التدبّر: من قابلية تلقِّي هذه الإشارات زيادة على الخلوة وقلة الكلام والنوم والمخالطة وترك الشبع، وغيرها من مفسدات القلب التي ذكرها أرباب السلوك والمعرفة.

د- التجرّد للطلب والقصد؛ والمقصود به إخلاص النية ومجانبة ما من شأنه أن يكدّر صفو التوحيد من سمعة ورياء وحب الظهور.

وأضاف الزُّرقاني شروطا أخرى ذكرها العلماء منها[63]:

1/ ألا يتنافى وما يظهر من معنى النظم الكريم كأن يكون تأويلا بعيدا سخيفا كتفسير بعضهم قوله تعالى : [وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ] بجعل كلمة (لَمَعَ) ماضيا وكلمة (الْمُحْسِنِينَ) مفعوله.

2- بيان المعنى الموضوع له اللفظ الكريم.

3- أن يكون له شاهد شرعي يؤيده، وفي المقابل ألا يكون له معارض شرعي أو عقلي.

4- ألا يدعى أنه المراد وحده دون الظاهر.

5- ألا يكون من وراء هذا التفسير الإشاري تشويش على المفسَّر له.

إنَّ الإشارة الصوفية تأتي للعارف من استبطانه لدلالات الكلام الإلهي، الذي تتعدد فيه مستويات المعنى تعددا لا نهائيا، لقوله تعالى: [قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً] [الكهف: 109]، وقوله: [وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] [لقمان: 27]، فلابد من القول كذلك - افتراضا - إن الإشارة الصوفية لا نهائية كذلك، تتعدد وتتجدد مع كل قارئ (عارف)، بحيث تصبح الإشارة عملية بحث مستمر لاكتشاف دلالات الخطاب الإلهي، قريبه وبعيده، جليه وخفيه، بمعنى أن القارئ الصوفي هو في رحلة لا تنتهي صوب استجلاء المعنى، وعلى قدر تحققه بالمعارف تُرفع عنه الحجب حجابا حجابا، حتى يدرك الحقيقة الكاملة بالموت الاختياري أو الاضطراري، وهذا هو الفيصل بين تجربة القراءة الصوفية (الباطنة) والقراءة الفقهية (الظاهرة)، فالأولى الدلالة فيها مفتوحة، تنكشف لكل واحد بوجه يخالف ما عند غيره، بل إنها تنكشف للشخص الواحد على حسب درجات قربه

ومعرفته ومعراجه، فهي تجسد مقولة الغزالي: (المشهد هناك لمن يريد أن يراه).

إن الإشارة الصوفية تتخذ من كلام الحق تعالى والكون والنفس مجالا قرائيا لا تنتهي دلالاته، فالعارف يمارس عملية تماهٍ بينه وبين كلام الله، الذي هو الكون المسطور، وبينه وبين الكون، الذي هو القرآن المنظور، وبينه وبين نفسه، الذي هو البرزخ الجامع للحقائق الإلهية والكونية، ولهذا فالإشارة كون دلالي لا ينتهي، ما دام العارف يترقى في معاريج المعرفة وسلالم اليقين، فالروح في نقائها وتحققها في الأصل هي أداة معرفة الإشارة، فعلى قدر التحقق يكون الكشف، حتى يصل العارف لفك شفرة الكلمات الإلهية في القرآن المسطور والمنظور على السواء، وهو معنى قوله تعالى: [وَاتَّقُواْ اللّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّهُ] [البقرة: 282]، وقوله: [سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ] [فصلت: 53]، فمن وصل لهذا المرتقى فحُقَّ له أن يُكشف له الغيب، ويدرك سر الله في كلامه، ومراده من خطابه، ولعلَّ هذه الفكرة هي التي جعلت ابن عربي يعتبر «(فهم) الأولياء للقرآن جزءا متمما للقرآن، ومن نفس معدنه»[64].

مما سبق يتبين لنا أن إشارات الصوفية تدخل في هذا الباب العظيم القدر، الذي به تدرك أسرار القرآن؛ الذي تعبّدنا الله جل وعلا بتلاوته وفهمه والعمل به، وإنما يدرك ما في القرآن من حقائق ولطائف ودقائق على قدر الاجتهاد والقابلية بمختلف مستوياتها، يقول ابن برجان في هذا المعنى: « ما قال النبي ε من شيء فهو في القرآن، أو فيه أصله، قرُبَ أو بَعُدَ، فهمَهُ مَنْ فهمَهُ، وعَمِهَ عنه من عَمِهَ، وكذا كل ما حكم أو قضى به، وإنما يدرك الطالب من ذلك بقدر اجتهاده، وبذل وسعه، ومقدار فهمه»[65].

قول ابن برجان هذا يشير إلى أن القرآن الكريم هو مجمع علوم الأولين والآخرين، يقول تعالى: [مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ] [الأنعام : 38] لا يحيط بما فيه إلا المتكلم به جل وعلا، ثم ما أُذِنَ للنبي ε منه، ثم ورثة النبي ﷺ من العلماء الراسخين، وأن ذلك ميسَّرٌ لا حجر عليه، إلا بقدر

بذل الوسع والاجتهاد ومقدار الفهم، هذا وقد أورد السيوطي في باب العلوم المستنبطة من القرآن الكريم قوله في المتصوفة: «ونظر فيه أرباب الإشارات وأصحاب الحقيقة، فلاح لهم من ألفاظه معان ودقائق جعلوا لها أعلاما اصطلحوا عليها مثل الفناء والبقاء والحضور والخوف والهيبة والأنس والوحشة والقبض والبسط وما أشبه ذلك هذه الفنون التي أخذتها الملة الإسلامية منهم»[66].

إنَّ التوجه الوسطي لجلال الدين السيوطي، وموقفه المعتدل من التصوف، هو الذي حدا به إلى الإقرار بمشروعية النظر في القرآن الكريم باعتماد آليات قراءة قائمة على الذوق والكشف.

مما لاشك فيه أن أوجه إعجاز القرآن لا تُحصى، ولكن الوجه البياني هو من أظهر أوجه الإعجاز التي تحدى الله به الإنس والجن على أن يأتوا بمثله، ولعل مراتب البيان في القرآن الكريم ليست على مستوى واحد، ولا تخاطب متلقيا واحدا، من هنا اشتهر عند الصوفية التفسير الإشاري أو الفيضي - المشار إليه - الذي يتجاوز المستويات الظاهرة لدلالات القرآن الكريم، والذي منه البحر المديد في تفسير القرآن الكريم لابن عجيبة، وروح المعاني للألوسي، والفواتح الإلهية والمفاتح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية للشيخ علوان وعرائس البيان في حقائق القرآن لأبي محمد روزبهان بن أبي النصر الشيرازي، وأهمها هو : كتب لطائف الإشارات للقشيري وتفسير التستري وتفسير ابن عربي، ففي هذه التفاسير وغيرها من كتب الصوفية التي تناولت شرح آيات من كتاب الله، نجد البعد الباطني واضحا من حيث الإشارات والتلميحات والأسرار، التي فارقوا بها معهود التفاسير السنية المعروفة، ولعلَّ الصوفية في هذا التوجه هم لم يبتعدوا عما ينسب للنبي ﷺ قوله: «إِن لِلْقُرْآنِ ظَاهرا وَبَاطنا وحدا ومطلعا»[67]، وقوله: «القرآن تحت العرش له ظهر وبطن يحاج العباد»[68]، فهذان الحديثان مع الخلاف في صحة نسبتهما للنبي ﷺ فيه دلالة واضحة في أن للقرآن الكريم مستويان: ظاهر وباطن أو قل واضح وخفي، وقد ذهب العلماء في تفسير المقصود بالظاهر والباطن (أو الظهر

والبطن كما في بعض الروايات)، مذاهب شتى أجملها الماوردي في ما يأتي: «**أحدها**: معناه أنك إذا فتشت عن باطنها وقسته على ظاهرها، وقفت على معناها، وهو قول الحسن. **والثاني**: يعني أن القصص ظاهرها الإخبار بهلاك الأولين، وباطنها عظة للآخرين، وهذا قول أبي عبيد. **والثالث**: معناه ما من آية إلا وقد عمل بها قوم، ولها قوم سيعملون بها، وهذا قول ابن مسعود. **والرابع**: يعنى أن ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها، وهذا قول الجاحظ»[69].

وهناك تفسيرات أخرى لهذا الحديث كما عند الشاطبي والبغوي والخازن والنيسابوري والزُرقاني وغيرهم، فيها تفصيلات بسيطة ولكنها تصب في الآراء الأربعة السابقة، بوجه من الوجوه، بقي أن نشير إلى بعض ما قاله الصوفية تفسيرا لهذا الحديث المؤسِّس لمقولة المعنى الباطني للقرآن الكريم: فقد ذكر السيوطي وجها خامسا نقله عن ابن النقيب، يدخل في التفسيرات الصوفية، فيه قوله: « أَنَّ ظَهْرَهَا مَا ظَهَرَ مِنْ مَعَانِيهَا لِأَهْلِ الْعِلْمِ بِالظَّاهِرِ، وَبَطْنَهَا مَا تَضَمَّنَتْهُ مِنَ الْأَسْرَارِ الَّتِي أَطْلَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا أَرْبَابَ الْحَقَائِقِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ: "وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ" أَيْ مُنْتَهًى، فِيمَا أَرَادَ اللَّهُ مِنْ مَعْنَاهُ وَقِيلَ: لِكُلِّ حُكْمٍ مِقْدَارٌ مِنَ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَمَعْنَى قَوْلِهِ: "وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ" لِكُلِّ غَامِضٍ مِنَ الْمَعَانِي وَالْأَحْكَامِ مَطْلَعٌ يُتَوَصَّلُ بِهِ إِلَى مَعْرِفَتِهِ»[70]، فالقول السابق يظهر أن باطن القرآن يحوي من الأسرار والدقائق، التي يكشفها الله للخاصة من الناس (أرباب الحقائق).

وفي هذا الصدد يجمل العلامة شهاب الدين الآلوسي ما قيل في تفسير الحديثين السابقين، ليصل إلى التأكيد على وجود باطن للقرآن، بل ويعجب ممن يثبته لكلام البشر، وينفيه عن كلام رب البشر، فيقول: « فلا ينبغي لمن له أدنى مسكة من عقل بل أدنى ذرة من إيمان أن ينكر اشتمال القرآن على بواطن يفيضها المبدأ الفياض على بواطن من شاء من عباده ويا ليت شعري ماذا يصنع المنكر بقوله تعالى: [وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ] [يوسف: 111، الأنعام: 154، الأعراف: 145] وقوله تعالى: [ما فَرَّطْنا فِي الْكِتابِ مِنْ شَيْءٍ] [الأنعام: 38]، ويا لله تعالى العجب كيف يقول باحتمال ديوان المتنبي وأبياته المعاني الكثيرة

ولا يقول باشتمال قرآن النبي صلى الله عليه وسلموآياته وهو كلام رب العالمين المنزل على خاتم المرسلين على ما شاء الله تعالى من المعاني المحتجبة وراء سرادقات تلك المباني [سُبْحانَكَ هذا بُهْتانٌ عَظِيمٌ] [النور: 16] بل ما من حادثة ترسم بقلم القضاء في لوح الزمان إلا وفي القرآن العظيم إشارة إليها فهو المشتمل على خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت»[71].

مما سبق يتبين لنا أنَّ جمهور المتصوفة قد اتفقوا على القول بأن للقرآن ظاهر وباطن، بل إن غيرهم من المخالفين لهم يرون هذا الرأي سواء بالتصريح أو التلميح، يكفي أنهم قد حصل منهم شبه اتفاق على أن القرآن الكريم فيه من العلوم ما لا يدرك مداه إلا الله، بدليل قوله تعالى: [وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ] [الأنعام: 38]، وقول أبي بكر بن العربي فيما ينقله عنه السيوطي: «عُلُومُ الْقُرْآنِ خَمْسُونَ عِلْمًا وَأَرْبَعُمِائَةِ عِلْمٍ وَسَبْعَةُ آلَافِ عِلْمٍ وَسَبْعُونَ أَلْفِ عِلْمٍ عَلَى عَدَدِ كَلِمِ الْقُرْآنِ مَضْرُوبَةً فِي أَرْبَعَةٍ إِذْ لِكُلِّ كَلِمَةٍ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ وَحَدٌّ وَمَطْلَعٌ وَهَذَا مُطْلَقٌ دُونَ اعْتِبَارِ تَرْكِيبٍ وَمَا بَيَّنَهَا مِنْ رَوَابِطَ وَهَذَا مَا لَا يُحْصَى وَلَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ»[72]، ومما لا شك فيه أن هذه العلوم ليست متيسرة لكل الناس، من هنا لابد من القول باختصاص البعض بمعرفة ما حجب عن معرفته البعض الآخر، ولعلنا هنا نتعجب من ابن العربي كيف يورد النص السابق كما نقله عنه السيوطي، ثم نجده في موضع آخر من إحدى كتبه، ينكر على أهل التصوف إشاراتهم، مع أنه يلتمس لهم بعض العذر، فيقول في معرض الردّ: «ثم نظرنا في طائفة نبغت يقال لهم أصحاب الإشارات، جاءوا بألفاظ الشريعة من بابها، وأقروها على نصابها، لكنهم زعموا أن وراءها معاني غامضة خفية، وقعت الإشارة إليها من ظواهر هذه الألفاظ (...) وظاهر هذا القول أنهم قصدوا خيرا فأشادوا علما، وربما تراقى الأمر بالتتبع له، وإدخال ما ليس فيه إلى ما لا ينبغي منه، ومتعلقهم في ذلك أن السلف ما زالوا يبطنون مثل هذا المعنى، ويجعلونه من باطن علم القرآن الذي قالوا فيه إن للقرآن ظاهرا وباطنا، وحدا ومطلعا»[73]، وقد راح بعدما أورد هذا الكلام يستعرض مجمل أدلة من يقول هذا القول من الصوفية، فيردُّها ذاكرا شواهد من كلام الصوفية في بعض آي

القرآن الكريم، وهو وإن كان يظهر عليه الإلمام بمفاصل هذه القضية إلا أنه لم يحقق القول فيه تحقيقا يذكر من خلاله أقوال العلماء قبله في اعتبار إشارات الصوفية والقول بها، بل جعلها من القواصم، ثم بعد ذلك قال في عاصمة هذه القاصمة: «فتلقفت جميع ذلك ووعيت، وأنا إلى أصل الأخذ ناظر، وعلى أعطافه بالتفكر مائل ، والذي تحرر بعد تحرير الافتكار في سبيل النظر والاعتبار أن الصريح عام في الدين، به جاء البرهان، وعليه دار البيان، فلا يجوز أن يعدل بلفظ عن صريح معناه إلى سواه، فإن ذلك تعطيل للبيان، وقلب له إلى الإشكال»[74].

إلا هناك رأيا حاول التوفيق بين الرأيين، حيث يرى أصحابه أن للقرآن حقيقة واحدة، لا ظاهر ولا باطن فيها، لكن هذه الحقيقة تتنوع وتختلف بالنسبة للمستويات الإدراكية والإيمانية والروحية للناس، فهناك الكافر والمنافق والفاسق والمسلم والمؤمن والمحسن والمتحقق، وهناك العامة والخاصة وخاصة الخاصة ... أو أن المقصود بالحقيقة الفهم عن الله مراده، وهو معنى قوله تعالى معاتبا الكفار: [فَمَا لِهَـؤُلاء الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً] [النساء: 78]، فليس المعنى أنهم لا يفهمون اللغة التي جاء بها الخطاب، لأنهم أهلها وأربابها، ولكن المقصود لم يفقهوا عن الله خطابه في قضية المشيئة والقضاء والقدر، وذلك في قوله قبل الجزء من الآية السابقة: [وَإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِ اللّهِ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللّهِ] [النساء: 78]، فليس هناك حقيقة وإنما هو أحد أمرين: إما الاختلاف في مستويات الإدراك، وإما الفهم عن الله خطابه ومراده، ويدخل في هذا الباب جميع الشواهد التي جاءت عن الصحابة، وفيها إدراك وفهم زائد لبعضهم، كما الشأن مع فهم ابن عباس من سورة العصر أنه نعي رسول الله ﷺ، وآية: [الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً] [المائدة 3] التي فهم منها عمر قرب أجل النبي ﷺ، وأنه ما بعد الكمال إلا النقصان، وغيرها من الشواهد الأخرى.

هذا وقد تنبه ابن عطاء الله السكندري لمن ينكر علم هذه الطائفة الباطني بالقرآن الكريم وإشاراته، فقال بعدما أورد الحديث السابق: «فلا يصدنك عن تلقي هذه المعاني منهم أن يقول لك ذو جدل ومعارضة: هذا إحالة لكلام الله عزوجل، وكلام رسول الله ﷺ، فليس ذلك بإحالة، وإنما يكون إحالة لو قالوا: لا معنى للآية إلا هذا (هذا قول الباطنية من الشيعة)، وهم لم يقولوا ذلك، بل يقرون الظواهر على ظواهرها مرادا بها موضوعاتها، ويفهمون عن الله ما أفهمهم»[75]، فابن عطاء يبين مناط الاختلاف بين إشارات الصوفية وبين إلحاد الباطنية، فالصوفية ينشدون الحقائق من القرآن، والباطنية يبطلون هذه الحقائق قصدا وإمعانا في ضرب الإسلام وتعطيل أحكامه، يقول الزُّرقاني مقررا وجه الاختلاف بينهما: «ومن هنا يعلم الفرق بين تفسير الصوفية المسمى بالتفسير الإشاري وبين تفسير الباطنية الملاحدة، فالصوفية لا يمنعون إرادة الظاهر بل يحضون عليه ويقولون لا بد منه أولا إذ من ادعى فهم أسرار القرآن ولم يحكم الظاهر كمن ادعى بلوغ سطح البيت قبل أن يجاوز الباب، وأما الباطنية فإنهم يقولون: إن الظاهر غير مراد أصلا وإنما المراد الباطن وقصدهم نفي الشريعة»[76].

مما سبق يمكن القول إن الصوفية مقرّون بأن التفاوت واقع بين الناس في درجات الوضوح والخفاء في الفهم عن الله عز وجل، يقول أحمد محمود صبحي: إنَّ «وراء الألفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطني، وتستكن أسرار القرآن؛ التي يعرّف الله بمكنوناتها القدسية أولياءه على قدر منازلهم ومقاماتهم»[77]، فالقرآن الكريم يأخذ أبعادا وأوجها تأويلية عدة، منعكسة على مراتب العروج والترقي، فهناك من جملة المتلقين من تصل مراتب فهمهم إلى إدراك الحقائق ومنهم من يصل إلى إدراك اللطائف، ومنهم من يصل إلى إدراك الإشارات، ومنهم من لم يتعدّ الوصل إلى إدراك العبارات، فالقرآن الكريم بهذا التحديد يخاطب الجميع على حسب تفاوت درجاتهم في الإدراك والفهم والفتح، يقول سهل بن عبد الله التستري (ت283هـ) في هذا المعنى: «لو أُعطي العبد لكل حرف من القرآن ألف فهم لما بلغ نهاية ما جعل الله عز وجل في آية من كتاب الله عز وجل من الفهم، لأنه كلام الله عز وجل وكلامه صفته، وكما أنّه

ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه؛ وإنما يفهمون على مقدار ما يفتح الله عز وجل على قلوب أوليائه من فهم كلامه... »[78]، وهذا التفاوت في فهم كتاب الله ليس فقط للعارفين، كما يمكن أن يفهم، بل هو حتى لغيرهم من الرسوميين، وهذا أكبر دليل على اعتبار الإشارات والقول بمصداقيتها كأحد أوجه الفهم عن الله، يقول ابن عربي مقررا هذا القياس: «ولو كان علماء الرسوم ينصفون، لاعتبروا في نفوسهم إذا نظروا في الآية بالعين الظاهرة التي يسلمونها فيما بينهم، فيرون أنهم يتفاضلون في ذلك، ويعلو بعضهم على بعض في الكلام في معنى تلك الآية، ويقرُّ القاصر بفضل غير القاصر فيها، وكلهم في مجرى واحد، ومع هذا الفضل، المشهود لهم فيما بينهم في ذلك، ينكرون على أهل الله إذا جاؤوا بشيء مما يُغْمَضُ عن إدراكهم »[79]، ثم يعقب بعد هذا الكلام بذكر حجة علماء الرسوم في عدم اعتبار إشارات الصوفية في كتاب الله وإسقاطها، أن أصحابها ليسوا من العلماء، الذين أخذوا العلم بالتعلم والدراسة والتحصيل، بقوله: «وصدقوا ! فإن أصحابنا ما حصل لهم ذلك العلم إلا بالتعلم؛ وهو الإعلام الرحماني الرباني، قال تعالى: [اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (1) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (2) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (3) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (4) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (5)] [العلق:1- 5]، فإنه القائل: [أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ][النحل: 78]، وقال تعالى: [خَلَقَ الْإِنسَانَ (3) عَلَّمَهُ الْبَيَانَ (04)] [الرحمن: 3- 4]، فهو سبحانه معلم الإنسان»[80].

وفي الختام لابد من القول إن هذه المسألة تعدُّ نتيجة لصراع الفقه والتصوف وتجليا من تجلياته، ولهذا لابد من التثبت في الحكم سواء قلنا بأن كلام الصوفية تفسير أو ذوق ووجد، وفي كلا الأمرين أظن أن القضية محسومة لصالح الصوفية، حيث إنهم أبدعوا أيما إبداع في قراءتهم وتدبرهم لكلام الله، لا مجال معه لإنكار عبقريتهم وعمق نظرتهم وصفاء أرواحهم، لذا «فالإنصافُ كُلُّ الإنصاف، التسليمُ للسادة الصوفية الذين هم مركز للدائرة المحمدية، ما هم عليه، واتهام ذهنك السقيم فيما لم يصل لكثرة العوائق والعلائق إليه»[81].

شواهد من التفسير الإشاري للقرآن الكريم:

المتأمل لتفاسير الصوفية وكتبهم، التي أودعو فيها إشاراتهم وقراءاتهم للآيات القرآنية، نلمح أنهم قد أولوا آيات بعينها اهتماما ليس لغيرها، فكأنه إجماع صامت بينهم على عظيم قدرها، واستبطانها معاني لا نهاية لها، من ذلك آية الفاتحة [إِيَّاكَ نَعْبُدُ وإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ] [الفاتحة: 5]، وآية الإشهاد وآية النور وبدايات سورة النجم (المعراج النبوي)، والآيات التي تتكلم عن صفات الله وأسمائه، ومقامات الصوفية وأحوالهم، وطبيعة النفس والقلب والروح... وهناك آيات عامة جاءت في سياق القص وقصص الأنبياء خاصة أو الوعظ أو الزجر أو التعليم... فرأى الصوفية فيها مجالا خصبا لإشاراتهم ودقائق تلميحاتهم، وفيما يأتي طرف من شواهد التفسير الإشاري في القرآن الكريم:

لعل أقدم ما وصلنا من كتب إشارات (تفاسير) الصوفية هو تفسير سهل بن عبد الله التستري (ت 283ه)، وهو تفسير لطيف، تناول فيه صاحبه آيات من كل سور القرآن الكريم، وقد سلك في عمومه مسلك الصوفية مع موافقته للشائع عند المفسرين من أهل الظاهر، من ذلك قوله في الآية الكريمة: [وَالَّذِينَ كَفَرُواْ أَوْلِيَآؤُهُمُ الطَّاغُوتُ] [البقرة: 257]، بعدما فسر معنى الطاغوت بالشيطان، الذي هو تفسير ظاهري، قال: «ورأس الطواغيت كلها النفس الأمارة بالسوء، لأن الشيطان لا يقدر على الإنسان إلاَّ من طريق هوى النفس، فإن أحس منها بما تهمُّ به ألقى إليها الوسوسة» [(82)]، وأيضا في الآية الكريمة: [وَلاَ تَقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً] [النساء: 29]، حيث إنه سار على مذهب الصوفية في نظرتهم للموت نظرة رمزية، فقال: «يعني لا تهلكوا أنفسكم بالمعاصي والإصرار، وترك التوبة عند الرجوع إلى الاستقامة، [إِنَّ اللّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً] حيث حرم عليكم المعصية، كي لا تهلكوا»[(83)]، وقال أيضا في آية سورة النور: [اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] [النور:

35]، بعدما نقل كلاما للحسن البصري: «النور مثل نور القرآن مصباح، المصباح سراجه المعرفة وفتيلته الفرائض ودهنه الإخلاص ونوره نور الاتصال. فكلما ازداد الإخلاص صفاء، ازداد المصباح ضياء، وكلما ازدادت الفرائض حقيقة ازداد المصباح نورا»[84].

ومنه أيضا ما جاء عن أبي منصور الحلاج من تفسيره لعديد الآيات، منها قوله في الآية الكريمة: [فَتُوبُواْ إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُواْ أَنفُسَكُمْ] [البقرة: 54]، «التوبة محو البشرية بإثبات الإلهية، وفناء النفوس عما دون الله تعالى، وعن الله تعالى، حتى يرجع إلى أصل العدم، ويبقى الحق كما لم يزل»[85]، وقوله كذلك في الآية التي تعدُّ من بين أهم محطات النص القرآني بالنسبة للصوفية: [أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ] [الأعراف: 172]، « الحق أنطق الذرة بالإيمان طوعا وكرها، أنطقهم ببركة الأخذ، أخذهم عنهم، فأنطقهم لا بهم، بل أخذهم عنهم، ثم أشهدهم حقيقته، فأنطقت عنهم القدرة من غير شركة كانت لهم فيه»[86]، وقوله كذلك في الآية الكريمة: [نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوا] [مريم: 72]، «ما نجا من نجا إلا بالاصطفاية الأزلية، والعناية الأبدية، والرسم والوسم والاسم عوارضات زائلة، وامتحانات عاطلة»[87]، وقال في آية الحديد: [هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] [الحديد: 3]، «هداهم باسم (الأول) إلى الغيب المحيط، وعرَّفهم باسمه (الآخر)، الشأن القائم الدائم، وبصرهم باسمه (الظاهر) النور العزيز المبين، وأوزعهم باسمه (الباطن) الحق والشهادة»[88].

ومنها ما جاء في قوله تعالى: [قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] [البقرة: 260]، قال أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (ت427 هـ) فيها: «ظاهر الآية ما ذكره أهل التفسير، وبطنها: إن إبراهيم عليه السّلام أمر بذبح أربعة أشياء في نفسه بسكين [الأياس] كما ذبح في الظاهر الأربعة الأطيار بسكين الحديد، فالنسر مثل لطول العمر [والأجل]، والطاوس زينة الدنيا وبهجتها، والغراب الحرص، والديك الشهوة»[89]، وقول ابن عطاء الله السكندري في قوله تعالى: [يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَأَنَّ اللَّهَ

سَمِيعٌ بَصِيرٌ] [الحج: 61، لقمان: 19، فاطر: 13، الحديد: 06]، «يولج المعصية في الطاعة ويولج الطاعة في المعصية، يطيع العبد الطاعة، فيعجبُ بها، ويعتمد عليها، ويستصغر من لم يفعلها، ويطلب من الله العوض عليها، فهذه حسنة أحاطت بها سيئات، ويذنب الذنب فيلجأ إلى الله فيه، ويعتذر منه، ويستصغر نفسه، ويعظم من لن يفعله، فهذه سيئة أحاطت بها حسنات، فأيهما الطاعة وأيهما المعصية؟»[90]، وقوله كذلك في الآيتين الكريمتين: [إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ] [الإنفطار: 13] «أي في هذه الدار وفي تلك الدار، في الدنيا في نعيم الشهود، وفي الآخرة في نعيم الرؤية»[91]، [وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ] [الإنفطار: 14] « أي في هذه الدار وفي تلك الدار، في هذه الدار في جحيم القطيعة، وفي تلك الدار في جحيم العقوبة»[92]، وقوله كذلك في الآية الكريمة: [يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْداً] [مريم: 85] «ولم يقل إلى القهار ولا إلى العزيز؛ لأن الحشر هو المطلع الشديد، فلاطفهم برحمانيته في ظهور سلطان قهره» [93]، وقوله كذلك في الآيتين الكريمتين: [لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (04) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ] [التين: 4/ 5] «فكرت في معنى هذه الآية، فكشف لي عن اللوح المحفوظ، فإذا مكتوب فيه، لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم روحا وعقلا، ثم رددناه أسفل سافلين نفسا وهوى»[94].

وممن تناول إشارات الصوفية أبو نصر السراج الطوسي في لمعه، تحت باب: (وصف أرباب القلوب في فهم القرآن)، وباب: (ذكر السابقين والمقربين والأبرار من طريق الفهم والاستنباط)، حيث شرح فيهما مفهوم كثير من الآيات الكريمات، واستنباطات العلماء والعارفين منها.

إذا تأملنا الشواهد السابقة نجد أن القاسم المشترك بينها هو دلالتها على معانٍ تبتعد عن التفسير التقليدي (الظاهري)، حيث يتناول فيها أصحابها الآيات القرآنية، بما انقدح في قلوبهم من فتوحات ربانية، تنكشف لهم من خلالها لطائف ودقائق لا تخالف ظاهر القرآن، ولكنها في المقابل لا تدل على معنى الكلمات القرآنية، كما جاءت في معهود كلام العرب، ولكن يجب التأكيد أن هؤلاء الأئمة الأعلام لم يكن ليقصروا معاني الآيات على ما أتوا به فقط دون

دلالاتها الظاهرة، بل إنَّ القارئ البسيط ليعلم أن هناك معنى آخر تحتمله الآية ويُراد منها أولاً وقبل كل شيء، وهو المعنى الظاهر، وفي السياق لابد من الاعتراض على من ادعى عصمة من تكلم في القرآن من الصوفية، وأنه حقٌّ كله، كما ورد ذلك عن بعض الغالين، الذي يعدُّ قولهم هذا ردَّ فعل غير محسوب على المنكرين عليهم سلوكهم وقراءتهم لكتاب الله من الفقهاء.

ومع هذا لاشك أن الصوفية كغيرهم ممن تكلم في القرآن الكريم، قد جانبوا الصواب، وخلطوا عملا صالحا وآخر سيئا في أقوالهم، بل إن منهم من لامس الكفر والإلحاد، بدعوى الشطح والفناء وغير ذلك، والشواهد في هذا أيضا كثيرة، شأنها شأن التفسيرات الباطنية والشيعية الباطلة التي لا يقبلها العقل والطبع والفطرة ناهيك عن الشرع، والتي يقول عنها ابن عربي (وإن كان هو نفسه وقع أو كاد يقع في مطباتهم، كما سنرى: «ونبغت طائفة ثالثة، ضلت وأضلت، فأخذت الأحكام الشرعية، وصرّفتها في بواطنهم؛ وما تركت من حكم الشريعة، في الظواهر، شيئا تسمَّى (الباطنية)، وهم في ذلك على مذاهب مختلفة»[95]، ومنها على سبيل المثال لا الحصر بعض ما جاء في تفسير أبي عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي المسمى (حقائق التفسير)، الذي قال فيه الحافظ الذهبي: « وَفِي حَقَائِقِ تَفْسِيْره أَشْيَاءُ لاَ تسوَغُ أَصْلاً، عَدَّهَا بَعْضُ الأَئِمَّة مِنْ زَنْدَقَةِ البَاطِنيَّة»[96]، وقال فيه السيوطي: «وإنما أوردته في هذا القسم (يقصد قسم المبتدعة من المفسرين) لأن تفسيره غير محمود»[97]، ناهيك عن تفسير ابن عربي وفتوحاته وفصوص حكمه الطافحة بباطنية واضحة في تأويل الكثير من الآيات القرآنية، جعلت أبا العلا عفيفي يقول عنه: «كاد بمنهجه الخطير في التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد»[98]، وهو الشيء الذي لاحظه عليه في منهجه المتبع في كتاب فصوص الحكم، حيث جعل لكل حكمة معنى باطنيا مفهوما من الآيات التي أنزلت في حق الأنبياء السبعة والعشرين الذين تناولهم في كل فص من فصوصه، من مثل (فص حكمة قدوسية في كلمة إدريسية)، (فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية)، (فص حكمة علوية في كلمة موساوية)، (فص حكمة فردية في كلمة محمدية)، فمثلا نجده يقول في الفص الموسوي مؤولا التابوت المذكور في قوله تعالى: [أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ

فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ]) [طه: 39]، بقوله: «أما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم : فالتابوت ناسوته، واليمُّ ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم، مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية والخيالية، التي لا يكون شئ منها ولا من أمثالها لهذه النفس الإنسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري... »[99].

مما سبق ندرك خصوصية تلقي النص القرآني عند المتصوفة، وأنها إنما تقوم على قارئ خاص له من المقومات الروحية التي تجعله مؤهلا دون غيره في فك مغاليق آي القرآن، وإدراك مراد الله، الذي خاطب به الخلص من عباده، ممن حباهم بمعرفة حقيقة كتابه واستبطان مدلولاتها، بعيدا عن سلطة العقل والنقل على السواء، فالنص القرآني بهذا المعنى موئل لممارسة فعل التأويل الحقيقي، الذي لا سبيل لإدراك باطن نص القرآن إلا من خلاله، يقول أدونيس ملخصا هذا المعنى: «هذا يعني أن إدراك الحقيقة لا يتم استنادا إلى العقل أو إلى النقل، لأن الحقيقة ليست في ظاهر النص، وإنما يتم عن طريق تأويل النص بإرجاعه إلى أصله والكشف عن معناه الحقيقي»[100]، فالصوفية يرون أن القرآن الكريم بوصفه كلام الله المنزل على قلب نبيه، قد جعل فهمه للمؤمنين من أمته، الذين اختصهم الله بمعيته وبفتحه وبمعرفته، يقول ابن عربي مقررا هذا المعنى: «هم أحق بشرحه، وبيان ما أنزل فيه، من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضا تنزيلا من عند الله على قلوب أهل الله»[101].

الخَاتِمَةُ:

مما سبق يمكن التَّوصل إلى النتائج الآتية:

- إن الحقيقة هي لب الشريعة وجوهرها، وهي كالروح بالنسبة للجسد، فالشريعة بلا حقيقة جسد بلا روح، والحقيقة بلا شريعة روح بلا جسد، فلا قيام لهذا إلا بهذا، وهذا هو معنى قول النقشبندي: « فبطون الحقيقة في الشريعة كبطون الزبد في لبنه»[102].

- إن وصف الحق كقيمة يطال الشريعة والحقيقة؛ فحق الشريعة هي تشريع الله لعباده وتكليفهم بما أمر، وفي المقابل استسلامهم له بالانقياد والطاعة، وإتباع ما أمر، والانتهاء عما عنه زجر، وأن لا يُعبد الله إلا بما شرع، وحق الحقيقة أن تقصد بجميع التكاليف الحق تعالى مراقبة وإخلاصا وتوجها وشهودا، بحيث تكون الاستقامة في الباطن كما في الظاهر صفاء وجلاء.

- إنَّ مصادر التلقي عند الصوفية هي من تؤدي بالسالك إلى القول بالحقيقة، فإذا تأملنا جميع ما يعتمد عليه الصوفية من خلفيات معرفية زائدة على المعطى الديني المتفق عليه (القرآن الكريم والسنة)، فإننا لاشك سنلمح تجاوزا في البنية الإدراكية للمتصوف من المستويات الظاهرة في النصوص الدينية المؤسسة، إلى مستويات أخرى باطنة مستوحاة من تلقيه للأسرار والحقائق ذوقا ووجدا وكشفا وإلهاما وحضرة ربانية وحقيقة محمدية وهاتفا ملكيا...

- إن ظهور مفهوم الحقيقة في مقابل الشريعة هو ردٌّ مستبطن على مقولة تشيؤ الحقيقة المطلقة عند الفقهاء والمفسرين، أو قل عند المؤسسات الرسمية ذات التوجه الظاهري، وكسر هيمنة النموذج الواحد، الذي أصيبت من خلاله الأمة بوحدوية الرؤية.

- إن التفسير الصوفي يعدُّ من أغزر التفسيرات في التراث الديني التي أولت اهتماما كبيرا للتأويل والخروج عن منطوق العبارة إلى كون الإشارة، فأصبح فعل التأويل عندهم مفتوحا لا حدود له، لأنه بوح الروح وسر القلب، ولهذا أثر عن الصوفية أن تحت كل آية ألف قراءة معلومة، وما جهل فيها أكبر من أن يُحاط به.

- إن من أهل الحقائق من اقتصد في أذواقه ومواجيده فكتم سرَّ الله عنده، ومنهم من باح به، فاستُبيح دمه، والنماذج كثيرة في كلا القسمين، ومنهم من أوغل في المكاشفات بحيث وصل إلى مقامات المقربين، منهم من اكتفى منها بالبعض ووصل إلى مقامات الأبرار.

- لقد انتشر عند المحققين من علماء الصوفية وغيرهم أن القول بالشريعة والحقيقة يقتضي اتحادهما وتطابقهما، فمن طلب الشريعة بلا حقيقة تفسَّق

وابتعد عن لب الشريعة وحقيقتها، ومن تحقق بعيدا عن الشريعة فقد تزندق، ومن جمع بينهما فقد اهتدى وتحقق.

- الكلام عن الشريعة والحقيقة يجرنا للكلام عن التصوف والسنة، فما دامت الحقيقة مؤيدة للشريعة وهي منها بمنزلة الروح من الجسد، فإن التصوف الحقَّ ليس بأمر زائد على السنة، وإنما هما متكاملان لا وجود لأحدهما إلا بوجود الآخر.
- إن الصوفية ينظرون للخطاب القرآني نظرة متكاملة؛ تقرُّ باطنه، ولا تنفي ظاهره، تقول بدلالات العبارة، ولا تلغي حقائق الإشارة، فهي بهذا المعنى تأخذ بالتفسير والتأويل على حدٍّ سواء.
- إن القول بالحقيقة هو فتح لباب الاجتهاد والتفكر في أحكام الله الشرعية والقدرية، وممارسة حق المسلم في تدبر كلام الله، الذي أمرنا به، فالقارئ الصوفي في تأويله لكلام الله على مقتضى ما فيه من إشارات ودقائق وأسرار هو إقرار بإعجاز القرآن، وإثبات لحركية دلالته التي لا تنتهي، والتي تتولد مع كل قارئ له، بل إنها تتناسل مع القارئ الواحد في لحظات مختلفة في سلم عرفانه ودرجات يقينه، إن هذا الكلام يجرنا إلى القول بلا نهائية الباطن، وبالتالي لا نهائية الدلالة في منظور الصوفية، وهذا يأخذنا إلى ضرورة القول بأن الله خاطب كل أحد بخطابٍ على حسب حاله، فليس العارفون كالأبرار، ولا المتقين كالفجار.
- إن مفهوم الحقيقة عند الصوفية قد انتقل من كتاب الله المسطور إلى كتابه المنظور، فراحوا يتكلمون عن ظاهر الوجود وباطنه، الأمر الذي استدعى عندهم الكلام عن ثنائية مقابلة للوجود وهي الله / والإنسان، وكيف أن لهما ظاهرا وباطنا، لله تعالى بنص القرآن، وللإنسان بأصل بنيته التركيبية القائمة على الجسد (الظاهر)، والروح (الباطن).

التوصيات:

- البحث في النماذج الفلسفية، التي تكلمت عن جدلية الشريعة والحقيقة، كقصة حي بن يقظان لأبي بكر بن الطفيل، التي أراد صاحبها أن يوفق بين المعرفة النقلية (الشريعة) والمعرفة العقلية والروحية (الحقيقة)، المعرفة الشرعية ممثلة في (أسال)؛ والمعرفة العقلية والروحية ممثلة في (حي)، التي تجسد الفعل التكاملي للعقل العربي في بيانه وبرهانه وعرفانه.
- تحقيق القول في التفريق بين منهج الصوفية في الحقيقة والشريعة ومنهج غيرهم من القرامطة والباطنية، فإن الصوفية يقولون بالشريعة، وبأن الحقيقة قدرٌ زائد عنها، بخلاف أولئك فلا اعتبار عندهم للشريعة، وهذا هو مدار الاختلاف، والذي جعل كثيرا من ردَّ على الصوفية ألحقهم بالقرامطة والباطنية، حين التبس عليه الأمر، وفي هذا ردٌّ اعتبار لهم.
- ضرورة تقريب وجهات النظر بين أهل السنة والصوفية فيما يخصُّ جدل الشريعة والحقيقة، والانطلاق في هذا من الصدر الأول للأمة ، حيث يظهر الصحابة وأفاضل التابعين وتابعيهم وهو في بدايات الشريعة ، يتكلمون بنهايات الحقيقة، فقد وصلوا إلى النهاية وعملهم عمل البداية، ولكن هؤلاء استثناء في هذا، إذ إن أهل بدايات الشريعة في الغالب يسقطون في اختبار الحقيقة، والأمثلة على هذا كثيرة، ولذلك تكلم محققو الصوفية عن محاذير كلام أرباب البداية في أحوال النهاية.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

1- ابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ)، لطائف المنن، تح: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، 2006.

2- أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج02، تح : الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2002.

3- أبو بكر بن العربي (ت 543هـ)، العواصم من القواصم، تح: عمار طالبي، مكتبة التراث، مصر ، القاهرة، دط، دت. أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ)
4- إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت.
5- قواعد العقائد، تح: موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط02، 1985.
6- أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت 322هـ)، الضعفاء الكبير، ج04، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1984.
07- أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (ت 450هـ)، تفسير الماوردي (النكت والعيون)، ج01، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان.
08- أبو حفص عمر بن المضفر بن الوردي (ت 749هـ)، تاريخ ابن الوردي، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1996.
09- أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، ج 10، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416 هـ - 1995.
10- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت 748 هـ)، سير أعلام النبلاء، ج 17، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط03، 1985.
11- أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك (ت181هـ)، الزهد، تح: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،1419 هـ .
12- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت 256 هـ)، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج01، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، مصر، ط01، 1422هـ.
13- أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1969.
14- أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت774هـ)، البداية والنهاية، ج10، تح: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1988.
15- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ)، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001.

16- أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني (ت 858)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج01، 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، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379هـ.
17- أبو الفضل زين الدين بن أبي بكر العراقي (ت 806هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01.
18- أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت 510هـ)، شرح السنة، ج13، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت، ط02، 1983.
19- أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري (ت 283هـ)، تفسير التستري، تح: محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1423هـ.
20- أبو منصور الحلاج (309هـ)، الأعمال الكاملة، جمع، قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط01، 2002.
21- أبو نصر السراج الطوسي (ت378هـ)، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور ،دار الكتب الحديثة ، مصر، 1960.
22- أحمد بن محمد بن عجيبة (ت 1224هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت.
23- أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984.
24- أحمد النقشبندي الخالدي (ت975هـ)، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، تح: أديب نصر الله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997.
25- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2000.

جلال الدين السيوطي (ت911هـ):

26- الإتقان في علوم القرآن، ج04، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1974.

27- الإكليل في استنباط التنزيل، تح: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1981.
28- طبقات المفسرين العشرين، تح: علي محمد عمر، دار وهبة، القاهرة، مصر، ط01، 1396هـ.
29- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط01، 1999.
30- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1981.
31- شمس الدين بن قيم الجوزية (751 هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين،ج02، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1996.
32- شهاب الدين الآلوسي (ت1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج01، ج03، تح: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1415هـ.
33- شمس الدين السفاريني (ت 1188هـ)، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب ج01، مؤسسة قرطبة، مصر، ط02، 1993.
34- عبد الرزاق الكاشاني (ت730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، تح: عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992.
35- عبد الرؤوف المناوي (ت1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج01، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط01، 1356ه.
36- عبد الكريم القشيري (ت465هـ)، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، 2001.

عبد الكريم الجيلي (ت 826هـ):

37- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1997.
38- المناظر الإلهية، تح : نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، مصر، ط01، 1987.
39- عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1987.

40- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار السيرة، بيروت، لبنان، ط02، 1987.
41- علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، دار العودة، بيروت، لبنان، ط 02، 1979.

عبد الوهاب الشعراني (ت 973هـ):

42- الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، ج02، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315هـ.
43- لطائف المنن والأخلاق، ج01، منشورات دار الحكمة، دمشق- سوريا، بيروت- لبنان، 1985.
44- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج01، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
45- محمد عبد العظيم الزرقاني (ت1367هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، ط03.
46- محمد مصطفى العزام، الخطاب الصوفي بين التأوّل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط01، 2010.
47- محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج02، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ- 1992م.

محي الدين بن عربي (ت 638 هـ):

48- الفتوحات المكية،ج02، ج04، ج05، ج06، ج08، ج12، تح: عثمان يحيى، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992.
49- فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان، دط، دت.
50- نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري (ت850هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج05، تح : الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1416هـ.

الهوامش:

[1]- أحمد النقشبندي الخالدي (ت 975هـ)، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، تح: أديب نصر الله، مؤسسة الإنتشار العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1997، ص 360.

[2]- الصفحة نفسها.

[3]- عبد القادر أحمد عطا، التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس في عصر النابلسي، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط01، 1987،ص 260.

[4]- رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط01، 1999، ص 299.

[5]- أبو منصور الحلاج (309هـ)، الأعمال الكاملة، جمع : قاسم محمد عباس، رياض الريس للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 2002، ص 171.

[6]- سعاد الحكيم، المعجم الصوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 1981، ص 356.

[7]- عبد الكريم القشيري (ت465 هـ)، الرسالة القشيرية، وضع حواشيه : خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان،دط، 2001، ص 118.

[8]- أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 361.

[9]- عبد الرزاق الكاشاني (ت 730هـ)، معجم اصطلاحات الصوفية، تح : عبد العال شاهين، دار المنار للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 1992، ص 85.

[10]- علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، دار العودة ، بيروت، لبنان، ط02، 1979، ص 92.

[11]- أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن رفيع التُستري (ت 283هـ) ، تفسير التستري، تح : محمد باسل عيون السود، منشورات محمد علي بيضون – دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1423هـ، ص 120.

[12]- نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري (ت850 هـ)، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، ج05، تح: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1416ه، ص 397.

[13]- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتوير، ج01، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 134.

[14]- ليس هذا بحديث يثبت عنه ρ مرفوعا، بل المشهور هو من قول بكر بن عبد الله المزني، رواه الحافظ أبو الفضل زين الدين بن أبي بكر العراقي (ت 806هـ)، المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط01، 2005، ص 32.، قال عنه محمد ناصر الدين الألباني: «لا أصل له مرفوعا» سلسلة

الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج02، دار المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط01، 1412هـ- 1992م، ص 378.

[15]- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، قواعد العقائد، تح : موسى محمد علي، عالم الكتب، لبنان، ط02، 1985، ص 116.

[16] - هذا الأثر مذكور في كتب الصوفية كإحياء علوم الدين للغزالي قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد لأبي الطالب المكي، ولكن لا أثر له في كتب السنة والتخريج والزوائد، فقط وجدته مذكورا في كتاب فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج01، عبد الرؤوف المناوي (ت 1031هـ)، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط01، 1356ه، ص 49.

[17]- محي الدين بن عربي (ت 638 هـ)، الفتوحات المكية،ج04، تح : عثمان يحيى ، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 1992، ص 271.

[18]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ) ، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج01، تح : محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، القاهرة، مصر، ط01، 1422ه، ص 35. الحديث رقم [120] ورواه كذلك.

[19]- أبو الفضل أحمد بن حجر العسقلاني (ت 858)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج01، 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، دار المعرفة، بيروت، لبنان، 1379 ه، ص 216.

[20]- هذا الأثر ما وجدته عند غير أبي حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج01، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص 100.

[21]- أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 116.

[22]- أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي (ت 597هـ)، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط01، 2001، ص 329.

[23]- المرجع نفسه، ص 287.

[24]- شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج03، تح : علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1415ه، ص 358.

[25]- أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 118.

[26]- معجم اصطلاحات الصوفية، مرجع سبق ذكره،ص 161.

[27]- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 118- 119.

[28]- يُنظر: أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 119 - 134.

[29]- أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، مرجع سبق ذكره، ص 112.

[30]- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص 41.
[31]- المرجع نفسه، ص 51.
[32]- المرجع نفسه، ص 50.
[33]- عبد الوهاب الشعراني (ت 973هـ)، الطبقات الكبرى (لوافح الأنوار في طبقات الأخيار)، ج02، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه، مصر، 1315ه، ص 04.
[34]- أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية (ت 728هـ)، مجموع الفتاوى، ج 10، تح : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، المملكة العربية السعودية، 1416 هـ - 1995، ص516.
[35]- عبد الوهاب الشعراني (ت 973هـ)، لطائف المنن والأخلاق، ج01، منشورات دار الحكمة، دمشق- سوريا، بيروت- لبنان، 1985، ص 25- 26.
[36]- أبو الفداء إسماعيل بن كثير (ت 774هـ)، البداية والنهاية، ج10، تح : علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 1988، ص 363.
[37]- الصفحة نفسها.
[38]- أبو حفص عمر بن المضفر بن الوردي (ت 749 هـ)، تاريخ ابن الوردي، ج01، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1996، ص 219.
[39]- أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 200.
[40]- أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفية، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط01، 2000، ص 55.
[41]- عبد الكريم الجيلي (ت 826هـ)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، بيروت ، لبنان، ط01، 1997، ص210.
[42]- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، دار السيرة، بيروت، لبنان ،ط02، 1987، ص79.
[43]- عبد الكريم الجيلي (ت 826هـ)، المناظر الإلهية، تح: نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، القاهرة، مصر، ط01، 1987، ص 145.
[44]- أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، مرجع سبق ذكره، ص 167.
[45]- المرجع نفسه، ص 175.
[46]- المرجع نفسه، ص 176.
[47]- أبو نصر السراج الطوسي (ت 378 هـ)، اللمع، عبد الحليم محمود و طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1960، ص414.
[48]- الصفحة نفسها.

[49]- شمس الدين بن قيم الجوزية (751هـ)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين، ج02، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط03، 1996، ص389.

[50]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 274.

[51]- شمس الدين السفاريني (ت 1188هـ ، غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب ج01، مؤسسة قرطبة، مصر، ط02، 1993، ص 164.

[52]- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري(ت 256 هـ)، الجامع المسند الصحيح (صحيح البخاري)، ج03، مرجع سبق ذكره ، ص 193. الحديث رقم [2731].

[53]- شمس الدين بن قيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد ونستعين، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 452.

[54]- أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص32.

[55]- أحمد بن محمد بن عجيبة (ت 1224هـ)، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، دار المعارف، القاهرة، مصر، دط، دت، ص198.

[56]- الصفحة نفسها.

[57]- محمد مصطفى العزام، الخطاب الصوفي بين التأوّل والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة، بيروت، لبنان، ط01، 2010، ص54.

[58]- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، مرجع سبق ذكره، ص51.

[59]- جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ج04، تح : محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1974، ص 224.

[60]- محمد عبد العظيم الزرقاني (ت1367 هـ)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، مصر، ط03، ص 78.

[61]- أبو نصر سراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 150.

[62]- أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، إحياء علوم الدين، ج1، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت، ص293.

[63]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مرجع سبق ذكره، ص81.

[64]- أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1969، ص 10.

[65]- جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، الإكليل في استنباط التنزيل، تح: سيف الدين عبد القادر الكاتب، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1981، ص13.

[66]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص33.

[67]- بحثت عن هذا صحة هذا الحديث في كتب السنة فوجدته بألفاظ كثيرة زيادة على المذكور ولكن في غير الكتب الستة المعتمدة، منه ما جاء في كتاب الزهد والرقائق لأبي عبد الرحمن

عبد الله بن المبارك (ت 181هـ)، عن النبي ε قوله: «مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ آيَةٌ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ » تح : حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1419هـ، ص23، ورواه أيضا بلفظ آخر عبد الرزاق بن همام الصنعاني في مصنفه، والبزار وأبو يعلى في مسنديهما وغيرهم، والحديث ضعفه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج06، مرجع سبق ذكره، ص 559، الحديث رقم [2989].

[68]- الحديث أورده أبو جعفر محمد بن عمرو العقيلي (ت 322هـ)، الضعفاء الكبير، ج04، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط01، 1984، ص05، وأبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت 510هـ)، شرح السنة، ج13، تح: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق- بيروت، ط02، 1983، ص 22. والحديث ضعفه محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، ج03، مرجع سبق ذكره، ص 510. الحديث رقم [1337].

[69]- أبو الحسن علي بن محمد (الماوردي) (ت 450هـ ، تفسير الماوردي (النكت والعيون)، ج01، تح: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ص41.

[70]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 225.

[71]- شهاب الدين الألوسي (ت 1270هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج01، مرجع سبق ذكره، ص 08.

[72]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 37.

[73]- أبو بكر بن العربي (ت 543هـ)، العواصم من القواصم، تح: عمار طالبي، مكتبة التراث، مصر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص193- 194.

[74]- المرجع نفسه،ص 196.

[75]- ابن عطاء الله السكندري (ت 709هـ)، لطائف المنن، تح : عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، ط03، 2006، ص137.

[76]- محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 79.

[77]- أحمد محمود صبحي، التصوف إيجابياته وسلبياته، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984، ص51.

[78]- السراج الطوسي، اللمع، مرجع سبق ذكره، ص 107.

[79]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 265 - 266.

[80]- المرجع نفسه، ج04، ص 266.

[81]- شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،ج01، مرجع سبق ذكره، ص 09.

[82]- أبو محمد سهل بن عبد الله التستري، تفسير التستري، مرجع سبق ذكره، ص37.
[83]- المصدر نفسه، ص 53.
[84]- المصدر نفسه، ص 112.
[85]- أبو منصور الحلاج، الأعمال الكاملة، مرجع سبق ذكره، ص 110.
[86]- المصدر نفسه، ص 119.
[87]- المصدر نفسه، ص 128.
[88]- المصدر نفسه، ص 149.
[89]- أبو إسحاق أحمد بن محمد الثعالبي (427هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج02، تح : الإمام أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط01، 2002، ص 257.
[90]- ابن عطاء الله السكندري، لطائف المنن، مرجع سبق ذكره، ص128.
[91]- المصدر نفسه، ص132.
[92]- الصفحة نفسها.
[93]- المصدر نفسه، ص133.
[94]- المصدر السابق، ص134.
[95]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 158.
[96]- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت 748هـ)، سير أعلام النبلاء، ج 17، تح: مجموعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط03، 1985، ص252.
[97]- جلال الدين السيوطي (911هـ)، طبقات المفسرين العشرين، تح : علي محمد عمر، دار وهبة، القاهرة، مصر، ط01، 1396هـ، ص98.
[98]- أبو العلا عفيفي وآخرون، الكتاب التذكاري، محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده، مرجع سبق ذكره، ص 13.
[99]- محي الدين بن عربي (ت 638هـ)، فصوص الحكم ، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ، لبنان، دط، دت، ص 198.
[100]- علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول، ج02، مرجع سبق ذكره، ص 91.
[101]- محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، ج04، مرجع سبق ذكره، ص 269.
[102]- أحمد النقشبندي الخالدي، جامع الأصول في الأولياء (الطرق الصوفية)، مرجع سبق ذكره، ص 361.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 569 - 602
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الفقيهُ عبد الواحد الونشريسيّ
ونشاطُه العلميّ والسِّياسيّ بالمغرب الأقصى

Jurist Abdelwahed Lounsharsi and his scientific and political activity in Morocco

****

د/ أحمد لشهب
جامعة الأمير عبد القادر- قسنطينة
prf.chater@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/06/02 **تاريخ القبول: 2018/07/08**

الملخص:

مـن مفـاخر الجزائـر أنّهـا مسـتودَعُ العلمـاء تفيض بـه علـى المشـارق والمغارب، وقد تحرّيت في هذا البحث التّعريف بأحد أعلام الجزائر الذي كُتبت له الأقدار أن يُولَد بمدينة فاس المغربيّة ويموت فيها، وهو الفقيه عبد الواحد بن أحمد الونشريسي المتوفى في أواخر القرن العاشر الهجري، متناولًا حياته الاجتماعيّة والعلميّة، ومستعرضاً لجوانب من نشاطه العلميّ، كالتّصنيف، والتّدريس، ونشاطه السِّياسيّ ككتابة الوثائق السِّياسيّة، وعقد الصّلح بين الدُّول.

الكلمات المفتاحية:

الونشريسي، التدريس، التصنيف، الوثائق، الصلح.

Abstract:

Algeria is known for its scholars. This research paper attempts to shed light on one of its well-known scholars i.e ABLEWAHED BEN AHMED ELWANCHARICI who was born and died, towards the end of the 10th century Hidjri, in Fess - Morrocco.

The research paper tries to closely examine some aspects of his social and scientific life, trying to highlight his scientific activity such as writing, teaching and some of his political activity such as writing political documents along with his endeavours to reconcile between states.

key words: ELWANCHARICI -teaching -writing- documents- reconciliation.

مقدّمة:

شَهِدَ المغربُ الأقصى وفودَ عددٍ مِن علماء الجزائر عليه لأسباب يتعلّق بعضها بالمناخ العلميّ الذي كان أفضلَ منه بالمغرب الأوسط؛ لقربه من الأندلس، وكثرة مراكز التّعليم، ووفرة المكتبات، ووجود القرويّين، وتقدير الولاة لأهل العلم، ومنها ما يتعلّق بالظروف السّياسيّة والأمنيّة التي كانت أكثر اضطراباً منها بالمغرب الأقصى، حيث أنتجت التّمرّدات الدّاخلية على السُّلطة القائمة، والصِّراعات المحتدمة بين الأمراء على الحُكم، والتّضييق على المعارضين أوضاعاً غيرَ مستقرّة.

ومن أبرز العلماء الذين اضطرّوا إلى الهجرة إلى المغرب الأقصى الفقيه أبو العبّاس أحمد بنُ يحيى الونشريسيُّ (ت: 914هـ)، الذي اتّخذ من مدينة فاس مستوطناً له، فأسهم بتآليفه النّفيسة، ودروسه الماتعة في تنشيط وإثراء الحياة العلميّة والثّقافية بها، فنال بذلك حُظْوةً عند الأمراء والعلماء، ومنْزِلةً بين عموم النّاس.

ومِن نسل هذا العالم الجليل ابنه الفقيه عبد الواحد الونشريسيّ، الذي ولد بمدينة فاس، وفيها ترعرع ونهل من العلوم والمعارف ما أهله بعد ذلك أن يتصدّر مشهد الحياة العلميّة والسِّياسيّة بالمغرب الأقصى في عصره، ومع ذلك لم تلقَ هذه الشّخصيّة حضّها من الاهتمام على الأقلِّ بما حضي به والده، فخفي بسبب ذلك على كثيرين مكانته العلميّة، وأدواره السِّياسيّة.

فمن هو الفقيه عبد الواحد الونشريسيّ؟ وفيمَ يتمثّل نشاطه العلميّ والسِّياسيّ بالمغرب الأقصى؟

هذا ما يجيب عنه البحث، وَفق الخطّة الآتية:

مقدّمة

المبحث الأوّل: حياةُ عبد الواحد الونشريسيّ

المطلب الأوّل: الحياةُ الاجتماعيّة للونشريسيّ

الفرع الأوّل: اسمه وكنيته ونسبته

الفرع الثّاني: مولده ونشأته

الفرع الثّالث: وظائفه ووفاته

المطلب الثّاني: الحياةُ العلميّة للونشريسيّ

الفرع الأوّل: شيوخه

الفرع الثّاني: تلاميذه

الفرع الثّالث: مكانته العلميّة

المبحث الثّاني: نشاطُ عبد الواحد الونشريسيّ

المطلب الأوّل: النّشاطُ العلميُّ للونشريسيّ

الفرع الأوّل: نشاطُه في التّأليف

الفرع الثّاني: نشاطُه في التّدريس والخطابة والموالد

الفرع الثّاني: نشاطُه في القضاء والتّوثيق والإفتاء

المطلب الثّاني: النّشاطُ السِّياسيُّ للونشريسيّ

الفرع الأوّل: كتابتُه الوثائق السِّياسيّة

الفرع الثّاني: عقدُه الصّلح بين الدُّول

الفرع الثّالث: ثباتُه على الموقف السِّياسي

خاتمة البحث وتوصيّاته

مصادر ومراجع البحث

المبحث الأوّل: حياةُ عبد الواحد الونشريسي

عاش الإمام عبد الواحد الونشريسيّ حياة اجتماعيّة وعلميّة حافلة بالأحداث والأعمال، أسهمت في تكوين شخصيّته، وصَقْلِ مواهبه.

المطلب الأوّل: الحياةُ الاجتماعيّة للونشريسي

الفرع الأوّل: اسمه وكنيته ونسبته

هو عبد الواحد بن أحمد بنُ يحيى الونشريسيُّ، يكنّى أبا محمّد، وتنقل بعض المصادر أنّ كنيته أبو مالك، وهو ابن الفقيه الكبير النّوازليّ أبي العبّاس أحمد بن يحيى الونشريسيّ، صاحب "المعيار المعرب"[1].

يقال له: "ابن الونشريسيّ"، و"ابن الشّيخ"، و"الونشريسيُّ الصّغير"[2].

"الونشريسيُّ" نسبةً إلى جبل عظيم من جبال الجزائر، شماله نهر الشلف، وغربه سهل منداس، وجنوبه سهل وزينة غرباً، وسهل السّرسو شرقاً[3].

الفرع الثّاني: مولده ونشأته

وُلِدَ عبد الواحدُ الونشريسيُّ بفاس بعد الثّمانين وثمانمائة من الهجرة، وذلك بعد انتقال أبيه إليها من تلمسان، إذ كان انتقاله سنة أربع وسبعين وثمانمائة للهجرة النّبويّة[4].

ونشأ في بيت متواضع، إذ لم يكن والده من ذوي الغنى، لكنّه بيت علم وجلالة، فنهل من علم والده، ثمّ عن العلماء من أقران أبيه[5].

ولما كبُر زوّجه والده، كان ذلك في حدود سنة عشر أو إحدى عشر وتسعمائة للهجرة، ورُزق بأبناء، حرص على تربيتهم وتعليمهم، واتّخذ أبا زيد عبد الرّحمن الكلالي (ت: 1001هـ) معلِّماً لهم[6].

الفرع الثّالث: وظائفه ووفاته

تقلّد الإمام عبد الواحد الونشريسيُّ عدداً من الوظائف الرّفيعة، وهي: القضاء، والفُتيا، والتّوثيق، والتّدريس، والخطابة[7].

توفّي - رحمه الله - بفاس قتيلا، قتله بعض عملاء السُّلطان أبي عبد الله محمّد الشّيخ السّعدي، وذلك ليلة الاثنين سابع وعشري ذي الحجّة الحرام، سنة خمس وخمسين وتسعمائة (955هـ)، ودُفن مع الشّيخ ابن عبّاد (ت: 792هـ) في روضته[8].

المطلب الثّاني: الحياةُ العلميّة للونشريسي

نشأ الإمام عبد الواحد الونشريسيُّ في بيئة علميّة تزخر بالعلماء، فجالسهم ونهل من علمهم، إلا أنّه كما يروى عنه: ((لم يكن في حياة أبيه في جدِّ طلب، بل كان قد يؤثر الرّاحة))[9]، ولكنه سرعان ما استدرك ذلك، فجدّ واجتهد حتّى بلغ مصافَّ الأئمة الفقهاء، والسّادة العلماء، وتصدّى للتّدريس فنهلَ من علمه طلبة العلم، وتخرّج مِن حلقته الفقهاء والعُلماء.

الفرع الأوّل: شيوخه

أخذ الفقيه عبد الواحد الونشريسيُّ العلم عن جلّة من شيوخ فاس وتلمسان وغيرهما، منهم:

1- **والده أبو العبّاس أحمد بن يحيى الونشريسيُّ (ت: 914هـ):** قال المنجور (ت: 995هـ): ((أخذ عن أبيه الفقيه الكبير، الحافظ، المحصّل، النّوازلي أبي العبّاس أحمد بن يحيى الونشريسيّ))[10].

2- **أبو عبد الله محمّد بن عبد الله اليفرني المكناسيّ (ت: 917هـ)**: قال مخلوف (ت: 1360هـ) في ترجمته: ((قاضي الجماعة... أخذ عنه جماعة منهم: أبو العبّاس الونشريسيّ، وابنه عبد الواحد...))[11].

3- أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن غازي العثمانيّ المكناسيّ ثمّ الفاسيّ (ت: 919هـ): قال عبد الواحد الونشريسي عن شيخه ابن غازي: ((حضرت مجالس إقرائه في الفقه، والعربية، والتّفسير، والحديث وغيرها))[12].

ولعبد الواحد الونشريسيّ إجازة من شيخه ابن غازي بجميع ما اشتملت عليه فهرسته، ونقل لنا نصّها عبد الرّحمن السّجلماسيّ (ت: 1365هـ) وغيره[13].

4- أبو زكرياء يحيى بن مخلوف السُّوسيّ (ت: 927هـ): قيل: إنّ عبد الواحد الونشريسي قرأ على شيخه يحيى السُّوسي ألفية ابن مالك أزيد من عشر ختمات، وذُكر أنّ السُّوسي كان يبيت عند أبي العبّاس الونشريسي فيقرأ عليه المختصر الفرعي لابن الحاجب، ويقرأ عبد الواحد الونشريسي على السُّوسي ألفية ابن مالك[14].

5- أبو عبد الله محمّد بن أبي جمعة الهبطيّ (ت: 930هـ)[15].

6- أبو العبّاس أحمد بن محمّد الحبّاك (ت: 938هـ): قال المنجور (ت: 995هـ): ((وأخذ شيخنا **أبو محمّد عبد الواحد** أيضاً على شيخ الجماعة أبي عبد الله محمّد بن غازي وعن غيرهما كالأستاذين **الهبطي والحبّاك**))[16].

7- أبو الحسن علي بن موسى بن علي بن هارون الْمَطَغْري التِّلمسانيّ (ت: 951هـ): قال المنجور (ت: 995هـ): ((يحضر مجلسه في مختصر خليل وغيره **الونشريسيّ أبو محمّد**...))[17].

الفرع الثّاني: تلاميذه

للفقيه عبد الواحد الونشريسيّ- رحمه الله - تلاميذ كُثُر، بلغوا شأواً كبيراً في العلم، تقلّد بعضهم عدداً من الخطط الشّرعيّة، فمن تلاميذه:

1- أبو سعيد عثمان بن عبد الواحد المكناسيّ اللّمطيّ (ت: 954هـ): قال عنه المنجور (ت: 995هـ): ((كان ملازماً لابن هارون بمدرسة العطّارين[18]، ولكرسيّ التّفسير وابن الحاجب للونشريسيّ))[19].

2- أبو عبد الله محمّد بن أحمد اليَسِّيتنيّ (ت: 959هـ): قال مخلوف (ت: 1360هـ) في ترجمة اليَسِّيتنيّ: ((الفقيه العلّامة.. أخذ عن أئمّة كابن غازي... وابن هارون وعبد الواحد الونشريسيّ))[20].

3- أبو محمّد عبد الوهاب بن محمّد بن علي الزّقاق التِّجيبيّ الفاسيّ (ت: 961هـ): قال التُّنبكتي (ت: 1036 هـ) في ترجمة الزّقاق: ((وأخذ عن العبّاس الحبّاك، وسُقَّيْن، وابن هارون وعبد الواحد الونشريسيّ وأكثر عنهما))[21].

4- أبو محمّد أحمد بن علي الزّقّاق (ت: 961هـ): ذكره المنجور (ت: 995هـ) بقوله: ((...وقرأ أيضاً شيخنا أبو محمّد على الشّيخ الفقيه الأستاذ الإمام أبي العبّاس الحبّاك... وعلى الإمامين المفتيين الخطيبين: أبي الحسن علي ابن هارون، وأبي محمّد عبد الواحد الونشريسيّ، وأكثر عنهما))[22].

5- أبو محمّد عبد الرّحمن بن محمّد بن إبراهيم الدُّكّالي الفاسي، (ت: 962هـ): قال عنه المنجور (ت: 995هـ): ((أخذ عن أبيه... وعن الشّيخين المفتيين: أبي الحسن ابن هارون وأبي محمّد الونشريسيّ... وكان أسنّ منه))[23].

6- محمّد بن أبي القاسم بن علي بن عبد الرّحمن بن أبي العافية المكناسيّ (ت: 962هـ): قال السّجلماسيّ (ت: 1365هـ) في ترجمة أبي العافية: ((مشيخته: أخذ عن أبى الحسن بن هارون الْمَطَغْري، وعن أبي مالك عبد الواحد بن أحمد الونشريسيّ))[24].

7- أبو عبد الله محمّد بن أحمد العبسيّ (ت: 965هـ): قال عنه المنجور (ت: 995هـ): ((الفقيه، الأستاذ، النّحوي، الخطيب نيابة... قرأ على شيخ الجماعة أبي عبد الله محمّد ابن غازي... وأخذ أيضاً عن الإمامين الخطيبين: أبي الحسن علي ابن هارون وأبي محمّد الونشريسيّ))[25].

8- أبو عبد الله محمّد بن أبي الفضل خروف التُّونسي، نزيل مدينة فاس (ت: 966هـ): قال المنجور (ت: 995هـ): ((وحضر مجلس شيوخ فاس وأخذ عنهم، وذاكرهم كثيراً، كابن هارون والونشريسيّ))[26].

9- أبو عبد الله محمّد بن عبد الله الزّقّاق (ت: 968هـ): ذكر المنجور (ت: 995هـ) أنّه أخذ عن ((الشّيخ الإمام، المفتي، الخطيب أبي محمّد عبد الواحد الونشريسيّ))[27].

10- عبد الرّحمن بن محمّد بن عمران السّلاسيّ (ت: 969هـ): قال عنه ابن القاضي (ت: 1025هـ): ((الفقيه، النّحوي، الخطيب نيابة، أخذ عن ابن هارون، وأبي مالك عبد الواحد بن أحمد الونشريسيّ))[28].

11- عبد الوارث بن عبد الله اليَصْلُوتي (ت: 971هـ): قال ابن عسكر الشّفشاونيّ (ت: 986هـ): ((لقي شيخ الجماعة أبا عبد الله محمّد ابن غازي، وأبا الحسن ابن هارون، والشّيخ أبا العبّاس أحمد بن يحيى الونشريسي وابنه أبا محمّد عبد الواحد.. لقاءً واحداً، أخذ عنهم في طريق العلوم الفقهيّة وغيرها))[29].

12- أبو عبد الله محمّد بن علي ابن عدّة الأندلسيّ (ت: 975هـ): قال عنه المنجور (ت: 995هـ) في فهرسته: ((أخذ عن الإمامين المفتيين الخطيبين: أبي الحسن ابن هارون وأبي محمّد الونشريسي وغيرهم... ولازم دروس المفتيَين المذكورَين في الفقه وغيره))[30].

13- مبارك بن علي التّارختيّ[31] المصموديّ (ت: 980هـ): قال عنه ابن القاضي (ت: 1025هـ): ((الشّيخ المسنُّ، الفقيه، أخذ عن عبد الواحد الونشريسيّ...))[32].

14- أبو الحسن علي بن عيسى الرّاشدي التِّلمساني (ت: 982هـ): قال عنه المنجور (ت: 995هـ): ((قرأ على شيخ الجماعة الإمام أبي عبد الله بن خلف... وعلى الفقيهين الإمامين أبي الحسن ابن هارون وأبي محمّد الونشريسيّ))[33].

15- أبو عبد الله محمّد بن يحيى الفاسي (ت: 983هـ): قال عنه مخلوف (ت: 1360هـ): ((كان يحفظ ابن الحاجب. أخذ عن عبد الواحد الونشريسيّ...))[34].

16- أبو عبد الله محمّد ابن مجبر المسّاري (ت: 984هـ): قال عنه المنجور (ت: 995هـ): ((وقرأ فرعي ابن الحاجب بلفظه على الشّيخ الإمام المفتي أبي محمّد عبد الواحد الونشريسيّ حتّى ختمه قراءة بحث وتفهم، وختم عليه أخرى بكرسي الغداة بجامع القرويّين، وكثيراً من ثالثة بذلك الكرسي، وحضر عنده منه كثيراً بغير ذلك الكرسي، كمسجد العقبة الزّرقا المتّصل بداره، ومسجد رحبة الزّبيب وغيرهما، ولازمه في التّفسير حتّى ختم، وأعاد أخرى إلى أثناء سورة يوسف عليه السّلام))[35].

17- أبو العبّاس أحمد بن علي المنجور الفاسيّ (ت: 995هـ): نقل المنجور (ت: 995هـ) في فهرسته عمّن أخذ عنهم، فقال: ((ومنهم شيخنا الفقيه... أبو محمّد عبد الواحد بن أحمد الونشريسيّ))[36].

18- أبو راشد يعقوب بن يحيى اليدري الفاسيّ (ت: 999هـ): قال عنه التُّنبكتي (ت: 1036 هـ): ((يعرف الفرائض والحساب، ويستحضر نوازل الفقه، أخذ عن ابن هارون وعبد الواحد الونشريسيّ))[37].

19- أبو العبّاس أحمد بن علي الزمُّوري (ت:1001هـ): قال مخلوف (ت: 1360هـ) في ترجمة الزمُّوري: ((الإمام الفقيه، الشّيخ الكامل، العالم العامل. أخذ عن أعلام منهم: عبد الواحد الونشريسيّ...))[38].

20- محمّد بن أحمد السّالمي (ت: 1002هـ): قال عنه الحُضيكي (ت: 1189هـ): ((الفقيه، العالم العامل، الجليل القدر، أخذ بفاس عن عبد الله الحقّ المصمودي السّكتاني، وعن القاضي أبي مالك عبد الواحد الونشريسيّ...))[39].

21- أبو محمّد عبد الواحد بن أحمد الحُميدي (ت: 1003هـ): قال مخلوف (ت: 1360هـ) في ترجمة الحُميدي: ((قاضي الجماعة بفاس... الفقيه، العالم

الصدر، الإمام الذي لا تأخذه في الله لومة لائم. أخذ عن أعلام منهم: الشّيخ أحمد بابا وعبد الواحد الونشريسيّ...))[40].

22- أبو زكريّا يحيى بن محمّد السرّاج، النّفزي الحِمْيَري (ت: 1007هـ): قال عنه محمّد الكتّاني (ت: 1345هـ): ((الشّيخ الإمام، علم الأعلام، مفتي فاس وخطيب مسجدَيها الأعظمَين... أخذ عن أبي مالك عبد الواحد الونشريسي...))[41].

23- أبو عثمان سعيد بن أحمد الْمَقَّري التِّلمسانيّ (ت: 1010هـ): قال عنه ابن القاضي (ت: 1025هـ): ((الفقيه المفتي بتلمسان... أخذ بمدينة فاس عن عبد الواحد الونشريسيّ))[42].

24- أبو محمّد عبد الله بن أحمد بن الحسن الخالدي السّلاسي، يُعرف بابن حسُّون (ت: 1013هـ): قال الحُضيكي (ت: 1189هـ) في ترجمة ابن حسُّون: ((له شهرة وصيت في بلاد المغرب... أخذ -رحمه الله- عن الأجلّة كعبد الواحد الونشريسيّ...))[43].

الفرع الثّالث: مكانتُه العلميّة

بلغ الفقيه عبد الواحد الونشريسي - رحمه الله - مرتبةً سامقةً في العلم، يشهد لذلك من عاصره من شيوخه وتلاميذه، وممّن جاء بعده من أهل التّراجم والسِّير.

وهذه طائفة من الأقوال تدلُّ على فضل الإمام، وقدمه الرّاسخة في العلم:

قال عنه تلميذه أحمد المنجور (ت: 995هـ): ((شيخنا الفقيه، النّحوي، الأديب، المحقِّق، الفصيح العبارة، اللّطيف الإشارة، المفتي، الخطيب، النّاظم النّاثر، أبو محمّد عبد الواحد بن أحمد الونشريسي))[44].

ونعته ابن عسكر الشّفشاوني (ت: 986هـ) بقوله: ((الفقيه العالم العلامة، البحر الفهّامة، صاحب القلم الفصيح، واللِّسان الصّريح، فريد دهره، وأعجوبة عصره... وانتهت إليه رياسة العلم، وجمع بين الخطط الثّلاث: الفتيا، والقضاء، والتّدريس))[45].

ووسمه عبد الكبير بن هاشم الكتّاني (ت: 1350هـ) بقوله: ((قاضي القضاة، الإمام أبو محمّد عبد الواحد، كان -رحمه الله- إماماً حافظاً، فقيهاً، مشاركاً، جامعاً للفقه والأصول، والنّحو، والمنطق والحديث، محرّراً القضاء والنّوازل، مفتياً))[46].

وقال عنه محمّد مخلوف (ت: 1360هـ): ((أبو مالك عبد الواحد ابن الشيخ أبي العبّاس أحمد الونشريسي الفاسي: قاضيها سبعة عشر عاماً، ثمّ مفتيها بعد ابن هارون، الإمام المتفنّنُ، العلامة، العمدة، المحقِّق، الفهّامة، الخطيب، الفصيح، النّاظم النّاثر مع الورع والدِّين المتين))[47].

وترجم له الحجوي الثّعالبي (ت: 1376هـ) بقوله: ((أبو محمّد عبد الواحد بن الإمام أحمد بن يحيى الونشريسي، الزّناتي الفاسي، إمام وقته في الفقه من غير مدافع، متضلِّع في الأدب والأصول، مشارك في الفنون، محقِّق للجميع مع طلاقة لسان، وحسن بيان، وثبات جنان، ولطف وحسن شمائل، وجودة فهم وخطٍّ، وشِعْر لا يقارع فيه، صحيح الدِّين، متين الورع، مهيب وقور، متقدّم في الإنشاء وعقد الشُّروط، مجلسه يحضره أكابر العلماء))[48].

المبحث الثّاني: نشاطُ عبد الواحد الونشريسيّ

إنّ الدّارس للتّاريخ الإسلامي يلحظ دور العلماء في إثراء الحياة العلميّة وتأمين الحياة السِّياسيّة، بما يحقِّق للأمة النّهضة الثّقافيّة والاستقرار السِّياسي، ومن هؤلاء الفقيه عبد الواحد الونشريسيّ الذي كانت له بصمات واضحة فيهما.

المطلب الأوّل: النّشاطُ العلميُّ للونشريسيّ

أمانةُ العلم تستوجب الإنفاق منه، وتبليغه للنّاس، وهذا ما كان عليه الفقيه عبد الواحد الونشريسي- رحمه الله – الذي لم يبخل بعلمه، فأسْهم في التّأليف، والتّدريس، والخطابة، وحمل عبء الخطط الشّرعيّة من قضاء، وتوثيق، وفتيا.

الفرع الأوّل: نشاطُه في التّأليف

تميّزت تآليف الفقيه عبد الواحد الونشريسيّ بالحُسْنِ والنّفاسة، قال عنها ابن القاضي (ت: 1025هـ): ((وله تآليف حسنة))[49]، وقال عنها عبد الكبير الكتّاني (ت: 1350هـ): ((وله تآليف نفيسة))[50]، ولا شك أنّ ذلك لما حوته من درر العلم وكنوزه، فمن تآليفه:

1- **نَظْمٌ في نظائر الفقه المالكي ومسائله**: كشهادة السّماع، ومفيتات البيع الفاسد، وأين تفيت حوالة الأسواق؟ وأين يُشترط التّبريز في الشّاهد؟ والمواضع التي لا تكون الإقالة فيها بيعاً، وغيرها، وهي أبيات تركها المصنِّف مبعثرة في كنانيش، فجمعها تلميذه الفقيه أبو زيد عبد الرّحمن الكلالي (ت: 1001هـ)، ورتّبها على أبواب الفقه[51].

2- **النُّور المقتبس من قواعد مالك بن أنس**[52]: نَظَمَ قواعد أبيه "إيضاح المسالك" نظماً مستوفياً، وزاد صوراً وأمثلة على ما في الأصل، وقواعد بأمثلتها ترجم لها آخر الرّجز، استخرج أكثرها من المختصر الكبير للشّيخ ابن عرفة، وجاءت بلفظ واضح سلس عذب، لكنّه مات قبل إتمام الزّيادة المترجم لها[53].

قال عنه ابن عسكر الشّفشاوني (ت: 986هـ): ((وهو كلّه رجز عجيب في فنِّه))[54].

وقال عنه الحجوي (ت: 1376هـ): ((ومن تواليفه نظم قواعد مذهب مالك بن أنس لخّص فيه إيضاح المسالك لوالده، وزاد عليه زيادات رائقة))[55].

وقال عنه محمّد حجّي (ت: 2003م): ((ومن مؤلّفاته: معلمته الفقهيّة الشّهيرة سنى المقتبس لفهم قواعد الإمام مالك بن أنس، في ألف وخمسمائة بيت من نوع الشِّعر التّعليميّ الأندلسيّ الذي يسهل حفظه وفهمه))[56].

3- **قصيدة في التّوسّل**: وهي قصيدة في التّوسُّل بالأربعين وليّاً المذكورين في سينيّة أبي علي حسن بن أبي القاسم ابن باديس (ت: 787هـ)، وهي مخطوطة مكوّنة من ورقتين، تضمُّ تسعة عشر بيتاً[57].

4- تعليق على البخاري: قال ابن القاضي (ت: 1025هـ): ((وله على البخاري تعليق حسن إلاّ أنّه لم يكمل))[58].

5- شرح الرِّسالة: لابن أبي زيد القيرواني (ت: 386هـ)، وهو شرح مطوّل عجيب، قاله ابن القاضي (ت: 1025هـ) وغيره[59].

6- نظم تلخيص ابن البنّاء في الحساب: لأبي العبّاس أحمد المراكشي (ت: 721هـ)[60].

7- الفتاوى: قال المنجور (ت: 995هـ) وغيره: ((وكانت فتاويه محرّرة محقّقة، يُطالع عليها كتب الفقه والنّوازل، وكثيراً من نسخة أبيه من المعيار بخطِّ يده)).

8- شرح على ابن الحاجب الفرعي: شرحه في أربعة أسفار[61].

9- منظومة في الطّبوع الموسيقيّة[62]**:** وهي منظومة رجزيّة، تحتوي على أحد عشر بيتاً، تتضمّن موضوعين موسيقيين هما[63]:

الأوّل- مقارنة طبوع الموسيقى الآلة المغربيّة بالطّبوع الأربعة، وهي: السّوداء والبلغم، والدّم، والصّفراء، وهي تحتلُّ الأبيات الأربعة الأولى من المنظومة.

والثّاني- حصر النّغمات الموسيقيّة التي كانت متداولة في أواخر أيام بني وطاس، وقد عدّها الونشريسي فكانت سبعة عشر طبعاً، نظّمها في سبعة أبيات.

10- الفهرست[64].

11- قصيدة لاميّة في الفقه[65].

12- قصيدة رائيّة في التّضرّع[66].

13- الدُّرر المنثورة في الأقوال الصّحيحة[67].

14- منظومة في علوم القرآن[68].

كما وُجد له كتب ووثائق كتبها بخطِّ يده، منها:

1- إجازة عبد الله بن محمّد بن حمزة بن أبي سالم لمحمّد الحسني[69].

2- حوالة سجّل فيها الضّائع من أموال الأوقاف[70].

3- حوالة فيها ما هو بخطِّه تبتدئ بتعداد مدارس القرويّين، وتذكر بعض المساجد القديمة[71].

4- **كتاب "الرّوض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون":** لشيخه أبي عبد الله محمّد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي (ت: 919هـ)[72].

الفرع الثّاني: نشاطُه في التّدريس والخطابة والموالد

أوّلا- التّدريس: لَمّا توفِّي أبو العبّاس أحمد الونشريسي (ت: 914هـ) ظنّ كثير أنّ ابنه عبد الواحد لا يحسن دروس أبيه الوقفيّة، وقال بعض: إنّه يحسن، فلمّا جلس بكرسي المدرسة المصباحيّة[73] لتدريس المدوّنة، وقد حضره الشّيخ أبو عبد الله ابن غازي (ت: 919هـ) أجاد كما ينبغي، فَسُرّ بذلك الشّيخ؛ لأنّه كان تلميذه، ولما بينه وبين أبيه من المحبّة والصّداقة، فلمّا نزلَ عن كرسيِّه اعترفَ له الشّيخ ابن غازي بالنّجابة، وقبّله بين عينيه ودعا له[74].

وكان مجلسه يحضره أكابر العلماء كأبي محمّد عبد الوهاب الزّقاق (ت: 961هـ)، وأبي عبد الله محمّد اليَسِّيتْني (ت: 959هـ) وغيرهما[75].

وكان يقرأ ابن الحاجب بالتّوضيح من غير استيفاء، ويطرز بزيادات طرر أبيه، ومن المساجد التي ضمّت هذا الدرّس: جامع القرويِّين، ومسجد العقبة الزّرقا، ومسجد رحبة الزّبيب[76].

وكان يقرأ التّفسير بنقل ابن عطيّة[77] والصّفاقسي[78]، ومواضع من كلام الزّمخشري[79]، والرّصاع[80]، قال تلميذه أحمد المنجور (ت: 995هـ): ((وحضرتُ عنده كثيراً من التّفسير بمجلس الغداة بجامع القرويّين، وكان ينقل عليه كلام ابن عطيّة والصّفاقسي، نسخه بخطِّ يده، وكثيراً ما يضيف إلى ذلك من كلام الزّمخشري من حسنه تطريزاً، أو من قبيحه تنبيهاً وتحريزاً، ومن كلام الرّصاع على آيات مغني ابن هشام))[81].

وكان يقرأ صحيح البخاري بجامع القرويّين بين العشاءين، وينقل عليه كلام ابن حجر في فتح الباري، ويستوفيه لأنّه شرط المحبّس[82].

يقول تلميذه أحمد المنجور (ت: 995هـ) الذي كان يحضر دروسه: ((كان فصيح العبارة في تدرسيه لا يكادُ يلحن، ذا تُؤَدَةٍ وسُكُون فيه، وفي غيره))[83].

وكان يضفي على دروسه طرفاً من الشِّعر والنّشيد، يقول تلميذه أحمد المنجور (ت: 995هـ): ((وسمعته بمجلس البخاري بالقرويّين بين المغرب والعشاء يُنشد:

ألا يا أهل أندلسٍ فطِنتُم
بلطفكم إلى شيء عجيب
لبستم في مآتمكم بياضاً
فجئتم منه في زيّ غريب
صدقتكم فالبياض لباس حزنٍ
ولا حزنٌ أشدّ من المشيب[84]

وأنشد الشّيخ بعدها:

شيئان لو بكت الدِّماء عليهما
عيناي حتّى تؤذنا بذهاب
لم تبلغا المقدارَ فِي حقيهما
فَقدُ الشّباب وفرقةُ الأحباب))[85].

ثانياً- الخطابة: اعتلى الإمام عبد الواحد الونشريسيّ - رحمه الله - منبر الخطابة، إذ وصفه المترجمون بأنّه كان خطيباً فصيحاً[86]، قال عنه تلميذه المنجور (ت: 995هـ): ((وكان آية في إنشاء الخطب البليغة العذبة للجمع والأعياد، كان ينشئ لكلِّ عيد خطبة يخطب بها))[87].

وكان - رحمه الله- كثيراً ما ينقل في خطبه عبارات ابن الخطيب (ت: 776هـ)[88] في وصيته لأبنائه[89]، يقول أبو العبّاس المقري التلمساني (ت: 1041هـ) إثر نقله وصية ابن الخطيب هذه: ((قلت: ولأجل ذلك كان شيخنا

الفقيه الإمام القاضي العلامة سيدي عبد الواحد الوانشريسي -رحمه الله- كثيراً ما يدخل منها في خطبه))[90].

لم يكن - رحمه الله- خطيباً عاديّاً بل كان خطيب دار الْمُلك[91]، ومن مواقفه التي وقعت له أنّه ((خرج يوم العيد ليصلِّي بالنّاس صلاة العيد، فانتظرَ السّلطان أبا العبّاس أحمد المريني، فبطأ عليهم ولم يأت إلى أن خرج وقت الصّلاة، ولَمّا وصل السُّلطان إلى المصلّى نظرَ الشيخُ عبد الواحد إلى الوقت ورآه قد فات، فرقى المنبر، وقال: "يا معشر المسلمين عظّم الله أجركم في صلاة العيد، فقد عادت ظهراً"، ثمّ أمر المؤذِّن فأذّن وأقام الصّلاة، وصلّى بالنّاس الظُّهر وانصرف، ولم يراعِ تغيير السُّلطان ولا فضيحته))[92]، ((فَخَجِلَ السُّلطان أبو العبّاس واعترف بخطيئته))[93].

ثالثاً- الموالد: وإلى جانب التّدريس والخطابة كان - رحمه الله- يُقيم الموالد في مدح رسول الله ρ أيّام المولد النّبوي الشّريف، حيث كان يُلقي فيها القصائد، التي وصفها تلميذه أحمد المنجور (ت: 995هـ) بأنّها من أرقِّ القصائد، وأوزنها، وأصحِّها لفظاً ومعنى[94]، فقد كان -رحمه الله- شاعراً مجيداً، لغويّاً، حتّى قال فيه أحد معاصريه- ابن عسكر الشّفشاوني (ت: 986هـ)-: ((لا يقاومه أحدٌ من أهل عصره))[95].

الفرع الثّاني: نشاطه في القضاء والتّوثيق والإفتاء

بجانب نشاط الإمام عبد الواحد الونشريسي العام كان له نشاط على المستوى الرّسمي، فقد أوكلت له مناصب عليا، ووظائف شرعيّة لا تُسند إلا علا كعبه ورسخت قدمه في العلم.

أوّلا- خطّة القضاء: وَلِيَ الإمام عبد الواحد الونشريسي - رحمه الله - قضاء الجماعة بفاس، وبقي فيه نحواً من ثمان عشرة سنة، مع تصدّره للإفتاء، ثمّ تخلّى عن القضاء إلى الفتوى[96].

كان -رحمه الله- عدلا في أحكامه، لا تأخذه في الله لومة لائم[97]، قال عنه تلميذه المنجور (ت: 995هـ): ((وكان صحيح الدِّين من عدول القضاة))[98].

وقال عنه محمّد الكتّاني: ((قاضي فاس ومفتيها، وعدل قضاة زمانه))[99].

ثانياً- خطّة الإفتاء: كان الفقيه عبد الواحد الونشريسي - رحمه الله - جامعاً بين القضاء والفتوى ولما توفِّي شيخه ابن هارون (ت: 951هـ)، ترك القضاء وتفرّغ للفتوى، وحلّ محلّ شيخه في منصب الإفتاء[100]، وكان - رحمه الله - جارياً في فتواه على الصّواب[101].

وقد اكتسبت منزلة المفتي بجامع القرويين أهميّة كبيرة، تجلّت في ظاهرتين اثنتين، أوّلا: في الميزانيّة التي جُعلت تحت تصرّف المفتي، والأخرى في البناية التي خُصِّصت له ليتمكّن من أداء واجبه، بالإضافة إلى مكتبة الإفتاء[102].

ثالثاً- خطّة التّوثيق: تولّى الفقيه عبد الواحد الونشريسي - رحمه الله – كتابة الوثائق العدليّة، وتحرير المكاتبات السُّلطانيّة، حيث كان متقدّماً في الإنشاء وعقد الشُّروط، قال عنه تلميذه أحمد المنجور (ت: 995هـ): ((كان لشيخنا أبي محمّد المذكور خطٌّ رائق، ولفظ في الإنشاء والشِّعر فائق، وتقدّم على أهل عصره في عقد الشّروط والوثائق، وفي المكاتبات السُّلطانية في الأمور العظام، يصوغها في المجلس الذي طلب فيه منه ذلك بلا تكلُّف، ويُبرزها في أبدع كلام))[103].

وقال عنه أيضاً: ((وكان معلوماً بإتقان النّحو والوثيقة مع حسن الخطِّ، ولذلك كان يكتب لشيخ الجماعة أبي عبد الله بن غازي تحبيساته في ظهر تآليفه، وما كان يحتاج إليه من ذلك))[104].

وتولّى - رحمه الله - خطّة التّوثيق منذ وقت مبكر، فحين زوّجه أبوه أطلق القاضي أبو عبد الله اليفرني المكناسي (ت: 917هـ) يده للشّهادة[105].

يقول أحمد المنجور (ت: 995هـ) عن القاضي المكناسي: ((وكانت عند هذا القاضي عزيزة وبمزيّة كبيرة، كان يقول: من طلبها لي فكأنّما خطب منّي ابنتي، وأصاب في ذلك))[106].

المطلب الثّاني: النّشاطُ السِّياسيُّ للونشريسي

لم يكن الفقيه عبد الواحد الونشريسي - رحمه الله - بمكانته ونشاطه العلميَين بعيداً عن الأحداث السِّياسيّة في وقته، بل كان حضوره فيها بارزاً ومؤثِّراً.

الفرع الأوّل: كتابتُه للوثائق السِّياسيّة

شارك الفقيه عبد الواحد الونشريسي - رحمه الله - في الحياة السِّياسيّة إذ أشرف بنفسه على كتابة وثيقة البيعة السِّياسيّة لأبي العبّاس أحمد بن محمّد الوطّاسي (ت بعد: 956هـ)، يوم خَلْعِ عمّه أبي حسُّون (ت: 961هـ) آخر ذي الحجّة من سنة اثنتين وثلاثين وتسعمائة، قال ابن القاضي (ت: 1025هـ): ((وقد رأيت البيعة التي كُتبت له بخطِّ الإمام أبي محمّد عبد الواحد ابن أحمد الونشريسي من إنشائه وعليها خطوط جماعة من فقهاء فاس كأبي العبّاس الحبّاك، والفقيه أبي العبّاس أحمد الماواسي وغيرهما))[107].

قال محمّد الصّغير الإفراني (ت: 1154هـ) في النُّزهة: ((وَانْظُر ما وَجه كتْب البيعة لأحمد، مع أنّ خلع أبي حسُّون لا موجب له، والونشريسي من أهل الورع))، وقال: ((ولعلّه لأمر لَمْ يظْهر لنا، والله أعلم))[108].

وأيّاً كان السّبب فإنّ كتابة هذه الوثيقة دليل على حضوره ومشاركته لكبرى الأحداث السِّياسيّة في عصره.

ولعلّ من نتائج هذا الحضور السِّياسي للفقيه عبد الواحد الونشريسي أنّ السُّلطان أبا العبّاس الوطّاسي المذكور اتّخذه مشاوراً له بعد ذلك، وواقفاً عند إشارته ينقاد له، لا يُخالف رأيه كما وقع له في مسألة رجل يعرف بعبد الرّحمن المنجور، وكان تاجراً جامعاً للمال فشهد عليه أربعون رجلا من العُدُول باستغراق ذمّته، فأخذه السُّلطان أبو العبّاس الوطّاسي وقتله، وصيّر أملاكه لبيت

مـال المسلمين، فرغـب أولاد المنجـور مـن السُّلطان أن يـؤدُّوا لـه عشـرين ألـف دينـار ويردّ إليهم أملاكهم، ويسْقط عنهم بَيِّنة الاستغراق، فقال السُّلطان لحاجبـه: اذْهَبْ إلـى الشّيخ عبد الواحد الونشريسـي وشـاوره فـي ذلك، وعرِّفـه بـأنِّي فـي حاجة إلى هذا المال لأجل هذه الحركة التي عرضت لـي"، فذهب الحاجب إليـه وأخْبرهُ بمقالـة السُّلْطَان ورغبتـه فـي قبُول ذلك، فقـال الشَّيْخ: "والله لا ألقـى الله بشهادة أربعين رجلا من عدُول المسلمين لأجل سلطانك، اذْهَبْ وقل لـه إنِّـي لا أوافق علـى ذلـك ولا أرضـاه"، فرجـع الحاجِـب إلـى السُّلطان وأخْبـرهُ بمـا قـال الشَّيْخ فرجع السُّلطان عمّا عزم عليه[109].

كما كان مصاحباً للسُّلطان المذكور فـي تنقلاتـه، فينقل أهل التّراجم أنّ الإمام عبد الواحد الونشريسي - رحمه الله - خرج صحبة السُّلطان أبـي العبّـاس أحمد الوطاسي لما جدّد بنـاء قنطـرة الرّصـيف بفـاس، منتصـف سـنة (951هـ)، فأثنى الإمام على العمل والسُّلطان بأبيات من الشِّعر قال فيها[110]:

جسرُ الرّصيف أبو العبّاس جــدّده
فخرُ السّلاطـين مـن أبناء وطاس
فـجاء في غايـة الإتــقـان مرتـفـعاً
لمن يمــرُّ به مـن عُـدوتَيْ فــاس
وكان تجديده في نصف عام غنا[111]
من هجرة المصطفى المبعوث للنّاس

وقال أيضاً:

أيا أهـــل فاس سـدّد الله سدّكـــم
بِرَأي أبي العبّاس حامي حمى فاس
وأحيى بـه أشـــجاركم وثمارك ـــم
على رغم قوم منكريــن من الــنّاس
فدام ودام السّعد يخْـــدم مَجــده
وفاز من الشُّكْـر الْجَمــِيل بأجناس

الفرع الثّاني: عقدُه للصّلح بين الدُّول

لَمّا رأى العلماء ما وقع بين المرينيين والسّعديين من التّهالك على الملك، والتّقاتل عليه، وفناء الخلق بينهم، دخلوا بينهما بالصُّلح والتّراضي على قسمة البلاد، وانبرم الصُّلح بينهما، وحضر لذلك جماعة من العلماء منهم الإمام عبد الواحد الونشريسي[112].

قال النّاصري (ت: 1315هـ): ((عَقَدَ الصُّلْح بين السُّلطانين أبي العبّاس الوطاسي وأبي العبّاس السّعْدي -رحمهما الله تعالى-... وإن ممّن حضر الصُّلْح المذكور قاضي الجماعة بفاس أبا الحسن عليّ بن هارون المطغري -بالطّاء المهملة، مطغرة تلمسان- والإمام الشّهير أبا مالك عبد الواحد بن أحمد الوانشريسي وغيرهما من مشايخ فاس))[113].

ويروي ابن عسكر الفشفاوني (ت: 986هـ) الحادثة ودور الإمام عبد الواحد الونشريسي في هذا الصُّلح، فيقول: ((ولما حضر فقهاء المغرب وفضلاء الدّولتين لعقد الصُّلح بين السُّلطان أبي عبد الله محمّد الشّيخ الشّريف والسُّلطان أبي العبّاس أحمد المريني قبل استيلاء أبي عبد الله على المغرب وحضرته، وأرادوا أن يسجِّلوا ذلك، فحضرت الدّواة والقرطاس فلم يتجرّأ واحد على الكتب من الفقهاء والقضاة والكُتّاب، وكان كلُّ واحد إذا طرحت الدّواة بين يديه يدفعها عن نفسه للذي يليه، إلى أن قام الشّيخ أبو الحسن ابن هارون قائماً وقبض على الدّواة والقرطاس وطرحها بين يدي الشّيخ عبد الواحد وقال له: اكتب يا ابن الشّيخ، فإنّه لا يَحْسُن لأحد أنْ يكتبَ وأنت حاضر، فكتب الشّيخ وسجّل على البديهة وأقرأ في الحين، فعجب النّاس من بلاغته وفصاحته، وأعطى كلّ واحد من الملوك حقّه، بحيث وفّى لكلِّ ذي واجب واجبه وحظّه))[114].

ويقول محمّد الصّغير الإفراني (ت: 1154هـ) في النُّزهة: ((فأنْشأ أبو مالك في الحين خطْبَة مليحة، ونسج الصُّلْح على منوال عجيب، واخترع لذلك أسلوباً بديعاً تحيّر فيه الحاضرون، وعجبوا من ثبات جأشه، وجَمُومُ قريحته في مثل ذلك المشهد العظيم الذي تخرس فيه ألسن الفصحاء هَيْبَة وإكباراً))[115].

وأكّد عبد الكبير الكتّاني (ت: 1350هـ) دور الفقيه عبد الواحد الونشريسيّ البارز في هذا الصُّلح السِّياسي بين الدّولتين بقوله: ((وكان ينقاد له أمير وقته، وهو الذي عقد الصّلح بين الدّولتين المرينية والسّعدية في أسلوب غريب، ولأجله قبّله ابن هارون بين عينيه، وقال له: "ذريّة بعضُها من بعض"))[116].

الفرع الثّالث: ثباتُه على الموقف السِّياسيّ

اشتهر الفقيه عبد الواحد الونشريسي بأنّه كان لا يخشى صاحب السُّلطة في أمور الدِّين، وكان ذلك سبباً في قتله على يد عملاء السُّلطان أبو عبد الله محمّد الشّيخ السّعدي عندما رفض الإمام عبد الواحد مبايعته وخلع بيعة أحمد الوطّاسي[117]، فيروي ابن عسكر الشّفشاوني (ت: 986هـ) هذا الموقف بقوله - وهو من المعاصرين له-: ((وحين تغلّب السُّلطان أبو عبد الله محمّد الشّيخ الشّريف على المغرب، وحاصر فاساً، فتعصّبت، فقيل له: لا يُبايعك إلا إذا بايعك ابن الونشريسي، فبعث إليه ورغّبه، فقال الشّيخ، أعني صاحب التّرجمة - أي عبد الواحد الونشريسي-: بيعة هذا الرّجل المحصور، يعني السُّلطان المريني في رقبتي -يعني أبا العبّاس الوطّاسي- ولا يحلُّ خَلْعُ رِبْقَتِها إلا بموجب شرعيٍّ، وهو غير موجود، فأمر السُّلطان أبو عبد الله جماعة من المتلصِّصين بفاس أن يأتوه به محبوساً لمحلّته، وهو بظاهر فاس محاصِراً لها، فذهبوا إليه فوجدوه بجامع القرويّين يُدرِّس الجامع الصّحيح للبخاري ما بين العشاءين في الجانب الشّرقي من المسجد... وأنزلوه عن كرسيِّه وأخرجوه من المسجد، وقالوا: تذهب معنا إلى السُّلطان، فقال لهم: لا أمشي إلى أحد، فقتلوه شهيداً - رحمه الله- فلمّا أخبروا السُّلطان بقتله ساءه ذلك))[118].

ونقل بعضهم أنّ السُّلطان المذكور كتبَ إلى أهل فاس يقول لهم: إنِّي إنْ دخلتُ فاساً صُلحاً ملأتُها عدلاً، وإن دخلتُها عنْوَةً ملأتُها قتلاً، فأجابه الإمام عبد الواحد الونشريسي بأبيات أغلظَ له فيها، منها[119]:

كذبتَ وَبَيتُ الله مَا تحسنُ العَدْلا
وَلَا خصّكَ الْمولى بِفضلٍ وَلا أولى
وما أنـــت إلّا مسـرفٌ ومعانـد
تـمثّل للجـهّال بالسِّـــمة الْمُـثلى[120]

ولَمّا بلغ ذلك السُّلطان حقد عليه، وكان سبباً في قتله.

ويـروي الإفرانـي (ت: 1154هـ) والنّاصـري (ت: 1315هـ) أنّ ابنـه قال له: يا أبت إنّي قد سمعت أنّ اللُّصوص أرادوا الفتكَ بك في هذه الليلة فلو تأخّرت عن القراءة، فقال له الشّيخ: أين وقفنا البارحة؟ قال: على كتاب القدر، قال: فكيف نفِرُّ من القدر؟ إذاً اذهب بنا إلى المجلس[121].

وينقل الحُضَيْكي (ت: 1189هـ) أنّه كان للإمام عبد الواحد الونشريسي ثلاث دعوات، فقال الإمام: ((فرزقتُ منها اثنتين، وأنا أرجو الثّالثة، مع أنّي موقن بالإجابة في الجميع))، فقالوا له: وما هي الأشياء الثّلاثة؟ قال: ((الأولى: العلم، والثّانية: المال، والثّالثة التي أرجو: الشّهادة)). فرزقها الله له كما ذكر - رحمه الله-[122].

واشتهر عن الفقيه الصّالح أبي شامة محمّد بن عبد الرّحمن ابن إبراهيم الدُّكّالي (ت: 964هـ) رأى الإمام عبد الواحد الونشريسي بعد وفاته فسأله عن حاله فأنشده[123]:

لَقَدْ عَمَّني رضوانُ ربي وفَضْلُهُ
وَلَمْ أَرَ إلّا الخيـرَ في وَحْشَـةِ القَبْـرِ
و إنّي أسـألُ الإلـــهَ بفضلِـــهِ
ليحفَظني يـومَ الخـروج إلى الحَشْـرِ
وما بَعدَ ذَاكَ منْ أمُورٍ عَسِيرةٍ
كَنَشْرِ الكِتابِ والجَوازِ على الجسـرِ
بِـجاه النّبيّ الهاشـميّ مُـحـمّـد
وأصحابـه والآل ذِي الشّـرف الغُـرّ

يقول الباحث يوسف الحلوي مشيداً بثباته قائلاً: ((لا شكّ أنّ مقتل الشّيخ العالم عبد الواحد الونشريسي على ذلك النّحو البشع الذي تناقلت صورته المصادر التّاريخيّة سيجعله رمزاً للوفاء بالعهد والثّبات على المبدأ... عاش الونشريسيُّ حرّاً لا تأخذه في الله لومة لائم، ومات حرّاً لم يثنه السّيف المسلّط على رقبته عن الجهر بما يراه حقّاً وصواباً))[124].

فرحم الله الإمام الفقيه عبد الواحد الونشريسي، وتقبّله في الشُّهداء.

خاتمة البحث وتوصيّاته:

بعد هذه الإطلالة على جوانب من النّشاط العلمي والسِّياسي للفقيه عبد الواحد الونشريسي -رحمه الله - بالمغرب الأقصى يتأكّد لنا أهميّة العلماء في حياة الأمّة، ودورهم في نشر العلم تدريساً وتأليفاً، ورعاية مصالح النّاس قضاءً وإفتاءً، والحفاظ على الأوطان صلحاً ونصحاً.

ويوصي البحث بما يأتي:

الأوّل: تشييعُ طلبة الدِّراسات العليا على دراسة وتحقيق المخطوطات، خاصّة الجزائريّة منها، ممّا يسهم في معرفة التّحولات العلميّة والثّقافيّة والاجتماعيّة والسِّياسيّة التي مرّت بها البلاد عبر القرون، والذي من شأنه أن يفتح مجالات بحثيّة كثيرة في الفقه، والقانون، والتّاريخ، والاجتماع وغيرها.

والثّاني: دعوةُ الباحثين للكتابة عن علماء الونشريس، ورصد جهودهم العلميّة، وآثارهم الاجتماعيّة والسِّياسية في المغربين الأوسط والأدنى، ومحاولة استكشاف أسباب نبوغهم.

والثّالث: دعوة الباحثين لتعميق دراسة أسباب هجرة علماء الجزائر نحو المشرق والمغرب، والوقوف عمّا خسرته الحياة الفكريّة والثّقافيّة في الجزائر بهجرتهم.

مصادر ومراجع البحث:

أ- الكتب المطبوعة:

1. **إتحاف أعلام النّاس بجمال أخبار حاضرة مكناس**: ابن زيدان عبد الرّحمن بن محمّد السّجلماسي (ت: 1365هـ)، تحقيق: علي عمر، مكتبة الثّقافة الدِّينيّة- القاهرة، ط1، 1429هـ/2008م.
2. **الأعلام**: خير الدِّين الزِّركلي (ت: 1396هـ)، دار العلم للملايين، ط15، 2002م.
3. **أزهار الرِّياض في أخبار القاضي عياض**: أبو العبّاس، أحمد المقّري التِّلمساني (ت: 1041هـ)، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الإبياري وعبد العظيم شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة، 1358هـ/1939م.
4. **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**: أبو عبد الله، محمّد ابن مريم المديوني التِّلمساني (ت بعد: 1014هـ)، مراجعة: محمّد ابن أبي شنب، المطبعة الثّعالبيّة- الجزائر، 1226هـ/1907م.
5. **تاريخ الجزائر الثّقافي**: أبو القاسم سعد الله (ت: 1435هـ)، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1998م.
6. **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**: مبارك بن محمّد الميلي الجزائري (ت: 1945م)، المؤسسة الوطنيّة للكتاب- الجزائر، 1406هـ/1986م.
7. **تاريخ ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر)**: عبد الرّحمن بن خلدون (ت: 808هـ)، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر- بيروت، ط2، 1408هـ/1988م.
8. **تراجم المؤلّفين التُّونسيين**: محمّد محفوظ (ت: 1408هـ)، دار الغرب الإسلامي- بيروت، لبنان، ط2، 1994م.

9. **تعريف الخلف برجال السّلف**: أبو القاسم، محمّد الحفناوي (ت: 1361هـ)، مطبعة بيير فونتانة الشّرقيّة- الجزائر، 1324هـ/1906م.

10. **جامع القرويّين**: عبد الهادي التّازي (ت: 1436هـ)، دار نشر المعرفة- الرّباط، ط2، 2000م.

11. **جذوة الاقتباس في ذكر من حلّ من الأعلام مدينة فاس**: أبو العبّاس، أحمد ابن القاضي المكناسي (ت: 1025هـ)، دار المنصور للطِّباعة والوراقة- الرّباط، 1973م.

12. **الجواهر المختارة ممّا وقفت عليه من النّوازل بجبال غمارة**: أبو محمّد، عبد العزيز بن الحسن الزّياتي (ت: 1055هـ)، تحقيق: عطوي غنيّة، رسالة ماجستير من قسم التّاريخ والآثار- جامعة قسنطينة.

13. **جولات تاريخيّة**: محمّد حجّي (ت: 2003م)، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1995م.

14. **درّة الحجال في أسماء الرِّجال**: أبو العبّاس، أحمد ابن القاضي المكناسي (ت: 1025هـ)، تحقيق: محمّد الأحمدي أبو النُّور، دار التّراث والمكتبة العتيقة- القاهرة وتونس، ط1، 1391هـ/1971م.

15. **الدّليل التّاريخي لمؤلّفات المذهب المالكي**: محمّد العلمي، مركز البحوث والدِّراسات في الفقه المالكي، الرّابطة المحمّديّة للعلماء- الرّباط، ط1، 1433هـ/2012م.

16. **دليل مخطوطات دار الكتب النّاصريّة بتمكروت**: محمّد المنوني، وزارة الأوقاف والشُّؤون الإسلاميّة- المملكة المغربيّة، 1405هـ/1985م.

17. **دوحة النّاشر لمحاسن لمن كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر**: أبو عبد الله، محمّد بن عسكر الحسني الشّفشاوني (ت: 986هـ)، تحقيق: محمّد حجي، مطبوعات دار المغرب للتّأليف والتّرجمة والنّشر- الرّباط، ط2، 1397هـ/1977م.

18. **الرّوض الهتون في أخبار مكناسة الزيتون**: أبو عبد الله محمّد بن أحمد بن غازي العثماني المكناسي (ت: 919هـ)، تحقيق: عطا أبو رية وسلطان بن مليح الأسمري، مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة، ط1، 1428هـ/2007م.

19. **زهر الآس في بيوتات أهل فاس**: عبد الكبير بن هاشم الكتّاني (ت: 1350هـ)، تحقيق: علي بن المنتصر الكتّاني، مطبعة النّجاح الجديدة- الدّار البيضاء، ط1، 1422هـ/2002م.

20. **طبقات الحُضَيْكي**: أبو عبد الله، محمّد بن أحمد الحُضَيْكي (ت: 1189هـ)، تحقيق: أحمد بومزكو، مطبعة النّجاح الجديدة- الدّار البيضاء، ط1، 1427هـ/2006م.

21. **كتاب النّوازل**: أبو الحسن، علي ابن عيسى بن علي الحسني العلمي، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، الجزء الثّاني، 1406هـ/1986م، الجزء الثّالث، 1409هـ/1989م.

22. كشّاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنيّة: عمر عمور، منشورات الخزانة الحسنيّة.

23. **لُقط الفرائد من لفاظة حُقَقِ الفرائد**: أبو العبّاس، أحمد ابن القاضي المكناسي (ت: 1025هـ)، ضمن موسوعة أعلام المغرب، تحقيق: محمّد حجي، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1417هـ/1996م.

24. **مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربيّة**: عبد العزيز عبد الجليل، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافيّة شهريّة يصدرها المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب- الكويت، العدد: 65، 1983م.

25. **معجم أعلام الجزائر**: عادل نويهض، مؤسّسة نويهض الثّقافيّة للتّأليف والتّرجمة والنّشر- بيروت، لبنان، ط2، 1400هـ/1980م.

26. **معجم المفسِّرين**: عادل نويهض، مؤسّسة نويهض الثّقافيّة للتّأليف والتّرجمة والنّشر- بيروت، لبنان، ط3، 1409هـ/1988م.

27.**معجم المؤلّفين**: عمر رضا كحالة (ت: 1408هـ)، مكتبة المثنّى ودار إحياء التُّراث العربي- بيروت.

28.**نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي**: محمّد الصّغير الإفراني (ت: 1154هـ)، تحقيق: عبد اللّطيف الشّادلي، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1416هـ/1998م.

29.**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب**: أبو العبّاس، أحمد المقّري التِّلمساني (ت: 1041هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر- بيروت، لبنان، ط: من 1900 إلى 1997م.

30.**نشر الأماني لأهل القرن الحادي عشر والثّاني**: محمّد بن الطيِّب القادري (ت: 1187هـ)، ضمن موسوعة أعلام المغرب، بتحقيق محمّد حجي وأحمد توفيق، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط1، 1417هـ/1996م.

31.**نيل الابتهاج بتطريز الدّيباج**: أحمد بابا التُّنبكتي (ت: 963هـ)، إشراف: عبد الحميد عبد الله الهرامة، كليّة الدّعوة الإسلاميّة - طرابلس، ط1، 1989م.

32.**صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر**: محمّد بن الحاج الإفراني (ت بعد: 1155هـ)، تحقيق: عبد المجيد خيالي، مركز التُّراث الثّقافي المغربي- الدّار البيضاء، المغرب، ط1، 1425هـ/2004م.

33.**الفكر السّامي في تاريخ الفقه الإسلامي**: محمّد بن الحسن الحجوي الثّعالبي (ت: 1376هـ)، دار الكتب العلميّة - بيروت، لبنان، ط1، 1416هـ/1995م.

34.**فهرس أحمد المنجور** (ت: 995هـ)، تحقيق: محمّد حجي، مطبوعات دار المغرب للتّأليف والتّرجمة والنّشر- الرّباط، 1396هـ/1976م.

35.**فهرس الخزانة العلمية الصُّبيحيّة بسلا:** محمّد حجّي، منشورات معهد المخطوطات العربيّة، المنظمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم- الكويت، ط1، 1406هـ/1985م.

36. **فهرس المخطوطات الجزائريّة بخزائن الدُّول العربيّة والإسلاميّة**: بريك الله حبيب الجكني التِّينِدوفي، دار الوعي للنّشر والتّوزيع- الجزائر، 1436هـ/2015م.

37. **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**: أبو العبّاس، أحمد بن خالد النّاصري (ت: 1315هـ)، تحقيق: جعفر النّاصري ومحمّد النّاصري، دار الكتاب - الدّار البيضاء.

38. **سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصُّلحاء بفاس**: أبو عبد الله، محمّد بن جعفر الكتّاني (ت: 1345هـ)، تحقيق: محمّد حمزة بن علي الكتّاني.

39. **شجرة النّور الزّكيّة في طبقات المالكيّة**: محمّد بن محمّد مخلوف (ت: 1360هـ)، المطبعة السّلفية ومكتبتها - القاهرة، 1349هـ.

ب- المواقع الإلكترونيّة:

1. موقع جمعة الماجد للثّقافة والتّراث، الإمارات العربيّة المتحدة، http://www.almajidcenter.org.
2. موقع مجلّة نغم: http://naghamrevue.blogspot.com.
3. موقع مركز البحوث والدِّراسات في الفقه المالكي، الرّابطة المحمّديّة للعلماء بالمغرب، http://www.alfiqh.ma.
4. موقع منتديات سالمي للثّقافة والتُّراث الجزائري، http://salmi.halamuntada.com.
5. موقع مغرس: https://www.maghress.com.

الإحالات:

(1) ينظر: فهرس المنجور، (12)؛ نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (288)؛ درة الحجال: ابن القاضي، (139/3)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (282/1).
(2) ينظر: الأعلام: الزِّركلي، (173/4-174)؛ جامع القرويين: عبد الهادي التّازي، (509/2).
(3) ينظر: تاريخ الجزائر: مبارك الميلي، (471/2).
(4) ينظر: فهرس المنجور، (50)؛ سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (163/2).
(5) ينظر: فهرس المنجور، (53)؛ درة الحجال: ابن القاضي، (139/3)؛ زهر الآس في بيوتات أهل فاس: عبد الكبير الكتّاني، (261/2).
(6) ينظر: فهرس المنجور، (52 و55)؛ نشر المثاني: محمّد القادري، (1064/3).
(7) ينظر: فهرس المنجور، (52) وما بعدها.
(8) ينظر: فهرس المنجور، (54)؛ درة الحجال: ابن القاضي، (139/3)؛ سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (163/2-164).
(9) ينظر: فهرس المنجور، (52).
(10) فهرسة المنجور، (50). ينظر أيضاً: البستان: ابن مريم، (54)؛ درة الحجال: ابن القاضي، (139/3)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (275/1).
(11) ينظر: شجرة النُّور: مخلوف، (275/1). ينظر أيضاً: سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (92/2).
(12) ينظر: معجم المفسرين: عادل نويهض، (794/2).
(13) ينظر: إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس: عبد الرّحمن السّجلماسي، (369/1)؛ فهرس الفهارس: عبد الحيّ الكتّاني، (289/1).
(14) ينظر: فهرس المنجور، (52). وينظر أيضاً: نيل الابتهاج: التنبكتي، (288) و(638)؛ درة الحجال: ابن القاضي، (139/3).
(15) ينظر: فهرس المنجور، (52)؛ نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (288)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (277/1).
(16) ينظر: فهرسة المنجور، (52). ينظر أيضاً: نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (288).
(17) فهرسة المنجور، (44). ينظر أيضاً: نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (346)؛ سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (93/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (278/1).
(18) سميت بالعطارين لأنها تقابل سوق العطارين بمدينة فاس، وضع حجر أساسها السلطان أبو سعيد المريني في جماعة من الفقهاء سنة 723هـ. ينظر: جامع القرويين: التازي، (358/2).
(19) فهرسة المنجور، (62). ينظر أيضاً: نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (309)؛ سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (96/2).
(20) ينظر: شجرة النُّور: مخلوف، (283/1).
(21) ينظر: نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (277). ينظر أيضاً: طبقات الحضيكي، (446/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (283/1).
(22) فهرس المنجور، (58).
(23) ينظر: فهرسة المنجور، (56). ينظر أيضاً: نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (263)؛ سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (145/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (284/1).
(24) إتحاف أعلام النّاس بجمال أخبار حاضرة مكناس: عبد الرّحمن السّجلماسي، (34/4).
(25) فهرس المنجور، (68-69).

(26) ينظر: فهرسة المنجور، (71). ينظر أيضاً: الفكر السامي: الحجوي، (318/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (456/1).
(27) فهرس المنجور، (73).
(28) ينظر: درة الحجال: ابن القاضي، (98/3).
(29) دوحة الناشر: ابن عسكر، (6). ينظر أيضاً: طبقات الحضيكي، (555/2).
(30) ينظر: فهرسة المنجور، (67). ينظر أيضاً: لقط الفرائد: ابن القاضي، (918/2)؛ جذوة الاقتباس: ابن القاضي، (324/1
(31) ضبط في لُقَط الفرائد بـ"التُّوزَخْتي". ينظر: لُقَط الفرائد: أحمد ابن القاضي، (925/2).
(32) ينظر: جذوة الاقتباس: ابن القاضي، (334/1).
(33) فهرس المنجور، (68).
(34) ينظر: شجرة النُّور: مخلوف، (285/1).
(35) فهرس المنجور، (64). ينظر أيضاً: نيل الابتهاج التُّنبكتي، (598)؛ سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (187/3).
(36) فهرس المنجور، (50). ينظر أيضاً: سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (90/3)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (287/1).
(37) نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (622). ينظر أيضاً: درة الحجال: ابن القاضي، (139/3).
(38) ينظر: شجرة النُّور: مخلوف، (294/1).
(39) ينظر: طبقات الحضيكي، (351/2).
(40) شجرة النُّور: مخلوف، (294/1). ينظر أيضاً: صفوة من انتشر من أخبار صلحاء القرن الحادي عشر: محمّد الإفراني، (182)؛ طبقات الحضيكي، (515/2)؛ نشر المثاني: محمّد القادري، (1072/3).
(41) سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (65/2). ينظر أيضاً: درة الحجال: ابن القاضي، (139/3)؛ طبقات الحضيكي، (600/2)؛ صفوة من انتشر: محمّد الإفراني، (82).
(42) جذوة الاقتباس: ابن القاضي، (520/2). ينظر أيضاً: شجرة النُّور: مخلوف، (295/1).
(43) طبقات الحضيكي، (492/2-493). ينظر أيضاً: درة الحجال: ابن القاضي، (62/3).
(44) فهرس المنجور، (50).
(45) دوحة النّاشر: ابن عسكر، (52).
(46) زهر الآس: عبد الكبير الكتّاني، (263/2).
(47) شجرة النُّور: مخلوف، (282/1).
(48) الفكر السّامي: الحجوي، (315/2-316).
(49) درة الحجال: ابن القاضي، (139/3).
(50) زهر الآس: عبد الكبير الكتاني، (263/2).
(51) ينظر: فهرس المنجور، (55)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (282/1-283)؛ وهو مخطوط بالمكتبة الأحمديّة، عدد: (3203-3204). ينظر: الدّليل التاريخي لمؤلّفات المذهب المالكي: محمّد العلمي، (249).
(52) وهو مخطوط بالخزانة الوطنيّة بالرّباط، تحت رقم: (847)، عليها طرر تلميذه أبي زيد عبد الرّحمن الكلالي، والخزانة العامّة بتطوان، تحت رقم: (242 -542)، وتحمل اسم "منظومة في قواعد المذهب"، وعليها طرر كثيرة، والخزانة الحسنيّة، تحت رقم: (6155- 12237)، وهي نسخة غير تامّة، والكتاب حُقِّق مؤخراً من طرف سالم أنيس والحسان بوقدون، وصدر عن دار

ابن حزم ببيروت، ط1، 1437هـ/2016م. ينظر: موقع مركز البحوث والدّراسات في الفقه المالكي التّابع للرّابطة المحمّديّة للعلماء بالمغرب، http://www.alfiqh.ma/Article.aspx?C=5936.

(53) ينظر: فهرس المنجور، (55)؛ نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (289)؛ زهر الآس: عبد الكبير الكتّاني، (263/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (283/1)؛ معجم المؤلّفين: كحالة، (206/6).

(54) دوحة الناشر: الشفشاوني، (54).

(55) الفكر السّامي: الحجوي، (316/2).

(56) جولات تاريخية: محمّد حجّي، (157).

(57) توجد نسخة منها بالخزانة العلمية الصُّبيحيّة بمدينة سلا المغربية، رقم الحفظ: (2/307). ينظر: فهرس الخزانة العلميّة الصُّبيحيّة بسلا: محمّد حجّي، (293).

(58) درة الحجال: ابن القاضي، (139/3)؛ ينظر أيضاً: شجرة النُّور: مخلوف، (283/1)؛ الفكر السّامي: الحجوي، (316/2).

(59) ينظر: درة الحجال: ابن القاضي، (139/3)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (283/1)؛ الفكر السّامي: الحجوي، (316/2).

(60) ينظر: درة الحجال: ابن القاضي، (139/3)؛ سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (163/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (283/1)؛ الفكر السّامي: الحجوي، (316/2).

(61) ينظر: نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (289)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (283/1)؛ الفكر السّامي: الحجوي، (316/2).
وفي نوازل العلمي عدد من فتاويه. ينظر: كتاب نوازل العلمي، (116/2-117)، (62/3)، (210/3)، (212/3).

(62) يقول يونس الشّامي في تعريف الطّبع الموسيقيّ: ((وهو في موسيقى أقطار بلدان المغرب الاصطلاح الفنِّي المقابل لاصطلاح "المقام" في موسيقى بلدان المشرق، ومعناه "الطّبيعة" الخاصّة التي تميّز شخصيّة أحد السّلالم الموسيقيّة التي تحدِّدها على الخصوص الأبعاد الفاصلة بين درجاته، والصّوت الذي يستقرُّ عليه، والأهميّة الخاصّة التي تعطى لإحدى درجاته أو أكثر عدا هذا الصّوت، وطريقة إجراء العمل به عموماً، وذلك في البدء والصّعود والنّزول والانتهاء... الأمر الذي يكسبه "طابعا" خاصّاً يترك في نفس سامعه "انطباعاً" أو أثراً نفسيّاً معيناً)). طبوع الموسيقى الأندلسيّة: يونس الشّامي، موقع مجلّة نغم: http://naghamrevue.blogspot.com.

(63) ينظر: سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (163/2)؛ مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربيّة: عبد العزيز عبد الجليل، (101-102).

(64) ينظر: معجم المؤلّفين: كحالة، (206/6).

(65) وهي مخطوطة بالخزانة الحسنيّة بالمغرب، تحت رقم: (11745). ينظر: كشّاف الكتب المخطوطة بالخزانة الحسنيّة: عمر عمور، (353).

(66) وهي مخطوطة بدار الكتب النّاصرية بتمكروت- المغرب، تحت رقم: (1904). ينظر: دليل مخطوطات دار الكتب النّاصرية بتمكروت: محمّد المنوني، (122).

(67) وهو مخطوط بالمكتبة العامّة بتطوان المغربيّة. ينظر منشور: المخطوطات الجزائريّة بالمكتبة العامّة بتطوان المغربيّة، موقع منتديات سالمي للثّقافة والتّراث الجزائري، http://salmi.halamuntada.com/t95-topic.

(68) وهو مخطوط يتكوّن من ورقة واحدة، يوجد بمركز جمعة الماجد للمخطوطات، بالإمارات العربيّة المتحدة، تحت رقم: (375884). ينظر: موقع جمعة الماجد للثقافة والتراث، http://www.almajidcenter.org.

(69) وهو مخطوط يتكوّن من ثلاث أوراق، يوجد بمركز جمعة الماجد للمخطوطات، بالإمارات العربيّة المتحدة، تحت رقم: (302863). ينظر: موقع جمعة الماجد للثقافة والتراث، http://www.almajidcenter.org.

(70) ينظر: جامع القرويين: عبد الهادي التّازي، (510/2).

(71) حوالة تحمل رقم: (973). أثبت عبد الهادي التازي صورتها في كتابه جامع القرويين. ينظر: جامع القرويين: عبد الهادي التّازي، (624/2).

(72) ينظر مقدمة كتاب "الرّوض الهتون" للمحقّقين: عطا أبو رية وسلطان بن مليح الأسمري، (7).

(73) المدرسة المصباحية: شيّدها السُّلطان أبو الحسن المريني سنة (747هـ) وسمّيت بالمصباحيّة لأنّ الأستاذ أبا الضياء مصباح بن عبد الله اليالصوتي (ت: 750هـ) كان أوّل من تصدّى للتّدريس فيها. ينظر: جامع القرويين: عبد الهادي التّازي، (359/2).

(74) ينظر: فهرس المنجور، (53).

(75) ينظر: زهر الآس: عبد الكبير الكتّاني، (263/2)؛ الفكر السّامي: الحجوي، (315/2-316)؛ تعريف الخلف: الحفناوي، (249/2).

(76) ينظر: فهرس المنجور، (53).

(77) هو أبو محمّد عبد الحقّ بن عطيّة الأندلسي (ت: 542هـ)، يسمّى تفسيره: "المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز"، وهو مطبوع.

(78) هو أبو إسحاق برهان الدّين إبراهيم بن محمّد الصّفاقسي (ت: 742هـ)، صاحب كتاب: "المجيد في إعراب القرآن المجيد". ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين: محمد محفوظ، (132/4-133). وهو مطبوع.

(79) هو أبو القاسم محمود بن عمرو الزّمخشري (ت: 538هـ)، ويسمّى تفسيره: "الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل"، وهو مطبوع.

(80) هو أبو عبد الله محمد بن قاسم الرّصاع التِّلمساني ثمّ التُّونسي (ت: 894هـ)، وعنوان كتابه: "الجمع الغريب في ترتيب آي مغني اللّبيب"، وهو محقّق في رسائل جامعيّة. ينظر: معجم أعلام الجزائر: نويهض، (151). قال مخلوف عن عمل الرّصاع في الكتاب: ((وأفرد من المغني الشّواهد القرآنيّة، ورتّبها، وتكلّم عليها)). شجرة النُّور: مخلوف، (375/1).

(81) فهرس المنجور، (53). ينظر أيضاً: نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (288).

(82) أنشأ هذا الكرسي أبو العبّاس أحمد بن الشّيخ الوطّاسي، وخصّصه في بداية الأمر لدراسة الجامع الصّحيح للبخاري بشرح فتح الباري، وحبس عليه لهذه الغاية نسخة من الكتاب المذكور سنة (847هـ). ومن فوق هذا الكرسي قبض على الإمام عبد الواحد الونشريسي وقُتِل بعد ذلك. ينظر: جامع القرويين: عبد الهادي التّازي، (379/2). ينظر أيضاً: فهرس المنجور، (54)؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد النّاصري، (23/5).

(83) ينظر: فهرس المنجور، (54).

(84) كان أهل الأندلس يلبسون في الحزن البياض، وأهل المشرق يلبسون فيه السّواد. ينظر: نفح الطيب: المقري، (440/3-441).

(85) ينظر: فهرس المنجور، (54-55).

(86) ينظر: نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (288)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (282/1).

(87) ينظر: فهرس المنجور، (54).
(88) ينظر ترجمته وأخباره في: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض: أبو العبّاس المقري، (186/1) وما بعدها.
(89) ينظر نصّ الوصيّة في: أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض: أبو العبّاس المقّري، (320/1) وما بعدها؛ نفح الطيب: أبو العبّاس المقّري، (392/7) وما بعدها.
(90) أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض: أبو العبّاس المقّري، (361/1).
(91) ينظر: الجواهر المختارة: عبد العزيز الزياتي، (277).
(92) دوحة الناشر: ابن عسكر، (52).
(93) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد الناصري، (159/4).
(94) ينظر: فهرس المنجور، (54).
(95) دوحة الناشر: ابن عسكر، (54).
(96) ينظر: تعريف الخلف: الحفناوي، (249/2)؛ زهر الآس: عبد الكبير الكتّاني، (263/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (282/1).
(97) ينظر: دوحة النّاشر: ابن عسكر، (52)؛ تعريف الخلف: الحفناوي، (249/2)؛ الفكر السّامي: الحجوي، (315/2-316).
(98) ينظر: فهرس المنجور، (54).
(99) سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (162/2).
(100) ينظر: فهرس المنجور، (50)؛ نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (288)؛ زهر الآس: عبد الكبير الكتّاني، (263/2)؛ شجرة النُّور: مخلوف، (282/1).
(101) سلوة الأنفاس: محمّد الكتّاني، (163/2).
(102) جامع القرويين: التّازي، (440/2).
(103) فهرس المنجور، (52).
(104) فهرس المنجور، (53).
(105) ينظر: فهرس المنجور، (53)؛ نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (288).
(106) فهرس المنجور، (53).
(107) ينظر: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي: محمّد الصّغير الإفراني، (75)؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد النّاصري، (149/4).
(108) نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي: محمد الصغير الإفراني، (75).
(109) ينظر: دوحة النّاشر: ابن عسكر، (52-53)؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد النّاصري، (158/4)؛ زهر الآس: عبد الكبير الكتّاني، (263/2).
(110) ينظر: جذوة الاقتباس: ابن القاضي، (49/1)؛ درة الحجال: ابن القاضي، (96/3)؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد النّاصري، (155/4).
(111) أي بجمع أرقام الحرفين (غ) و (ن)، عن طريق حساب الجُمّل، يعرف تاريخ البناء؛ أي: سنة 950هـ. فحرف الغين يحمل رقم 1000، وحرف النون يحمل رقم 50.
(112) ينظر: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي: محمد الصغير الإفراني، (57).
(113) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد النّاصري، (158/4).
(114) دوحة النّاشر: ابن عسكر، (53).
(115) نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي: محمد الصغير الإفراني، (58). وينظر أيضاً: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد النّاصري، (152/4).

(116) زهر الآس: عبد الكبير الكتّاني، (263/2).
(117) ينظر: تاريخ الجزائر الثّقافي: أبو القاسم سعد الله، (424/1).
(118) قال ابن عسكر (ت: 986هـ): ((ومن العجب أنّ من حضر قتْله قتَله الله شرّ قتلة، ولم يبقَ منهم إلا رجل واحد، هو ما زال على قيد الحياة لهذا العهد، ولا أدري ما يفعل الله به)). دوحة الناشر: ابن عسكر، (54).
(119) ينظر: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي: محمّد الصّغير الإفراني، (77)؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد النّاصري، (23/5).
(120) البيتان للأحمس الطُّليطلي تمثّل بهما الونشريسي، وذكرهما العلامة ابْن خلدون – مع تغيير في بعض الألفاظ- في أخبار بني صالح بن منصور الحِمْيَرِي أصحاب قلعة نكور أيام الفتح على بلاد المغرب. ينظر: تاريخ ابن خلدون، (285/6).
(121) ينظر: نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي: محمد الصغير الإفراني، (77)؛ الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى: أحمد النّاصري، (23/5).
(122) طبقات الحضيكي، (445/2-446).
(123) هذا ما ذكره المنجور والتُّنبكتي وغيرهما، بينما نقل ابن عسكر أنّ صاحب الرُّؤيا هو الشّيخ أبو القاسم ابن منصور الغُمْري، ولكنّه لم يورد الأبيات؛ لنسيانه لها عند تقييد كتابه. ينظر: فهرس المنجور، (55)؛ دوحة النّاشر: ابن عسكر، (54)؛ نيل الابتهاج: التُّنبكتي، (289).
(124) مقال: علم وطاغية: يوسف الحلوي، جريدة المساء المغربية، نشر بتاريخ: 2014/07/08م، نقلا عن موقع مغرس: https://www.maghress.com .

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 603 – 626
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

العلامة المحدِّث محمد بن أبي مدين الشنقيطي حياته وآثاره

Sheikh Mohammed bin Abi Mediene Shanqeeti His life and its effects

****

حمزة بوروبة
كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة1
Hamouz241982@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/07/11 تاريخ القبول: 2019/07/23

ملخص البحث:

هذا البحث ترجمة لعالم من علماء بلاد شنقيط (موريتانيا)، وأحد مفاخرها، وهو العلامة المحدِّث المجتهد محمد بن أبي مدين بن أحمد بن سليمان الديماني الشنقيطي (ت1396 هـ)، الذي شهد له علماء عصره بالتقدم والنبوغ في مجال الدراسات الإسلامية، واللغوية، كما يدل على ذلك تراثه الفكري الذي خلفه، ومؤلفاته التي تقارب الثلاثين ما بين منثور ومنظوم.

الكلمات المفتاحية: المحدث؛ محمد بن أبي مدين؛ المجدد، حياته؛ آثاره.

Summary:

This research is a translation of a scientist of the countries of Chinguetti (Mauritania), and one of its proudest, the scientist Mohsen ibn Abi Madin bin Ahmed bin Sulaiman al-Dimani al-Shanqeeti (1396 H). The scientists of his time witnessed his progress and that he was a

genius in the field of Islamic and linguistic studies. His intellectual legacy, and his nearly thirty books between a huge book and a small message also indicates that.

مقدمة:

ينتهي نسب العلامة محمد بن أبي مدين إلى قبيلة ديمان التي تعتبر من أشهر القبائل العلمية في بلاد شنقيط، والتي ساهمت في نشر العلوم الشرعية الدينية واللغوية، داخل بلاد شنقيط وخارجها، وقد نهل فيها الشيخ محمد مختلف الفنون والعلوم التي تدرس في محاضرها، وأخذ عن كثير من شيوخها وعلمائها، كما أنه أخذ عن كثير من علماء تلك البلاد، ثم رحل إلى المغرب، ومن ثم إلى بلاد الحرمين ومصر وغيرها، كل ذلك لتحصيل العلوم ولقاء أهل العلم، حتى غدا بذلك علامة نحريرا، وحافظا متقنا، فبرَّز في مختلف العلوم الشرعية واللغوية، مما أهله لكي يكون مؤلفا بارعا، فزود المكتبة الإسلامية بكثير من الكتب في مختلف الفنون العلمية، نثرا ونظما.

وقد أردت بهذا البحث أن أعرِّف بهذا العَلم، وبيان شيء من جوانب حياته الشخصية والعلمية، وذكر بعض آثاره، لعلها تكون نبراسا لطلبة العلم.

وقسمت هذا العمل إلى مبحثين، مبحث يتعلق بالحياة الشخصية والعلمية، ومبحث خاص بآثاره ومؤلفاته، وخاتمة ذكرت فيها بعض النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: حياته الشَّخصية والعلمية

المطلب الأول: حياته الشخصية

الفرع الأول: اسمه ونسبه[1].

هـو محـمد بن أبي مـدين بن أحمد بن سُليمان بن أحمد سَـالـم بن محنَـض أشْفَاق بن الفَال بن باركَل بن يعقُوب بن دَيمان بن موسَى بن محنض أمْغَر خـامس الخمسَة الدين عرفوا باسم **تاشـمش**[2].

وأمُّه هي: فاطـــمة الزَّهراء بنت الشَّيخ سيدي باب بن الشَّيخ سيدي محمَّد بن الشيخ سيدي بن المختار بن الهيبة بن أحمد دُولَ بن أبي بكر بـــن أنتَاشِيت بن محمَّد بن محمَّد من قبيلة أولاد أبييري[3].

الفرع الثاني: مولده

وُلـد العـلاّمة محمَّد بن أبي مـدين ضحوة يوم من أيام شـهر محرَّم سنة 1322هـ، الـموافق لشهر نوفمبر من سنة 1903م، بين قريتي "بوتلميت"[4] و"المذرَذْرة"[5]، وقد وقعَ خلاف في تاريخ ولادته على أقوال عديدة، فقيل سنة 1909م، وقيل سنة 1924م، وقيل سنة 1905م، وقيل سنة 1906م، والذي رجَّحه ولدُه أحمد هو الصَّحيح، وعليه المعوَّل، وذكر عليه عدَّة أدلَّة[6].

الفرع الثالث: صفاته الخِلْقية والخُلُقية

كانَ العلَّامة محمد بن أبي مدين نحيف الجسم، يميل إلى الحَمرة في لونه، معتدل القامة، يبلغ طوله حوالي 1.77 مترا، جميل البِنية[7].

وكان رحمه الله كريم الأخلَاق، متواضعا، يعامل النَّاس بحسَب طباعهم، يكافئ على الجميل بالجميل، سريع الغضب، سريع الرِّضى، سليم الصَّدر.

وكان ذا شخصية قويَّة شجاعا لا تأخذه في الله لومة لائم، آمرًا بالمعروف ناهيا عن المنكر، كما أنَّه كان كثير النُّصح لولاة الأمر في بلاده وخارج بلاده يُراسلهم وينصحُهم ويحثُّهم على الخير.

كما أنَّهُ كان كثير التعبُّد، محافظا على الطَّهارة المائية في غالب أوقاته، زاهدا في حياته، مولعًا بالحجِّ إلى بيت الله الحرام، والشُّرب من مياه زمزم.

وكان كذلك شديدَ المقت للظُّلم وأهله خاصَّة ما يصل به الحال إلى حدِّ إراقة الدِّماء، وله في ذلك مواقف يُشكَر عليها.

فمن ذلك؛ كرهه ومقتُه لحرب الصَّحراء الغربية مع المغرب، وكان موقفُه صارمًا منها، لحرمة قتل المسلمين على الرَّغم من صداقته مع ملك المغرب ورئيس موريتانيا آنذاك[8].

وكان إذا سُئل عن ذلك ينفعل ويقول: «يا إخوتي لا تسألُوني عن أمر يتعلَّق بدماء المسلمين[9]. وكان العلَّامة محمَّد شَديد الحبِّ للُّغة العربية، ومشجِّعا لكلِّ من يهتمُّ بها[10].

هذه بعض الخِلال الكريمة والصِّفات الجميلة لهذا العلَم، وهي غيض من فيض مما كُتبَ عنه، فرحمه الله رحمة واسعة.

الفرع الرابع: وفاته

توفي العلامة محمَّد بن أبي مدين فجر يوم الاثنين الثامن من شهر نوفمبر 1976م، الموافق للسادس عشر من شهر ذي القعدة سنة 1396هـ، بعد حياة حافلة بالعلم والعمل والدَّعوة والتأليف، فرحمه الله رحمة واسعة[11] .

وقد رثاه عددٌ من العلماء ممن عاش معه، وعرفَ خصالَه، توجُّعا لفراق هذا الرَّجل الصَّالح، منهم العلَّامة محمَّد سالم ولد عدُّود بقوله[12]:

إنَّ وَجْـدي بـخاتِـم الحُفَّاظ ضَاقَ عنه مَـجَامعُ الألـفَـاظِ

لستُ أنسَى مواقفَ الجدِّ منهُ حين يدعُوا الإسْلام أهلَ الحِفاظِ

المطلب الثاني: حياته العلمية

الفرع الأول: طـلبه للعلم

نشأ محمَّد بن أبي مدين في بيت يعدُّ من أشرف بيوتات قُطره من جهة العمُومة والخؤولة، وتربَّى في حضرة جدِّه لأمِّه العلَّامة الشيخ سيديا باب، وفي كفالة أبيه أبي مدين، الشَّهير بكرم النَّفس، وجميل الأخلاق، حيث كان بيتا عامرا بالعلم والدَّعوة.

وما إن وصلَ الخامسة من عُمره حتى بدأ قراءة القرآن على شيوخ تلك المنطقة، كما هي العادة في تلك البلاد، وأتم حفظه في حدود العاشرة من عُمره.

وبعدها تولَّى تعليمه بنفسه جدُّه لأمِّه العلامة (باب)، وأشرفَ على تكوينه العلمي والأدبي والأخلاقي، في كثير من مراحل حياته، حيث إنَّه مكثَ في حضنه حوالي اثني عشَر عاما لم يفارقه حلًّا وارتحالا، وكان هذا سببا في بنائه العلمي الأصيل، وتكوين ملكته الفذَّة في التَّحصيل، ومن ذلك ما كان يُلزمه جدُّه به من بالمطالعة الدَّائمة للكتب المطوَّلة، والسؤال عن كل مشكل يعترضُه.

ولقد ذكروا عنه أنَّه يكاد يستظهر تفسير ابن جرير الطَّبري وتاريخه؛ لكثرة ما ينظر فيهما، وكذلك هو الحال بالنِّسبة لصَحيح الإمام البُخاري وصَحيح الإمام مسلم[13].

وأمَّا والده العلَّامة أبو مَدين فقَد أخذ عنه ولدُه محمَّد علوم اللُّغة وفنون الشِّعر والأدَب والمنطق، ولقد حدَّث عن والده أنَّه كان يسامِره ويعارضه الشِّعر وهو لا يزال يافعا[14].

ولقد ظلَّ الشيح محمَّد مُراوحا بين أبيه وجدِّه لأمِّه محصِّلا للعلم ومستفيدا منهما إلى أن وافت المنيَّة جدَّه سنة 1342هـ، الموافق لسنة 1924م، فقرَّر أن يلتحقَ بمدرسة العلَّامة يحظيه بن عبد الودُود القُناني سيبويه عصره، ومكثَ فيها حوالي سنتين ينهلُ من علمه وأدبه، فأخذ عنه علم النَّحو الذي كان مشهُورا به، فدرسَ ألفية ابن مالك في النَّحو وطرَّتها للمختار بن بونا، ولامية الأفعال في الصَّرف ومعها طرَّتها للحسَن بن زين القُناني[15].

وفي هذه المحضَرة العريقة أخذ عن كبار تلاميذ العلَّامة يحظيه ونجبائهم، من أمثال العلامة محمَّد عال بن عبد الودود، والعلَّامة ممُّو الجكني، وغيرهم.

وبعدما أخذَ نهمتَه من هذه المحضَرة العريقة رجعَ الشيخ محمَّد إلى ذويه وأهله، واشتغل بالعلم وانكبَّ على المطالعة والتَّحصيل، مستفيدا من المكتبة الضَّخمة العامرة بالكتُب لجدِّه العلَّامة سيديا باب رحمه الله[16].

وانصرَف بعدها إلى الإقبال على الحديث النَّبوي رواية ودراية بفضل الله ثم بفضل جدِّه، الذي كان يحثُّه على دراسة السنَّة النَّبوية، وحفظِها وفهمها،

ونبذ التعصُّب المذهبي، فظهرت نجابتُه فيه، وبزَّ في ذلك الأقران، ورحَل إلى الأقطار، ولقيَ العلماء، واستجلبَ الكتُب، وألَّف المؤلَّفات في هذا الباب، يَحثُّ فيها على نُصرة السنَّة واتِّباعها، والعمل بها، وذمِّ التَّقليد والتعصُّب[17].

الفرع الثاني: رحـلاته

كان العلامة محمَّد بن أبي مدين رحَّالا في الأقطار، جوَّالا في الأمصار، مولعًا بحجِّ بيت الله الحرام، وزيارة المسجد النَّبوي الشَّريف، وقد منَّ الله عليه بأن حجَّ ثماني مرات، وكان يغتنم هذه الفرص لاستجلاب الكتُب، وإلقاء المحاضرات والدُّروس، وكانت غالبا في العقيدة الصَّحيحة، والرد على البدع والخرافات، ومُفيدا في الحديث وعلومه[18].

ولقد كان كثير الزيارة إلى بلاد المغرب الأقصى، وكان يحاضر فيها، ويدرِّس، مشَاركا في ملتقياتها العلمية والفكرية، فالتقى بكثير من العلماء وطلبة العلم فيها فاستفاد وأفاد[19].

الفرع الثالث: شيــوخه

تتلمذَ الشَّيخ محمَّد بن أبي مدين على عدد من أهل العلم داخل بلاد موريتانيا، وهم على هذا النحو:

1- أبو مدين بن أحمدُّو بن سليمان بن أحمد سالم، وهو والده، أخذ عنه اللغة العربية والشعر، وكان عالما شاعرا مجيدا، صاحب كرم وأخلاق حميدة[20].
2- أبـي بن حيمُود الجكني، المتوفَّى سنة 1362هـ، من كبَار طلبة يحظيه بن عبد الودُود[21].
3- أحمد محمُود بن عيد الجكني المتوفَّى سنة 1361هـ، الشَّهير بممُّو، عالم وشاعر، تخرَّج من محضرة يحظيه بن عبد الودود[22].
4- سيديا باب بن الشيخ سيديا محمد بن الشيخ سيدي الكبير، المتوفى سنة 1342هـ، عالم جليل وفقيه أصولي محدِّث، ومؤرخ شاعر، له دور سياسي صاحب التصانيف[23]، وهو جدُّ العلامة محمد بن أبي مدين، وعنه أخذَ العلوم والمعارف.

5- سيدي محمَّد بن دادَّاه الأبييري، المتوفى سنة 1360هـ، من علماء البلاد، وهو قرين للعلَّامة يحظيه بن عبد الودود [24].

6- محمَّد عالي بن عبد الودُود اليعقوبي، الشَّهير بعدُّود، المتوفى سنة 1401هـ، من كبار تلاميذ يحظيه بن عبد الودُود، ومن علماء موريتانيا[25].

7- محمَّد عالي بن نعمَ العبد المجلسي، من كبار خرِّيجي مدرسَة يحظيه بن عبد الودود[26].

8- محمَّد محمُود بن اكرامة المجلسِي[27].

9- محمَّد يحيى بن محمَّد الأمين بن أبُوه اليعقوبي[28].

10- محمَّد المصطفى بن أبنُوا الأبيدي، المتوفى سنة 1941هـ، أخذ عنه القرآن في أول حياته[29].

11- محمَّذ بن محمَّد بن المحبوبي اليدَّالي[30].

12- يُحظيه بن عبد الودُود بن أوبك الجكني القُناني، المتوفى سنة 1358هـ، من أبرز علماء شنقيط في القرن الرابع عشر الهجري، وكان ذائع الصَّيت، كبير القَدر،، أنزله علماء البلاد منزلة سيبويه في النَّحو[31]. أخذ عنه العلَّامة محمَّد بن أبي مدين النَّحو ودرسَ عليه ألفية ابن مالك، وقد ذكره العلامة ممُّو الجكني في نظمه في حياة شيخه يحظيه بقوله[32]:

وابن أبي مَدينَ وأحمَد جَكَنا مَن بالعلوم والعلوِّ يُعنَى

هؤلاء هم مَن وقفتُ على أنَّهم مِن شيوخ العلَّامة محمَّد بن أبي مدين، والملاحظ أنَّ أكثرهم من العلماء الكبَار في بلَاد شَنقيط، والله أعلم.

الفرع الرابع: تلاميذه

لقد درَّس العلامة محمَّد بن أبي مدين زمنا طويلا في التعليم النِّظامي وغيره، مما يصعِّب علينا إحصاءَ تلاميذه ومَن أخذ عنه، خاصَّة بعد أن ذاع صيتُه في البلاد، ومع ذلك وقفت بحمد الله على بعضِ من قصدَه من الأعيان؛ لأخذ العلم عنه ومنهم:

1- إبراهيم بن يوسُف بن سيديا باب، قرأ على الشيخ عددا من العلوم، وهو من المبرّزين في علوم العربية[33].

2- بُوميه بن محمَّد السَّعيد بن أبياه، عالم أديب شاعر، عمل في وزارة الأوقاف بالكويت، وله عدَّة مؤلفات، ممن أخذَ عن الشيخ محمد بن أبي مدين[34].
3- التَّقي بن محمَّد بن عبد الله الشنقيطي، القاضي المسنِد المقرئ، المتوفى سنة 1432هـ، أخذ عن الشيخ محمَّد بن أبي مدين علوم الحديث ومصطلحه، وكان يلقِّبه بطريد السنَّة[35].
4- عبد الباقي بن محمَّد الأمين الجُماني الأبياري، وهو ممن درَّس في المعهد العَالي للدِّراسات الإسلامية في انواكشُوط[36].
5- محمَّد محمُود بن أحمد يورَ الربَّاني، علَّامة سنِّي، له محضرة لتَدريس العلوم الشَّرعية، درسَ على الشيخ محمَّد مصطلح الحديث، وتأثَّر به[37].
6- محمَّد المصطفى بن محمَّد سيدينا البَارتيلي، المتوفى سنة 1421هـ، علَّامة فقيه، أخذ مصطلح الحديث وعلومه عن الشَّيخ محمَّد بن أبي مدين[38].

هذا ما تيسَّر لي مهرفته من تلاميذه، والله أعلم.

الفرع الخامس: أعمَاله ونشاطاته

كان للعلامة محمَّد بن أبي مدين نشاطات وأعمال مختلفة، بل كان له حضُور اجتماعي، ونشاط دعوي مميز، وفيما يلي إطلالة على هذا الجانب من حياته.

1- التـدريس والتعليم: اشتغل العلامة محمَّد بن أبي مدين بالتَّدريس في المحاضر الخاصَّة، أو التابعة للدَّولة، ومن أهمِّ الأماكن التي اشتغل فيها بهذه المهمَّة الشَّريفة:

1- محضرة جدِّه العلامة سيديا باب رحمه الله، وذلك بعد رجوعه من محضرة العلامة يُحظيه بن عبد الودود، جلسَ للإفادة، فاجتمع عليه طلَّابُ العلم من أماكن مختلفة[39].
2- المدرسة الابتدائية بمدينة بوتلميت، وهي أوَّل مدرسَة حُكومية ينتسِب فيها الشَّيخ محمَّد إلى سلك التَّعليم النظامي، سنة 1941هـ، كمعلِّم فيها للُّغة العربية والعلوم الإسلامية، وعدَّهُ المفتِّشون من أعلم أساتذة المدرسَة[40].

3- المعهد الإسلامي في بوتلميت الذي افتُتح سنة 1959م[41]، واختير للتَّدريس فيه من بين نُخبة من علماء البلاد، وأُسندت إليه مادة الحديث النَّبوي، وظلَّ مدرِّسا فيه حتى توفَّاه الله تعَالى[42].

كما أنه لم يخل بيتُه الخاصُّ من طالب علم يريد الاستفادة من علمه[43].

هذا في داخل البلاد، وأمَّا خارج البلاد فقد كان يغتنم رحلاته في الدَّعوة إلى الله تعالى، والتَّدريس وإلقاء المحاضرات، وحضُور الملتقيات العلمية، ولقاء العلماء، وتبادل الأفكار والمناظرات العلمية[44].

2- الفـــتوى: شارك العلَّامة محمد بن أبي مدين غيرَه من العلماء في تلقِّي الأسئلة والإجابة عنها، باعتباره من ورثة الأنبياء، والموقِّعين عن ربِّ العالمين، فكانَ رحمه الله تعالى مشاركا في الكلام والنَّظر في المسائل النَّوازل، بل كان علمَاء البلاد يرسلُون إليه بالأسئلة وهو يجيبهم كما حَصل مع العلَّامة المحفُوظ بن بيَّه[45]، حيث إنَّه أرسل له ثمانية أسئلة في مسائل مختلفة من علوم الشَّريعة، فأجـــابه محمَّد عليها، وكـــذلك أجوبة العلَّامة محمد اليدَّالي[46]، مما خطَّته يراعُه رحمه الله.

هذا بغض النَّظر عن الأسئلة التي تأتيه يوميا من قبَل المسلمين من أنحاء مختلفة، فجزاه الله خيرا[47].

3- الصلح بين الناس: اكتسب العلامة محمد بن أبي مدين مكانة اجتماعية عالية في بلده، تليق بعلمه وإمامته، فكان ملجأ الناس بعد الله لحل المعضِلات، والصُّلح بين الأفراد والجماعات، بل كان أمينًا حافظًا لأسرار قبائل منطقته، يرجعون إليه عند وقوع النِّزاعات والخصومات[48].

وكان رحمه الله تعالى دائم السَّعي إلى الصُّلح حتى في المسائل الكبار المتعلقة بالدُّول، ورسائلُه إلى الملوك والرؤساء شاهدة على ذلك مساهمة منه في حقن دمـــاء المسلمين، ومن ذلك ما وقع في حرب اليمن سنة 1967-1968م، ولقائه مع الملك فيصل يحثُّه على المسارعة إلى الصُّلح وحقن دماء

المسلمين في اليمَن، كما أنَّه بعثَ رسالة إلى جمال عبد الناصر الرئيس المصري[49].

4- نشـــاطه السِّياسي: لم يكن العلَّامة محمد بن أبي مدين بمعزل عما يحدُث في السياسة الداخلية والخارجية لبلاده، بل كان مطَّلعا على كل صغيرة وكبيرة داخل وخارج موريتانيا، وكانت له في كلِّ ذلك آراء، ولعلَّ من أسباب ذلك، أنَّه تأثر بجدِّه الأول (باب بن الشيخ سيديا) فإنَّه كان عالما وقائدا سياسيا محنَّكا.

وقد كانت الحكومة الموريتانية تبعثه في مهام كثيرة إلى الخارج في مجال الثَّقافة والدين والسِّياسة، مما أدى إلى لقائه بكثير من العلماء والمفكرين، والزُّعماء والقَادة السِّياسيِّين.

فقد كان الشيخ محمَّد يُمثِّل دولته في مجالات عديدة فيها:

- في الحج مرَّات عديدة.
- وفد صداقة إلى تونس سنة 1965م، حيث التقى بالرئيس التُّونسي الحبيب بورقيبة، وكذلك الملك السعودي فيصل، وارتجلَ قصيدة لكليهما.
- سنة 1972م ذهب إلى طرابلس كعضو في بعثة موريتانيا إلى جمعية تطبيق الشَّريعة في ليبيا، وقد التقى فيها برئيس البلاد آنذاك معمَّر القذَّافي.
- وفي سـنة 1976م، ذهب لحضُور الملتقى العالمي للحوار الإسلامي المسيحي، حيث استقبله الرَّئيس الليبي معمَّر القذَّافي.
- وفي أكتوبر سنة 1976م كان عضوا في بعثة موريتانيا شاركت في ملتقى ديني نظَّمته المملكة المغربية بمناسبة شهر رمضان، وبدعوة من ملك المغرب الحسَن الثاني[50].

وأما نشاطه داخل البلاد، فقد كان عضوا في اللَّجنة العليا للشُّؤون الإسلامية، وشارك في العَديد من النَّدوات الفكرية، وقد كان دائم الدِّفاع عن نهجه ونصرته للسنَّة النَّبوية ، وذمِّ التَّقليد والتعصُّب لا يخشى في ذلك أحدا[51].

وكان العلامة محمَّد بن أبي مدين شُجاعا يبدي رأيه في الأمور السِّياسية والقضايا المتعلِّقة بذلك، ومن ذلك موقفُه من الحرب على الصَّحراء الغربية، حيث إنَّه أبدى وأعادَ أنَّ هذه الحرب لا تـجوز وأنَّه لا يجوز قتل المسلمين بأيِّ حال، وكان إذا سُئل عن ذلك يغضب ويقول: «يا إخواتي لا تسألوني عن أمرٍ يتعلَّق بدماء المسلمي»[52]، وهذا رغم صَداقته لملك المغرب الحسَن الثاني.

ولم يختلف موقفه كذلك من حرب اليمَن، خاصة في الفترة الممتدَّة ما بين 1967 و1968م[53]، فكان كثيرَ الاتِّصال بالملك السُّعودي فيصل مُشافهة، والرَّئيس المصري جمال عبد النَّاصر بالمراسلة للتدخُّل لوَقف ما يحصل في اليمن، وكم كان سرُوره كبيرا حينَ وقع الصُّلح على إنهاء الحرب في اليمَن، بل من شدَّة فرحه ارتجل قصيدة يَقول فيها[54]:

نبَـأ أذاعَ بنَشرِه المِـذيـاَع فـرِحت به الأوتَار الأشفَـاع

وبه السُّرور على الشُّرور مسلَّطة فإذا الشُّـرورُ أمامَه تنصَاع

وبه الدِّماء مصُونةٌ من بعدِ ما نـهلَت مِن الخَلَف العَبيضِ تِلَاع

وبالجملة فالشيخ محمَّد له نشاطُه البارز في المجال السيَّاسي، سواءٌ كان ذلك داخل بلادِه، أو خارجها، وله اهتمام بقضايا إخوانه المسلمين، وهذا شأن العلماء المصلحين الصَّالحين.

الفرع السادس: مذهبه الفقهي

عاش العلامة محمد بن أبي مدين في بلاد شنقيط التي عُرف عن أهلها بأنَّـهم في فقه الفُروع على مذهب الإمام مالك بن أنس رحمه الله تعالى، كما هو الشَّأن في حواضر أهل المغرب عموما، ولهذا نجد أنَّ محاضِرها معتمِدَةٌ في الجانب التَّعليمي للفقه على المتون في الفقه المالكي برواية ابن القاسم، ثمَّ على مختصر خليل بن إسحاق المالكي، وهذا ليسَ بغريب فكلُّ قطر من الأقطار الإسلامية لهم إمام متبوع يتفقَّه النَّاس على طريقته، ويصدُرون عن رأيه، وهذا أمر محمود وعليه العمل في الأمصار، لكنه قد يكون مذموما إذا أدَّى إلى

التعصُّب المقيت والتَّقليد المذموم، وتُقدَّم فيه أقوال الرِّجال على السنَّة الصَّحيحة الثابتة.

وهذا ما حصلَ في بلاد شنقيط فعلا، فقد كانوا متمسِّكين بنصِّ خليل بن إسحاق المالكي، ولا يعبئُون لغيره حتى عُزيت إلى أحد أعيَانهم القَالة الشَّهيرة: «نحن خليليُّون إن ضلَّ ضَللنا، وإن نجَا نجونا»[55].

ورغم مالكية الشيخ محمَّد إلَّا أنَّه رفضَ هذا التعصُّب والتقليد الأعمَى، ورفع شعار التمسُّك بالكتاب والسنَّة، والانتصار للدَّليل، والعمل بالرَّاجح ولو كان على خِلاف المشهُور، كما كان على ذلك جدُّه العلامة سيديا باب، ووقفَ في وجه المقلِّدة والمتعصِّبة، حتى وقع بينه وبين علماء عصره جفوَة وقطيعة، ويظهرُ عملُ الشَّيخ محمَّد في حربه على المقلِّدة المتعصِّبة من جهات:

1- أنَّه ألَّف كتابه "الصَّوارم والأسنَّة في الذَّب عن السنَّة"، رجَّح فيه إثبات سنِّية القبض على السَّدل، وفرَّع فيه الكلام على وُجوب اتِّباع السنَّة الصَّحيحة الثابتة، فكان كتابا حافلاً[56].

2- دعوته لكثير من علماء عصره إلى الرُّجوع إلى السنَّة، وترك التَّقليد والتعصُّب، ومن أمثلة ذلك ما وقع بينه وبين الشَّيخ محمد بن البُصيري، الملقَّب (ببدَّاه)، وهو مفتي عام لموريتانيا، وكان يؤمُّ النَّاس في جامع الملك فيصل، وسط مدينة نواكشوط، توفي سنة 1430هـ[57].

فهذا أثر من آثار دعوة الشَّيخ محمد بن أبي مدين في علماء عصره، وبيان أنَّ اتِّباع المذهب المالكي لا يعني التعصُّبَ له، والتقليد المحض، وعدم النَّظر في سنَّة رسول الله صلَّى اللهُ عليه وسلم، والعمل بها، بل دراستُه هي من قبيل التَّراتيب العلمية، والتدرج في كمالات التَّفقُّه درجَة درجة.

3- شجاعتُه في بيان ما يعتقُده، ولا تأخذه في ذلك لومَة لائم، وقد ذكر ولدُه أحمد في ترجمته: «أنَّه مرَّة لـمَّا كان عضوا في اللَّجنة العليا للشُّؤون الإسلامية وشارك في ندوتي 1961م و1962م، وقد نظَّمتهما وزارة العَدل، وخلالهما برز التَّباين بين منهجِه وبين الرَّأي الفَرعي المالكي وصوَّت هو ضدَّ

الجميع في بعض القضَايا، فقال له بعضهم: يا محمَّد من بقي بجانبك؟، فأجابه: «معي رسولُ الله ρ، وكفَى به حزبا» [58] .

وهكذا عاش العلَّامة محمد بن أبي مدين على هذا المنهج الذي ارتضاه لنفسه، مقرِّرا له ومُدافعًا عنه، فألَّف فيه المؤلفات، ونظم فيه المنظومات[59]، وهو من العلم الذي ورثه عن شيخِه وجدِّه العلاّمة باب ابن الشيخ سيديا رحم الله الجميع.

الفرع السابع: شعره

العلَّامة محمَّد بن أبي مدين من بلاد شنقيط المعروف عن أهلها كثرة العطاء الشعري، ورغم اهتمام الشيخ محمد بعلوم الكتاب والسنة، وعدم تفرُّغه للشِّعر وحده، فقد ترك تراثا شِعريا لا بأس به في مختلف المجالات والأغراض، حيث إنَّه تمَّ العثُور على مائة وسبع قطع شعرية تضم حوالي 1450 بيت، وهو شيء ليسَ بالقليل، يدلُّ على مُكنة الشَّيخ محمَّد من ناصية الشِّعر بمُختلف بحوره وأوزانه.

وبالنَّظر إلى ما خلَّفه في الشِّعر، فلقد انتقى من العَروض ستة أبحر نظمَ فيها، وهي: (الرَّجَز، والطَّويل، والبَسيط، والكامل، والوافر، والخفيفُ)، وكان مقولُه متفاوتَ الحجم في كلٍّ منها، حيثُ إنَّ بحر الرَّجَز له حظٌّ وافر ونصيبٌ كبير في ديوانه، فلقَد حظي باثنتين وخمسين قصيدة من مجموع مائة وسبع قطع شعرية، أي ما يعادل ثمانمائة وسبعَة وتسعين بيتا، ولعلَّ هذا راجع إلى ميزته العلمية؛ لذا كان كثيرٌ من شعره نظما في المسائل العلمية، وهذا معروف ومشهورٌ في المجتمع الموريتاني، ومهما يكن من أمر فإنَّ شعر العلامة محمد دائر بين[60]:

1. منظومات علمية في بعض المسائل اللُّغوية والفقهية والسنَّة، وبعض مسائل الاعتقاد، أو في بعض الآراء الشَّخصية له.

2- المدح، وهو مدح لبعض رؤساء الدُّول العربية، أو رجال الدِّين.

3- الرِّثاء لبعض المشاهير ممَّن هم ليسوا من عائلته.

4- تقريظ لبعض الكتُب التي ألَّفها بعضُ معاصِريه.

مـميزات شعره: يمتاز شعر العلامة محمَّد بالسُّهولة، وعدم التكلُّف، ووضُوح المعنى، والاستطراد في بعض الأمثلة والحوادث، والإحالة على المراجع في النَّظم العلمي.

كما يمتاز بضَعف العاطفة سواء في رثائه أو في مدحه، مع الطابع التقليدي القديم[61].

الفرع الثامن: مكانته العلمية وثناءُ العلماء عليه

لقد برَّز الشَّيخ محمَّد بن أبي مدين في مختلف علُّوم الشَّريعة المشرَّفة، وعلا كعبُه في فنونها، فهو العلامة المحدِّث الحافظ، والأصولي البارع، واللُّغوي الشَّهير، فأكسبَه ذلك مكانة رفيعَة بين علماء عَصره، وتبوَّأ مكانة عالية سامية بن شيُوخه وأقرانه فضلا عن طُلَّابه وتلاميذه، سواء كان ذلكَ من علماء بلده أو خارج البلد، وسنذكر شيئا من ذلك فيما يلي:

يقُول العــلَّامة محمَّد عال بن عبد الودُود الشَّهير "بعذُّود":

جزى اللهُ فردَ العَصرِ خيرا كلَّما أجزَى وجنَّبَــه المكرُوهَ والرِّجسَ والرِّجزا

فكم بذَّ في مضمَار كلِّ فَضيلَة وكَم بزَّ سِلاب الفُحول بهِ بزَّا

فتَرجِمْه بالتَّجديد في عَصره ولا تخافُ إذا ترجَمتَ همزًا ولا لمزَا

وقال العلامة محمَّد الأمين الشَّــنقيطي- مقَرِّضا لكتابه "شن الغارات على أهل وحدة الوُجود ومعيَّة الذَّات": «أمَّا بعد: فقد نظرتُ كتاب السيِّد محمَّد بن أبي مدين المسمَّى"شن الغارات على أهل وحدة الوجود ومعيَّة الذات"، فاكتحلَت عيُوننا منه بإثمد السُّــرور، وانشرحَت بنور هُداه منَّا الصُّدور، وانتظمَت لآليه عقدًا في جـيدِ الزَّمان، وتشنَّفت بجواهر نُقوده الآذان، وابتسمَ عنه ثغرُ الزَّمان نور الأقحُوان، وتصاعدَ منه إلى حضرة القُدس الكلمُ الطيِّب... إلى أن قال: فأكثــرَ الله من أمثالِ مؤلِّف هذا الكتاب من حملة السنَّة والكتاب» [62].

وقال فيه العلامة بُــدَّاه بن البُوصيري: «إنَّه العالـم المحدِّث السُّني السَّني»[63].

وقال المختار بن حامد الدَّيماني مؤرِّخ موريتانيا[64]:« وقد سافرتُ معه للمشَاركة في نَدوة الحسَن الثَّاني بالمغرب، وألقى محاضرات ودروسًا إسلامية على نهج السَّلف، وناظر العُلماء، ودعا إلى التمسُّك بالكتاب والسنَّة، وإتباع ما كان عليه السَّلف، وانتقدَ التصوُّف وردَّ على أهله [65].

وقال فيه العلَّامة محمَّد سالـم ولد عدُّود[66]:

سَــعى آبـاؤُك العُظماء شوطًا ونلتَ الشَّوط بالـرَّكض الحثِيث

وفاتُوا في القَديم معاصِريهم وفُتَّ رجالَ عَصرك في الحَديث[67]

وقد وصــفه بخاتــمَة الحفَّاظ في قوله لـمَّا رثاه:

إنَّ وجدي بخاتِم الحفَّاظ ضاقَ عنهُ مجامــع الألفَــاظ[68].

ويقولُ فيه العلَّامة تقيُّ الدِّين الهلالي الـمغربي[69]: «هُو العلَّامة السَّلفي المحدِّث الأصوليُّ المفسِّر الأديب الشَّاعر المتفنِّنُ، وهذا الرَّجل نادرة زمانِه يـحتاج إليه أساتذة الأزهَر، وأساتذة الجامعة الإسلامية بالمدينة، وكلُّ جامعة عَربية، لا أقول الطَّلبة، بل الأستاذ!».

ويقول أيضا: «فوالله الذي لا إله إلا هو لو ظَفر بهذا الرَّجل أساتذة الجامعات في أوربا لاستفادُوا من علمه، وبذلوا النَّفس والنَّفيس في خدمته، ولكن كما قلنا من ضَلالات العَرب أنَّـهم يتركُون العين ويطلبون الأثر»[70].

وبالجملة فهذه شهادة بعض علماء العَصر للعلَّامة محمَّد بن أبي مدين، وهي غيض من فيض تدلُّ على ارتسَام علميتة في نفوسهم، وعلى علوِّ كعبه في العلُوم والمعارف، فرحمه الله رحمة واسعة.

المبحث الثاني: مؤلــفاته وآثارُه

بعد أن كرع العلامة محمد بن أبي مدين من مختلف العلوم الشرعية واللغوية اشتغلَ بالتَّأليف في حدود الثَّلاثين من عُمره إلى أن وافته المنية، فخلَّف آثارا علمية قيِّمة، منها ما هو منثُور، ومنها ما هو منظوم، منها ما هو تأليفٌ مستقل، ومنها ما هو شرحٌ لمتُون وأنظام علمية[71]، منها ما هو كتاب كبير، ومنها ما هو كُتيب صغير أو رسالة حررت مسألة معينة.

وسنذكر ما أطَّلعنا عليه مرتَّبا على حسَب الفنون:

1/ في العقائد:

- "شن الغارات على أهل وحدة الوجود ومعيَّة الذات[72]، وهو كتاب قال فيه العلامة محمد عال بن عبد الودُود: «إنه لم يؤلَّف في بابه مثله»، وقد قرَّظه بقصيدة أبان فيها قميته العلمية في نظره[73].
- نظم في اختلاف العلماء في رؤية النِّساء ربَّ العزة في جنَّة عدن[74].
- جواب حول مسألة التوسُّل بعنوان: "الوسيلة"[75].

2/ في التفسير:

- تفسير سورة الفاتحة[76].
- تبيين حكمة تقديم السَّمع على الأبصار في الآي والأخبار[77].

3/ في السنَّة النَّبوية:

- الصَّوارم والأسنَّة في الذَّب عن السنَّة[78].
- تحرير المسألة في الاختلاف في البسمَلة[79].

4/ في الفروع الفقهية:

- رسالة في مناسك الحَج[80].
- نظم في بعث الحَكمين بين الزَّوجين[81].

- نظم في خصوص الشَّعر من خصَال الفطرة، أو: أحكام شَعر الإنسان[82].

5/ في الأجوبة والفتاوى:

- الدُّر الملفُوظ في أجوبة الشَّيخ المحفوظ[83].
- الأمَالي في أجوبة أسئلة محمَّد بن محمَّد اليدَّالي[84].
- فتوى في شرعية دراسَة أبناء المسلمين للغة الفرنسية، وغيرها[85].
- جواب على سؤال في مسألة غزو الفَضاء[86].
- فتوى في زكاة السُّفن[87].

6/ مصطلح الحديث: شرح ألفية العِراقي[88].

7/ **التَّراجم والتاريخ والسِّير:**

- ترجمة ناصر الدِّين وحرب شرّببَّ[89].
- نزهة الرَّاني في تـــرجمة الشَّيخ سيديا الشَّـــاني[90].
- غزوة بدر الكُبرى[91].
- نظم في اختلاف العلماء في فتح مكَّة هل وقع صلحًا أم عنوة[92].

8/ اللغة العربية: تسهيل الورُود إلى تحفة المودُود في المقصور والممدُود لابن مالك [93].

9/ **أصُول الفقه:** نظم في الاجتهاد والتَّقليد[94].

10/ **مؤلفات أخرى:**

- الطُّرفة المليحة في أخبار المنيحة[95].
- نظم في الشُّهداء[96].
- نظم في الجهر بالذكر[97].

هذا ما وقفت عليه من ذكر مصنَّفاته ورسائله وأنظامه، وله الكثير الطيّب من الفوائد المنثُورة والمنظومة في شتَّـى العلوم الدِّينية الشَّرعية والأدبية[98].

خاتمة:

نخلص من هذا البحث إلى النتائج التالية:

1 - أن العلامة محمد بن أبي مدين من كبار رجال العلم والإصلاح في عصرنا، خدوما لدينه ووطنه وقضايا أمته الإسلامية في المشرق والمغرب.

2 ـ بلوغ العلامة الشيخ محمد رتبة الاجتهاد، وذلك بشهادة علماء عصره، فنبذ التعصب والتقليد، وسعى إلى بناء لبنة قوية في الفقه والاجتهاد بما يتوافق مع روح العصر.

3 ـ كثرة مؤلفات الشيخ وتنوعها في مختلف العلوم نثرا ونظما، من أهم الروافد التي تدل على علو كعبه، ومكنته العلمية في مجال الدراسات الإسلامية.

4 ـ من أهم التوصيات:

ـ السعي إلى تحقيق تراث الشيخ خصوصا قبل فقدانه، والاستفادة منه قبل ضياعه، فهو لم يظهر منه إلا كتاب أو كتابان، ومن حيث العموم الاهتمام بالتراث الكبير في بلاد شنقيط، فهو معرض للضياع أكثر من غيره.

ـ ولأن المعاصرة حجاب، فالواجب السعي إلى ترجمة الشخصيات العلمية المعاصرة، ومحاولة الوصول إلى جانب كبير من الحياة الشخصية والعلمية لها، قبل فقدانها أو ممن يقرب لها، لكي يحفظ عموم العلم على الأمة.

والله أعلم وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الهوامش:

(1)- ينظر: "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" لأحمد ولد أبو مدين (ص11)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" لإبراهيم بن إسماعيل بن الشيخ سيدي وسيدي أحمد بن أحمد بن سالم

(ص197-199)، و"السلفية وأعلامها في موريتانيا" للطيب بن عمر بن الحسين (ص311-314)، و"إتحاف ذوي البصائر بتراجم العلماء الأفارقة الأكابر ودورهم في بلاد الحرمين وبلاد المشرق الإسلامي" لحمزة بن حامد القرعَاني (ص565-570)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" للخليل النحوي (ص523)، و"الحديث الشريف علومه وعلماؤه في بلاد شنقيط" لمحمد الحافظ بن المجتبى (120 – 121) وله ترجمة في مجلة "دعوة الحق" العدد الأول سنة 23، ربيع الثاني (1402هـ)، مارس 1982م، (ص122-125) المغرب.

(2)- تِشمشَة معناها بالصنهاجية: الخمسَة، وهو مصطلح يُطلق على مجموعة من قبائل الزَّوايا ترجع أصولها إلى خمسة رجَال نزحوا من "تارُودانت" في السُّوس جنوب المغرب إلى جنوب غرب البلاد الموريتانية بما يسمَّى بـ"القِبلة" في القَرن الثامن الهجري، فنزلوا "أكننت" قرب "المذرذرة"، فتحالفوا على الصَّبر، والتمسك بالشَّريعة والأخلاق الكريمة، ، "نصوص من التاريخ الموريتاني" لمحمد اليدَّالي (ص70)، و"حياة موريتانيا الجغرافية" (ص61)، و"تاريخ بلاد شنكيطي" لحماه الله ولد السَّالم (ص427).

(3)- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص11).

(4)- بوتلميت: مدينة تاريخية تابعة لولاية التراَرزَة في الجنوب الغربي من موريتانيا، اشتهرت لكونها مدينة سياسة وعلم، تبعد عن العاصمة نواكشوط بحوالي 150كلم. ينظر: "حياة موريتانيا الجغرافية" للمختار بن حامد الدَّيمَاني (ص160).

(5)- المَذْرَذْرة: مدينة موريتانية في ولاية التراَرزة، تقع جنوب شرق العاصمة نواكشوط، على بعد 150كلم، "حياة موريتانيا الجغرافية" (ص160).

(6)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص20-21)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197)

(7)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص39).

(8)- كل ما ذكر من هذه الخصال هو ممَّا كتبه ولده أحمد في ترجمته "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص37-40).

(9)- المرجع نفسه (ص40).

(10)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص41).

(11)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص55)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص523).

(12)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص124).

(13)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص25-26).

[14]- ينظر: "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص24-25)، و"تراجم الأعلام المورتيانيين" (ص197)، و"السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص311-312)، و"إتحاف ذوي البصائر بتراجم العلماء الأفارقة الأكابر" (ص565-566).

[15]- ينظر: "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص26)، و"تراجم الأعلام المورتيانيين" (ص197).

[16]- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص26)، و"السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص312)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197).

[17]- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص24)

[18]- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص57و 103)، و"السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص314).

[19]- "محمد ولد أبو مدين، حياته وآثاره" (ص57و 103)، و"السلفية وأعلامها في موريتانيا) (ص315).

[20]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197)، و"محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص19-23).

[21]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص498).

[22]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص531).

[23]- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص26)، و"تراجم الأعلام" (ص61)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص516).

[24]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص513).

[25]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197)، و"المرابط محمد عال عدُّود حياته وآثاره" لعبد الله ولد سيد المختار (ص24).

[26]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص499).

[27]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197).

[28]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص499).

[29]- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص23)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197).

[30]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197).

[31]- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص26)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص197).

[32]- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص34).

(33)- مقدمة "شن الغارات على أهل وحدة الوجود ومعية الذات" لمحمد بن أبي مدين (ص27).
(34)- نفسه.
(35)- أخبرني بذلكَ العلاّمة إبراهيم بن يوسف بن الشيخ سيديا، جزاه الله خيرا، وينظر بعض ترجمته في: ملتقى أهل الحديث www.ahlalhdeeth.com.
(36)- مقدمة "شن الغارات على أهل وحدة الوجود ومعية الذات" لمحمد بن أبي مدين (ص27).
(37)- "السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص484).
(38)- أخبرني بذلك العلامة إبراهيم بن يوسف بن الشَّيخ سيديا.
(39)- "السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص312).
(40)- "محمد ولد أبو مدين حياته وأثاره" (ص42-43).
(41)- افتُتح هذا المعهد الإسلامي في (بوتلميت)، وقد أسَّسته جمعية ترقي الثقافة الإسلامية برئاسة عبد الله بن باب بن الشيخ سيديا، المتوفى عام 1384هـ، والدِّراسة فيه تكون للعلوم الشَّرعية، واللُّغة العربية، ويشترط للأستاذ المدرِّس فيه أن يكون متخصِّصا في العلم الذي يُدرِّسُه، "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص44)، و"السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص313).
(42)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص42-45)، و"بلاد شنقيط المنارة الرباط" (ص520).
(43)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص45).
(44)- "السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص314-315).
(45)- هو: العلَّامة القاضي المحفوظ بن بيه، عالم موريتاني كبير، برَّز في الفقه والأصول وعلوم العربية، توفي سنة 1973م، من موقع ولده الشيخ عبد الله بن بيه Binbayyah.net، و"محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص87).
(46)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص87).
(47)- نفسه (ص87).
(48)- نفسه (ص50-51).
(49)- نفسه (ص39-40).
(50)- نفسه (ص46-48).
(51)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص48).
(52)- نفسه (ص40).

(53)- ينظر: "تاريخ اليمن المعاصر" مجموعة من الباحثين السُّوفييت (ص255-260) ترجمة محمد علي البحر.
(54)- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص40-41).
(55)- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص71).
(56)- ينظر: "الصوارم والأسنَّة في الذَّب عن السنَّة" لمحمد بن أبي مدين (ص154 –223)
(57)- "السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص446).
(58)- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص48).
(59)- وله نظم في "الاجتهاد والتقليد" أثبته في آخر كتابه "الصوارم والأسنة" (ص331 – 333).
(60)- "محمد ولد أبو مدين حياته وآثاره" (ص95 – 96) بتصرُّف.
(61)- نفسه (ص98).
(62)- من تقريظ أرسَله لي أحد أولاد الشيخ محمَّد بن أبي مدين.
(63)- "أسنَى المسالك في أنَّ من عمل بالرَّاجح ما خرج عن مذهب الإمام مالك" (ص31).
(64)- هو: المختار بن حامد الدَّيماني، حفيد مخنض بابه، علامة شاعر مؤرخ كبير، وصاحب الموسوعة الكبرى "حياة موريتانيا"، نزيل المدينة النبوية، وبها توفي سنة 1414هـ، "بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص531)، و"موريتانيا حوادث السنين" للمختار حامد (ص13-15).
(65)- "السلفية وأعلامها في موريتانيا" (ص315)
(66)- هو: محمد سالم ولد محمَّد عال (عدُّود) المباركي الهاشمي، من علماء موريتانيا المبرِّزين، كان رئيسا للمحكمة العليا، وبعدها وزيرا للثقافة، له عدد من المؤلفات في مختلف الفنون، توفي سنة 1435ه، "التكميل نظم مختصر خليل" لمحمد سالم ولد عدُّود (37/1)" مقدمة، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص524).
(67)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص49)، "وحياة موريتانيا الثقافية" للمختار بن حامد (ص105).
(68)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص124).
(69)- هو: محمد تقي الدين بن عبد القادر بن الطيب الهلالي، من علماء المغرب الكبار، محدث لغوي شهير، وأديب بارع، وشاعر فحل، كثير الترحال، له مؤلفات كثيرة، توفي سنة 1407ه، "علماء ومفكرون عرفتهم" لمحمد المجدوب (193/1-227) و«إتحاف ذوي البصائر بتراجم العلماء الأفارقة الأكابر» للقرعاني (ص739-746).
(70)- "سبيل الرشاد في هدي خير العباد" تقي الدين الهلالي (18/3-19).
(71)- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص58).

[72]- وقد حُقِّقَ هذا الكتابُ من طالبين في الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، إلَّا أنَّه لم يُطبَع حتى الآن.
[73]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص198)، وهو غير مطبوع.
[74]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص89)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص198)، وهو غير مطبوع.
[75]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص91)، وهو لا يزال مخطوطا.
[76]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص65)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص198)، وهو غير مطبوع.
[77]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص198)، وهو غير مطبوع.
[78]- الكتاب طُبع بحمد الله بالرِّباط، سنة 1365ه، الموافق لـ 1975م، على نفقة وزارة الشؤون الإسلامية بالمغرب.
[79]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص72)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص198)، وهو غير مطبوع.
[80]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص75)، وهو غير مطبوع.
[81]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص200)، وهو غير مطبوع.
[82]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص200)، و"بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص620)، وهو غير مطبوع.
[83]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص86)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص200)، وهو غير مطبوع.
[84]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص87)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص200)، وهو غير مطبوع.
[85]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص91)، وهو غير مطبوع.
[86]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص83)، وهو غير مطبوع.
[87]- نفسه (ص91)، وهو غير مطبوع.
[88]- نفسه، وهو غير مطبوع.
[89]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص85)، وهو غير مطبوع.
[90]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص86)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص200)، وهو غير مطبوع.
[91]- "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص85-86)، وهو غير مطبوع.
[92]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص200)، وهو غير مطبوع.

[93]- "محمد ولـد أبـو مـدين: حياتـه وآثـاره" (ص80)، و"تـراجم الأعـلام الموريتـانيين" (ص200)، وهو غير مطبوع.

[94]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص199)، وهو مطبُوع مع كتاب "الصوارم والأسنَّة" (ص331).

[95]- "محمد ولـد أبـو مـدين: حياتـه وآثـاره" (ص73)، و"تـراجم الأعـلام الموريتـانيين" (ص200)، وهو مطبوع بحمد الله.

[96]- "تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص200)، وهو غير مطبوع.

[97]- "بلاد شنقيط المنارة والرباط" (ص584)، وهو غير مطبوع.

[98]- ينظر: "محمد ولد أبو مدين: حياته وآثاره" (ص94)، و"تراجم الأعلام الموريتانيين" (ص200).

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 627 - 660
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الشيخ أبو بكر جابر الجزائري

الواعظ، المصلح، الفقيه، المفسِّر

Sheikh Abu Bakr Jaber Algerian

The preacher, the reformer, the jurist, the interpreter

****

د/ المسعود جمادي

أستاذ مشارك بقسم العلوم الإسلامية، جامعة محمد بوضياف، المسيلة

أستاذ مشارك بقسم العلوم الإسلامية، جامعة محند آكلي أولحاج، البويرة

تاريخ الإرسال: 2019/01/20 **تاريخ القبول: 2019/06/30**

الملخص باللغة العربية:

* الشيخ أبو بكر جابر الجزائري اللّيويّ البسكريّ الجزائريّ المدنيّ، والمولود سنة (1921م)، والمتوفَّى سنة (2018م).
* كانت للشيخ أبي بكر جابر الجزائري نشاطات فكرية متنوّعة كالوعظ، والإرشاد، والفقه، والإصلاح، والتفسير...
* تميّزت مؤلّفات الشيخ أبي بكر جابر الجزائري رحمه الله تعالى بسهولة الأسلوب،و بسلامة اللغة، وجزالة التركيب، وقوته، وقربها من الفهم؛ فتآليفه إصلاحية، ودعوية لتقريب، وتفهيم الإسلام الصحيح الخالي من البدع.

* أثنى عليه الكثير من العلماء والدعاة، وشهدوا له بالمكانة العلمية الرفيعة في الدعوة، والإصلاح والتفسير، والفقه...

*ألّف كتبا، ورسائل كثيرة في مختلف المجالات الشرعية، والإصلاحية، والاجتماعية.

* حُقّ لمثل هذا العَلم الجزائري الشيخ أبي بكر جابر الجزائري أن تجرى عليه دراسات علميّة أكاديميّة، باعتباره فقيها، معلّما، مربيّا، مصلحا،مفسِّرا...، وعليه أدعو الباحثين، وعلى مختلف تخصّصاتهم -الجزائريين- أن يعتنوا كثيرا بالأعلام الجزائريين، وينتشلوهم من طيّ النسيان، ويميطوا عنهم اللثام لتستفيد منهم الأجيال الحاضرة، والقادمة، فاكتبوا رسائل علمية، ودراسات أكاديمية حول الشيخ أبي بكر جابر الجزائري لتعرّفوا الأجيال بمآثره، وإخلاصه لدينه، ووطنه، وتمكّنه في مختلف العلوم الدينية.

الكلمات المفتاحية: أبو بكر؛ جابر؛ الجزائري؛ الفقيه؛ المفسّر

Abstract:

Sheikh Abu Bakr Jaberis anAlgerianFaqih, preacher and interpreter

*Sheikh Abu Bakr Jaber Al-Jazairi Al-Liwi Al-Biskri, Algerian Al-Madani was born in 1921, and died in 2018.

*Sheikh Abi Bakr Jaber al-Jazairi had various intellectual activities such as preaching, guidance, jurisprudence, reform, and interpretation…..

*The writings of Sheikh Abi Bakr Jabir al-Jazairi, may Allah have mercy on him, were characterized by the ease of style, the integrity of the language, his authorship were reformatory and understand Islam in a correct way.

*He was praised by many scholars and preachers, and witnessed the high scientific status in advocacy, reform, interpretation and Faqih.

*He wrote many books, and many messages in various fields such as Legal areas, reform, and social side.□

*The right of such an Algerian figure, Sheikh Abi BakrJaber al-Jazairi, to undertake academic studies, as a Faqih, a teacher, an educator, a reformer, aninterpreter. Therefore, I call upon the researchers, and in all their specialties - especially the Algerian ones - to take great care of Algerian figures so as not to forget them. And benefit from them present and future generations, We should write and make further and academic studies about Sheikh Abi Bakr Jabir al-Jazairi to acquaint the generations with his achievements, his devotion to his religion, his country, and his ability in various religious sciences.

Key words: Interpreter El fakih ; Abu Bakr; Jaber; Al-Jazairi

مقدّمة:

إنّ الحمد لله نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونتوب إليه، 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 أنّ محمّداً عبده، ورسوله، **أمّا بعد:**

فلقد تكفّل الله سبحانه، وتعالى بحفظ هذا الدين، وأقام له في كل عصر حَمَلَة ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين[1].

فلا ريب أنّ الله تعالى حفظ لهذه الأمّة دينها حفظا لم يحفظ مثله دينا غير دين هذه الأمّة، وذلك أنّ هذه الأمّة ليس بعدها نبي يجدّد ما دُثر من دينها، كما كان دين مَنْ قبلنا من الأنبياء ، إذ كلّما دُثر دين نبيّ جدّده نبي آخر يأتي بعده.

وقد سارع علماء هذه الأمّة إلى الذبّ عن الملة، فدأبوا إلى التفقّه في دين الله عزّ وجلّ تعلّما، ودراسة، وعملا، وتأليفا، فخرجت لنا تلك الكوكبة من العلماء الأجلّاء، وتلك الكتابات من علوم الشريعة على مختلف أنواعها.

فمن حقهم علينا دراستهم، وبيان مآثرهم أحياء، وأمواتا،قديما وحديثا،إذ الأمّة الإسلامية عامرة بعلمائها وشيوخها الأبرار، الذين وهبوا حياتهم وأعمارهم لخدمة دينهم، وإعلاء كلمة القرآن الكريم، والسنة النبوية المطهرة، إذ على مرّ التاريخ، يشكِّل العلماء حصن الدفاع الأول عن الأمة، بمعتقداتها وشرائعها، ولن تنهض الأمم إلا بالعلماء، لذا فقد استحقّوا المكانة العالية في الإسلام، ونالوا عن جدارة نوط وراثة الأنبياء من الدرجة الأولى، وهو الذي لا يُعطى إلا لمن هو أهل له، وقد حرص الإسلام منذ البداية على توقير العلماء، وإعطائهم المكانة الخاصة بهم، والتحذير من النيل منهم، أو تشويههم، أو الإساءة إليهم، وأدلة بيان هذه المنزلة الرفيعة في الشريعة كثيرة،و من بينها، شهادة الخالق - سبحانه - لهم على أعظم مشهود، وهو التوحيد، قال تعالى: [شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ] (آل عمران: 18).

قال الإمام القرطبي - رحمه الله -: [في هذه الآية دليل على فضل العلم، وشرف العلماء وفضلهم، فإنّه لو كان أحد أشرف من العلماء لقرنهم الله باسمه، واسم ملائكته كما قرن العلماء] (2).

ومن أولئك العلماء الأجلّاء، الفضلاء عموما، وعلماء الجزائر، الأفذاذ خصوصا الذين كانت حياتهم كلّها جهادا في سبيل الله ـ نحسبهم كذلك ولا نزكّي على الله أحدا ـ ، في تحصيل العلم، ونشره في مختلف المجالات الشيخ الواعظ، المصلح،الفقيه، المفسّر أبو بكر جابر الجزائري.

فقد شهد له علماء العصر بمكانته العلمية، وأشادوا بفضله، وشهدوا له بالحفظ، وسَعة العلم، والمعرفة، وذلك لتمكّنه في علوم كثيرة، ولذلك جاء هذا المقال لغايتين اثنتين، وهما:

1- اتّجاه العلّامة نفسه، وذلك بتخليد مآثره، وفتاويه، وفقهه، وتفسيره، وتضحياته في سبيل الدين، والوطن، والأمّة الإسلامية جمعاء، ولا خير في أمّة لا تقدّر علماءها، ومفتيها، وفقهاءها، ومفسّريها، ومصلحيها.

2- اتّجاه أبناء الجزائر، وأجيالها الحاضرة، واللاحقة حتى يعرفوا فضل هذا العلّامة الفذّ، ويستنيروا بمسيرته النضالية العلمية، والثريّة بالتجارب.

فمن يكون هذا أبو بكر جابر الجزائري؟ وما هي أعماله وآثاره؟ وما هي أقوال العلماء فيه؟، وما هي مآثره؟... فجاء هذا المقال ليبيّن بعض مآثر هذا العالم النحرير، والمفسِّر الكبير، والواعظ الأمين، والمصلح المعين، الجزائريّ، و هذا من بعض حقوقه علينا نحن المسلمين عموما، والجزائريين خصوصا، وطلبة الشريعة على أخص الخصوص في محطات سريعة نطلّ من خلالها على حياته الأسرية، والعلمية، والدعوية.

وصلّى الله وسلّم على النبيّ صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أولا ـ اسمه ونسبه:

هو الشيخ الفاضل الكريم أبو بكر جابر بن موسى الجزائري، واسمه أبو بكر، والكنية هي الاسم، واسم أبيه موسى بن عبد القادر بن جابر، وجابر جده الأكبر، وكنية الشيخ أبو عبد الرحمن.

والشيخ من بني هلال أحد القبائل العربية، والتي خرجت من الجزيرة العربية، واستقرت في إفريقيا واستوطنتها، فهو عربيُّ الأصل[3].

ثانيا ـ مولده ونشأته:

ولد رحمه الله تعالى،بالنواة القديمة أو ما يعرف بالدشرة القديمة، أي أنّه ينتمي لعرش جابر المعروفين ببساطتهم وتعلّقهم بالدين[4]، بقرية،بلدية (لِيوَه) بكسر اللام مع المد، وفتح الواو ثم بعدها هاء، وهي قرية زراعية من قرى مدينة بسكرة بينها، وبين بسكرة أربعون كيلومترًا ، ومدينة بسكرة تقع جنوب الجزائر، وكانت تسمَّى عروس الجنوب الجزائري لما حباها الله من الزروع، والثمار، والأنهار وكان مولده عام (1342ه،1921م) وتوفي والده في عامه الأوّل، فنشأ يتيما في حجر أمّه[5].

ثالثا ـ أبناؤه [6]:

له ابن واحد، وهو الدكتور عبد الرحمن بالجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، وله من البنات تسع عفيفات، صالحات، ومن الأحفاد، والأسباط ما يفوق الستين عددًا.

رابعا ـ من صفات الشيخ وأخلاقه [7]:

أ ـ من صفاته الخَلْقية: هو رجل مربوع القامة إلى القصر ما هو ببعيد، أبيض اللون مشربًا بحمرة، كثّ اللحية، وابيضت في الآونة الأخيرة، وشيبته حسنة.

ب ـ من صفاته الخُلُقِية: يمتاز الشيخ رحمه الله تعالى بالرفق، واللين فهو دمث الأخلاق ليّن المعشر، صلبًا في الحق، صفاته صفات العلماء العاملين ـ نحسبه كذلك ولا نزكيّ على الله أحدا ـ متواضع في ملبسه، ومسكنه، ومركبه، ومطعمه، ومشربه مع الكبير، والصغير، والفقير، والأمير، وهذا ما حبَّبه للعبّاد، طلق المحيا، هاشًّا باشًّا، فهو رجل دعوة، أمضى عمره المديد في الدعوة إلى الله عزّ وجل، رفيق يحب الرفق، رقيق القلب، سريع الدمعة، ومن رقته كما حدّث[8]، أنّه لم يذبح بيده في حياته قطَ حيوانًا ، لا دجاجة ولا شاة، ولا غيرها، صابر، محتسبًا، خاشعًا، متنسّكًا لله الواحد القهار، لم يقترض في حياته قط إن وجد أنفق، وإن لم يوجد صبر.

رأى النّبي ﷺ في منامه مرارًا، ومن ضمنها حثّه فيها على ملازمة الصلاة في مسجده، ولذلك لا يصلي إلا في المسجد النبوي الشريف فروضه الخمس إلا لمرض، أو سفر.

عاش محبًّا للمصطفى صلّى الله عليه وسلّم، ومن محبته له ألّف كتابه (هذا الحبيب يا محب) ضمّنه السيرة العطرة، ودرَّسه في المسجد النبوي الشريف.

يحب السُّنّة، وأهلها، ويكره البدعة، وأهلها، وحاربه المبتدعة فصبر، وصابر، وأيّده الله عزّ وجلّ، ومن يقرأ كتابه: «وجاءوا يركضون» يرى ما يُكِنُّ أهل البدعة له، ولأهل السُّنّة.

خامسا ـ طلبه للعلم [9]:

كانت أسرته؛ آباؤه، وأجداده حفّاظ القرية للقرآن الكريم، يتوارثون ذلك، فنشأ في ذلك الجوّ المتدين، فأشرفت أمّه على تعليمه، وتحفيظه القرآن الكريم، وغرست فيه الأخلاق الفاضلة؛ كالصدق، والأمانة فكانت خير معين له، وأتمّ حفظ القرآن في القرية، وسِنُّه ستة عشر عامًا،أو أربعة عشر عاما على يد مشايخ المنطقة، منهم الشيخ بلقاسم قارة، والشيخ مسعود تمامي، كما كان له شرف إمامة النّاس وعمره 16 سنة[10]، وتعلّم القراءة، والكتابة في القرية، ولما سمع أنّ ببسكرة شيخًا يعلّم النّحو، والفقه، وهو الشيخ عيسى معتوقي، استحضره إلى قريته، وأسكنه في داره، وأضافه، وخدمه في سبيل تعليمه، فدرس عليه الآجرومية [متن نثري في النحو لابن آجروم]، ومنظومة ابن عاشر في الفقه المالكي، ومصطلح الحديث،و المنطق، وأصول الفقه[11] وغيره، فتعلّم كثيرا من العلوم النقلية والعقلية.

ثمّ بعد ذلك انتقل إلى بسكرة فتعلّم على مشايخ بها مثل: نعيم النعيمي، والطيب العقبي، وقد لازم الشيخ الطيب العقبي، وتتلّمذ عليه، وكان الشيخ الطيب العقبي قد درس بالمسجد النبوي الشريف العقيدة الصحيحة الصافية على مشايخ الدعوة إبّان دخول الحجاز تحت الحكومة السعودية، فتأثّر مترجمنا به وقد لازمه في دروس التفسير عدة سنوات في العاصمة الجزائرية، وهو من أفاضل مشايخه.

ولقد شارك الشيخ في مختلف ألوان النشاط الإسلامي فعمل في (حزب البيان الجزائري)، ثمّ في (شباب الموحّدين)، ومارس التعليم لكتاب الله تعالى مدة أربع سنوات، ثمّ في تعليم الأحداث من بنين وبنات لمدة أربع سنوات في العاصمة، وعمل في الصحافة فأنشأ مجلة(الداعي)، والتي لم يصدر منها سوى بضعة أعداد، وكانت كاسمها؛ دعوة إلى توحيد الأحزاب، والجمعيات

الجزائرية، وبعد احتجاب (الداعي) أُسندت إليه إدارة جريدة (اللواء) الناطقة بلسان شباب الموحِّدين، واستمرّ على إدارتها حتى ترك الجزائر مهاجرا إلى الحجاز في عام (1372هـ)[12] فقدم إلى مكة للحج، والعمرة، والزيارة، وكان قصده بعد أداء فريضة الحج الرجوع إلى بلده إلّا أن الإخوة الجزائريين المهاجرين المقيمين بالمدينة حبّبوا له البقاء للاستفادة منه، ولاسيما عمّه عيسى - رحمه الله- والذي كان محبًّا للمدينة النبوية، وتمنّى الموت بها، وقد استجاب الله دعاءه فتوفي بعد الحج مباشرة، فتأثّر الشيخ بذلك في حبه للبقعة المباركة، المدينة النبوية، الطاهرة، فأحبّ المدينة، فصار عَلَمها الآن، وهذه ثمرة الحبّ الصادق، فعزم على البقاء، وواصل بعد ذلك الأخذ على مشايخ المدينة، فلازم حلقة الشيخ عمر بري، والشيخ محمد الحافظ، وكذلك الشيخ محمد الخيال، ورئيس قضاتها، وخطيب مسجدها الشيخ عبد العزيز بن صالح.

ثم بعد ذلك عام (1374هـ،1961م) نال الشهادة العالمية من كلية الشريعة بجامعة الرياض[13]، وحصل على إجازة من رئاسة القضاة بمكة المكرمة للتدريس بالمسجد النبوي الشريف.

سادسا ـ من شيوخه [14]:

وفي حوار له مع موقع شبكة السنة النبوية، أوضح الشيخ أبو بكر الجزائري، أنّ من شيوخه في الجزائر الذين تتلمذ على أيديهم، الشيخ نعيم النعيمي، والشيخ عيسى معتوقي، والشيخ الطيب العقبي الذي لازمه وتأثّرت به.

قال عن نفسه، وعن هجرته في بداية حياته: هاجرت إلى المدينة المنورة عام (1372هـ)، فأخذت عن الشيخ عمر بري، والشيخ محمد الحافظ، والشيخ محمد الخيال، وغيرهم، فبدأت بالتدريس عام (1374هـ) في المسجد النبوي الشريف، وفي عام (1379هـ)، وحصلت على شهادة كلية الشريعة بالرياض، وعملت في ميادين الدعوة والإصلاح، فدعوت إلى فتح الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وإنشاء رابطة للعالم الإسلامي، وإيجاد إذاعة للقرآن الكريم[15].

فدرس على يد العديد من المشايخ في بلاده الجزائر، وفي المدينة المنورة .

أ ـ ومن مشايخه في الجزائر[16]**:** الشيخ نعيم النعيمي[17]، الشيخ عيسى معتوقي[18]، الشيخ الطيب العقبي[19].

ب ـ ومن مشايخه في المدينة النبوية[20]: الشيخ عمر بري، الشيخ محمد الحافظ، الشيخ محمد الخيال.

سابعا ـ من تلاميذه [21]**:**

تخرّج على يديه كثير من الطلّاب من الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية في مرحلتي الماجستير والدكتوراه في قسم التفسير، أمَّا في كلية الشريعة بالجامعة، والمسجد النبوي الشريف فلا يُحصي عدد ذلك إلا الله ،و منهم:

الشيخ العلّامة عبد الرحمن بن صالح بن محيي الدين، الأستاذ الدكتور الشيخ عدنان بن عبد العزيز الخطيري، الشيخ عبد الرحمن بن صدوق الجزائري، الشيخ إدريس بن إبراهيم المغربي، الشيخ حمزة بن حامد بن بشير القرعاني، الشيخ الدكتور عبد الله بن الشيخ محمد الأمين، الشيخ الدكتور مختار بن الشيخ محمد الأمين ، الشيخ الدكتور عمر بن حسن فلاته المدرِّس بالمسجد النبوي، الشيخ عواد بن بلال بن معيض، الشيخ عبدالله بن فايز الجهني، الشيخ عبد الحليم نصار السلفي، الشيخ الدكتور حسام الدين عفانة، الشيخ صالح المغامسي إمام، وخطيب مسجد قباء، الدكتور الشيخ أبو عبد المعزّ محمد علي فركوس الجزائري[22]، وغيرهم.

ثامنا ـ من أهم أقواله ونصائحه وجرأته على قول الحق: [23].

إنّ الأسباب التي تعين الإنسان على التمسّك بهذه العقيدة، والثبات عليها، والشعور بحلاوتها، هي قوة الصلة بكتاب الله تعالى، وسنة رسول الله ﷺ والعيش معهما، وأخذ تعاليم الدين، والمنهج، والسلوك، والتعامل مع الخلق من خلال هذين المصدرين، وما جاء عنهما، وفقط.

نصيحته للشباب: وعن نصائحه للشباب، التي وجهها إليهم في أحد حواراته: أنصح جميع طلّاب العلم أن يلتزموا بالآداب الإسلامية، لأنّ الأدب خلق المسلم، يجب أن لا ينفك عنه، فبأخلاقه، وآدابه يكون موفّقاً في حمل رسالته، وتبليغ شرع الله، فمن غير خلق، وآداب لن يتقبّل الناس دعوته.

وقد رفض أبو بكر الجزائري مجاملة القطاع المالي فحذّر من الربا في كتابه "إلى اللاعبين بالنار"[24].

وفي الجانب الطائفي ردّ أبو بكر الجزائري على علماء الشيعة، وشنّع عليهم بخصوص استئثار آل البيت بمعارف نبوية وإلهية، وألّف كتابا بالخصوص عنونه "نصيحتي إلى كل شيعي"[25].

تاسعا ـ نبذة عن أخبارة، وأعماله، والوظائف التي تقلّدها [26]:

عمل في التدريس بوزارة المعارف، وذلك في المدرسة المحمدية، وكذلك عمل في التدريس بالمدرسة السلفية ، ثم بدار الحديث المدنية، ثمّ لما فتحت الجامعة الإسلامية انتقل إليها، وكان له دور فعّال في إنشائها، حيث دعا إلى ذلك لدى المسؤولين، وأيضًا كان من الداعين إلى إنشاء رابطة العالم الإسلامي، وإذاعة القرآن الكريم، وكان مدرّسا، وواعظا بمسجد النّبي صلّى الله عليه وسلّم لعقود طويلة، والذي قضى فيه أكثر من خمسين عاما[27].

يتميّز الشيخ الجزائري بعقيدته الصافية، وأفكاره الإصلاحية التي تبعث على النهضة الإسلامية على منهج صحيح، وقد أخبر أنّ لديه فكرة إنشاء حلقات علم بالمسجد النبوي الشريف، تُخَرِّج علماء متخصِّصين في الشريعة الإسلامية، وذلك لما رأى من نقص العلم، وذهابه بذهاب العلماء، وضعف مستوى من يأتي، وهذه نهضة علمية إسلامية جيّدة تراود الشيخ حقّق الله أمنيته .

و**قال الأستاذ سعد العتيبي**: أمّ الشيخ أبو بكر الجزائري المصلين في المسجد النبوي في صلاة العصر عام (1413هـ) عندما تأخّر إمام المسجد النبوي الشيخ عبد العزيز بن صالح.

وذكر عبد الله بن أحمد العلاف الغامدي في كتابه (أئمة الحرمين): [مشايخ كان لهم شرف الإمامة في المسجد النبوي]، ومنهم [الشيخ أبو بكر جابر الجزائري] [28].

وقد زار بلادا كثيرة للدعوة والإصلاح، من إندونيسيا شرقا إلى المغرب غربا إلى بلاد أوربا وغيرها، وقد عرف الشيخ بتواضعه وحبّه لطلاب العلم، وكثرة إنفاقه ومساعدته لهم؛ خاصة القادمين للدراسة بالمدينة النبوية، كما عرف بسلاسة الحديث، وحسن اختياره للعبارات، واستدلاله بالقصص، وذكر عِبَر مَنْ مضى من الأولين ، مما يشد انتباه المستمعين إليه[29].

ويتصوّر البعض أنّ الشيخ الراحل أبو بكر الجزائري كان بعيدا عن الجزائر، وقضاياها، وهو تصوّر غير صحيح، فالرجل كان مسكونا بقضايا وطنه، وأمّته على السواء.

حيث ظلّ يراقب ما يجري في الجزائر، ويتابع تفاصيل الأزمة الدموية التي مرّت بها، ومختلف الفتاوى المغلوطة التي أصدرتها بعض الجماعات التكفيرية، وهو ما دفعه لتوجيه رسالة عبر "الشروق اليومي" نشرت تفاصيلها بتاريخ 28،01،2008، دعا من خلالها ما يسمّى "تنظيم القاعدة في بلاد المغرب الإسلامي" بالجزائر إلى التوبة إلى الله، والكف عن زهق دماء المسلمين الأبرياء، والتخلي نهائيا عن العمل الإرهابي الذي يستهدف العُزّل في عمليات إجرامية، وتفجيرات انتحارية، لا علاقة لها بالدين والجهاد[30].

أحيل إلى التقاعد عام (1406هـ،1986م)، ولكنّ منزله عامر بطلّاب العلم، وله دروس في منزله قبل الظهر في التفسير: أيسر التفاسير، وفي الحديث: صحيح البخاري، وموطأ مالك فضلًا عن دروسه في الحرم النبوي الشريف، وهي مستمرة في جميع ليالي الأسبوع ما بين المغرب إلى العشاء، وبدأها مع بدء إجازته للتدريس [31].

عاشرا ـ من الرسائل الجامعية والكتب حول الشيخ ومؤلّفاته[32]:

هناك رسالة دكتوراه في جامعة أفريقيا العالمية بالسودان، بعنوان: [الشيخ أبو بكر الجزائري ومنهجه في التفسير من خلال كتابه أيسر التفاسير وهامشه نهر الخير]، وقد أجيزت الرسالة، وأوصت لجنة المناقشة والمكوّنة من:

الأستاذ الدكتور: أحمد عباس البدوي مشرفًا ورئيسًا.

الأستاذ الدكتور: عمر يوسف حمزة مناقشًا خارجيًّا.

الدكتور: محمد الأمين إسماعيل مناقشًا داخليًّا.

منح الطالب الوليد صديق خالد أبو بكر درجة الدكتوراه في التفسير بتاريخ (1،3،1433هـ) الموافق (24 ،1،2012م).

ولكنّني لم أحصل عليها، وإنّما فقط اطلعت على عنوانها من الإنترنيت.

وكما قال الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري: [ولم يلتفت الباحث لفقرة الهدايات التي يذيّل بها أبو بكر الجزائري تفسير كل مقطع][33]، فكتب الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري، وانطلاقا من فقرة الهدايات الموجودة في تفسير أبي بكر جابر مقالا بعنوان [المقاصد الإيمانية في جزء قد سمع من خلال (أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير) لأبي بكر الجزائري].

وقال في تقديمه لهذا المقال عن أبي بكر جابر الجزائري وتفسيره: [وكان من ضمن جهوده المباركة تفسيره الموسوم بـــ (أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير)، وقد أبدع، وأمتع في تفسير كتاب الله تعالى، واختصاره، وتقريب معانيه ليفهمه الناس، ويعملوا به، فيسعدوا في الدارين، وعند مطالعاتي المتكرّرة في هذا السفر المبارك وجدت مؤلَّفه يُعْنى ببيان هدايات القرآن الكريم في نهاية كل مقطع يفسِّره، وهي سمة يكاد ينفرد بها، وتجدر الإشارة إلى أنّ الدكتور وهبة الزحيلي في تفسيره المسمَّى (التفسير المنير) يذكر نهاية كل مقطع يفسِّره عبارة (فقه الحياة والأحكام)، وهذا ما دعاني إلى الكتابة في

موضوع المقاصد القرآنية عند الجزائري، ومحاولة إبراز جهوده في مقصد رئيس من تلك المقاصد، وهو المقصد الإيماني في جزء (قد سمع) وهو الجزء الثامن والعشرون من القرآن الكريم، وقد سميت هذا البحث [المقاصد الإيمانية في جزء (قد سمع) من خلال أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير لأبي بكر الجزائري] [34].

[كلمات القرآن الكريم من كتاب أيسر التفاسير للجزائري] جمع وترتيب أبي ذر القلموني، دار ابن حزم، القاهرة، ط1، 1430ه، 2009م،، وقد بيّن صاحب الكتاب سبب تأليف الكتاب، وطريقته فيه بقوله: [يرجع الفضل في جمع هذا الكتاب لله وحده،ثم لمحبتي في الله الشيخ أبا بكر الجزائري...، فقمت باستخارة الله تعالى بأخذ معاني الكلمات، والتي يسمِّيها أثابه الله: شرح الكلمات، وأضفت إليها القرآن كاملا، وكنت في البداية سأكتفي بذكر معاني الكلمات مجرّدة، ولكن رأيت أنّ ذلك سيكون يسيرا على حملة القرآن، شاقّا على غيرهم فتمّ ما اختاره الله تعالى، وهي طريقة جديدة تعين على فهم كتاب الله تعالى في أقل وقت ممكن...وكنت أحيانا أضيف بعض المعاني، والهوامش من معنى الآيات عند الضرورة، وذلك في إطار ضيّق، وأحيانا كنت أقوم بإيراد بعض التعليقات من تفسير ابن كثير إتماما للفائدة][35].

الحادي عشر ـ مؤلفاته وآثاره [36]:

تميّزت مؤلفات الشيخ رحمه الله تعالى بسهولة الأسلوب، وجزالة التركيب، وقوته، وقربها من الفهم؛ فتآليفه إصلاحية، ودعوية لتقريب، وتفهيم الإسلام الصحيح الخالي من البدع، وهي:

1- [الإنصاف فيما قيل في المولد من الغلو والإجحاف] أبو بكر جابر الجزائري، شركة الشهاب، الجزائر.

2 ـ من رسائل الدعوة:

[كمال الأمة في صلاح عقيدتها شرح آية [وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا] (الأعراف: 57)، تأليف أبي بكر جابر الجزائري المدرّس

بالجامعة الإسلامية، والمسجد النبوي الشريف، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة المعرفة، القاهرة.

[حرمة الابتداع في الدين وكل بدعة ضلالة]، تأليف أبي بكر جابر الجزائري الواعظ بالمسجد النبوي الشريف، دار الفتح للنشر والإعلان، البليدة.

3 - [العلم والعلماء]، أبو بكر جابر الجزائري، دار الشهاب للطباعة، والنشر، عمار قرفي، (1985م).

4- [منهاج المسلم،كتاب عقائد وآداب وأخلاق وعبادات ومعاملات][37]، أبو بكر جابر الجزائري، جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، (1401ه،1981م).

6 - [عقيدة المؤمن]، أبو بكر جابر الجزائري، ط 2، (1398ه - 1978م).

7- رسائل الجزائري، الناشر: مكتبة لينة (4 مجموعات) - جامع العلوم والحكم (مجموعتان)، سنة النشر: (1415ه - 1995م)، عدد المجلدات: 6، رقم الطبعة: 3، المجموعة الأولى (ثلاثون رسالة)، المجموعة الثانية (خمس عشرة رسالة)، المجموعة الثالثة (ست عشرة رسالة)، المجموعة الرابعة (خمس عشرة رسالة)، المجموعة الخامسة (ست وعشرون رسالة)، المجموعة السادسة (ثلاث عشرة رسالة)، راجع عناوين هذه الرسائل الكثيرة من حيث العناوين، والمضامين في المكتبة الوقفية.

المجموعة الأولى: الرسالة الأولى (لا إله إلا الله محمد رسول الله)، الرسالة الثانية (الحج المبرور)، الرسالة الثالثة (رسالة رمضان)، الرسالة الرابعة (إلى الزكاة)، الرسالة الخامسة (لماذا نصوم نحن المسلمون وكيف نصوم)، الرسالة السادسة (الإعلام بأنّ العزف والغناء حرام)، الرسالة السابعة (حقوق المرأة في الإسلام)، الرسالة الثامنة (أسس الدعوة وآداب الدعاة)، الرسالة التاسعة (الأخلاق الإسلامية)، الرسالة العاشرة (المسلم الحق)، الرسالة الحادية عشرة (الشباب السعودي)، الرسالة الثانية عشرة (إلى اللاعبين بالنار)، الرسالة الثالثة عشرة (الجنة دار الأبرار)، الرسالة الرابعة عشرة (الأذكار والأدعية النبوية للفرقة الناجية)، الرسالة الخامسة عشرة (الدستور الإسلامي)،

الرسالة السادسة عشرة (أكبر مشروع لإعادة مجد العرب وإنقاذ فلسطين)، الرسالة السابعة عشرة (مِحَن المسلمين وكيف الخروج منها)، الرسالة الثامنة عشرة (هكذا الحج المبرور والزيارة)، الرسالة التاسعة عشرة (أكبر مسابقة يشهدها العالم الإسلامي في رمضان)، الرسالة العشرون (غداً توزّع الجوائز في أعظم مشهد إسلامي)، الرسالة الواحدة والعشرون (بدت طلائع وفود الله فماذا أعددتم لها من قرى يا أهل دار رسول الله)، الرسالة الثانية والعشرون (نداء وبلاغ إلى وفود الله تعالى في رحابه الطاهرة)، الرسالة الثالثة والعشرون (دعاء ودعوة في عرفات)، الرسالة الرابعة والعشرون (إعلام الأنام بحكم الهجرة في الإسلام)، الرسالة الخامسة والعشرون(القول الكريم الغالي في الدفاع عن الداعية الغزالي)، الرسالة السادسة والعشرون(كيف تسلم)، الرسالة السابعة والعشرون (نصيحة إيمانية إلى عصابة الطريقة العزمية)، الرسالة الثامنة والعشرون (كتاب مفتوح إلى مسؤولي أمة الإسلام علماء وحكاما)، الرسالة التاسعة والعشرون (اعلم يا أخي تنج وتسعد)، الرسالة الثلاثون (يا علماء الإسلام أفتونا).

المجموعة الثانية: الرسالة الأولى (دراسات في مسائل من علوم القرآن)، الرسالة الثانية (نماذج من الدعاة الصالحين) ، الرسالة الثالثة (الدولة الإسلامية)، الرسالة الرابعة (هذا هو الطريق إلى الحاكمين أولا وإلى جماعات المسلمين ثانيا)، الرسالة الخامسة (كيف يتطهّر المؤمن ويصلي)، الرسالة السادسة (التربية في الإسلام)، الرسالة السابعة (هذه نصيحتي إلى كل أخ شيعي)، الرسالة الثامنة(هؤلاء هم اليهود فاعتبروا يا أولى الأبصار)، الرسالة التاسعة (إلى الفتاة السعودية والمسئولين عنها) ، الرسالة العاشرة (اتقوا الله في هذه الأمة في جواز أي من أنواع النسك وإتمام المسافر وراء الأئمة)، الرسالة الحادية عشرة (التدخين مادة وحكما)، الرسالة الثانية عشرة (إلى الإيمان والجهاد)، الرسالة الثالثة عشرة (القضاء والقدر)، الرسالة الرابعة عشرة (المشاكل التي تعترض الدعوة الإسلامية ودعاتها وسبل معالجتها)، الرسالة الخامسة عشرة (آداب الزيارة للمدينة النبوية).

المجموعة الثالثة: الرسالة الأولى (الصلاة)، الرسالة الثانية (الجمل في زكاة العمل)، الرسالة الثالثة (هكذا الحج المبرور والزيارة)، الرسالة الرابعة (حسن المقال في ثبوت رؤية الهلال)، الرسالة الخامسة (من المسئول عن ضياع الإسلام)، الرسالة السادسة (إلى التصوف يا عباد الله)، الرسالة السابعة (فصل الخطاب في المرأة والحجاب)، الرسالة الثامنة (الإنصاف فيما قيل عن المولد من الغلو والإجحاف)، الرسالة التاسعة (كمال الأمّة في صلاح عقيدتها)، الرسالة العاشرة (النصائح الأزواج قدمت لبيت الله الحجاج)، الرسالة الحادية عشرة (عشر وصايا قدمت لوفود بيت الله الحجاج)، الرسالة الثانية عشرة (السنة الوحي) الثاني محاضرة القيت بمنى على وفود بيت الله الحجاج، الرسالة الثالثة عشر (حرمة الابتداع في الدين وكل بدعة ضلالة)، الرسالة الرابعة عشرة (اللقطات فيما ظهر للساعة من علامات)، الرسالة الخامسة عشرة (الأحاديث النبوية الشريفة في أعاجيب المخترعات الحديثة)، الرسالة السادسة (عشرة منطلق الفكر الإسلامي) .

المجموعة الرابعة: الرسالة الأولى (نداء إنساني لإنقاذ البشرية وإسعادها)، الرسالة الثانية (سبيل النجاة)، الرسالة الثالثة (أحكام آخر الأيام)، الرسالة الرابعة (نصائح غالية لكل من الملاحدة الشيوعيين والكافرين المشركين وأهل الكتابين اليهود والصليبيين وضلال المسلمين والغافلين)، الرسالة الخامسة (من سنن الهدى رفع اليدين في الدعاء)، الرسالة السادسة (القول الفصل في الرد على مبيحي ربا النسيئة والفضل)، الرسالة السابعة (القول المبين في حكم تكفير المؤمنين)، الرسالة الثامنة(تنبيه الأحباب إلى خطأ صاحب تحريم النقاب) ، الرسالة التاسعة (وحتى وريث صاحب المحاورات)، الرسالة العاشرة (من يُعذر .. ومن لا يُعذر)، الرسالة الحادية عشرة (وجاءوا يركضون.. مهلا يا دعاة الضلالة)، الرسالة الثانية عشرة(الجهاد الأفغاني فرصة ذهبية للأمة الإسلامية)، الرسالة الثالثة عشرة (إلى العلم يا فتاة الإسلام)، الرسالة الرابعة عشرة (المرأة المسلمة)، الرسالة الخامسة عشرة (هل المسلمون اليوم مسلمون حقا).

المجموعة الخامسة: الرسالة الأولى (هذا هو الإسلام الدين الحق الذي لا يقبل الله ديناً غيره)، الرسالة الثانية (ولاية الله تعالى تتحقّق للعبد بفعل محابّه وترك مكارهه)، الرسالة الثالثة (أرشد سياسة الإسلام)، الرسالة الرابعة(من لطائف العلم)، الرسالة الخامسة (أركان الدولة الإسلامية)، الرسالة السادسة (إلى الجهاد في سبيل الله يا عباد الله)، الرسالة السابعة (آداب المساجد وواجباتها)، الرسالة الثامنة (القول المجتبى في حلق اللحى)، الرسالة التاسعة (القول الصحيح المجلي في حكم المرور بين يدي المصلي)، الرسالة العاشرة (القول الفصل المبين في تحريك السبابة في التشهدين)، الرسالة الحادية عشرة (الأمراض وعلاجها)، الرسالة الثانية عشرة (رسالة دعوة وإصلاح تقدم إلى أخوة الإسلام بفرنسا)، الرسالة الثالثة عشرة (كشف الستار عما يظن أنّه عار)، الرسالة الرابعة عشرة (العالم الإنساني يقترب من الهاوية)، الرسالة الخامسة عشرة (حقوق الآباء والأبناء)، الرسالة السادسة عشرة (دعوة خير إنسانية عامة)، الرسالة السابعة عشرة (إخراج الغمقي من ظلمات الجهل والظلم[38])، الرسالة الثامنة عشرة (الإسلام للغرب في سطور)، الرسالة التاسعة عشرة(أثر العقيدة في تطبيق الشريعة)، الرسالة العشرون (كتاب مفتوح إلى الأب الروحي شنودة)، الرسالة الواحد والعشرون (إنقاذ الأب جواب بار ومن النار)، الرسالة الثانية والعشرون (الجزائري يرد .. مهلاً يا أستاذ المعهد العلمي أحمد بري)، الرسالة الثالثة والعشرون (أخوك من يبكيك لا من يضحكك)، الرسالة الرابعة والعشرون (نصيحة واجبة)، الرسالة الخامسة والعشرون (إلى العلم أيها المسلمون).

المجموعة السادسة: الرسالة الأول (النكاح والطلاق أو الزواج والفرقة)، الرسالة الثانية (النجاة النجاة يا عباد الله)، الرسالة الثالثة (سبيل الفلاح)، الرسالة الرابعة (عظات وعبر من أحاديث سيد البشر)، الرسالة الخامسة (جدة داخل المواقيت ولن تكون ميقاتا لغير أهلها)، الرسالة السادسة (الأقوال المجتباة في حكم تارك الصلاة)، الرسالة السابعة (رسالة علمية لإنقاذ البشرية)، الرسالة الثامنة (حسن المقال في بيان فضل الجهاد باللسان والمال)، الرسالة التاسعة (هذه هي النار دار الكفار والفجار)، الرسالة العاشرة (الرباط

في سبيل الله ومن وفق له من عباد الله)، الرسالة الحادية عشرة (القول الصواب في حكم النسخ في الكتاب)، الرسالة الثانية عشرة (عتبة الدار الآخرة).

8 ـ [نداءات الرحمان لأهل الإيمان]، تأليف أبي بكر جابر الجزائري، الواعظ بالمسجد النبوي الشريف، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1423ه-2002م، الناشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

9 ـ [كتاب المسجد وبيت المسلم]، أبو بكر جابر الجزائري، الناشر: مكتبة لينة، سنة النشر (1412 ه- 1992 م)، المكتبة الوقفية.

10- [هذا الحبيب محمد رسول الله ﷺ يا محب]، أبو بكر جابر الجزائري،دار الخاني للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، دار الشروق للنشر والتوزيع، مكتبة السوادي للتوزيع ،جدة، ط3، (1409هـ- 1989م).

11- [المرأة المسلمة، العقائد، العبادات، المعاملات، الآداب والأخلاق]، أبو بكر جابر الجزائري، الناشر دار الكتب العلمية، ط 3.

12- [النكاح والطلاق أو الزواج والفراق]، أبو بكر جابر الجزائري، ط 2، الناشر مطابع الرحاب.

13- [المدينة المنورة النبوية فضلها، فضل ساكنيها، زيارتها]، أبو بكر جابر الجزائري، الناشر مطابع الرشد.

14- [عظات وعبر من أحاديث سيد البشر ﷺ]، أبو بكر جابر الجزائري، ط1.

15- [حقيقة الجهاد في سبيل الله ومحرمة الخروج على حاكم المسلمين]، أبو بكر جابر الجزائري، الناشر مطابع الرشد، ط 1.

16- وقد توّج مؤلفاته بتأليفه: [أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير[39]، وبهامشه (نهر الخير على أيسر التفاسير)] [40]، تأليف أبي بكر جابر الجزائري، الواعظ بالمسجد النبوي الشريف، الناشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، توزيع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 1، 1416هـ-1995م، وهو كتاب شامل لتفسير كتاب الله، وميسّر له ليفهمه عامّة الناس.

الثاني عشر ـ من أقول العلماء فيه [41]**:**

قال عنه الإمام العلّامة حمّاد الأنصاري محدّث المدينة: رأيت في المنام الشيخ أبا بكر الجزائري يمشي، وهو لابس لباسًا لم أر أحدًا في الدنيا لابسًا مثله، ومعه شخص آخر لابس لبسًا أقل منه، فأوّلته بلباس التقوى.

وقال عنه بدر المدينة الشيخ عبد المحسن العبّاد: وبعد انتقال الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله تعالى- من رئاسة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية إلى رئاسة البحوث العلمية، والإفتاء بالرياض كان -رحمه الله- كلّما لقيته يسألني عن الدروس في المسجد النبوي، والمدرّسين فيه، ويخصّ بالسؤال عن الشيخ أبي بكر الجزائري.

وخلاصة القول فيه أنّ الشيخ حفظه الله مجاهد؛ جاهد بلسانه، وماله في الدعوة إلى الله على بصيرة، وبالحكمة، والموعظة الحسنة على هدي المصطفى ﷺ، والله حسيبه، ولا نزكّي على الله أحدًا، وما شهدنا إلا بما علمنا، وما كنّا للغيب حافظين[42].

قال الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري: [أبو بكر جابر الجزائري الذي قضى حياته في الدعوة، والإرشاد، والتدريس، والتأليف] [43].

قال أبو ذر القلموني:[يرجع الفضل في جمع هذا الكتاب [كلمات القرآن الكريم من كتاب أيسر التفاسير للجزائري] لله وحده، ثم لمحبتي في الله الشيخ أبا بكر الجزائري، فلقد رأيته في الرؤيا يصعد سلّما أمام قبر النّبي ﷺ معتمّاً بعمامة بيضاء تصل ذؤابتها قريبا من نصف ظهره، وقد علاه الوقار، ثمّ ذهبت إلى الروضة بمسجد النّبي ﷺ إلى آخر الرؤيا...

ومن المعلوم عند علماء تأويل الأحلام أنّ الارتفاع في الرؤيا على الأرض رفعة عند الله تعالى، فازداد حبي لهذا الرجل، كما ازداد عند قراءتي من قبل لكتابه القيّم (منهاج المسلم)] [44].

وقال كذلك صاحب الكتاب السابق الذكر: [ومن فضل الله تعالى أنّه أثناء قيامي بمراجعة الكتاب رأيت الشيخ الجزائري في الرؤيا، وهو يعطي

درسا بأحد المساجد، وفي أثناء الدرس توقّف فضيلته، وطلب مني أن أكمل الدرس مكانه، فوقع في ذهني أن أتكلّم عن محبة الله تعالى، أخبرني الأخ حامل الكتاب ـ بعد صدوره ـ إلى الشيخ الجزائري أنّه سُرَّ عند رؤية الكتاب] [45].

حظي الجزائري بتقدير الأوساط العلمية في البلدان العربية، والإسلامية، واعتبره الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين واحدا: من أبرز العلماء الربانيين، والمفكرين الذين عرف عنه الورع، والتقوى، والعلم [46].

كما اكتسب مكانة مهمّة في الوسط الأكاديمي الشرعي من خلال عمله أستاذا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة لأزيد من عشرين عاما[47].

وعُرف أبو بكر الجزائري على نطاق واسع بحكم ممارسته التدريس بالحرم النبوي الشريف خمسين عاماً، ما أكسب دروسه، وكتبه زخماً كبيراً، ويُعَدّ كتابه "منهاج المسلم" من أكثر مصنفاته قبولاً، وانتشاراً في البلدان العربية[48].

عرف الشيخ الجزائري ـ رحمه الله ـ بمنهجه الوسطي المستقى من منهج الكتاب، والسنة، والسلف الصالح[49].

وشارك عدد كبير من الدعاة والإعلاميين والناشطين عبر مواقع التواصل الاجتماعي في الترحّم على الشيخ الجزائري، وتعداد مناقبه عبر وسم وفاة الشيخ أبو بكر الجزائري في موقع التواصل تويتر حيث دعوا له بالرحمة، والمغفرة.

وترحّم الشيخ صالح المغامسي على الجزائري علما أنّه سبق وتتلمذ على يديه: رحم الله شيخنا أبا بكر جابر الجزائري، وغفر له، وجزاه عنّا، وعن العلم، وأهله خير الجزاء، شرفتُ بالجلوس بين يديه في حلقته بالمسجد النبوي قبل ثلاثين عاما، ونيّف، عالِمٌ مبارك، عذب الحديث، عفّ اللسان، قريب من العامّة، ناصح، محبٌّ لولاة الأمر، فاللهم اجبر كسرنا، وارحم شيخنا.

ونعى الأمير سطام بن خالد آل سعود الشيخ الراحل، وغرّد قائلًا: الشيخ أبو بكر الجزائري في ذمة الله، المدرّس في الجامعة الإسلامية، والمسجد

النبوي الشريف سابقًا تغمّده الله بواسع رحمته، وحشره مع الصديقين، والشهداء.

وترحّم الداعية الدكتور محمد العريفي على الشيخ الجزائري بقوله: اللهم اغفر له، وارحمه، وارفع درجته، وأخلف على أهله خيراً.

ونعاه الداعية عادل الكلباني: إنّا لله وإنّا إليه راجعون، الله يغفر له، ويرحمه، ويتجاوز عنه، ويجبر مصابنا فيه، ويخلفنا خيرا منه.

وبدوره كتب الداعية الدكتور خالد الخشلان مشاركًا في الوسم: حينما تتوارد الألسن تلقائيًا في الثناء على إنسان بعد وفاته من غير تواطؤ تدرك عندها معنى قول النّبي ﷺ: "أنتم شهداء الله في أرضه"[50] كلنا راحلون عن هذه الدنيا، ولكن هنيئًا لمن أثنى عليه عباد الله المؤمنون خيرًا عند رحيله.

الثالث عشر ـ من مآثره:

«النهار الجزائرية» [51] **تلتقي بأفراد عائلة الشيخ «أبو بكر الجزائري» وتنقل شهاداتهم حول خصاله:**

- ساعد فقراء بسكرة، وأعطى منحا مالية للطلبة الجزائريين في المدينة المنورة.
- تلقّى سكان بلدية ليوة بإقليم ولاية بسكرة نبأ وفاة العلّامة الشيخ «جابر أبو بكر الجزائري» بحزن شديد، فهو ابن المنطقة، وله أفضال على سكانها، وما يزال عدد من طلبته يشهدون له بالحب والخير.
- ويروي شيوخ المنطقة ممّن عايشوا عصره أنّه تربّى يتيما بعد أن توفي والده، ولم يبلغ عمره السنة، أين كفله عمه «الحاج عيسى» وأمّه «فاطمة بوسام».
- بعدها تزوّج الشيخ من ابنة عمه «يمينة جابر»، وانتقل مع عائلته إلى نادي الترقّي في العاصمة، أين ساهم الشيخ الراحل في تكوين شباب «الموحّدين» وأصدر مجلته «الداعي» وأدارها لفترة.
- كان معيلا للفقراء ويرسل الأموال للمعوزين.

- «النهار الجزائرية»، وخلال تواجدها بليوة، التقت عددا من المشايخ، وأفراد عائلة الشيخ الفقيد، إذ يروي الحاج «عبد العالي عطاف» وهو صهر الشيخ، أنّه كان سخيًّا مع أبناء عمومته، حيث كان يعمل على أن تصل مبالغ مالية إلى العديد من العائلات بالمنطقة دوريا، وكان شاهدا عليها خاصة الفقراء منهم.
- كما كان الشيخ الراحل يفتح باب بيته لكل الزائرين الجزائريين، ومن فضائل الشيخ تكفّله بطلبته خاصة الجزائريين، بمنحهم مرتبات شهرية، كما تكفّل ببناء مسجد بالمدينة المنورة، وحرص على دفع رواتب موظفيه لليوم.
- يذكر «عمي قويدر عطاف» و«عمي البشير رحماني» وغيرهم من طلبة الشيخ أنّهم كثيرا ما كانوا يتلقون دروسا في العمل الوطني، وكذلك أناشيد وطنية من الشيخ الراحل، حتى أنّهم ما زالوا يحفظونها لليوم.
- كما تأثّر الشيخ بما عاشته الجزائر في العشرية السوداء، حيث يؤكد صهره عبد العالي عطاف الذي عاش لفترات معه أنّه كان يبكي، ويتأثّر كثيرا كلما سمع بوقوع مكروه في الجزائر، وكان دائم السؤال عمّا يحدث، مؤكّدا أنّ الوضع سيتحسّن، كما كان دائم الدعاء للجزائر.

الرابع عشر ـ وفاته:

- إشاعة عن وفاته [52]: في شهر مارس (2014م) انتشرت إشاعة عن وفاته، وردّ موقع الشيخ الرسمي العام بأنّ الشيخ أبا بكر الجزائري حيٌّ يرزق، وهو يتمتّع بصحة جيّدة، وكل ما قيل عن وفاة الشيخ إشاعة، وكذب.
- وتوفي الشيخ أبو بكر الجزائري في فجر يوم الأربعاء 4 ذو الحجة 1439هـ الموافق 15 أغسطس 2018 م عن عمر ناهز 97 عاماً، بعد صراع مع المرض، وصلي عليه صلاة الجنازة بعد ظهر يوم وفاته في المسجد النبوي الشريف، ووري جثمانه الثرى في مقبرة البقيع، وقبل عام من وفاته تعرّض الشيخ لالتهاب رئوي حاد، نُقل على إثره إلى مستشفى الأمير محمد بن عبد العزيز للحرس الوطني بالمدينة لتلقي العلاج[53].

- أدت جموع المصلين في المسجد النبوي في المملكة العربية السعودية، بإمامة الشيخ عبد الباري الثبيتي صلاة الجنازة عقب صلاة الظهر، على فضيلة الشيخ أبي بكر جابر الجزائري، المدرّس بالحرم الشريف على مدى أكثر من نصف قرن، وأحد كبار رموز الدعوة في العالم الإسلامي، بعد مرض عانى منه طويلا ألزمه الفراش، وقد حمل النعش على الأكتاف محاطا بحشود غفيرة، اكتظت بهم ساحات الحرم، وظلت ملازمة له حتى ووري جثمانه بقيع الغرقد إلى جوار عشرة آلاف صحابي، بعد عمر حافل بالوعظ، والإرشاد، والدعوة إلى الله بالحكمة، والموعظة الحسنة[54].

الخاتمة: وممّا سبق ذكره وبحثه نخلص إلى النتائج الآتية:

1- الشيخ أبو بكر جابر الجزائري الليوي البسكري الجزائري المدني، والمولود سنة 1921م، والمتوفى سنة 2018م.

2 - كانت للشيخ أبي بكر جابر الجزائري نشاطات فكرية متنوّعة كالوعظ، والإرشاد، والفقه، والإصلاح، والتفسير...

3 - تميزت مؤلّفات الشيخ أبي بكر جابر الجزائري رحمه الله تعالى بسهولة الأسلوب،و بسلامة اللغة وجزالة التركيب، وقوته، وقربها من الفهم؛ فتآليفه إصلاحية، ودعوية لتقريب، وتفهيم الإسلام الصحيح الخالي من البدع.

4 - أثنى عليه الكثير من العلماء والدعاة، وشهدوا له بالمكانة العلمية الرفيعة في الدعوة، والإصلاح والتفسير، والفقه...

5- ألّف كتبا، ورسائلَ كثيرة في مختلف المجالات الشرعية، والإصلاحية، والاجتماعية.

6 - حُقّ لمثل هذا العَلم الجزائري الشيخ أبي بكر جابر الجزائري أن تجرى عليه دراسات علميّة أكاديميّة، باعتباره فقيها، معلّما، مربيّا، مصلحا، مفسِّرا...، وعليه أدعو الباحثين، وعلى مختلف تخصّصاتهم -الجزائريين- أن يعتنوا كثيرا بالأعلام الجزائريين، وينتشلوهم من طي النسيان، ويميطوا عنهم اللثام لتستفيد منهم الأجيال الحاضرة، والقادمة، فاكتبوا رسائل علمية،

ودراسات أكاديمية حول الشيخ أبي بكر جابر الجزائري لتعرّفوا الأجيال بمآثره، وإخلاصه لدينه، ووطنه، وتمكّنه في مختلف العلوم الدينية.

مصادر البحث ومراجعه:

1- أئمة الحرمين، 1343هـ - 1433هـ)، عبد الله بن أحمد العلاف الغامدي، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، 1432هـ.

2- أعلام السلفية 13، ترجمة العالم الواعظ المعمَّر أبو بكر الجزائري رحمه الله تعالى، إعداد مركز سلف للبحوث والدراسات على الموقع:

https://salafcenter.org،wp- content/uploads/08/2018.

تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر1440هـ، الموافق 1 جانفي 2019م.

3- الإنصاف فيما قيل في المولد من الغلو والإجحاف، أبو بكر جابر الجزائري، شركة الشهاب، الجزائر.

4- أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير، وبهامشه (نهر الخير على أيسر التفاسير)، تأليف أبي بكر جابر الجزائري، الواعظ بالمسجد النبوي الشريف، الناشر مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، توزيع دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط1، 1416هـ- 1995م.

5- بوابة الأفق للمعلومات، على الموقع:

http://ecat.kfnl.gov.sa:88/ipac20/ipac.jsp?session.

تاريخ الزيارة 27 ربيع الآخر1440هـ الموافق 4 جانفي 2019م.

6- الجامع في تراجم العلماء القدماء والمعاصرين، على الموقع:

http://kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t

تاريخ الزيارة 26 ربيع الآخر 1440هـ- 2019م.

[7]- الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السُّنَّة وآي القرآن: أبو عبد الله القرطبي، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ- 2006م.

[8]- جزايرس على الموقع

https://www.djazairess.com/echorouk/1355،

تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر1440هـ، الزيارة 1 جانفي 2019م.

9- حرمة الابتداع في الدين وكل بدعة ضلالة، تأليف أبي بكر جابر الجزائري الواعظ بالمسجد النبوي الشريف، دار الفتح للنشر والإعلان، البليدة.

10- الحطة في ذكر الصحاح الستة: صديق حسن خان، دراسة، وتحقيق علي حسن الحلبي، المكتبة العلمية، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت.

11- الخليج أونلاين، نبض الخليج العربي، على الموقع:

http://alkhaleejonline.net

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

12- سلّم الوصول إلى تراجم علماء مدينة الرسول 353: حمزة القرعاني.

13- شبكة ومنتديات فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور سعود بن إبراهيم الشريم، الكاتب أبو إبراهيم سعد العتيبي، يوم السبت 24 شعبان 1433هـ الموافق 4 -7، 2012م.

14- الشيخ الطيب العقبي ودوره الإصلاحي (1890م- 1960م): حنان عدوان، ماستر تخصّص تاريخ معاصر، إشراف الأستاذة شهرزاد شلبي، جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قطب شتمة، قسم العلوم الإنسانية، شعبة التاريخ (2012م- 2013م).

15- عقيدة المؤمن، أبو بكر جابر الجزائري، ط 2، سنة النشر: 1398ه - 1978م.

16- علماء ومفكِّرون عرفتهم: محمد المجذوب، ط 4، دار الشروق، القاهرة.

17- العلم والعلماء، أبو بكر جابر الجزائري، دار الشهاب للطباعة والنشر، عمار قرفي، 1985م.

18- كلمات القرآن الكريم من كتاب أيسر التفاسير للجزائري: جمع وترتيب أبي ذر القلموني، دار ابن حزم، القاهرة، ط 1، 1430هـ- 2009م.

19- كمال الأمّة في صلاح عقيدتها شرح آية [ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها]، تأليف أبي بكر جابر الجزائري الدرّس بالجامعة الإسلامية والمسجد النبوي الشريف، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، مطبعة المعرفة، القاهرة.

20- المجلة التاريخية الجزائرية، العدد 2، رمضان 1438هـ، ماي 2017م، جامعة محمد بوضياف المسيلة، عدد خاص بالندوة الوطنية الأولى المنظّمة من قبل المخبر تحت عنوان (أعلام منطقة الحضنة ودورهم في الحركة الوطنية والثورة التحريرية)، 23 ماي2017م.

21- معلمو المسجد النبوي الشريف، جمع وترتيب: الدكتور عمر حسن فلاتة، الأستاذ عبد الوهاب محمد زمان، الأستاذ الدكتور عدنان درويش جلون.

22- المقاصد الإيمانية في جزء قد سمع من خلال (أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير) لأبي بكر الجزائري: الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري، على الموقع: http://uqms.edu.ye،content،uploads،2016/05

تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر 1440هـ، الزيارة 1جانفي 2019م.

23- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع:

http:،،afaqattaiseer.net/vb/showthread.php?t=26357

تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر1440هـ، الزيارة 1 جانفي 2019م.

24- المكتبة الشاملة على الموقع:

http://shamela.ws/index.php/author/127

تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر1440هـ، الزيارة 1 جانفي 2019م.

25- الملتقى الفقهي على الموقع:

http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=18449

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر 1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

26- منتديات قراء طيبة الطيبة، قسم أئمة الحرم النبوي الشريف، بحث بعنوان أئمة المسجد النبوي من بداية العهد السعودي (ملف وورد) للكاتب أبو إبراهيم سعد العتيبي،يوم الأحد 29 رجب 1431هـ الموافق 11/7/ 2010م.

27- منهاج المسلم،كتاب عقائد وآداب وأخلاق وعبادات ومعاملات، أبو بكر جابر الجزائري، جميع حقوق الطبع محفوظة للمؤلف،1401هـ- 1981م.

28-الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ أبو بكر الجزائري.

29- ويكيبيديا الموسوعة الحرة، على الموقع:

https://ar.wikipedia.org/wikiأبو_بكر_الجزائري

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر 1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

المواقع:

30- https://www.ennaharonline.com

تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر1440هـ، 1 جانفي 2019م

31- https://arabi21.com›story/1116020

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

32-http://main.islammessage.com›newspage.aspx?id=23856

تاريخ الزيارة 23 ربيع الآخر 1440هـ، 31 ديسمبر2018م.

33- https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/10/23

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

34- https://www.elkhabar.com/press/article/142135

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

35 - https://arabi21.com/story/1116020

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

36- http://main.islammessage.com/newspage.aspx?id=23856

تاريخ الزيارة 23 ربيع الآخر1440هـ، 31 ديسمبر2018م.

37 - https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound
تاريخ الزيارة 23 ربيع الآخر1440هـ، الزيارة 31 ديسمبر2018م.

38 - https://arabi21.com/story/1116020

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

39- https://www.elkhabar.com/press/article/142135

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

40- https://arabic.euronews.com/2018/08/15

تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر 1440هـ، 30 ديسمبر2018م.

الهوامش:

[1]- عن إبراهيم بن عبد الرحمن العذري قال: قال رسول الله ρ: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين»، رواه البيهقي، التبريزي: مشكاة المصابيح، كتاب العلم الفصل الأول، تحقيق العلّامة الألباني، (1 / 82).

روى هذا الحديث جماعة من الصحابة رضي الله عنهم، ولهذا الحديث طرق كثيرة عنهم، وهو حديث حسن لتعدّد طرقه، قال العلّامة إبراهيم بن الوزير: [وهو حديث مشهور صحّحه ابن عبد البر]، وروي عن أحمد أنّه قال: هو حديث صحيح. قال زين الدين: [وفي كتاب العلل للخلال عن أحمد سئل عنه، فقيل له كأنّه كلام موضوع؟ فقال: لا، هو

صحيح فقيل له: ممّن سمعته؟ فقال من غير واحد...] العواصم والقواصم (308/1)، وذكر العلّامة ابن القيم طرق الحديث في مفتاح دار السعادة (462، وما بعدها)، وجزم الحافظ العلائي بأنّ الحديث حسن. انظر: صديق حسن خان: الحطة في ذكر الصحاح الستة، دراسة، وتحقيق علي حسن الحلبي، المكتبة العلمية، دار عمار، عمان، دار الجيل، بيروت، (70 وما بعدها).

[2]- أبو عبد الله القرطبي: الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السُّنَّة وآي القرآن ، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي،مؤسسة الرسالة، ط1، 1427هـ- 2006م (64/63/5).

[3]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع: http://afaqattaiseer.net/vb/showthread.php?t=26357، تاريخ الزيارة 24ربيع الآخر1440ه /الزيارة 1 جانفي 2019م، مركز سلف للبحوث والدراسات: أعلام السلفية (13) ترجمة العالم الواعظ المعمَّر أبو بكر الجزائري رحمه الله تعالى، على الموقع https://salafcenter.org/wp-content/uploads/2018/08، تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر1440ه /الزيارة 1 جانفي 2019م.

[4]- انظر الموقع: https://www.ennaharonline.com، تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر1440ه/1جانفي 2019م

[5]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع: http://afaqattaiseer.net/vb/showthread.php?t=26357، تاريخ الزيارة 24ربيع الآخر1440هـ، الزيارة 1 جانفي 2019م، مركز سلف للبحوث والدراسات:المرجع السابق، الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري: المقاصد الإيمانية في جزء قد سمع من خلال (أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير) لأبي بكر الجزائري، مجلة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد العاشر،على الموقع: http://uqms.edu.ye/content/uploads/2016/05، تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر 1440هـ- 1 جانفي 2019م، ص 138، الملتقى الفقهي على الموقع: http://fiqh.islammessage.com/NewsDetails.aspx?id=18449، تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ- 30 ديسمبر2018م، الجامع في تراجم العلماء القدماء والمعاصرين، على الموقع: http://kulalsalafiyeen.com/vb/showthread.php?t تاريخ الزيارة 26 ربيع الآخر1440هـ- 3 جانفي2019 م.

[6]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه، الجامع في تراجم العلماء القدماء والمعاصرين، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.

[7]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه، المكتبة الشاملة على الموقع: http://shamela.ws/index.php/author/127 ، تاريخ الزيارة 24ربيع الآخر1440ه/1جانفي 2019م،الجامع في تراجم العلماء القدماء والمعاصرين، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.

[8]- مركز سلف للبحوث والدراسات: المرجع السابق.

[9]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه، مركز سلف للبحوث والدراسات:المرجع السابق.

[10]- انظر الموقع: https://www.ennaharonline.com، تاريخ الزيارة 24 ربيع الآخر1440هـ- 1 جانفي 2019م.

[11]- محمد المجذوب: علماء ومفكِّرون عرفتهم،دار الشروق، القاهرة، ط4، (28/1).

[12]- المرجع نفسه (32،33/1).

[13]- انظر الموقع: https://arabi21.com/story/1116020hk، تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ- 30 ديسمبر2018م.

[14]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.

[15]- انظر الموقع:
http://main.islammessage.com/newspage.aspx?id=23856، تاريخ الزيارة23 ربيع الآخر1440هـ- 31 ديسمبر2018م.

[16]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.

[17]- ولد عام (1327ه/1909م) ببلدية سيدي خالد، غرب ولاية بسكرة، وهو عالم، وفقيه ماهر في الأصول، والفروع على مذهب مالك رحمه الله تعالى، وأديب ماهر، وقد وافته المنية في 1973/07/18م.انظر: الدكتور محمد يعيش: الشيخ نعيم النعيمي ودوره الإصلاحي بمنطقة المسيلة، جامعة محمد بوضياف، المسيلة،المجلة التاريخية الجزائرية، العدد (2) رمضان 1438هـ- ماي2017، معدد خاص بالندوة الوطنية الأولى المنظّمة من قبل المخبر تحت عنوان (أعلام منطقة الحضنة ودورهم في الحركة الوطنية والثورة التحريرية)، 23 ماي2017م، ص 65 - 72.

[18]- الشيخ عيسى المعتوقي من مواليد 1914م، بدوار الحميدات، بقرية المعاتيق، بلدية أولاد أعدي القبالة، وقد تنقّل كثيرا، ويبدو أنّ المحطة الأخيرة كانت بالاستقرار في زاوية بسكرة، وقيل كان ذلك سنة (1946م)، وعمل بزواياها لمدة معتبرة، ووافته المنية سنة (1962م). انظر: الدكتور حميدي أبو بكر الصديق: عيسى حمدي المعتوقي (1914م/1962 م)، ودوره في الحركة الوطنية والثورة،المرجع نفسه، ص 73 - 80].

[19]- الشيخ الطيب العقبي، ولادته ووفاته (1890م/1960م). انظر: حنان عدوان: الشيخ الطيب العقبي ودوره الإصلاحي (1890م/1960م)، ماستر تخصّص تاريخ معاصر، إشراف الأستاذة شهرزاد شلبي،جامعة محمد خيضر، بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قطب شتمة، قسم العلوم الإنسانية، شعبة التاريخ (2012م/ 2013م).

[20]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.

[21]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه، إعداد مركز سلف للبحوث والدراسات:المرجع السابق، والموقع:
http://main.islammessage.com/newspage.aspx?id=23856،
تاريخ الزيارة23 ربيع الآخر1440هـ- 31 ديسمبر2018م.

[22]- ويكيبيديا الموسوعة الحرة، على الموقع: https://ar.wikipedia.org/wiki، تاريخ الزيارة22 ربيع الآخر1440هـ- 30 ديسمبر2018م.

[23]- انظر الموقع:
http://main.islammessage.com/newspage.aspx?id=23856، تاريخ الزيارة 23 ربيع الآخر1440هـ- 1 ديسمبر2018م.
[24]- انظر الموقع:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/10/23،
تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر 1440هـ- 30 ديسمبر2018م.
[25]- الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.
[26]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه، مركز سلف للبحوث والدراسات، المرجع السابق، الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري: المرجع السابق، الملتقى الفقهي، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.
[27]- انظر الموقع: https://arabi21.com/story/1116020 ، تاريخ الزيارة22 ربيع الآخر1440هـ- 30 ديسمبر2018م.
[28]- عبد الله بن أحمد العلاف الغامدي: أئمة الحرمين 1343هـ-1433هـ، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، 1432هـ، ص 122.
[29]- جزايرس على الموقع: https://www.djazairess.com/echorouk/1355 تاريخ الزيارة 24ربيع الآخر1440هـ- 1 جانفي 2019م.
[30]- المرجع نفسه.
[31]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.
[32]- مركز سلف للبحوث والدراسات: المرجع السابق.
[33]- الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري:المرجع السابق، ص 134.
[34]- الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري:المرجع السابق، ص 133.
[35]- أبو ذر القلموني: كلمات القرآن الكريم من كتاب أيسر التفاسير للجزائري، دار ابن حزم، القاهرة، ط1/1430ه /2009م، ص 15، على الموقع:
https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single، تاريخ الزيارة 26 ربيع الآخر1440هـ- 3 جانفي2019م.
[36]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه، مركز سلف للبحوث والدراسات:المرجع السابق، المكتبة الشاملة على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه،الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري، المرجع السابق، ص 137/136، والموقعhttp://main.islammessage.com/newspage.aspx?id=23856،
تاريخ الزيارة 23 ربيع الآخر1440هـ- 31 ديسمبر2018م.
[37]- حيث قال في مقدّمة هذا الكتاب، مبيّنا منهجه فيه: [وقد سلكت ـ بتوفيق الله ـ في وضعه مسْلكا حسنا إن شاء الله تعالى؛ ففي باب الاعتقادات لم أخرج عن عقيدة السلف لإجماع المسلمين على سلامتها، ونجاة صاحبها، لأنّها عقيدة الرسول ρ، وعقيدة أصحابه، والتابعين لهم من بعده، وعقيدة الإسلام الفِطرية، والملة الحنيفية التي بعث الله بها الرسل، وأنزل فيها الكتب، وفي باب الفقه ـ العبادات والمعاملات ـ لم آل جهدا في تحري

الأصوب، واختيار الأصحّ ممّا دوّنه الأئمة الأعلام؛ كأبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وأحمد رحمهم الله تعالى أجمعين، ممّا لم يوجد له نصٌّ صريح، أو دليل ظاهر من كتاب الله، أو سنة رسوله ρ، ولهذا أصبحت لا يخالجني أدنى ريب، ولا يساورني أقلّ شك في أنّ من عمل من المسلمين بهذا المنهاج ـ سواء في باب العقيدة، أو الفقه، أو الآداب، والأخلاق ـ هو عامل بشريعة الله تبارك وتعالى، وهدي نبيّه ρ.

ولا بأس أن يعلم الإخوة المسلمون أنّه لو شئت بإذن الله تعالى لدوّنت المسائل الفقهية في هذا المنهاج على مذهب إمام خاصٍّ، ولكنت بذلك أرحْت نفسي من عناء مراجعة المصادر المتعدّدة، وتصحيح الأقوال المختلفة، والآراء المتباينة أحيانا، والمتفقة أخرى، كما هو معروف لدى العالمين، ولكنّ رغبتي الملحّة في جمع الصالحين من إخواننا المسلمين في طريق واحد تتكتّل فيه قواهم، وتتّحد أفكارهم، وتتلاقى أرواحهم، وتتجاوب عواطفهم، وتتفاعل أحاسيسهم، ومشاعرهم، هي التي جعلتني أركب هذا المركب الصعب، وأتحمّل هذا العناء الأكبر، والحمد لله على نيل المراد، وبلوغ القصد]، انظر: منهاج المسلم، ص 7-8.

[38]- وهي رسالة نصرة وتعليم وإرشاد إلى صاحب رسالة (المنهاج الصوفي) الشيخ عبد الرزاق الغمقي الصفاقسي التونسي، لكاتبها أبي بكر جابر الجزائري .

إنّ هذه الرسالة من رسائل الدعوة، وهي رسالة نصرة، وتعليم وإرشاد إلى صاحب رسالة (المنهاج الصوفي) للشيخ عبد الرازق الغمقي الصفاقسي التونسي، مشتملة على ثلاثة فصول، وخاتمة، ويشير المؤلِّف أنّ الشيخ عبد الرازق الغمقي قد ظلم نفسه، وجهل وضل في رسالته، وبحكم الأخوة الإسلامية التي تربطنا به، وتوجب علينا نصرته لقول الرسول ρ: [انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً]، ويوضِّح المؤلِّف أنّه توجّب علينا تعليمة وإرشاده، فقد كتب إليه هذه الرسالة ذات العنوان: (رسالة نصرة وتعليم وإرشاد)، وهي انطلاقا من قول النّبيّ ρ في الصحيح: [انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، فكيف أنصره ظالماً؟ قال تحجزه عن الظلم فإنّ ذلك نصره]، أخرجه البخاري في صحيحه، في المظالم، باب أعن أخاك ظالما أو مظلوما (2443 – 2444)، (117/5 - 118)، وفي الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه أنّه أخوه إذا خاف عليه القتل أو نحوه (6952)/ (338/12)، ومسلم في صحيحه، في البر والصلة، باب نصر الأخ ظالما أو مظلوما (1998/4)/(2584//62)]، فانطلاقا من هذا الحديث يدعو المؤلِّف الشيخ عبد الرازق إلى التوبة الصادقة النّصوح، ويقول: إنّ توبة الشيخ عبد الرازق تكون ممّا ظهر لنا من ذنبه، وما خفي، إذ لا يسلم من الذنب إلا من عصمه الله تعالى، وقليل ما هم، وظاهر ذنب الشيخ هو تهجّمه على شيخي الإسلام، وانتقاصه لهما، ورميه لهما بكل قاصمة للظهر، وتحذير لطلبة العلم من قراءة كتبهما، والإساءة بهما، والانتفاع بعلومهما، والمراد من شيخي الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، وتلميذه البارّ العلّامة بحر العلوم الزاخرة، محمد بن قيم الجوزية.

وتوبة الشيخ التي يدعوه إليها مؤلِّف الرسالة أيضاً أن يعيد النظر فيما قرأه من كتاب مدارج السالكين لشيخ الإسلام ابن قيم الجوزية، إذ حمله على انتقاص، وسبّ، وشتم ابن القيم

سوء فهمه، وقلة معرفته، وإلا فقد قرأ هذا الكتاب وانتفع به مئات الآلاف من طلبة العلم قديماً، وحديثاً ولم يؤثر عن أحد أنّه انتقص الشيخ، أو ذمّه أو سبّه كما فعل الشيخ عبد الرازق صاحب المنهاج الصوفي.انظر: بوابة الأفق للمعلومات، على الموقع: http://ecat.kfnl.gov.sa:88/ipac20/ipac.jsp?session، تاريخ الزيارة 27 ربيع الآخر1440هـ- 4 جانفي 2019م.

39- سهولة هذا الكتاب، وسلاسته تظهر من عنوانه فبالفعل هو من أيسر التفاسير ينفع المبتدئ، ولا يستغني عنه العالم، يأتي مصنّفه بالآية، ويشرح مفرداتها أولا، ثمّ يشرحها شرحا إجماليا، ويذكر مناسبتها، وهدايتها ما ترشد إليه من أحكام، وفوائد معتمدا في العقائد على مذهب السلف، وفي الأحكام على المذاهب الأربعة لا يخرج عنها،انظر: على الموقع: https://www.cia.gov/library/abbottabad-compound ، تاريخ الزيارة 23 ربيع الآخر1440هـ-31 ديسمبر2018م.

40- **مميزات منهج أبي بكر الجزائري في تفسيره (أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير):** ذكر أبو بكر الجزائري مميزات تفسيره بنفسه في مقدّمة كتابه، وهي تفصح عن منهجه بجلاء، فقال رحمه الله تعالى: مميزات هذا التفسير ـ التي رجوت أن يكون تفسير كل مسلم، ومسلمة لا يخلو منه بيت من بيوت المسلمين ـ هي: الوسطية بين الاختصار المخل، والتطويل الممل، ـ إتباع منهج السلف الصالح في العقائد والأسماء والصفات، الالتزام بعدم الخروج عن المذاهب الأربعة في الأحكام الفقهية، إخلاؤه من الإسرائيليات صحيحها، وسقيمها إلّا ما لابد منه لفهم الآية الكريمة، وكان ممّا تجوز روايته، لحديث "وحدّثوا عن بني إسرائيل ولا حرج"، رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأنبياء، باب:ما ذكر عن بني إسرائيل،الحديث، رقم (3461)، (1275/3)]، ـ إغفال الخلافات التفسيرية، الالتزام بما رجّحه ابن جرير الطبري في تفسيره عند اختلاف المفسِّرين في معنى الآية، وقد لا آخذ برأيه في بعض التوجيهات للآية، إخلاء الكتاب من المسائل النحوية، والبلاغية، والشواهد العربية/ عدم التعرّض للقراءات إلّا نادرا للضرورة، حيث يتوقّف معنى الآية على ذلك، وبالنسبة للأحاديث فقد اقتصرت على الصحيح، والحسن دون غيرهما، ولذا لم أعزها إلى مصادرها إلّا نادرا/ خلو هذا التفسير من ذكر الأقوال، والالتزام بالمعنى الراجح الذي عليه جمهور المفسِّرين من السلف الصالح، وهذه ميزة جليلة، وذلك لحاجة جميع المسلمين إلى فكر إسلامي موحّد صائب سليم، التزمت في هذا التفسير بالخطة التي مثّلتها هذه المميزات رجاء أن يسهل على المسلمين تناول كتاب الله دراسة، وتطبيقا، وعملا، لا همّ لهم إلّا مرضاة الله بفهم كلامه، والعمل به، والحياة عليه عقيدة، وعبادة، وخلقا، وأدبا، وقضاء، وحكما، فلذا أخليته من كل ما من شأنه أن يشتّت الذهن، أو يصرف عن العمل إلى القول والجدل.انظر: أيسر التفاسير لكلام العليّ الكبير: أبو بكر جابر الجزائري [6/1]، يضاف إلى ذلك: بساطة العبارة، وسهولتها، والخلو من التعقيدات اللفظية والتركيبية. انظر: الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري، المرجع السابق، ص 138.

41- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.

42- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.

[43]- الأستاذ الدكتور عبد الله عثمان علي المنصوري، المرجع السابق.
[44]- أبو ذر القلموني، المرجع السابق.
[45]- أبو ذر القلموني، المرجع السابق.
[46]- انظر الموقع:
https://www.aljazeera.net/encyclopedia/icons/2016/10/23
تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ- 30 ديسمبر2018م.
[47]- المرجع نفسه.
[48]- الخليج أونلاين، نبض الخليج العربي، على الموقع: http://alkhaleejonline.net
تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ- 30 ديسمبر2018م.
[49]- انظر الموقع: https://www.elkhabar.com/press/article/142135، تاريخ الزيارة22 ربيع الآخر1440هـ- 30 ديسمبر2018م.
[50]- رواه البخاري في صحيحه، في الشهادات،باب تعديل كم يجوز، حديث رقم 2642، ومسلم في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب فيمن يثنى عليه خيرا أو شرا من الموتى، حديث رقم 1949.
[51]- https://www.ennaharonline.com، تاريخ الزيارة24 ربيع الآخر1440هـ- 1جانفي 2019م.
[52]- معهد آفاق التيسير للتعليم عن بعد، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.
[53]- ويكيبيديا الموسوعة الحرة ، على الموقع نفسه، وتاريخ الزيارة نفسه.
[54]- انظر الموقع: https://www.elkhabar.com/press/article/142135، تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر1440هـ- 30 ديسمبر2018م، انظر الموقع: https://arabic.euronews.com/2018/08/15/saudi-arabia-based-cleric-abu-bakr-al-jazairi-is-no-more، تاريخ الزيارة 22 ربيع الآخر 1440هـ- 30 ديسمبر2018م، مركز سلف للبحوث والدراسات، المرجع السابق.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 661 - 682
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الفتح الإسلامي للأوراس
بين المصادر العربية ونظرة شارل أندري جوليان
The Islamic conquest of the Oras between Arab sources and the look of Charles André Julian

****

د/ علي عشي[1]
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم التاريخ والآثار
جامعة باتنة1

طالبة الدكتوراه: فضيلة هدار
كلية العلوم الإسلامية
قسم اللغة والحضارة الإسلامية
جامعة باتنة1

Maktoob72@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2018/12/26 **تاريخ القبول:2019/06/30**

الملخص:

إن الدراسات الاستشراقية التي تناولت التاريخ الإسلامي والعربي، تناولته من وجهتهم الخاصة وحاولت أن تضفي على الوجود العربي طابع الاحتلال، وعلى التصدي المحلي بالتصدي للإسلام، لهذا نجد شارل أندري جوليان يحاول في كتابه شمال إفريقيا في الفترة الوسيطة إبراز ما أفسده العرب المسلمون حين قدموا إلى شمال إفريقيا، وكيف قاومهم البربر نتيجة رفضهم للدين الجديد وهو الدين الإسلامي.

وكان الأوراس معقل الثورة ومقاومة المسلمين الفاتحين، وهذه ليست جديدة على سكانه باعتبارهم قلعة للثوار ومكان للتصدي لكل من يحاول التعدي على أراضيه، وهو ليس بغضا للإسلام بل حبا منهم في الحرية وجهلهم لتعاليم هذا الدين، ولكن بعد الفتح حسُن إسلامهم وساهموا حتى في فتح الأندلس.

1 – المؤلف المراسل.

الكلمات المفتاحية: الفتح الإسلامي؛ شارل اندري جوليان؛ الاوراس؛ الاستشراق.

Abstract:

The Orientalist studies that dealt with Islamic and Arab history dealt with it from their own point of view and tried to confer on the Arab presence the nature of occupation and the local response to Islam. Thus, in his book North Africa, Charles Andrei tries to highlight what the Muslim Arabs spoiled when they came to the north Africa, and how the Berbers resisted them as a result of their rejection of the new religion, the Islamic religion.

The Auras were the bastion of the revolution and the resistance of the conquering Muslims. This is not new to its inhabitants as a fortress for revolutionaries and a place to confront anyone who tries to encroach on its lands.

Keywords; The Islamic, conquest, Charles André Julien, auras, Orientalism.

مقدمة.

تتناول هذه الورقة البحثية تشكل صورة[1] الفتح الإسلامي للجزائر في مخيلة الكُتاب الفرنسيين المتوسطين (المستشرقيين) كما الحال في كتابات ألبير كامي ولويس بارتران، وشارل أندري جوليان وغيرهم.

ولا يمكن أن نتجاهل أن الدراسات الاستشراقية التي تناولت التاريخ الإسلامي والعربي، واهتمت بقضاياه هي دراسات جادة وعميقة وتحتوي الكثير من الحقائق التي لها أهمية بالغة في البحث، وهي جديرة بأن نهتم بها كباحثين عن الحقيقة التاريخية، إلا أن من هذه الكتابات ما هو غير جاد وإنما كان لأغراض استغلالية خادمة للإدارة الاستعمارية بالخصوص وغالبا ما تكون هذه الدراسات متحاملة على ما تكتب عليه.

ويرى الأستاذ "الطيب بن إبراهيم" أن الاستشراق لا يعتبر تاريخيا أو جغرافيا فقط، ولا إنسانا أو ثقافة فحسب، وإنما هو مجموع ذلك كله، فهو مكان

وزمان وإنسان وثقافة والحديث عن الاستشراق مرتبط عضويا وتكامليا مع هذه العناصر الأربعة الأساس إذ لا بد له من مسافة زمنية ومساحة مكانية ونوع إنساني وإنتاج ثقافي وفكري[2].

وبين الاتجاهين كان اختيارنا لهذه **الإشكالية** وفحواها كيفية تناول المؤرخ الفرنسي المستشرق شارل أندري جوليان لقضيتي الفتح الإسلامي لبلاد المغرب وموقع منطقة الأوراس مما كتب.

فمن هو شارل أندري جوليان؟ وما هي الوظائف العملية التي شغلها في حياته؟ كيف ساهمت هذه الوظائف في تشكيل شخصيته التاريخية؟ بما تميزت كتابته عن الفتح العربي للشمال الإفريقي؟ وكيف كان تناوله لمنطقة الأوراس أثناء فترة الفتح؟

من هذه الأسئلة التي تعبر عن محتوى هذه المداخلة سنحاول معالجة إشكاليتنا هذه والتي كان اعتمادنا الأكبر فيها على كتاب شارل أندري جوليان المعنون بـ: "تاريخ شمال إفريقيا" في جزئه الثاني.

وتكمن **أهمية هذه الدراسة** في الكشف عن الرؤى والتصورات التخيلية التي شكلتها السرديات الفرنسية عن الجزائر، وكذا المادة الاثنوغرافية التي زودتنا بها تلك الكتابات عن المجتمع الجزائري، من عادات ومعتقدات[3]، وتاريخ خاصة الإسلامي منه إذا تحاول تشويهه والحط منه لصالح تجميل التاريخ الروماني والفرنسي.

وتجدر الإشارة إلا أنه لا توجد **دراسات سابقة** في الموضوع سوى إشارات عامة عن طبيعة الاستشراق وطرق توظيف مناهجه وأخطاره على الدراسات التاريخية باعتباره موجه لأهداف معينة وخاصة تخدم أجندته المعدة سابقا.

وسنسعى من خلال هذا البحث الوصول إلى **أهداف محددة** وهي:

- التعريف بشخصية شارل أندري جوليان وجهوده في الكتابة التاريخية

- إظهار كيف عالج شارل أندري جوليان لعملية الفتح الإسلامي مقارنة بالمصادر العربية والإسلامية التي عاصرت الحدث.

- الرد على أفكاره المشبوهة والتي تعتريها النزعة المسيحية الاستعمارية.

1- شارل أندريه جوليان تقديم وتعريف.

عاش شارل أندريه جوليان بين 1891م-1991م، كتب عنه "أنه الطفرة الوحيدة من النخب الأوربية التي شذت عما أتى به معاصروه"[4] .

ونظرا لمواقف عديدة له فقد كان مهمشا وفي نفس الوقت كان مراقبا من طرف السلطات ونديد بتجاوزات السياسة الفرنسية بالمغرب العربي.

كان أول اتصال له بالمغرب العربي سنة 1906م حين عين والده أستاذا بولاية وهران وهو ابن الخامسة عشرة سنة (15 سنة .

وسأستعرض الوظائف التي شغلها والمهام التي كلف بها من هذا التاريخ إلى وفاته لأبين كيف ساهمت - أي وظائفه - في تكوين شخصيته التأليفية التاريخية التي وصفت بأنها شخصية معتدلة.

في سنة 1910م انتخب رئيس رابطة حقوق الإنسان في الجزائر وتونس ثم مستشارا لبلدية وهران.

اشتغل بالصحافة وفيها بدأ بالكتابة في المجلة الأسبوعية " الكفاح الاجتماعي"، عمل أستاذا للأدب وأرسل إلى فرنسا في نفس الوظيفة ثم إلى وهران سنة 1919م.

عين سنة 1920م ممثلا للدعاية في شمال إفريقيا من طرف المؤتمر الاشتراكي، وعند انقسام الحزب الاشتراكي في مؤتمر"تور"بين التيارين الاشتراكي والشيوعي انضم إلى هذا الأخير، وانتخب مرشدا عاما لوهران سنة 1921م.

عين أمينا عاما للمجلة التاريخية بداية من 1927م ثم سكرتيرا للهيئة العليا للبحر الأبيض المتوسط، ليمتهن ثانية التدريس لكن هذه المرة ليس بوهران لكن بالسربون ثم المدارس العليا فكان معلما لمدة ثلاثين سنة بفرنسا مسؤولا عن

التعليم لأقطار ما وراء البحار وبمعهد الدراسات السياسية ثم بالمدرسة القومية للإدارة وربما ما جعله يتعلق بالدراسات المغاربية:

تدريسه بالمدرسة العليا للإدارة الإسلامية حيث ساهم هذا المنصب في تثبيت وإيجاد صلات له مع الشباب المغاربي فتخرج على يده جماعة منهم[5].

أصبح مؤسس كلية الأدب بالرباط وعميدها من 1957م إلى 1961م وكاتب للجنة العليا للبحر الأبيض المتوسط وإفريقيا السوداء لدى رئاسة الحكومة الفرنسية (1930م/1935م) كما عمل مستشارا للوحدة الفرنسية 1947م/1958م.

اقترح على زملائه إنشاء مركز للتوثيق للاهتمام خاصة بالشؤون المغربية إلا أن فكرته طالت حتى حققت وذلك سنة 1936م.

وباندلاع الحرب العالمية الثانية انضم إلى المقاومة، وتم اقتراحه كاتبا للدولة في وزارة الداخلية مكلفا بشؤون شمال إفريقيا في حكومة فرنسا الحرة.

وبسبب مواقفه المتعددة انتخب ممثلا للحزب الاشتراكي في مجلس الاتحاد الفرنسي.

وهو يؤلف الآن وبعد استقلال الجزائر- رغم وجود معلومات عن كتابته له سنة 1931م - ودون أن نسجل له مواقف من قضايا العصر، نلحظ أنه يقدم لنا حوصلة لتجاربه النضالية والسياسية.ومن مؤلفاته التاريخية حول منطقة المغرب العربي أو الشمال الإفريقي الذي اهتم به كثيرا في كتاباته نظرا لاحتكاكه به وتعامله مع شعبه وهذا كان بسبب الوظائف التي أشرنا إليها آنفا والتي جعلته قريبا متضلعا بأحوال المنطقة وخباياها كتابه: "تاريخ إفريقيا الشمالية " بجزئين.

قبل أن نتطرق للكتاب والتعريف به نعرج على أهم خصائص الكتابات التاريخية الفرنسية عن الجزائر وإفريقيا.

2- بلاد المغرب والاوراس دراسة مقارنة بين الاستغرافيا التقليدية ونظرة شارل أندري جوليان:

لم يطلق عليها شارل أندري جوليان بلاد المغرب بل هي تسمية عربية إسلامية لها علاقة بدخول الإسلام وإنما أطلق عليها اسم شمال إفريقيا،

واعتبرها تمتد من ليبيا إلى المحيط الأطلسي ومن البحر إلى أعماق الصحراء[6].

كما اعتبر شارل أندري جوليان أن ارتباط شمال إفريقيا- بلاد المغرب- جعل المنطقة تنعزل ولفترة طويلة عن المؤثرات الأوروبية، ومن ذلك الوقت يصعب التمييز بين الإسلام والغرب، ولا يزال الأمر كذلك إلى الوقت الراهن، إذ يتعذر فهم المشاكل الاجتماعية والسياسية، والقومية جميعها من دون اعتبار للبعد الإسلامي فيها[7]، وهو اتهام ضمني للإسلام بزرع التخلف في المنطقة، لان خروج المنطقة من المسيحية للإسلام مازال يحز في نفسه.

أما عن الاستغرفية العربية فهناك صعوبة بالغة في تحديد الإقليم الجغرافي للمغرب نظرا للاختلاف بين المؤرخين القدامى والمحدثون وبين المؤرخين والجغرافيين وحاولت ذكر التسميات القديمة والحديثة معا لاتضاح الأمور والفهم الجيد.

المغرب تعبير اتخذ أبعادا جغرافية مختلفة، فكان يدل على الجهة التي تغرب فيها الشمس[8]، ثم أصبح يدل على المنطقة الواقعة غرب العاصمة لجهة مغرب الشمس، وأول من استعمل التعبير بهذا المعنى الإمام علي بن أبي طالب "رضي الله عنه" إذ خاطب الخوارج قبل معركة النهروان بعد أن قتلوا رسوله إليهم الحرث بن مرة العبدي "... أن ابعثوا إلي بقتلة إخواني فأقتلهم ثم أترككم إلى أن أفرغ من قتال أهل المغرب..."[9].

فالمغرب اسم يطلق على تلك المنطقة الممتدة من قرية السلوم– غرب الإسكندرية في الشرق، إلى المحيط الأطلسي غربا، ومن البحر الأبيض المتوسط شمالا إلى بلاد السودان جنوبا"الصحراء الكبرى وهي النيجر ومالي والسودان"[10].

وقد زاد مدلول المغرب اتساعا خاصة في أيام العباسيين، فصارت الشام أيضا ضمن المغرب، إذ يروي المسعودي أن العباسيين قسموا مملكتهم إلى قسمين وهما: المغرب ويشمل الشام ومصر وإفريقية وما يليها غربا، والمشرق ويشمل بلاد فارس والمشرق ويشمل بلاد فارس وما يليها شرقا

وعلى هذا الأساس قسم هارون الرشيد مملكته على أبنائه الأمين والمأمون والمؤتمن[11].

ويذكر ابن حوقل أن المغرب "من مصر وبرقة إلى إفريقية وناحية تنس إلى سبتة وطنجة ويجعل الأندلس ضمنه"[12]، أما المقدسي فيجعل حدود المغرب من مصر إلى السوس الأقصى وجزيرة صقلية والأندلس، وأول كورة من ناحية مصر برقة[13]، كذلك يدخل اليعقوبي بلاد برقة من جملة أقاليم المغرب[14]، ويحدده البكري بالمنطقة الواقعة غرب مصر من طرابلس شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا ومن البحر المتوسط شمالا إلى الصحراء الكبرى جنوبا[15]، وابن عذاري يدخل بلاد الأندلس ضمنه[16].

والمغرب تعبير جغرافي يطلق على المنطقة الحالية الواقعة غرب مصر من طرابلس شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا ومن شواطئ البحر المتوسط شمالا إلى أواسط الصحراء الكبرى جنوبا ويشمل تونس والجزائر ومراكش وموريتانيا[17].

إذن مصطلح المغرب يرتبط ظهوره، بعصر الفتنة بين، علي ومعاوية، أي قبل منتصف القرن الأول الهجري[18]، ويظهر أنه استعمل في هذه الفترة للدلالة على الجزء الغربي من العالم الإسلامي، الذي كان يشمل مصر بملحقاتها، والشام وما جاوره ويقابله من الناحية الأخرى، المشرق الإسلامي الذي كان يشمل العراق، وفارس وما وراء النهر[19].

فابن الأثير يشير إلى أن عليا أثناء استعداده، في الكوفة لحرب معاوية في الشام خاطب رجاله في الكوفة بقوله: "تجهزوا للمسير إلى عدوكم من أهل المغرب"وأرسل إلى عامله على البصرة، وهو ابن عباس يأمره بالاستعداد وتهيئة الناس، ويقول له: "لقد أجمعنا، على المسير إلى عدونا من أهل المغرب"[20].

إذن المراد بلفظ المغرب هو كل ما يقابل المشرق من بلاد، ولكن اختلاف الجغرافيون والمؤرخون المسلمون في تحديد مدلوله، فجعله البعض يشمل بلاد شمال إفريقيا بالإضافة إلى إسبانيا الإسلامية "الأندلس" وجميع

الممتلكات الإسلامية في الحوض الغربي للبحر الأبيض المتوسط مثل صقلية، وجنوب إيطاليا وجزيرتي سردينيا وكورسيكا، وجزر البليار أو الجزر الشرقية وهي ميورقة ومنورقة ويابسة[21].

ويذهب فريق آخر مثل المؤرخ الأندلسي ابن سعيد المغربي إلى اعتبار مصر أيضا ضمن مجموعة البلاد المغربية باعتبارها القاعدة السياسية والعسكرية والثقافية لهذه المنطقة الغربية في الفترة الإسلامية الأولى، وقد أيد ذلك مايرويه ابن عذاري من أن الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك قلَّد عبد الله بن الحبحاب ولاية مصر والمغرب والأندلس، فكان له من العريش شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا إلى جبال البرتات Pirineos عند الحدود الفرنسية شمالا[22]، وهي مساحة تبلغ في مجموعها نصف مساحة الدولة الإسلامية[23].

غير أن بعض الجغرافيين كانوا يمدون حدوده شرقا دون أن تؤثر على البعد الجغرافي الذي اتخذه، منهم من جعل حدوده الشرقية العقبة التي على الطريق بين برقة والإسكندرية[24]، ومنهم من أخرج برقة منه[25]فابن حوقل يحدده بكل الأقاليم الواقعة بين مصر في الشرق والمحيط الأطلسي مع الأندلس في الغرب[26].

ولكن على الرغم من كل هذه التقسيمات السالفة، فإن جمهرة المؤرخين والجغرافيين العرب اتفقوا على تحديد كلمة مغرب بالأراضي الإسلامية الممتدة غربي مصر إلى المحيط الأطلسي ، فهناك المغرب الإفريقي، وهناك المغرب الأندلس، ولهذا فإن كلمة مغرب أو مغاربة قد تعني أيضا الأندلس وأهله.

وعلى هذا الأساس كانت مدينة الإسكندرية هي الحد الفاصل بين المغرب والمشرق، ولهذا عرفت باسم "باب المغرب"، لأنها كانت معبرا لجميع المغاربة القادمين من المغرب أو العائدين إليه سواء بالبر أو البحر بقصد التجارة أو طلب العلم أو تأدية فريضة الحج، وهذا الموقع الجغرافي قد أعطى مدينة الإسكندرية طابعا مغربيا مازلنا نلمس آثاره حتى اليوم[27].

وعموما فإن إطلاق مصطلح المغرب على نطاق شمال إفريقيا كله، أو جزء منه فأغلب الظن أنه لم يقع، قبل القرن الثالث هجري أي عصر ابن عبد

الحكم[28]، الذي أشار في حديثه عن نشاط معاوية ابن حديج بقوله:(خرج إلى المغرب، بعد ابن أبي سرح معاوية...)[29].

أما عن **المغرب الأوسط**: فيمتد من وهران غربا إلى حدود مملكة بجاية شرقا[30]، ويمتد من تاهرت حتى وادي ملوية وجبال تازة غربا، وقاعدته تاهرت في عهد الدولة الرستمية الاباضية وتقع تقريبا في مكان تيارت الحالية وفي أيام الصنهاجيين الزيريين أصبحت أشير[31]، ثم تلمسان وجزائر بني مزغنة[32].

والاوراس هذه الكلمة التي تربك، لأن الأمر يتعلق ببساطة بمنطقة متمردة لم تعرف قط الخضوع لأنها كانت دائما ملتصقة بفاقتها ومتحررين من كل شيء ما عدا السماء[33]، واعتبر شارل أندري جوليان الأوراس معقل ومحور المقاومة البربرية للفتح- الاحتلال العربي حسب تعبيره- كما اعتبر القيروان نظير الاوراس في شن وتنظيم الفتوحات[34].

كما أشار الى أن المناطق التي كانت خاضعة للقرطاجيين وعرفت تأثيرهم رحبت بسهولة بالمسلمين عكس المناطق الأخرى التي كانت بعيدة عن نفوذهم في المناطق الداخلية والجبلية كالأوراس[35]، ثم يعود ويناقض هذا الحديث من خلال اعتبار أن بربر الاوراس لم تكن لهم القوة الكافية لصد هجمات المسلمين مما جعلهم يستعينون بالبزنطيين الرومان[36].

أما عن فتح الاوراس فلم يتم في عهد عقبة حيث لم يحاول حصار المراكز المحصنة شمال الأوراس كباغاية Baghai ولامباز Lambaise بل انطلق من هناك نحو طنجة[37].

3- خصائص الكتابات الاستشراقية حول التاريخ العربي الإسلامي:

تعددت الأهداف التي جعلت المستشرقين يهتمون بكتابة التاريخ العربي بين مجرد البحث عن الحقيقة وبين وجود نوايا استغلالية أخرى، إلا أن الكتابة بنية غير سليمة أكثر انتشارا منها عن السليمة خاصة في فترات انتشار الموجة الاستعمارية الأوربية للدول العربية.

نجمل هذه الخصائص في:

- إغفال عدة حقائق على المستوى الداخلي للدول.
- غلبة المنظور الاستعماري على الكتابة يظهر من تمجيد الاستعمار وتبريره.
- التركيز على إبراز جوانب دون أخرى.
- أغلب ما كتب من طرف الفرنسيين كان خدمة للاستعمار الفرنسي في شمال إفريقيا.

وقد مرت الكتابات الاستشراقية الفرنسية حول المنطقة بمرحلتين أساسيتين الأولى مثلها جماعة المترجمين العسكريين في الجيش الفرنسي وكذلك المتعاونين العرب من المغاربة للجيش الفرنسي، حيث في هذه المرحلة يفرض على المؤرخين البحث عن أصول السكان الذين سيتعاملون معهم، وأن يكتبوا كل ما يمكنهم عن عاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم، وكل ما يخص بنية مجتمعاتهم.

وجاءت كتابات هذه المرحلة على شكل مذكرات شخصية للقادة العسكريين، تقارير رسمية، روايات شفوية[38]، ومن أهمية هذه المرحلة أنها قدمت لنا مادة تاريخية ضخمة، احتوتها أبحاثهم التي غالبا ما تميزت بالدقة والتنظيم نظرا للمجهود الكبير الذي خصصوه لجمع المادة العلمية.

أما المرحلة الثانية فأهم ما ميزها عن سابقتها أنها مثلت من طرف أساتذة جامعيين وباحثين متخصصين، وقد عملت المؤسسة الفرنسية على تشجيعهم إداريا، كما تأسست جمعيات تاريخية وأثرية، وعقدت ندوات، وأصدرت نشريات ومجلات، ساعدت على نشاط المستشرقين.

والمستشرق المعني بدراستنا هنا هو "شارل أندريه جوليان" وهو ينتمي إلى المرحلة الثانية، وما عرف عموما عن هذه الشخصية وكتاباتها عن العرب وشمال إفريقيا خصوصا:

- أنه حاول مقاربة الموضوعية في تناوله للأحداث التاريخية، حيث حاول تشكيل الواقع واعادة بناء النص الادبي من خلال استحضار صورة الوقائع التاريخية .
- ظهور الطابع الأيديولجي على كتاباته.
- أجاد بتبيان أصول المجتمع البربري لكن بمنظوره الغربي، مع ذلك يمكن أن نسجل له اتخاذه لمنهج مغاير عن منهج مؤرخي الإسلام.

4- كتابه تاريخ شمال إفريقيا: يتكون الكتاب من جزئين اثنين:

الجزء الأول: عنوانه "تاريخ إفريقيا الشمالية من البداية إلى غاية الغزو العربي".

الجزء الثاني: عنوانه "تاريخ إفريقيا الشمالية (تونس، الجزائر، المغرب الأقصى) من الفتح الإسلامي إلى سنة 1830م، وهنا نلاحظ أن المترجم غير مصطلح في عنوان الكتاب من "الغزو الإسلامي" إلى "الفتح الإسلامي"، وفي هذا السياق حاول الباحثون والكتاب الاستدماريون أن يجففوا المنطلقات والمرجعيات في تاريخ الفتح الإسلامي، ومن ثم تشويه حركة الدعوة الإسلامية في هذه الربوع انطلاقا من تشويه المفاهيم وتغيير المصطلحات من ذلك مثلا إطلاقهم اسم الغزو La conquête على الفتح الإسلامي ووصف القرون الإسلامية المزدهرة ببلاد المغرب بالمظلمة[39].

في هذه الورقة البحثية سنعالج موضوع الفتح الإسلامي وكذلك الأوراس بالاعتماد على ما كتبه شارل أندريه جوليان في الجزء الثاني من كتابه الذي أشرنا إليه سابقا.

الكتاب في جزئه الثاني يتكون من سبعة فصول ومقدمة تحدث فيها عن الفتح العربي تحت عنوان: إفريقيا الشمالية إبان الفتح العربي.

الباب الأول: وفيه الفتح العربي وممالك الخوراج (الفتح العربي، المقاومة البربرية، ممالك الخوارج).

الباب الثاني: الدول العربية والبربرية (أدارسة، أغالبة، فاطميين، صنهاجة، وزحفة بني هلال).

الباب الثالث: الإمبراطورية البربرية (المرابطين، الموحدين).

الباب الرابع: عودة إلى الممالك البربرية (بني حفص، بني عبد الواد، بني مرين، بني وطاس ويقظة الإسلام).

الباب الخامس: المملكة الشريفة (الدولة السعدية، الدولة العلوية).

الباب السادس:1- الحرب الصليبية الإسبانية والإخوة عروج وتأسيس الإيالة الجزائرية. 2- الدولة الجزائرية. 3- الباي لارباي ونهاية الدولة الزناتية والحفصية. 4- العصر الذهبي للقرصنة الجزائرية والتونسية. 5- بلاد الجزائر في عهد الدايات والبلاد التونسية في عهد الحسينيين.

الباب السابع: نظرة إجمالية و ببليوغرافيا.

5- مرحلة الفتح الإسلامي من منظور شارل أندريه جوليان:

حدد شارل أندريه جوليان منابع الرواية حول تاريخ المغرب العربي في:

- رواية مشرقية يتزعمها الواقدي (المتوفي سنة 207هـ/822م) الذي يعد أقدم نصا ممثلا للأدب التاريخي، رغم أنها بقيت في طابعها الأسطوري[40].
- ورواية خليفة بن الخياط(ت 240هـ/854م)، التي لم يشر إليها شارل أندري جوليان نهائيا في كتابه، إلا أنها انتشرت الانتشار الكبير وأصبحت عمدة كل باحث في تاريخ المغرب عموما والفتح خصوصا فقد نشر في سنة 1967 بدمشق تحت عنوان تاريخ خليفة بن الخياط" بعناية سهيل زكار وأكرم العمري[41].
- إضافة إلى رواية الطبري (ت310 ه/922م) التي لم يشر إليها شارل أندري جوليان.
- رواية إسبانية يمثلها أحد أحفاد الفاتح موسى بن نصير.
- رواية إفريقية منسوبة إلى أحد أحفاد الفاتح أبو المهاجر دينار[42].

- رواية مصرية لابن عبد الحكم، حيث ظلت رواية ابن عبد الحكم (ت257ه/871م) هي أدق وأشمل رواية وصلتنا عن فتوح بلاد المغرب، والتي اعتمدها جل الباحثين والمؤرخين.

وابدى شارل أندري جوليان دهشته من اتحاد الإسلام مع إفريقيا الشمالية (بلاد المغرب) إلى حد نسي أنه كان هناك نفوذ مسيحي[43].

أول ما نلاحظه في بداية حديثه عن الفتح الإسلامي لشمال إفريقيا تركيزه على إبراز الجانب الأسطوري أو الخرافي حول بعض الأحداث من مثل:

غزوة ابن سعد على إفريقيا في قوله: "بغزوته الكبيرة التي زخرفها كتاب التاريخ العرب بأحداث عجيبة أو خرافية"[44].

كذلك أكد أن هزيمة جرجير على يد عبد الله بن الزبير ما هي إلا أسطورة نسبت إليه.

وهذا ما لم تركز عليه الكتابة العربية الإسلامية إذ اكتفت بالتلميح إلى الشك الوارد فابن عبد الحكم في "فتوح مصر والمغرب" أورد "وكان الذي ولى قتله – أي جرجير – فيما يزعمون عبد الله بن الزبير"[45].

واستغرب شارل أندري جوليان غزارة المعلومات عن الفتح من قبل ابن خلدون وابن عذارى رغم أنه جاء متأخرا عن الفتح بسبعة قرون كاملة ومن المستحيل لم شتات المصادر التي اعتمدها، مما يبعث الحيرة في اعتمادنا على ابن خلدون والمؤرخين الذين عاشوا بين القرن الححادي عشر والقرن الخامس عشر مثل المالكي وابن الاثير والنويري، مما يبين التناقض بين شح المعلومات عند المؤرخين الأوائل كالبلاذري وابن عبد الحكم وروايات المؤرخين المتأخرين[46].

وثاني ما نلاحظه التركيز على قضية الغنائم في مسار الفتح، وكان رأيه أن دافع العرب من وراء غزوتهم على إفريقيا هو تحصيل الغنائم، حيث أن العرب استفادوا من هذه التجربة "أن مقاومة اليونان ليست شديدة، وأن

الغزوات تدر عليهم المنافع العجيبة، وهكذا كان المتوقع رجوع الغازين بسرعة"[47].

وما تجب الإشارة إليه في هذه الدراسة أن الصورة النمطية stéréotype التي توحي بالإحكام المسبقة préjugés تشكل وفقها صورة الآخر وقد ساهم المستشرقون الأوروبيون في تكريس هذا النمط من الصور[48].

وتنقل لنا كتب الفتح الإسلامية في هذا الصدد – موضوع الغنائم – أن المسلمين اهتموا به كثيرا خاصة فيما تعلق بالجهة القيادية، فمن عهد معاوية بن حديج بدأت قضية الغنائم تشغل حيزا في تفكيرهم، والنصوص حولها كثيرة:

فمعاوية "افتتح قصورا وغنم غنائم عظيمة" وأنفلها الجند حيث للمرة الأولى ينفل "النصف عوض الخمسين"[49].

أما ثالث ملاحظة فهي تركيزه على مصطلح "غزو" بدل "فتح"، فيقول مثلا عن عمرو بن العاص: "الشيخ عمرو لم يتخل عن مطامعه في غزو إفريقيا".

كما لم يورد شارل أندري جوليان أعمال الفاتحين الأول للشمال الإفريقي (معاوية بن حديج، زهير بن قيس البلوي، أبو المهاجر دينار، حسان بن النعمان، موسى بن نصير) باستثناء ما ذكره من أمر عقبة بن نافع الفهري وما كان معه من أمر مع كسيلة وابن الكاهنة.

واعتبر جوليان أن البربر سواء كانوا حضرا "برانس" أو قرويين "بدو" استرجعوا ما فطروا عليه من تعلق بالاستقلال السياسي، وكانت هذه الحاجة إلى التحرر السياسي ظاهرة بوضوح حتى في البلاد الخاضعة لبيزنطة[50].

وجاء في حديث أندري جوليان عن عقبة متهما أياه بالعنف اتجاه البربر حتى أنه وصفه بالدموي بقوله" ولعل القوم كانوا يعيبون على مؤسس القيروان منحاه العسكري البحت وموقفه الحاد تجاه قواد البربر وما كان تأذن به من

مجازر في غير هوادة"[51]، واعتبر سياسة عقبة كارثية حيث ساهمت في انحصار ملك العرب إلى ما بعد برقة؛ وقد تبعه العديد من الكتاب الحاليين في هذا الطرح.

وتطرق إلى إمكانية كون مقتل الفاتح عقبة بن نافع الفهري على يد ابن الكاهنة وليس كسيلة أو أن ابن الكاهنة وكسيلة هما شخص واحد، ونسب انتصار كسيلة الى اتحاده مع البزنطيين ضد العرب المسلمين[52].

بينما كتب الفتح الإسلامي تركز بعناية على موضوع الخلاف الذي كان بين عقبة وأبي المهاجر، هذا الخلاف أشار له باقتضاب شارل أندري جوليان.

كما نوه باختصار إلى حنكة أبي المهاجر وسياسته في كسب قلوب البربر والتي أهملها الكتاب العرب بل ركزوا على إبراز سياسة القوة والغلبة كابن عذارى الذي أشاد بسياسة عقبة ولم يتعرض لسياسة أبي المهاجر إلا بإبراز نقائص الرجل[53]، وشكك أندري جوليان في إسلام كسيلة أصلا على يد أبي المهاجر بل اعتبره بقي على مسيحيته والدليل ما فعله بعد مقتل عقبة[54]، وحتى البربر ارتدوا عن الاسلام بعد ما دخل كسيلة الى القيروان.

ونفى تعدي عقبة بن نافع في فتُحاته للجزائر الوسطى جهة وهران الحالية ووادي الشلف ولم يصل إلى المحيط وبالتالي قضية دخوله بالفرس مجرد أسطورة[55].

كذلك اعتبر تسليم ابناء الكاهنة" يفرن وبزديان" لحسان بن النعمان شيء عادي لا كتساب الشرف والبقاء في منزلة الحاكم المسموع في قومة.

6- أسباب سهولة فتح المغرب حسب نظرة شارل أندري جوليان

من الأسباب التي سهلت الفتح والتي أوردها المؤلف أن قيام حكومة نظامية كان ضروريا لحياة المدن الإفريقية العريقة وأنهم رأوا أن قضاء شؤونهم أفضل من الحرية لذا تقبلوا الاحتلال ولم يذكر على ما هو معروف ومنتشر لدى المؤرخين والباحثين من أسباب سهلت فتح المغرب.

أما عن الصعوبات فقد تحدث عن أن بربر البرانس بمقاومتهم مثلوا العائق الوحيد أمام تقدم الفتح ومثال هؤلاء البرانس: -قبيلة أوربا من الحضر البرانس التي كانت أكثرهم عددا وأشد بأسا وقوة وهي من ولد "أورب بن برنس" تتشكل من بطون عديدة، وكان أميرهم عند الفتح "كسيلة بن ملزم الأوربي" في إقليم تلمسان(56).

قبيلة جراوة من البدو في منطقة الاوراس وهي من البتر ومعها القبائل المتحالفة معها بالمغرب الاوسط، تحت قيادة الزعيمة الاوراسية المعروفة باسم الكاهنة ويقال لها "داهية بنت ماتية بن تيغان" فقد كان "جميع من بإفريقية منها خائفون وجميع البربر لها مطيعون"(57).

وهذا ما يمكن أن نسميه النمطية في عملية إدراك الآخر في شكل مختصر وسلبي، ونقل صورة مشوهة عن ثقافته، وهذا ما يفسر حقيقة الصورة المختلفة "للغريب" التي تصاغ حسب التصورات الذهنية المطابقة لوجهات النظر الإيديولوجية والعرقية(58).

ركز أيضا على أن معرفة أنماط البربر وسكان إفريقيا وتصنيفاتهم له انعكاسات على الفتح، فمثلا البدو من البربر يغتنمون الفرصة للخروج وإحداث الثورة وهو ما جعل المرابطين حسب رأيه ينقضون على المغرب الأقصى.

7- ما ذكره شارل أندري جوليان عن الأوراس:

يذكر شارل أندريه جوليان منطقة الأوراس حين يتحدث عن مقاومة الفتح فحسب رأيه أن المقاومة قادتها الأوراس بكونها "محورا للمقاومة البربرية التي مثلت وحدها أعداء العرب المهابين"(59).

ففي مسيرة عقبة بن نافع نحو الغرب لم يكن الأوراس إلا هدفا للتوسع وهنا تبدأ مقاومة الأوراس مع كسيلة ويركز المؤلف كثيرا على إبرازه وعلى أنه استعان بالروم الساكنين في إفريقيا الشمالية حتى أن انتصاره على عقبة هو انتصار بيزنطي أكثر منه بربري.

وعن عقبة ذكر أنه قسم جيشه في طبنة Thubunae إلى ثلاث فيالق واتجه على رأس كتيبة قليلة العدد نحو جنوب الاوراس، لكن كسيلة الذي كان انسلخ عنه في مكان مجهول ووحد القبائل البربرية مع جيش الروم حاصره في حدود الصحراء قرب تهودة Thabudeos على مصب الوادي الأبيض وقتله مع ثلاثمائة من فرسانه سنة 683 م "سيدي عقبة حاليا على بعد خمسة كيلو مترات جنوب تهودة"[60].

ثم ينتقل المؤلف من كسيلة إلى قائدة بربرية آخرى مثلت مقاومة أشرس من الأولى لجيوش الفتح وهي الكاهنة (دهية) التي حكمت قبيلة جراوة وهي كلها بدو لا حضارة لهم، فكأن إفريقية كانت مصممة أن تحيا مستقلة تحت إمرة قائد بربري جديد في منطقة الاوراس، حيث نبض قلب المقاومة البربرية[61]، والدليل على ذلك طبيعة المقاومة التي قادتها والتي أعطت لها اتجاهات جديدة وفي معرض حديثه عن هذه المقاومة أكد أصلها العربي.

هذا النص الاستشراقي يوحي بإشكالية الغيرية Altérité التي تمثلت في رغبة الأنا الملحة(فرنسا) في السيطرة في على الآخر (الجزائر) وإقصائه من دائرة الصراع، كما لا تخلو النبرة الخطابية من إحساس الكاتب بالتفوق الحضاري وسعيه لإجهاض القضية الجزائرية، وتبدو متعالية على الواقع تضمنت صيغا ودلالات مستقاة من التاريخ ومن التراكمات الثقافية، تظافرت جميعها لتشكل الآخر وإعادة صياغته[62].

ثم تكلم عن إشعاعها وشدة مقاومتها "للغاصب" وقد غذتها وطنية بربرية وعقيدة عبرية ومن حديثه عن الكاهنة أشار إلى أن النساء في بلاد البربر وفي عدة مناسبات قمن بأدوار مرموقة وركز على العصر الموحدي ممثلا له بأخت ابن تومرت وأشار إلى عدة أميرات من المرابطين كزينب النفزاوية زوجة يوسف بن تاشفين وقال أنها كانت تعرف السحر.

ليحدثنا المؤلف بوجود أوراسين قائمين على أساس اللهجة:

- اللهجة الشاوية لسكان الأوراس الغربي وهم أحفاد رعايا كسيلة.

- اللهجة الشاوية لسكان الأوراس الشرقي وهم أحفاد رعايا الكاهنة.

لكنه فند هذا التنصيف باعتماده على الاختصاصيين اللغويين

ثم ينهي المؤلف حديثه عن فترة الفتح مع موسى بن نصير الذي أخضع المغرب الأقصى حتى المحيط وفرض على القبائل الإسلام في حزم شديد، مع إهماله لقضية فتح الأندلس، ووزع شارل أندريه جوليان قبائل البربر كالآتي: صنهاجة.....طنجة، غمارة.....ساحل البحر المتوسط.

برغواطة.....طول المحيط الأطلسي، مكناسة.....وسط البلاد.

هسكورة..... بين السوس ودرعة، لمطة ولمتونة..... على الضفة اليسرى من درعة.

خاتمة

إن العودة إلى ما كتبه شارل أندري جوليان عن الشمال الإفريقي والعرب والفتح يمكن أن يكون بمثابة نقطة انطلاق واعية ومعتدلة والتي ستطرح في النهاية الكثير من الرؤى والتصورات تتيح لنا فرص أكثر للمقارنة ومعرفة ما يمكن أن يكون شوه أو طمس من التاريخ.

نشير إلى أن تعدد الدوافع التي أقحمت المستشرقين لدراسة التاريخ الإسلامي والعربي من الفضول العلمي، أو خدمة الاستعمار أو الدين هي التي تحدد منهج كتابتهم للتاريخ؛ إذ قليلة هي تلك الأقلام التي أخلصت لعملها ونظرت للتاريخ بنظرة موضوعية تستكشف الحقائق وتستنطق الأحداث وفيها نصنف هذا المؤرخ الذي خصصناه بهذا البحث.

حاول المستشرقون إظهار أن الفتح الإسلامي لا يختلف عن بقية المحتليين والغزاة السابقين وأن الهدف الأساسي من الاحتلال العربي هو الغنائم، وهو ما ردت عليه المصادر الإسلامية بما فيها البربرية الامازيغية بان المسلمين رسالتهم أسمى من مجرد غنائم وفوائد دنيوية.

اغتاظ المستشرقون عن كيفية اختفاء المسيحية من شمال إفريقيا وهي التي عمرت أكثر من ثمانية قرون، وأن منطقة شمال إفريقيا "بلاد المغرب " هي المنطقة الوحيدة التي انسحبت منها المسيحية دون أن تترك أنصارا لها.

ابرز شارل أندري جوليان أن ثورات البربر كانت بسبب عدم تقبلهم للدين الجديد ورفضهم له، إضافة إلى رغبتهم في العودة إلى المسيحية، إلا أن الحقيقة هي أن البربر ثار ضد ظلم الولاة الأمويين وجورهم وفرضهم ضرائب على البربر.

في خضم الفتح والمقاومة التي أبداها البربر ساهم الاوراس وقبائله وعلى رأسهم قبيلة الكاهنة جراوة في مقاومة هذا الوافد الجديد بل اعتبر شارل أندري جوليان أن البربر تعاونوا مع الروم المسيحيين ضد الإسلام نفورا منه وعدم تقبله ولكن المصادر العربية تؤكد عكس ذلك حيث أسلم أبناء الكاهنة وأغلب شعبها.

الإحالات:

1) يشكل علم الصورة اهتمام الكثير من الدارسين والادباء والمفكرين وقد أصبح من ميادين البحث المهمة في الادب المقارن لكنه يطرح مشكلات منهجية للباحث، فالصورة لا يتم نقلها فوتوغرافيا إنما هي في الحقيقة رؤية تجاه الآخر، تختلط بالنزعة الذاتية للكاتب وباتجاهه الفكري وهي بذلك تمثل فضاء ثقافي يرتبط بالخيال في إطاريه الاجتماعي والثقافي.ليلى جباري: الصورة النمطية للجزائر في مخيلة الفرنسيين، ضمن أعمال الملتقى الدولي "الجزائر في الكتابات المتوسطية" أيام 7 و 8 جوان 2010، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، قسنطينة، يناير 2011، ص116.
2) محمد مشري: الجزائر في كتابات المستشرقين الفرنسيين، ضمن أعمال الملتقى الدولي "الجزائر في الكتابات المتوسطية" أيام 7 و 8 جوان 2010، منشورات مخبر الترجمة في الأدب واللسانيات، قسنطينة، يناير 2011، ص173.
3) طزفيطان تودوروف: نحن والآخرون، ترجمة ربا حمود، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، ط1، 1998، ص383.
4) ربيعة مزهود وبن عربية فاطمة الزهراء: منهج الفرنسيين في كتابة تاريخ الجزائر شارل أندري جوليان 1891م/1991م " أنموذجا "، مذكرة ماستر اشراف: علي عشي، جامعة عباس لغرور خنشلة، 2015/2014م، ص23.

5) المرجع نفسه، ص 25.
6) شارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية، تعريب: محمد مزالي و البشير بن سلامة، دم، الدار التونسية، 1983م، ج2، ص 9-10.
7) شارل أندري جوليان: المرجع نفسه، ج2، المدخل.
8) القلقشندي: صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، الطبعة الأميرية، القاهرة، ص224- ابن خلدون: العبر وديوان المبتدأ والخبر من أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ، ج 6، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات بيروت1971، ص98.
9) أبو الحسن بن علي بن الحسين المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج2، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط2، موفم للنشر، الجزائر 1989، ص 31.
10) نفسه، ص31.
11) أحمد مختار العبادي: في التاريخ العباسي والأندلسي، دار النهضة العربية، بيروت 1972 ، ص9-10.
12) ابن حوقل النصيبي: صورة الأرض، طبعة بيروت، 1962 ، ص64؛ والاصطخري: المسالك والممالك، تحقيق محمد جابر عبد العال الحيني ، مراجعة شفيق غبربال، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، القاهرة، 1961، ص33.
13) المقدسي: أحسن التقاسيم لمعرفة الأقاليم ، طبعة ليدن سنة 1906 ص 216.
14) اليعقوبي: البلدان ، طبعة ليدن ، سنة 1891 ، ص 301- 343.
15) أبو عبيد البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب وهو جزء من كتاب المسالك والممالك، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة بدون سنة ص2-14.
16) ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ج1 ، تحقيق ومراجعة ج.س.كولان و إليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت ط 3 سنة ،1983، ص 6.
17) سعدون عباس نصر الله: دولة المرابطين في المغرب والأندلس، دار النهضة العربية ،بيروت، الطبعة الأولى ،1985 ، ص11.
18) حاول الباحث أحمد العثماني في مقال له تحت عنوان "التنظيم الاجتماعي والديني لبلاد المغرب قبيل الفتوحات العربية الاسلامية" أن يحدد تاريخ ظهور مدلول بلاد المغرب وأورد بعض الآراء وخلص في الاخير ان هذا الاسم ظهر خلال القرن الأول الهجري باعتباره الجناح الغربي لدار الاسلام، وبدأ الاسم ينتشر الى أن حل محل مصطلح إفريقية الذي أصبح يعبر عن المغرب الادنى فقط. مجلة ليكسوس في التاريخ والعلوم الانسانية، العدد5، غشت شتنبر، 2016، ص17.
19) موسى لقبال: المغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1984 ، ص14.

20) ابن الأثير : الكامل في التاريخ ج 3 ، طبعة القاهرة، 1949، ص 172.
21) أحمد مختار العبادي: المرجع السابق، ص219.
22) ابن عذاري: المصدر السابق، ج 2 ، ص40.
23) أحمد مختار العبادي: المرجع السابق، ص219.
24) لسان الدين بن الخطيب: أعمال الأعلام، تحقيق وتعليق أحمد مختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، الدار البيضاء 1964، ص1.
25) الناصري السلاوي: الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، دار الكتاب الدار البيضاء، 1954، ج 1، ص71.
26) ابن حوقل: المصدر السابق، ص64.
27) أحمد مختار العبادي: المرجع السابق، ص220.
28) موسى لقبال: المرجع السابق، ص15.
29) ابن عبد الحكم: فتوح مصر والمغرب، تحقيق عبد المنعم عامر، إصدار الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2001 ، ج1، ص260.
30) الناصري السلاوي: المصدر السابق ، ج1، ص 12.
31) أحمد مختار العبادي: المرجع السابق ، ص 10-11.
32) السيد عبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص 127.
33) عبد الله حمادي: الكاتب الفرنسي الكولونيالي JULES ROY، ضمن أعمال الملتقى الدولي، الجزائر في الكتابات المتوسطية أيام 7 و 8 جوان 2010، منشورات مخبر الترجمة في الادب واللسانيات، قسنطينة يناير 2011، ص3.
34) شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج2، ص19.
35) نفسه، ج2، ص21.
36) نفسه، ج2، ص21.
37) نفسه، ج2، ص21.
38) ابن عبد الحكم، ص 38.
39) اسماعيل سامعي: قضايا تاريخية في تاريخ المغرب الاسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، 2012، ص9؛ وشارل أندريه جوليان: المرجع السابق، ج2، ص 16.
40) شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج2، ص13.
41) اسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص9.
42) شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج2، ص13-14.
43) نفسه، ج2، ص13.
44) اسماعيل سامعي: المرجع السابق، ص25.

45) ابن عبد الحكم: فتوح مصر ؤ المغرب، تحقيق: عبد المنعم عامر، القاهرة، الهيئة العامة لقصور الثقافة،ج1، ص246.
46) شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج2، ص 14-15.
47) نفسه، ج2، ص17.
48) ليلى جباري: المرجع السابق، ص119.
49) ابن عبد الحكم، المصدر السابق، ص 260.
50) شارل أندري جوليان: المرج السابق، ج2، ص10.
51) نفسه، ج2، ص20.
52) نفس المصدر والصفحة.
53) ابن عذارى: المصدر السابق، ج1، ص21.
54) نفسه، ج2، ص22.
55) نفسه، ج2، ص22.
56) ابن خلدون: العبر، ج6، ص193؛ وابن عبد الحكم: المصدر السابق، ص267.
57) المالكي: رياض النفوس، ص32؛ وابن عذارى: البيان، ج1، ص35.
58) ليلى جباري: المرجع السابق، ص120.
59) شارل أندري جوليان: المرجع السابق، ج2، ص 19.
60) نفسه، ج2، ص22.
61) نفسه، ج2، ص22.
62) ليلى جباري: المرجع السابق، ص12.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 683 - 706
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المجتمع في منطقة غسيرة واحمر خدو من خلال قانون سيناتوس كونسيلت 1863 (دراسة تحليلية إحصائية نقدية)

Society in Ghassira and Ahmar Kheddou Region through Sénatus-consulte Act 1863 (A Critical Statistical Analytical Study)

****

د/ جمعة بن زروال
جامعة باتنة 1
djemaa_benz@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2018/07/30 **تاريخ القبول: 2019/03/13**

الملخص:

تتناول هذه الورقة البحثية الدراسات الانثروبلوجية الفرنسية عن قبائل الاوراس في القرن التاسع عشر بالتركيز علي عرش غسيرة كنموذج من خلال الوثائق الأرشيفية الفرنسية المتواجدة في مركز أرشيف ما وراء البحار يفرنسا.

1- التعريف بالموقع الجغرافي لجبال احمر خدو بالاوراس معتمدين علي عدة خرائط جغرافية وطبوغرافية.

2- أصل سكان قبائل جبل احمر خدو ونمط معيشتهم وموقفهم من الاحتلال الفرنسي للاوراس في القرن التاسع عشر .

3- التوزيع الجغرافي لقبائل جبل احمر خدو والذين ينقسمون إلي عدة اعراش .

4- دور قانون سيناتوس كونسلت 1863في تشتيت وضرب وحدة قبائل احمر خدو ونتائجه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية علي سكان المنطقة .

5- تقييم ونقد للمصادر الأرشيفية الفرنسية بإبراز أهميتها التاريخية ومقارنتها بالمصادر الجزائرية .

الكلمات المفتاحية : قبائل الاوراس، منطقة غسيرة، جبال احمر خدو، الاحتلال الفرنسي، قانون سيناتوس كونسلت.

Résumé :

Cet article traite des études anthropologiques françaises des tribus des Aurès la tribu de Rassira au XIXe siècle à travers les documents d'archives françaises qui se trouvent dans le Centre des Archives d'outre-mer.

Laproblématique soulevée dans cette recherche est la suivante:

1- Origine des habitants des montagnes de A HmarKhaddou, leur mode de vie et leur attitude concernant l'occupation française des Aurès au XIXe siècle.
2- Origine des habitants des montagnes de A HmarKhaddou, leur mode de vie et leur attitude concernant l'occupation française des Aurès au XIXe siècle.
3- Répartition géographique des tribus des montagnes de A HmarKhaddou
4- Rôle des lois « Sinatos Consulte» en 1863 qui ont contribué à la dispersion des tribus et leurs conséquences sociales, économiques et politiques sur la population de la région.

- Comment les Français ont-ils divisé anthropologiquement la région des Aurès?
- Quelles sont les tribus les plus importantes qui se trouvent dans les Montagnes de AHmarKhaddou?

5- Evaluation et critique des sources des archives françaises pour mettre en évidence leur importance historique et les comparer aux sources algériennes.

Mots clés: des tribus des Aurès, la tribu de Rassira, Montagnes de A HmarKhaddou, l'occupation française, des lois Sinatos Consulte.

مقدمة:

يدرس هذا البحث المجتمع في منطقة قبائل جبل احمر خدو[1] بالاوراس في القرن التاسع عشر بالتركيز علي عرش غسيرة كنموذج من خلال الوثائق الأرشيفية الفرنسية المتواجدة في مركز أرشيف ما وراء البحار بفرنسا والتي تعد من الأبحاث القليلة في الجامعات الجزائرية.

فالإشكالية المطروحة في هذا البحث تتمثل في مايلي :

- ما هي أهم القبائل والاعراش المتواجدة في جبل احمر خدو؟

- كيف قسم قانون سيناتوس كونسلت عرش غسيرة وما نتائجه علي سكان المنطقة ؟

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة يجدر بنا أولا أن نعطي لمحة تاريخية واثنية عن منطقة جبل احمر خدو واهم مميزاتها الجغرافية والطبيعية.

1/ الموقع الجغرافي لمنطقة جبل احمر خدو:

أ/ الخصائص الطبيعية: تقع منطقة جبل احمر خدو في جنوب شرق الاوراس وهي عبارة عن كتلة صخرية رسوبية انكسارية ملونة بلون مائل إلي الحمرة[2] علي مسافة 70 كلم تبدأ من رأس الزواق شمالا إلي منطقة سريانة قرب سيدي عقبة جنوبا وهي حدود طبيعية بين الزاب الشرقي مع خنشلة وباتنة فهي تمتد من جنوب جبال شليا مرورا بتكوت وغسيرة وبنيان إلي مشونش ، يقدر علوها ب 1975م تعرف باسم قمة تاقطويت[3].

نجد في الجزء الشرقي سهول منبسطة يطلق عليها واد الشرفة إما جنوبا نجد واد السراحنة ونجد في أسفل المنحدر قلعة أولاد عبد الرحمان الاكباش وقري اعشاش وأولاد أيوب[4].

إن سفوح منطقة احمر خدو تتصف بالضيق والاستطالة وتأخذ أشكال أشرطة محاصرة بالصخور[5]، فمرتفعاتها تكاد تكون عارية وخالية من الغطاء النباتي إلا من بعض الشجيرات كأشجار العرعار ونباتات الحلفاء والديس بسبب خصوصية المناخ المتذبذب الحار والجاف صيفا[6].

ب- الأودية والمجاري المائية: يخترق منطقة احمر خدو من الجهة الغربية الواد الابيض وهو اكبر واهم الأودية بالاوراس يقدر طوله حوالي 100كلم يمتد من الشمال نحو الجنوب ، ينبع من جبال شليا وجبال اشمول يمر عبر أريس وتيغانمين وتاغيت وتفلفال نحو واحات غوفي[7]، وكاف لعروس ومشونش ويصب في الجنوب بسد فم الغرزة قرب بسكرة يساهم في سقي عدة أراضي زراعية في سهول انوغيسن واشمول وشير واولاد عيشة وغسيرة التي تشتهر بزراعة الاشجار المثمرة مثل : المشمش والخوخ والتفاح والتين والرمان ومختلف أنواع الخضر و التوابل في الجهة الشمالية للوادي واستغلال واحات النخيل في الجهة الجنوبية للوادي كابنيان ومشونش التي تشتهر بتمور دقلة نور ومكنتيشي[8]، ويتغير اسم الوادي الابيض من منطقة إلي أخري واد اريس وواد تيغانمين وواد غسيرة ..

وهناك أودية أخري تعبر أراضي منطقة جبل احمر خدو مثل وادي شناورة الذي يبدأ من راس تغجريت وهي اعلي قمة بأحمر خدو ويتجه جنوبا ليصب في واد غسيرة التابع للوادي الأبيض بالإضافة إلي أودية ثانوية في جبل احمر خدو مثل واد قشطان[9]، وواد لبعل وواد سيدي فتح الله وواد جنين بكيمل وواد تاجموت ووادي اولاش الذي ينبع من جبل احمر خدو[10].

ج- الأراضي الفلاحية: تتميز أراضي منطقة جبل احمر خدو بأنها أراضي غير صالحة للفلاحة فهي عبارة عن مرتفعات وهضاب وجبال

وشعاب وأودية فالأراضي الصالحة للزراعة قليلة والتي تنقسم إلي أراضي المنطقة الجبلية وهي أراضي فلاحية في أعالي القرى والمرتفعات .

أراضي المنطقة القروية وهي أراضي متواجدة حول القرى وإطرافها والتي تتميز بصغر مساحتها وتنوع محاصيلها وتسقي بمياه العيون والأودية التي تزرع علي حوافها واحات النخيل التي تشتهر بتنوع بتمورها مثل دقلة نور ومكنتيشي وبوزرور ... وبجانبها بعض التوابل مثل: الكسبر والبقدونس وحبة حلاوة والكروية والثوم والفول.. بالإضافة إلي زرع بعض الأشجار المثمرة مثل: الرمان والتين والبرتقال والليمون والعنب والمشمش والخوج...[11]، المتواجدة في واحة غوفي ومشونش .

أراضي المنطقة الصحراوية وهي تقع جنوب في المنطقة الحارة علي حواف جبل احمر خدو تشتهر بتربية المواشي وكثرة المراعي الرعوية[12].

اغلب قري جبال احمر خدو تتاخمها مناطق رعوية واسعة تقضي فيها قطعانهم المتكونة من الماعز والأغنام فصل الخريف والشتاء إذ تنبت علي هذه الأراضي شجيرات وحشائش مثل : العرعار والطاقة و قليل من الصنوبر وحشائش الحلفاء والإكليل والشيح وقليل من الأراضي المستصلحة للفلاحة وتمتاز هذه المنطقة بتربية النحل الذي يتميز بجودته في منطقة الاوراس[13].

2- التوزيع الجغرافي لقبائل جبل احمر خدو:

يعود أصل سكان احمر خدو الي عدة قبائل امازيغية وقبائل عربية سكنت المنطقة منذ مئات من السنين واستقرت علي حواف جبل احمر خدو منذ العصور القديمة إذ تمركزت علي سفوح الجبال وضفاف الأودية وانقسمت مابين سكان القري والتجمعات السكنية وسكان الجبال والقري الصحراوية قرب الواحات وبعد الاحتلال الفرنسي للاوراس 1845 وجدت فرنسا هذه التجمعات السكانية وقامت بإحصائهم حسب التوزيع الجغرافي التالي :

أ- عرش بني بوسليمان (زلاطو الجنوبي)[14]: يقطن عرش بني بوسليمان وهم قبائل امازيغية في المنطقة الممتدة علي طريق تزقاغين[15]، علي

ضفتي واد تدسرميث ويعرف بواد انوغيسن ثم تمتد اراضيهم نحو الشمال حتى سلسلة جبل دوار زلاطو[16]، وحوله يتوزع دوار عرش بني بوسليمان مابين زلاطو الشمالي الي غاية جبل الهارة قرب تكوت جنوبا[17]، والحد الفاصل بين عرش بني بوسليمان وعرش غسيرة هو شرق عين برغري الي غابة خنقة بوداود بينما تلتقي الحدود الشمالية عند ثنية عبد الله مرورا من واد انوغيسن وفيها يملك بني بوسليمان قطعانا معتبرة من الخرفان والماعز في أعالي مجري وادي انوغيسن بالإضافة إلي أراضي زراعية علي منحدرات جبل تاغرشيت الواقع بين جبل كركر وجبل تافرنت وكان عرش بني بوسليمان عادة مايقضون الصيف في جبل زواق ويقضون فصل الشتاء تحت الخيام في جبل احمر خدو[18]، في المراعي الخاصة بهم والمعروفة باسم خربوشة[19].

ب- عرش غسيرة: يقع موطن عرش غسيرة[20] بين بني بوسليمان من ناحية الشمال وقبيلة مشونش من ناحية الجنوب وقبيلة أولاد ايوب وأولاد عبد الرحمان من الشرق وجبل اصفيح من الغرب تتكون قبيلة غسيرة من فرعين ، فرع أولاد علاوة وفرع أولاد الحاج وازاني ، تتوزع هذه القبيلة علي 12 قرية علي ضفاف واد غسيرة وهي عبارة عن واحات من النخيل والأشجار المثمرة مساكنها مبنية علي قمم الكتل الصخرية وكان سكانها يرحلون إلي قمة جبل احمر خدو في الصيف ولا يعودون إلي السهل إلي في موسم التين[21]، (انظر الملحق رقم 1 خريطة عرش غسيرة).

وكانت مناطق أراضيهم في جبل احمر خدو تتوزع كما يلي:

منطقة بويمان : وهي ملك لسكان تفلفال ومسعودة ومصيف ومقر دائم للرعاة .

منطقة تاماست : هي ملك لأولاد هلال وأولاد بوعكاز وأولاد يحي وهي مصيف لأولاد بوعكاز وشتوية لأولاد يحي ومرتع لرعاتهم .

منطقة جيمي : تابعة لأولاد ورياش وهي صيفية ويغادرونها بعد الحصاد .

منطقة بردود : لأولاد عابد وهي صيفية ويغادرونها بعد الحصاد .

منطقة الغبراء : لأولاد ميمون وهي صيفية ويغادرونها بعد الحصاد .

منطقة دينار : لعرش غوفي وهي صيفية ويغادرونها بعد الحصاد .

منطقة سغيدة : لأولاد فاتح وقرفي وهي دائمة .

منطقة عين الطين : لأولاد ملقاني وهي شبه دائمة .

منطقة عين الحنش : للشرفة وهي صيفية ودائمة للرعاة .

منطقة مزغنان :لأولاد منصور وأولاد يحي وهي صيفية ودائمة للرعاة .

منطقة تايلولت وراجو : لعرش غوفي للرعاة .

منطقة برقوق : لأولاد يحي وأولاد بني احمد دائمة للرعاة .

منطقة فورثني وهيدار هيملالين : لأولاد منصور دائمة للرعاة[22].

ج- عرش بانيان وعرش مشونش: سميت مشونش[23]، أو هيمسونين بهذا الاسم نسبة إلي مكان الواحة الواقعة علي الوادي الأبيض غرب جبل احمر خدو والتي تشتهر بأشجار نخيلها يبلغ عددها حوالي 1500 نخلة، يتكون سكان مشونش من تجمع عدة قبائل مثل : بني احمد واعراش جيمي وأولاد سليمان وأولاد لمبارك .

بالقرب من واحة مشونش علي ضفة الوادي الابيض توجد قرية بانيان وهي ملك لعرش أولاد عساس وبني الأحمر وأولاد احمد بن لفقير وهناك قري أخري تابعة لمنطقة احمر خدو مثل الديسة وقرطة وسريانة الواقعة بين مشونش وسيدي عقبة.

يعتمد سكان مشونش علي جني التمور إذ تتواجد مساكنهم مابين منطقة مشونش القديمة وميوري وبعد الانتهاء من جني التمور يرحلون سكانها إلي احمر خدو لقضاء فصل الشتاء في منطقة بوخليف ووادي الغزة وغار الرومية وكانت بيوتهم من أغصان العرعار ويقيمون بجوار الأراضي المزروعة في فصل الصيف[24].

د/ اعراش أولاد عبد الرحمان الكباش وأولاد أيوب بجبل احمر خدو[25]: يقطن اولاد عبد الرحمان في قريتين قرية كباش وهي قلعة صعبة

المسالك مداخلها في أسفل المنحدر وفيها حوالي 30 منزلا ، وقرية تاوريا التي تتألف من8 منازل محاطة بسياج من التين البربري ومسالكها وعرة يتم الاتصال بهذه القرية عن طريق مسلك ضيق في سهل واد منصف.

يقع موطن أولاد أيوب محاطا بأولاد عبد الرحمان من جهة وأولاد سليمان أو عيسي من جهة أخري وفي هذه المنطقة تقع أهم قري أولاد أيوب وهي : تيبودجورين و تيبرماسين وسيدي مصمودي كانت تلك القرى مركز تجمعهم شتاء بينما كانت قرية دشر لقصر والقلعة الجديدة ومساكن أخري مأواهم الجبلي في حالة تعرضهم للعدوان من طرف بعض القبائل.

تعد قرية سيدي مصمودي أهم قري أولاد أيوب إذ كانت تضم 3000 نخلة يهاجر السكان هذه المنازل في فصل الصيف إلي واد جديدة وعين غزني حيث فيها بعض الأراضي الصالحة للزراعة ومراعي كافية لقطعانهم[26].

هـ- عرش اولاد زرارة وعشاش وأولاد سليمان أو عيسي: يقع عرش أولاد ازرارة في القسم الجنوبي من جبل احمر خدو ويتألف من قري عشاش وأولاد سليمان أو عيسي وأولاد حاج علي المقيمون في بلدة لولاش والاعشاش المقيمين في تافراوت وهم إخوة يعودون إلي أصل واحد و تسكن قبائل أولاد سليمان أو عيسي في الخناق تتكون هذه القري من عدة منازل مبنية بالحجارة ومسقفة بخشب النخيل والعرعار قسم منها للاستعمال العائلي وقسم أخر إسطبل لمواشيهم وفي كل قرية من قري احمر خدو نجد القلاع وهي عبارة عن مجمع بناء يشمل علي عشرات من الغرف تمتلك كل عائلة غرفة لتخزين فتخصص احداها للحبوب والاخري للتمور والمدخرات مثل : العسل والسمن والصوف والتين والمشمش المجفف... ، وللقلعة باب واحد يفتح في النهار ويغلق في الليل يحرس القلعة حارس مقابل خدمات يقدمها لأهالي القلعة[27].

ن- عرش الشرفة والسراحنة وبني ملكم: يتمركز قبائل الشرفة والسراحنة في منطقة تمتد مابين جبال شليا بعمق الاوراس ثم تنحني نحو الجنوب الغربي إلي جبال احمر خدو علي مشارف تكوت وغسيرة والتي تنقسم إلي منطقتين منطقة كيمل الشمالي ومنطقة كيمل الجنوبي الذي يقع في أقصي

الجنوب علي هوامش الصحراء وتوجد به عدة جبال مثل جبل ايدال وجبل اصري لحمام والسماش وقاوقيش التي تطل من الجنوب علي واحة الدرمون[28]، التي تشتهر بنخيلها تسقي هذه الواحات من أودية الفيضانات ومياه واد القشطان.

تسكن قبائل الشرفة في الجهة الشمالية لمنطقة كيمل إلي الوسط وهي قبائل عربية من أشراف إذ ينتسبون إلي سيدنا الحسن ابن علي بن أبي طالب هاجر جدهم إلي بلاد المغرب واستقر حفيده سيدي فتح الله الشريف في شرق كيمل ثم امتدت ذريته علي الوادي الغربي المعروف بواد الشرفة من منطقة لبعل جنوبا إلي مرتفعات تاوليليت شمالا علي طول مجري الوادي وذلك في المناطق التالية: تامدينت، ذراع الطير، سالات، الذرعان، مازر، خير جة، تاربينت، سيدي علي، ماء المهارات، قليعة، جنين، ولجة لحوارة، ورتان، الرمادية، سيدي فتح الله، غسكيل، بودر، تيزداين، البرمة، لبعل، ولجة بن سالم في أقصي الجنوب[29].

أما عرش السراحنة فهم قبائل هلالية الأصل هاجرت إلي منطقة كيمل في القرن العاشر الميلادي واستقروا في الجهة الغربية لكيمل المحاذية لجبل احمر خدو وذلك في الجهات التالية: تادغت ، الصفصافة ، تافرقنيت ، ذراع بني مستير ، الوسطية ، الرفراف ، البطحة ، تاجين ، اصري الحمام ، الدخلة ، الدرمون ، لحميدة ، سهل لعليب . اشتهر عرش السراحنة برحلة الشتاء والصيف بين الشمال والجنوب ويغلب علي نشاطهم الطابع الرعوي وقليل من الفلاحة لضيق المساحات الزراعية[30].

يتواجد عرش بني ملكم غرب أراضي السراحنة علي ضفاف واد السراحنة جنوب سفوح جبل احمر خدو تمتد حدودهم جنوب عين بن خليل إلي غاية عين خرجة وكانت أراضيهم تزخر بالخيرات والينابيع والمراعي والمزروعات[31]، يتمركز السكان في منطقة تاجموت وفي جمينة تحتوي علي عدة أثار تعود إلي الفترة الرومانية والفتح الإسلامي وينقسم بني ملكم إلي

قسمين بني ملكم تاجموت وأولاد سي عمران وتشتهر أراضيهم بحصونها وقلاعها التاريخية مثل قلعة الكاهنة أو الصخرة التوأم قرب جمينة[32].

3- موقف سكان غسيرة من الاحتلال الفرنسي:

رفضت قبائل واعراش منطقة جبل احمر خدو الاحتلال الفرنسي للاوراس وقاومت الفرنسيين في عدة معارك وثورات من بينها مقاومة صادق بلحاح 1854/ 1859[33]، إذ شارك في هذه المقاومة اعراش بني بوسليمان والسراحنة والشرفاء وبني ملكم وأولاد أيوب وأولاد زرارة ولغواسير وأولاد عبد الرحمان وأولاد سليمان بن عيسي وبني يحمد الذين لبوا نداء الشيخ الصادق بالحاج وامتنع الأهالي عن دفع الضرائب واستعدوا للمقاومة وانظم إليهم اعراش الوادي الأبيض وواد عبدي[34].

شارك سكان غسيرة في المقاومات الشعبية إذ كانت قلعة غوفي مكان للذخيرة الحربية وملجأ لعائلة أحمد باي. ففي سنة 1845 لجأت زوجة أحمد باي إلى قرية غوفي هروبا من الإستعمار الفرنسي وأقامت في أحد الكهوف وهي متخفية مما أدى بسكان القرية إلى إكرامها وضيافتها لدى عائلة سليمان بن منصور، ولما علم سليمان بن منصور بأن المرأة من عائلة بن قانة ببسكرة حملوها مكرمة إلى أهلها إذ حضيت عائلة بن قانة بمنطقة الزيبان برعاية خاصة من طرف أحمد باي نظرا للنفوذ الذي كانت تتمتع به فضلا عن أنه نشأ بين أحضانها فوالدته أصلا من تلك الأسرة وبذلك بقيت العلاقة حسنة بين العائلتين. عائلة بن قانة وعائلة سليمان بن منصور خافت عائلة بن شنوف من تطور العلاقة ما بين سكان غوفي وعائلة بن قانة خاصة أن منطقة غوفي تحت سيطرة عائلة بن شنوف إداريا، مما جعلها تدبر مكيدة لعائلة سليمان بن منصور وسكان غوفي، فقد وشى أحد قياد الشنانفة للقيادة الفرنسة أن سكان يمتلكون أسلحة ودل الفرنسيين على مخابئها وبعد التفتيش صودرت الأسلحة من عائلة سليمان بن منصور وبذلك تم نفي المتهمين إلى تبسة لمدة 12عاما.

لم تستطع عائلة بن قانة الدفاع عن عائلة سليمان بن منصور فعمدت إلى شراء الأسلحة ... بضواحي عين ناقة وأمر بعض أعوانه بإبلاغ فرنسا التي

انتقلت إلى عين المكان وعثرت على الأسلحة وهنا أثبتت براءة سكان غوفي وأنه ما وجد هو من تدبير عائلة بن شنوف فحاكمت فرنسا العائلة إذ تم تجريد القيادة الثلاثة من عائلة بن شنوف من مناصبهم وتم نفيهم إلى عين الباي بقسنطينة لمدة 9 سنوات.

مقاومة الصادق بالحاج 1854-1859 في جبال الأحمر خدو: تعتبر مقاومة الصادق بالحاج من بين المقاومات الشعبية الأولى التي ظهرت في الأوراس بسبب عزم الفرنسيين على التوسع واحتلال المنطقة خاصة بعدما احتل الفرنسيون مدينة بسكرة سنة 1844 فقرر الشيخ الصادق بالحاج إعلان المقاومة ضد التوغل والتوسع الفرنسي في جبال الأوراس، وبسبب إخضاع التعليم في الزوايا إلى ترخيص مسبق من فرنسا واستبداله بالتعليم بالمدارس الفرنسية، إذ بدأ الشيخ الصادق بالحاج يستنفر شيوخ الزوايا ويعلن التجنيد في قرى ومداشر جبال الأحمر خدو وبني بو سليمان وسكان غسيرة وأولاد داوود (التوابة)[35].

وكانت قرى عرش غسيرة من بين الأوائل الذين شاركوا في مقاومة الصادق بالحاج إذ كانت قرية غوفي مخزن للمؤونة والأسلحة تحت إشراف أنصار الشيخ الصادق بالحاج في مقاومته وجعلوا من دشرتهم مركزا للمؤونة والذخيرة بهدف التموين العسكري لجيوش مقاومة الصادق بالحاج (أنظر الملحق رقم 2).

إذ حاصر الجيش الفرنسي دشرة غوفي التي جند سكانها للمقاومة مع الشيخ الصادق بالحاج و قام المقاومون بمواجهة الحملة الفرنسية المكونة من القومية والخيالة القادمة من بسكرة.

وبعد المقاومة الضارية من بيت إلى بيت آخر حاصر الجيش الفرنسي قرية غوفي وما حولها من القرى ودمروها وأحرقوا القلعة والمنازل عن آخرها. ولقد شارك معهم قومية بن قانة وبن شنوف، واستشهد الكثير من المقاومين وسيق الأسرى إلى قرية بانيان مكبلين بالحبال طول النهار والليل وتحت البرد والجوع الشديدين ومن ثم تم تحويلهم إلى بسكرة.

أما الشيخ الصادق بالحاج فقد ألقي القبض عليه من طرف الفرنسيين في مكان بين الزريبة الوادي و نقرين مع ابنيه الطاهر وإبراهيم ومع 88 مجاهدا نقلوا إلى خنقة سيدي ناجي ثم إلى بسكرة ثم حوكموا في سجن قسنطينة ومن بين أبناء عرش غسيرة الذين حوكموا وسجنوا مع الشيخ الصادق بالحاج في سجن الحراش: المجاهد سليمان بن زغيش واحمد بن الطاهر بن زروال[36] (انظر الملحق رقم 3).

النتائج والآثار الاجتماعية علي سكان عرش غسيرة واحمر خدو بعد فشل مقاومة الصادق بالحاج 1859:

- الآلاف من الضحايا والعائلات المشردة إذ قام الجيش الفرنسي بقمع كل القبائل والاعراش المشاركة في مقاومة الصادق بن الحاج ، إذ تعرضت القري المتواجدة علي واد الأبيض إلي الحرق مثل قرية غوفي وبنيان ومشونش .
- مطاردة زعماء وثوار المقاومة الشعبية والقبض علي قادتها وترحيلهم خصتا ثوار واد غسيرة الذين سيقوا إلي بنيان ثم الي بسكرة لمحاكمتهم .
- تهجير سكان جبال الأحمر خدو وحرق قراهم مثل تهجير وتدمير قرية لقصر وقري أولاد أيوب وأولاد عبد الرحمان الاكباش وبني ملكم ومعاقبة سكان مشونش وبنيان وحرق قرية غوفي بغسيرة[37].
- احتجاز المئات من الرهائن من كل قبائل الاوراس والزيبان كقبيلة بني بوسليمان وأولاد داود التوابة وأولاد صولة وبعض أعيان سيدي عقبة ...
- مصادرة املاك القبائل المشاركة في المقاومة كمصادرة أملاك التوابة وأملاك بني بوسليمان والغواسير ومشونش وبعض قبائل الزاب الشرقي خصتا سيدي عقبة وسريانة مما أدي إلي انتشار الفقر والمجاعة في العديد من القبائل .
- إصدار قوانين ردعية فرنسية علي القبائل والقري المشاركة في المقاومة كقانون التهجير سنة 1959و1960 والذي ينص بتهجير القبائل كقبائل أولاد

ايوب وأولاد عبد الرحمان وأولاد علي أو عيسي إلي مشونش، وتهجير سكان غوفي الي تبسة بقانون مدته عشر سنوات.

- تفتيت وتفكيك قبائل الاوراس والزيبان، لمنعهم من الاتحاد مرتا أخري لمواجهة القوات الفرنسية بتوزيعهم مابين القبائل وترحيلهم نحو مناطق ابعد عن أراضيهم .

- سجن ونفي قادة مقاومة الصادق بن الحاج باعتقال 11مقاوما وسجنهم في سجن الحراش ونفي البعض منهم كإبراهيم بن الصادق بن الحاج إلي جزيرة كورسيكا[38].

4/ دور قانون سيناتوس كونسلت 1863في تشتيت وضرب وحدة مجتمع قبائل غسيرة بالاوراس:

وجدت الإدارة الفرنسية بان النظام العقاري في الجزائر القائم علي الشريعة الإسلامية والأعراف والتقاليد يشكل عائقا لنقل الأراضي الجزائرية إلي أيادي المعمرين الأوربيين فأصدرت عدة قوانيين بهدف القضاء علي ملكية الاعراش والنظام القبلي بالجزائر فأصدرت سنة 1863 قانون سيناتوس كونسلت[39]، بإنشاء الملكية العقارية الفردية وفرنسة الأراضي الجزائرية مما يؤدي إلي زوال النظام العقاري الجزائري[40].

فمنطقة جبل احمر خدو بالاوراس طبق عليها قانون سيناتوس كونسلت 1863 بهدف تشريد المجتمع والأهالي وتفتيت النظام القبلي في المنطقة وضرب الوحدة القبلية والقضاء علي المقاومات الشعبية بالاوراس .

نماذج من قانون سيناتوس كونسلت علي منطقة غسيرة:

1- **عرش غسيرة (من خلال الوثائق الأرشيفية)[41]**: اهتمت الإدارة الفرنسية بتوثيق سكان عرش غسيرة بمنطقة الاوراس بهدف السيطرة وتقيدهم بقوانين ردعية وبهدف مراقبة تحركاتهم ومعرفة ممتلكاتهم ونشاطهم المعاشي بإحصاء عدد الأطفال والنساء والرجال وعدد رؤوس المواشي بمختلف أنواعها (انظر الملحق رقم 04)[42].

قسم قانون سيناتوس كونسلت عرش غسيرة إلي عدة قبائل تمتد من الجنوب إلي الشمال عبر الوادي الأبيض وهي : أولاد يحي واولاد منصور وأولاد ميمون وأولاد سليمان وأولاد ورياش وأولاد عابد واولاد بوعكاز، واخذرين و تاحمامت .

أما سكان فلوس (غوفي) فقد تم نفيهم إلي منطقة تبسة وتهجير القرية من السكان بسبب مشاركتهم في مقاومة الصادق بالحاج مابين سنتي 1859و1860، وفي سنة 1863 قامت السلطات الإدارية الفرنسية بإحصاء وجرد أسماء المالكين لأراضي غابات النخيل (الجنان) لقرية غوفي ومن بين أهم العائلات الآتية أسمائهم المالكة لبعض الأراضي الفلاحية:

1- بلاد بادجة: محمد بن عيسي بن سي عبد الله، سي احمد أو الصالح، احمد بن سي محمد، احمد ازروال، علي بن بخوش، علي بن يوسف.

2- بلاد لمقاسم: احمد بن عمار، مسعود بن عمار، مبارك بن عمار، محمد بن امزيان بن عمار، عمار بن إبراهيم، بن قرفي .

3- بلاد هفاوت: عمار بن رابح، احمد اغقال، محمد بن عبد الرحمان.

4- بلاد ازقاق مومن (اجذاين): بلقاسم بن محمد، محمد بن احمد بن إبراهيم، أمبارك بن إبراهيم، صالح بن احمد[43].



إحصائيات فرنسية حول عدد سكان عرش غسيرة سنة 1867

اولاد يحي	الرجال : 120	النساء : 96	الاطفال : 93	المجموع : ××269
اولاد منصور	الرجال :82	النساء: 63	الاطفال : 109	المجموع : 254
اولاد ورياش واولاد ميمون	الرجال : 50	النساء : 30	الاطفال : 109	المجموع : _139
اولاد عابد واولاد بوعكاز	الرجال : 78	النساء : 69	الاطفال : 89	المجموع : 236
اولاد الدير واساغيذن	الرجال : 65	النساء : 60	الاطفال : 109	المجموع : 234
اخذرين وتاحمامت	الرجال : 70	النساء : 60	الاطفال : 85	المجموع : 215
مجموع سكان عرش غسيرة	مجموع الرجال : 465	مجموع النساء : 358	مجموع الاطفال : 524	المجموع العام للسكان : 1347 نسمة

إحصائيات سيناتوس كونسلت حول عدد الثروة الحيوانية لدي سكان عرش غسيرة سنة 1867[44]

	المنازل	الخيول	البغال	الأبقار	الأغنام	الماعز
أولاد يحي	80 منزل	----	62 رأس	10 رأس	19 رأس	1300 رأس
أولاد منصور	58 منزل	= = =	40 رأس	- -	12 رأس	1829 رأس
أولاد ميمون وأولاد ورياش	28 منزل	- ---	24 رأس	05 رأس	- -	280 رأس
أولاد عابد وأولاد بوعكاز	62 منزل	3 خيول	67 رأس	14 رأس	159 رأس	576 رأس

أولاد ايدير واساغيذن	38 منزل	- -	48 رأس	- -	79 رأس	1900 رأس
اخذرين تاحمامت	50 منزل	05 خيول	63 رأس	- -	561 راس	1470 رأس
المجموع	306 م	08 خيول	304 رأس	29 رأس	823 رأس	7351

خاتمة:

من خلال هذه الدراسة استطعنا أن نستنتج النقاط التالية:

- تهجير سكان قبائل شرق احمر خدو من الجبال الداخلية إلي القري علي ضفاف الوادي الأبيض مثل : قبائل أولاد أيوب وأولاد زرارة وأولاد سليمان اوعيسي أولاد عبد الرحمان الاكباش وبني ملكم وأولاد بن سي عمران ...بهدف مراقبتهم وجعلهم تحت أعين فرنسا .
- فرضت فرنسا علي كل القبائل المشاركة في المقاومات الشعبية غرامات وضرائب مالية مضاعفة تتجاوز مرتين أو ثلاثة مبلغ الضريبة السنوية شملت قبائل احمر خدو وقبائل كيمل وغسيرة والولجة والزاب الشرقي ومشونش بني بوسليمان ومشونش وبانيان ..
- استيلاء الجيش الفرنسي علي مواشي القبائل من بغال وغنم وماعز وبقر وخيل كقبيلة اولاد داود وبني بوسليمان مما ادي ببعض القبائل أن تفقد أكثر من ¾ ثلث ثروتها الحيوانية التي تعرضت للمصادرة والقتل والحرق ...
- مصادرة أراضي وأملاك القبائل المقاومة أشجار النخيل في مشونش وغسيرة والدرمون وبني ملكم والاستيلاء علي المحاصيل الزراعية كالقمح والشعير...

- إصدار فرنسا لقانون سيناتوس كونسيلت 1863 الذي جزء ملكية الأراضي وجعلها تابعة للسلطة الفرنسية مما ساهم في تفقير وتجويع وإضعاف قبائل اوراس احمر خدو .

- يعد قانون سيناتوس كونسلت بالرغم من سلبياته المتعددة إلا انه ساهم في جرد وإحصاء الأراضي والعقار والأملاك في منطقة احمر خدو ويعتبر مصدر من مصادر تاريخ منطقة الاوراس في أواخر القرن التاسع عشر .

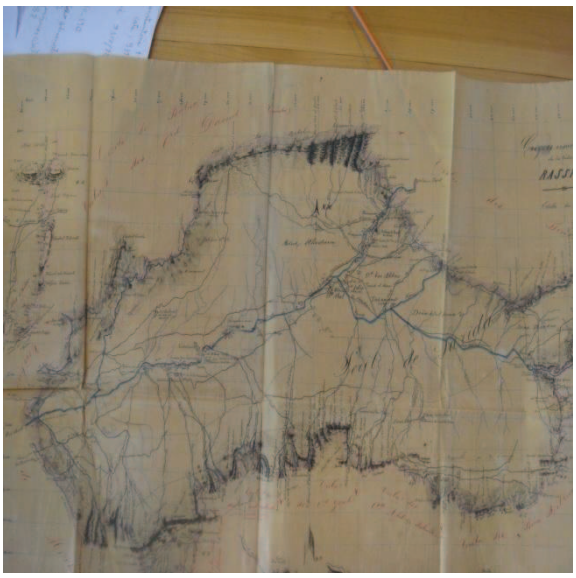
- ارتفاع أسعار الحبوب وندرتها في بعض المناطق بسبب سيطرة بعض القياد علي سوق الحبوب والمواشي مما اثر سلبا علي سكان الجبال والصحراء.
- حرق وتدمير قلاع جبال احمر خدو وغسيرة وبني بوسليمان وهي قلاع للذخيرة يخزن فيها سكان القري مؤنهم مما أدي إلي تدمير المورد الاقتصادي لسكان قبائل الاوراس.

- تغيير البنية العرقية والقبلية للمجتمع الريفي الجبلي بأحمر خدو بدخول قبائل أخري تمازجت مع بعضها وحوصرت جغرافيا في مناطق معينة مثل قرية مشونش وقرية غوفي التي أصبحت منطقة مختلطة من عدة قبائل واعراش .

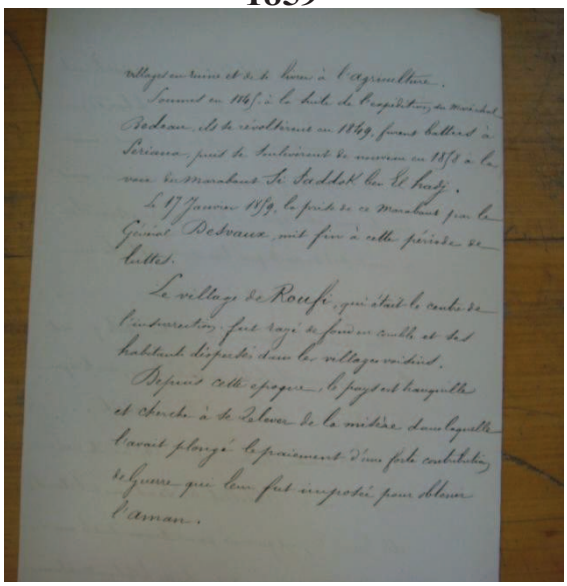
_ وجود أخطاء في العمليات حسابية وفي المعلومات التاريخية في بعض الوثائق الأرشيفية الفرنسية الخاصة بالمنطقة هدفها خدمت المصالح الفرنسية في جبال الاوراس .

- ساهمت الكتابات والوثائق الفرنسية عن منطقة احمر خدو في تغيير أسماء المناطق والقرى والأودية ...من أسماء محلية امازيغية شاوية إلي أسماء فرنسية أو عربية جديدة مثل تحويل اسم هيمسونين الي مشونش واسم قرية فلوس إلي غوفي واسم تابرمست الي سيدي مصمودي .... مما ساهم في القضاء علي طبونومية واصل وتاريخ أسماء المناطق بالاوراس.

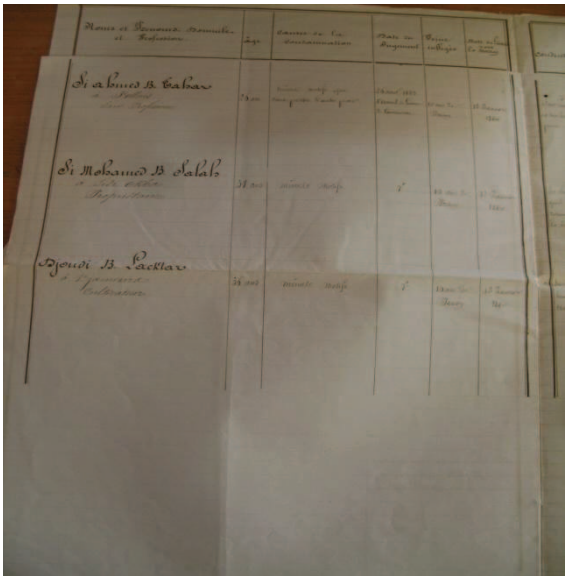
الملحق رقم 1: يمثل خريطة عرش غسيرة سنة 1876

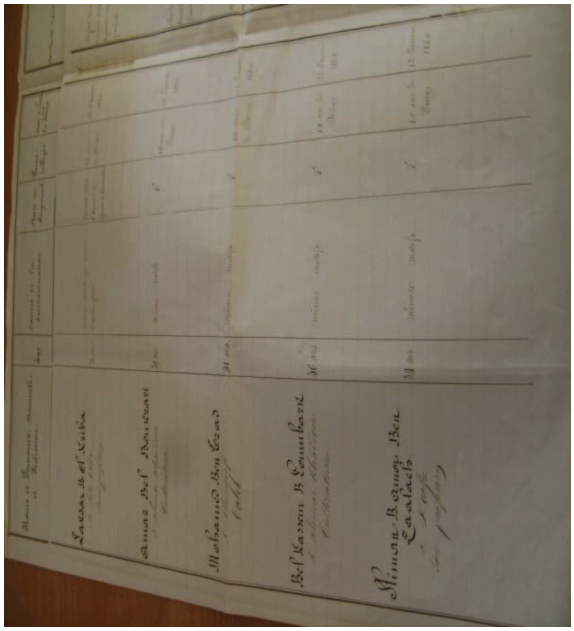


ملحق رقم 2: وثيقة تمثل مشاركة عرش غسيرة في مقاومة الصادق بالحاج 1859

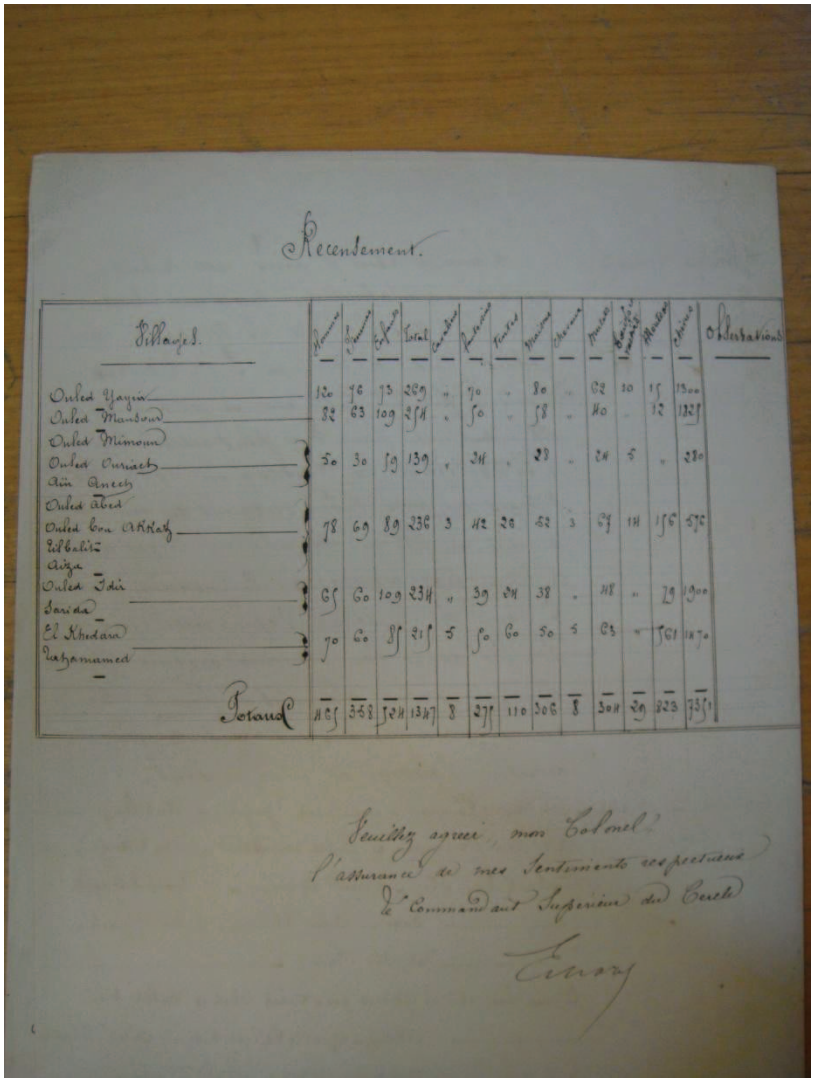


وثيقة رقم 03 تمثل سجن بعض زعماء مقاومة الصادق بالحاج من أبناء عرش غسيرة





وثيقة رقم 04 : تمثل جدول إحصاء لسكان ونسبة الثروة الحيوانية لعرش غسيرة سنة 1876 .



Recensement.

Villages.														Observations.
Ouled Yagin	120	76	73	289	"	70	"	80	"	62	10	15	1300	
Ouled Mansour	82	63	109	254	"	50	"	58	"	40	"	12	1325	
Ouled Mimoun														
Ouled Ouriach	50	30	59	139	"	34	"	28	"	24	5	"	230	
Aïn Anech														
Ouled Abed														
Ouled ben Akkaz	78	69	89	236	3	42	26	52	3	64	14	156	570	
Zelbaliz														
Aïza														
Ouled Idir	65	60	109	234	"	39	24	38	"	48	"	29	1900	
Barida														
El Khedara	70	60	85	215	5	50	60	50	5	63	"	561	1870	
Mahammed														
Total	405	358	524	1347	8	277	110	306	8	304	29	823	7351	

Veuillez agréer, mon Colonel,
l'assurance de mes sentiments respectueux
de Commandant Supérieur du Cercle

Leroy

الإحالات:

[1]- جبل احمر خدو: وهي جبال تقع في الجنوب الشرقي من الاوراس يقطنها عدة أعراش على ضفتي الجبل اليمنى واليسرى، ففي الجهة اليمنى عرش بني بوسليمان، الغواسير، وبني علوي ببانيان وبني احمد بمشونش ووفي الجهة القبلي الشرقي عرش أولاد عبد الرحمن الاكباش، أولاد زرارة، أولاد بن عمران،أولاد ملكم، اولاد أيوب، أولاد سي علي أو عيسي والسراحنة والشرفة ، اطلق العرب الرحل علي اسم جبال احمر خدو بسبب احمرار تربة صخورها وسميت ب الشاوية بسامر .

[2]- بصوفي علي ولمباركية نوار، بندقية من جبل احمر خدو ذكريات ومواقف من حياة المجاهد بصوفي علي المدعو –المخلص-، مطبعة عمار قرفي، باتنة، ص 23-25.

[3] - Colonl de la larligue ; Monographie de laures , Constontine, 1904, p 04.

[4]- لخميسي فريح، العقيد سي الحواس مسيرة قائد الولاية السادسة 1923-1959، جسور للنشر والتوزيع، المحمدية، الجزائر، ص 13-30.

[5] - بصوفي علي ولمباركية نوار، مصدر سابق، ص 24.

[6] - لخميسي فريح، المرجع السابق، ص 20.

[7] - واحات غوفي : تعتبر قرية غوفي التي تشتهر بواحات النخيل وبساتين الأشجار المثمرة التي يخترها الوادي الأبيض بمثابة متحف من الآثار الريفية والمعالم التاريخية إذ تحتوي على: منازل ذات طابع معماري بربري، قلاع بربرية، مساجد ذات طابع معماري إسلامي، زوايا ومدارس يعود تاريخها إلى القرن الـ19م، منشآت اقتصادية مثل: معاصر و مطاحن الزيتون يعود تاريخها إلى القرن الـ18م، مجاري وقنوات مائية يعود تاريخها إلى القرن الـ18م .

[8]- وليد مدور، التحولات الحضرية في منطقة جبلية، حالة مركز واد عبدي، الاوراس، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في التهيئة العمرانية، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2010/2009، ص 10.

[9]- واد قشطان: يتكون من عدة روافد تنبع من جبال احمر خدو المحاذية لمنطقة كيمل متجهتا من الشمال نحو الجنوب عابرتا أراضي السراحنة نحو الصحراء ويلتقي واد قشطان بواد العرب في زريبة الوادي ثم تنتهي مياهها في الشطوط الصحراوية.

[10]- تاريخ الاوراس ونظام التركيبة الاجتماعية والإدارية في أثناء فترة الاحتلال الفرنسي من1837/1954. إنتاج جمعية أول نوفمبر، مطبعة عمار قرفي، باتنة، د ت ط، ص 27- 28.

[11]- المرجع نفسه، ص 68.

[12]- المرجع نفسه، ص 64- 65.

[13]- محمد مهري، ومضات من دروب الحياة، مؤسسة الشروق للإعلام والنشر، الجزائر، ب ت ط، ص 4- 6.

[14]- يتوزع عرش بني بوسليمان في منطقتين زلاطو الشمالي وهي منطقة انوغيسن وتمشتاوين والقري المجاورة لهما. وزلاطو الجنوبي وهي منطقة تكوت وشناورة ولقصر وجار الله .المحاذية لجبل احمر خدو.

[15]- تزقاغين : تقع غرب جبل شليا قرب منطقة انوغيسن.

[16]- خميسي فريح، المرجع السابق، ص 29.

[17]- محمد الشريف عبد السلام،قبسات من الثورة التحريرية بالاوراس ناحية جبل احمر خدو، ط1، دار الاوراسية للطباعة والنشر، 2015، ص 16.

[18]- عبد الحميد زوزو، الاوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي التطورات السياسية الاقتصادية الاجتماعية 1839/1837، الجزء الأول، دار هومة للنشر، ط 2، الجزائر، 2005، ص 66.

[19]- خربوشة: منطقة تقع بين أولاد عبد الرحمان الاكباش وبني املكم القريبة من زريبة الوادي جنوبا . انظر،محمد شريف عبد السلام، مرجع سابق، ص 17.

[20]- عرش غسيرة: يتكون من عدة قري أهمها: قرية تفلفال، مسعودة، أولاد بوعكاز، تاحمامت، أولاد هلال، أولاد ادير، أولاد عابد، تابعليت، حيزة (الشرفة)، أولاد فاتح، أولاد ورياش، قرية غوفي اولاد سليمان، أولاد ميمون، أولاد منصور وأولاد يحي بقرية كاف لعروس.

[21]- عبد الحميد زوزو، مرجع سابق، ص 70.

[22]- عمر تابليت، دور غسيرة في الثورة التحريرية 1962/1954، الجزء الأول، مطبعة المعارف، عنابة، 2008، ص 14.

[23]- مشونش : تقع بلدية مشونش علي الطريق الوطني رقم31 شمال شرق بسكرة يحدها من الشمال بلدية منعة ومن الجنوب بلدية سيدي عقبة وعين ناقة ومن الشرق بلدية المزيرعة وغسيرة ومن الغرب بلدية شتمة تشتهر بواحات نخيلها وبمشاركة أبنائها في مقاومة الصادق أو لحاج 1859/1854 بالاوراس .

[24]- لخميسي فريح، المرجع السابق، ص 32.

[25]- قبائل جبل احمر خدو: يحتوي علي 9 قبائل جبلية وهي الشرفة والسراحنة تقع في الجهة الشرقية بني ملكم وأولاد عبد الرحمان كباش وأولاد أيوب تقع في الوسط وأولاد سليمان بن عيسي وعشاش وأهل لولاش وأولاد زرارة في الجهة الغربية، الشرفة والسراحنة يتكلمون العربية أما بقية القبائل فيتكلمون الامازيغية (الشاوية).

[26]- عبد الحميد زوزو، مرجع سابق، ص 68.

[27]- محمد مهري، مصدر سابق، ص 5.

[28]- واحة الدرمون: تقع جنوب احمر خدو قرب زريبة الوادي تكونت بفعل فيضانات الأودية وهي تمتد علي طول مجري الوادي علي مسافة 10 كيلومتر أعلاها لعشاش وأولاد الغنوج وادنها العرشان تشتهر واحة الدرمون بزراعة النخيل ولاسيما نوع تمر الغرس.

[29]- زايد غسكالي المدعو السعيد غسكيل، كيمل والتاريخ، دار الهدي عين مليلة، الجزائر، ب.ت. ط، ص 12.

[30]- المرجع نفسه، ص 11.

[31]- عبد الحميد زوزر، مرجع سابق، ص 67.

[32]- جيرمان تيون، الاوراس وأوصاف وصور لجيرمان تيون 1936/1934، إعداد وتقديم وترجمة فلة بن جلالي وكمال شاشوا وهاشمي كوثر، المركز الوطني للبحوث في عصور ماقبل التاريخ علم الإنسان والتاريخ، عدد 12، 2017، ص 88.

[33]- الشيخ الصادق بلحاج: ولد سنة 1791م بالقصر موطن عرش أولاد أيوب (سيدي مصمودي بلدية مزيرعة من ولاية بسكرة حاليا)، وقد أطلقت السلطات الفرنسية على أبناء و أحفاد الشيخ لقب تيبرماسين نسبة إلى قرية ثامرماست، نشأ في بيئة جبلية قاسية وفي أحضان أسرة متدينة حيث حفظ القرآن الكريم في مسقط رأسه، ثم ارتحل إلى الزاوية الرحمانية ببرج بن عزوز (طولقة) لتلقي علوم الدين و الاستزادة في المعرفة على الشيخ محمد بن عزوز... وبعد رجوعه إلى بلدته أسس أول زاوية في الأوراس وهي التي قصدها المريدون من التل و بقاع الصحراء والأوراس، و قد لعبت هذه الزاوية دورا بارزا في إلهاب الحماس لإشعال فتيل الثورة ضد الاستعمار الفرنسي، فهي زاوية رافضة لتواجده، و كان الشيخ سي الصادق يرفض الاتصال بالفرنسيين أو التعامل معهم، كما أن والده سي إبراهيم قد ساعده على الدعاية لصالح أفكاره و مبادئه.. كما كان للزاوية دورها الثقافي المتميّز في نشر المعرفة و الوعي في أوساط الجماهير مع تأمين المأوى والإطعام لكل الوافدين عليها بغية الحصول على العلم مجانا.

وقد برزت البذور الأولى لمقاومته المحتل بعد احتلال مدينة بسكرة في 04 مارس 1844 بقيادة الدوق دومال، ولشعوره بخطر احتلال كل المنطقة فيما بعد أرسل ولده سي إبراهيم على رأس المقاومين للمشاركة في المعركة بقيادة الشيخ محمد الصغير بن عبد الرحمان خليفة الأمير عبد القادر على منطقة الزيبان، وتمت مواجهة العدّو في مدينة مشونش يوم 15 مارس 1844 حتى أرغم على التقهقر والرجوع إلى مركز بسكرة، كما كان للشيخ دورا حاسما في رد قوات الاحتلال في محاولة السيطرة على منطقة جبال أحمر خدّو من 4 إلى 8 جوان سنة 1845، وعند اندلاع ثورة الزعاطشة بقيادة الشيخ بوزيان كان للشيخ سي الصادق اتصالات به لتنظيم الصفوف و تنسيق الجهود قصد العمل على تحرير بسكرة وواحة الزعاطشة كما كان لأتباعه دورهم المشهود يوم 17 سبتمبر 1849 في معركة سريانة قرب سيدي عقبة أين تم القضاء على القائد العسكري الفرنسي الرائد سان جرمان.

إن السبب الرئيسي في التعجيل بانفجار ثورة سي الصادق إلى اكتشاف استعداداته للثورة والجهاد بعد شعوره بتسرب المعلومات إلى المحتل من طرف القايد ابن شنوف، و التفاف الشعب حوله مع استعداد المحيطين به للجهاد وإصرارهم على المقاومة، وذلك لانشغال فرنسا بالحرب في بلاد القبائل سنة 1857، والتي سبقتها عملية الكرّ والفر لمدة شهور وقد بدأت المعركة يوم 13 جانفي سنة 1859 بمشاركة الشيخ سي الصادق نفسه مع بعض من أولاده بجانب المقاومين و لعدم تكافؤ القوتين في العتاد و السلاح الناري المتقدم فضل الانسحاب من المعركة ليلا، والاتجاه إلى تونس، غير أن القوات الفرنسية تابعته و ألقت القبض عليه وعلى أفراد عائلته وأتباعه الذين بلغ عددهم 88 شخصا يوم 20 جانفي سنة 1859، بالإضافة إلى تدمير قرية القصر وتهديم مقر الزاوية و قدّم

الجميع أمام المحكمة العسكرية بقسنطينة يوم 26 أوت 1859، وبعد المحاكمة نقلوا عن طريق البحر من ميناء سكيكدة إلى الجزائر العاصمة، وسجنوا بالحراش، ونفي ابنه سي إبراهيم إلى كورسيكا.

أما ابنه سي الطاهر فقد نقل إلى سجن معسكر ومنه إلى المغرب، كما نفي ابنه الغزالي إلى مدينة شرشال وبها توفي سنة 1248 هـ.

وبسبب مرض ألم به داخل السجن توفي الشيخ سي الصادق بن الحاج في سنة 1860م ونقل جثمانه من الجزائر العاصمة ليدفن في مقبرة أسلافه بالقصر.

[34] - Les archives d'autre mer, Aix- en Provence- France, boite n°2h 15 Sidi Sadok .

[35]- AOM boite n°2h 15 Sidi Sadok ibid.

[36]- AOM : boite n°2h 15 Sidi Sadok ibid.

[37]- عبد الحميد زوزو , المرجع السابق، ص 132.

[38] - AOM : boite n°2h 15 Sidi Sadok ibid opcit

[39]- قانون سيناتوس كونسلت 1863: وهو قانون اقتصادي أصدرته فرنسا للاستيلاء علي أراضي الاعراش بنقل الملكية من العرش إلي العائلات بهدف ضرب الوحدة القبلية للسكان والاستيلاء علي الأراضي بعد مصادرتها من أصحابها المالكين يحتوي علي عدة فصول أهمها: كيفية العمل في تحديد أرض كل عرش ثانيا كيفية العمل في تقسيم أرض كل عرش بين الدواوير التي يشتمل عليها العرش المذكور وكيفية العمل حين يريد أهل الدوار نقل أملاكهم إلى غيرهم وذكر شروط ذلك كله ثالثا كيفية العمل والشروط اللازمة في تقرير ملكية الأقسام لأهل الدوايرو أشخاصها على حسب حقوقهم المتقدمة ونظرا إلى عوائد الأرض وكيفية إصدار رسوم لهم من دواوين الدولة.

الفصل الرابع: إن المطالب المخزنية وأنواع اللوازم التي يجب دفعها على الأعراش المستفيدين في تلك الأراضي لا تزال الدولة تقبضها كما تقدم ..... يصدر بخلاف ذلك أوامر في صورة قوانين من طرف مشورة الدولة.

الفصل الخامس: إن حقوق الدولة في أملاك البايلك وحقوق كل من كان مستقلا بملكك .... لا تغير في حال الأملاك التي تسمى الدومين العامى وقد ذكرت أنواعها في الفصل الثاني من القانون الشرعي المؤرخ 12 جوان سنة 1851 كما لا تغير في حال الأملاك الخاصة بالدولة ولاسيما فيها يتعلق بغابات الأشجار الكبيرة والصغيرة كما هو مقرر. ....

[40]- صالح حيمر، السياسة العقارية الفرنسية في الجزائر 1930/1830، أطروحة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر جامعة باتنة، 2014/2013، ص 257.

[41] -les archives d'autre mer, Aix- en Provence- France, boite n° 15k28, historique de la tribu du Rassira.

[42]- AOM , boite n° 15k28, historique de la tribu du Rassira ibid.

[43]- AOM , boite n° 15k28, historique de la tribu du Rassira ibid.

[44]- AOM , boite n° 15k28, historique de la tribu du Rassira ibid.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 707 - 730
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الحفاظ على الهوية الوطنية

The efforts of the Algerian Muslim Scholars Association to defend national identity

****

د/ أحمد بروال hammemb@gmail.com

طالب الدكتوراه: يوسف مقارمة[1] mkayoucef@gmail.com

كلية العلوم الإسلامية – جامعة باتنة 1

تاريخ الإرسال: 2019/05/04 **تاريخ القبول: 2019/07/30**

الملخص

يستحق موضوع الهوية دراسة علمية جادة ومعمقة، لما له من أهمية كبرى في تحصين الأمة واستمراريتها، ولعل أول ما ينبغي القيام به، معرفة الظاهرة الهوياتية في بعدها التاريخي، وكذا ما قدّمه أصحابها في الدفاع عنها؛ لذا جاءت هذه الورقة لتسلط الضوء على جهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الدفاع عن الهوية الوطنية، وكذا استعراض أبرز ملامح الوعي الهوياتي الذي بثّته في أوساط الشعب الجزائري، لتصل إلى بيان عناصر الهوية الوطنية وأبرز مقوماتها.

الكلمات المفتاحية: الجزائر؛ الهوية؛ جمعية العلماء المسلمين؛ الإسلام؛ اللغة؛ التاريخ.

Abstract:

The topic of identity deserves a serious and profound scientific of what is of great importance in immunizing the nation and its

[1] – المؤلف المراسل.

continuity. Perhaps the first thing to do is to know the phenomenon of identity in its historical dimension as well as what its owners have presented in its defense. This paper highlights the efforts of the Association of Algerian Muslims to defend National identity, as well as a review of the most prominent features of the awareness of identity, wich was broadcast in the middle of the Algerian people; to reach the statement elements of national identity and its most important elements.

Key words: Algeria, identity, Association of Algerian Muslim, Islam, Language, History.

مقدمة

تعد إشكالية الهوية من الإشكاليات التي ما فتئت تستنزف جهد كثير من الباحثين، خاصة وأنها أصبحت مؤشر القلق العام لدى كثير من الشعوب، خصوصا المتأخرة عن ركب الحضارة منها، والتي أصبحت مهددة بالانجراف تحت تيار الحداثة الغربية أكثر من أي وقت مضى، هذه الشعوب أصبحت اليوم في صراع وازدحام متواصل تحاول من خلاله إثبات هويتها وانتمائها في خضم التطورات العالمية، ولعل الجزائر على سبيل المثال تعاني اليوم أكثر من أي وقت مضى من إشكالية الهوية الوطنية، خاصة وأن هذه الإشكالية قد أفرزت لنا تيارين متضاربين، لكل واحد منهما مستنداته ومرجعياته التي يستند عليها في إثبات توجهه، والذي أفرز لنا في الأخير صراعا قوميا بين الطرفين، لازالت الجزائر تدفع ضريبته إلى اليوم.

إن المفتش في دفاتر الماضي يجد أن جدل الهوية في الجزائر ظهر منذ القدم - خاصة بعدما رفع القائد الأمازيغي ماسينيسا "شعار إفريقيا للإفريقيين"- وما أزم الوضع أكثر الوجود الفرنسي في الجزائر على مدى قرن وربع قرن، اشتغل فيها على مسح/مسخ الهوية الوطنية الجزائرية، عن طريق إحداث شرخ هوياتي بين عناصر السكان، سواء عن طريق إلغاء عنصر في مقابل عنصر آخر، أو عن طريق عملية تهجين للشعب الجزائري لإبرازه في حلّة غربية مسيحية، معتمدا على منهجية تعليمية دينية وفق مناهج غربية استعمارية.

لم يقف الجزائريون ضد هذه الحملة موقف المتفرج، بل حاولوا الدفاع عن هويتهم من خلال العديد من الثورات العسكرية والفكرية والثقافية، لعل أبرزها ما قامت به جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي حملت على عاتقها مهمة الدفاع عن الهوية الوطنية الجزائرية، رافعة شعار الإسلام ديننا، العربية لغتنا، والجزائر وطننا.

فما مفهوم الهوية عند رواد الحركة الوطنية؟ وكيف تشكلت الهوية الوطنية تاريخيا؟

وما هي أبرز مقومات الهوية الوطنية عند الجمعية؟ وكيف تعاملت الجمعية مع الحركة البربرية؟

أولا/ مفهوم الهوية

يعتبر مفهوم الهوية من أعقد المفاهيم التي طفت إلى السطح خاصة في خضم هذا الكم اللغوي والاصطلاحي العالمي، فطبيعة المفهوم الفضفاض تمكنه من الارتحال بيسر ومرونة من سجل إلى آخر، لذلك فهي كما يقول جوتلوب فريجه مفهوم لا يقبل التعريف، لذا وجب علينا أولا تحديد موضوع ومجال الهوية، فنحن هنا بصدد دراستها عندما تتعلق بالهوية الوطنية للشعوب كأقطار وأمم، بعيدا عن النقاشات التي تنصب على ما هو فلسفي، أو شخصي وفردي، أو إثني وعرقي، أو إقليمي وجهوي، وبالتالي نروم دراستها متصلة بحالة الاستعمار الفرنسي للجزائر، مبرزين ردة فعل الجزائريين وشعورهم تجاه الرهانات التي تواجه هويتهم.

فهي من حيث **اللغة**:مأخوذة من ''هُوَ.. هُوَ'' بمعنى أنها جوهر الشيء، وحقيقته، أي أنها تشكل خاصية أساس لكينونة الموجود وتأتي بعدة معاني هي:

"الهَوّية بمعنى البئر البعيدة المهواة، أي بعيدة القعر"[1].

الهُوية: إحساس الفرد بنفسه وفرديته.

هُوية الإنسان: حقيقته المطلقة وصفاته الجوهرية.

الهُوية الوطنية: معالمها وخصائصها المميزة وأصالتها.

بطاقة الهُوية: البطاقة الشخصية تحمل اسم الشخص وتاريخ ميلاده وعمله وجنسيته.[2]

وقد عرّفها الجرجاني في كتابه"التعريفات" : بأنها الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب[3].

ويقابل كلمة الهوية في اللغة العربية، كلمة Identité في الفرنسية، وIdentity في الإنجليزية، وهي بدورها مشتقة من الأصل اللاتيني Indenique وتعني التشابه والتماثل[4].

أما دلالتها في اللغة العربية، فنجدها كلمة مركبة من ضمير الغائب هو مضاف إليها ياء النسبة، التي تتعلق بوجود الشيء المعني كما هو في الواقع بخصائصه ومميزاته التي يعرف بها[5].

وعليه من العرض السابق يتضح لنا، أن الهوية تحمل عدة معان، لكن تعبيرها عن الصفات الجوهرية للشخص/الأمة يكاد يكون التوصيف المتفق عليه من طرف الباحثين[6].

أما من حيث **الاصطلاح** فقد تعددت الآراء حول مفهوم الهوية نتيجة تعدد أبعاد هذا المفهوم اجتماعيا وثقافيا ونفسيا، إضافة إلى التوظيف السياسي والإيديولوجي لها في الفترة المعاصرة، مما جعل محاولة ضبط وتحديد مفهوم الهوية من الصعوبة بمكان، فالتعاريف الحديثة لها هي امتداد للاختلاف الكبير الذي حدث بين الفلاسفة القدماء والمفكرين على مر التاريخ، كما أن الاهتمام المتزايد والمتسارع بها في مطلع القرن الجديد، يجعل مهمة الوصول إلى تعريف شامل/جامع يحظى بالقبول بين الباحثين صعبا، خاصة في ظل هذا الزخم الاصطلاحي العالمي.

فمن الباحثين من اعتبر الهوية أنها "منظومة من المعطيات المادية، والمعنوية والاجتماعية التي تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفية"[7]، أي أن مفهوم الهوية لا يكتمل إلا إذا ربطناه بمختلف الحقول السياسية والفكرية

والاجتماعية للإنسان، لأنها عامل حاسم في تشكل شخصية الفرد وتحقق فردانيته.

وقد ذهب باحث آخر إلى اعتبار أن الهوية الفردية لا تتحقق إلا في ظل الهوية الجماعية للمجتمع، على اعتبار أن خصوصية الفرد جزء من خصوصية المجتمع الذي يعيش فيه، وبالتالي تكون الثقافة العامة السائدة في مجتمع ما هي الشفرة التي يجب التعويل عليها إذا أردنا أن نعرف الفرد، لذلك نجده يقول أن الهوية هي "السمة الجوهرية العامة لثقافة مجتمع من المجتمعات، وهي ليست أقنوما ثابتا جاهزا نهائيا، وإنما هي مشروع مفتوح متطور في المستقبل، أي متشابك متفاعل مع الواقع والتاريخ"[8].

وعند الرجوع إلى مفهوم الهوية عند الباحثين الجزائريين، فإننا نلاحظ أنهم بدورهم اختلفوا في تحديد مفهومها بناء على الاختلافات السابقة الورود، وفي هذا الإطار يوضح محمد العربي ولد خليفة أن التباس المفهوم واستعصاء تحديد مجاله راجع إلى "أن الهوية في حد ذاتها تعريف ولا جدوى من تعريف التعريف"[9].

فالمفكر الجزائري مالك بن نبي مثلا؛ يذهب إلى القول أن الثقافة هي عينها الهوية، حيث أن الثقافة هي الجانب السلوكي للفرد، وهي لا تقتصر على المدرسة فحسب، وإنما هي البيئة التي يعيش فيها الفرد ومنها يستلهم سلوكه وتصرفاته، بناء على ما تم تلقينه في مراحل نموه، وهي لا تؤخذ بالتعلم ولكن تؤخذ بالتنفس، فالثقافة في الأخير هي ذلك الشيء الذي يبقى حين يزول كل شيء، ويبقى الانتماء والدين واللغة هو من يحدد معيار انتماء الفرد[10].

لقد أراد مالك بن نبي أن ينظر للهوية بعين عالم اجتماع، من خلال ربط الحالة الاجتماعية للفرد بالحالة الاجتماعية للأمة التي يعيش ضمنها، فيكون بذلك الناتج الحضاري للفرد هو عينه الناتج الحضاري للأمة.

أما مولود قاسم فإنه يعبر عن الهوية بالإنية وهي حسبه التعبير الدقيق الذي يعبر عن أصالة الانتماء الجزائري ووحدته العرقية، فالإنية عنده هي

مجموعة المقومات التي تتحدد من خلالها الشخصية الجزائرية وهي: الدين واللغة والتاريخ.

في مقابل ذلك نجد أن محفوظ نحناح يعرفها أنها "تلك العوامل التي أثّرت بشكل فاعل وحاسم في تكوين كيان الشعب ورسم ملامحه المميزة وهي بشكل عام: الدين، اللغة، الموقع الجغرافي، الانتماء العرقي... أو بعبارة أوضح الهوية بمكوناتها وعناصرها المختلفة أي تلك القيم والأفكار والمبادئ الكبرى التي شكلت الحس المشترك وتبلور في إطارها الضمير الجماعي للشعب"[11]، أي أننا لا يمكن أن نعرف الهوية إلا في ظل مقوماتها التي تنتمي إليها، فالدين واللغة والموقع الجغرافي... هي عوامل حسم في تطور تكوين الإنسان، وهي التي تسمه، فيصير الإنسان بذلك معرّفا بها، وتابعا لها.

وعليه من خلال التعريج على هذه التعاريف ندرك أن مفهوم الهوية تترنح معانيه بين عدّة مدلولات أهمها السمات والمميزات التي تميز الفرد أو الجماعة أو الأمة عن غيرها.

ثانيا/ السياق التاريخي لإشكالية الهوية في الجزائر

إن مسألة الانتماء إلى هوية أخذت أبعادا جديدة دفعت في بعض الأحيان إلى اللجوء إلى العنف الدامي مثل ما حدث في كوسوفو وصربيا... فهذه النزاعات قد قامت حول مفهوم الهوية وتأكيدها والاستماتة من أجل بقائها وإبرازها ماثلة ومؤثرة، وقد عرف القرن 20 ظهور مسألة الهوية بشكل كبير، فهي حماية للإنسان ضد عمليات التنميط الزاحفة، وضد العولمة التي كانت توجد بشكل جنيني في بداية القرن، وأصبحت الآن مسيطرة ومهيمنة... فالهوية في الواقع كما يقول المسيري "شكل أساسي من أشكال المقاومة شرط ألا تتحول إلى غيتو يدخل فيه الإنسان ويتخندق"[12] .

وتعود مسألة جدل الهوية في المغارب إلى الفتح الإسلامي وما تبعه من تغيرات جذرية على مستوى الساكنة، خاصة بعد استوطان العرب الفاتحين بإفريقيا وإنشائهم للمدن ما أدى إلى امتزاج العرب بالأمازيغ وما نتج عنه من انصهار للقوميات وتلاقح للأفكار، فقد انتشر الإسلام بين السكان انتشارا عظيما

لاسيما وأن الدين الجديد قد وافق بساطة البربر... "أما من جهة اللغة فقد سايرت اللغة العربية الدين الجديد أينما حل وسار إذ لابد للمسلم من أن يتلو القرآن، وأن يؤدي الصلوات الخمس بالعربية، وهذا هو الدافع الأساسي لتعلمها، يضاف إليها ما هو في التاريخ من أن المغلوب مضطر إلى أن يقلد الغالب إن عاجلا أو عاجلا، ولا ننسى كذلك أن الخليفة عبد الملك بن مروان قد عرّب دواوين الحكومة يومئذ، مما اضطر الموظفين حينئذ إلى أن تكون مكتباتهم ومعاملاتهم مع الجماهير باللغة العربية"[13].

ثم ما كان للغزو الهلالي لإفريقيا في القرن 11م وبعدهم بنو سليم الأثر الكبير في التغيير الجذري الذي عرفته بلاد البربر لأن ذلك أدى إلى تعريب القسم الأكبر منها وصاروا يضطلعون بدور حاسم على الأصعدة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

لكن الشرخ الحقيقي ابتدأ مع قيام الدولة الأموية في المغرب، والتي تبنت سياسة بعيدة عن تعاليم الإسلام أفرزت في النهاية مجموعة من النتائج كانت وخيمة على الوجود الأموي، كما مهدّت لظهور الدويلات المستقلة في المغرب، خاصة وأن هؤلاء الولاة قد مالوا نحو تغليب مصالح العنصر العربي على مصالح السكان الأصليين ونذكر على سبيل المثال: ما روى ابن عذارى عن يزيد بن أبي مسلم مولى الحجاج، الذي كان من أشد الولاة تعصبا للعربية وكراهية المضي على سياسة التشريك والمساواة بين الجنسين، فقام بتجريد البربر من حقوقهم ووضع الجزية على أرقابهم، حتى أنه قام خطيبا في المسجد قائلا: "إني رأيت أن أرسم اسم حرسي في أيديهم كما صنع ملوك الروم"[14]، وكذا عبيد بن عبد الرحمن الذي لم يعدل على إتباع السياسة العنصرية، بل ألح فيها، وهذا ما يفسر دخول البربر في صف الخوارج نصرة لأفكار العدل والمساواة وكذا الثورات الكثيرة التي قامت في المغرب، وظهور الدويلات المستقلة.

ولم يقف الأمر عند هذا الحد بل وضعت الكثير من الأحاديث التي تحد من قيمة العنصر البربري نذكر منها:

- ما روي عن عثمان بن عفان أن رسول الله ﷺ قال: "قسّم الله الخبث على سبعين جزء، فجعل في البربر تسعة وستين جزء والثقلين جزء واحدا"[15].

- ما روى عن النبي ﷺ أنه قال: "ما تحت أديم السماء ولا على الأرض خلق أشر من البربر، ولئن أتصدق بعلاقة سوطي في سبيل الله أحب إليّ أن أعتق رقبة رجل بربري"[16].

إنّ مثل هذه الأحاديث وتلك السياسة هي من جعلت الشرخ يتسع بين البربر والعرب خاصة إذا علمنا أن من تداعياتها أن تنكر الكثير من السكان لأصولهم نتيجة هذه التعسفات والممارسات نذكر منها ما نقله المالكي في كتابه الرياض أن البهلول بن راشد صنع طعاما يوما ولما سئل عن ذلك قال: "كنت خائفا أن أكون من البربر لما جاء فيهم من الحديث، فلما أخبرت بأنني لست منهم أحدثت هذا الطعام شكرا لله"[17].

وما روي أيضا عن العابد أبو إبراهيم بن العربي (ت333ه) أنه خرج قاصدا الحج ولما وصل إلى برقة - ومنها أصله- سأل عن نسبه بها، فأخبر بأنه من العجم فكتب إلى بعض إخوانه كتابا ورد فيه "قد كنت انتسب عندكم إلى البربر، فقد تقصيت في بلدي عن نسبي، فإذا بي من العجم، فنحمد الله تعالى إليكم، الذي لم يجعلني من البربر"[18].

وهنا نلاحظ أن الانتساب إلى العجم صار أرفع وأشرف منزلة من الانتساب إلى البربر.

أما في العصر الحديث فقد زاد الشرخ بين القوميتين خاصة مع الاحتلال الفرنسي وسياسته القائمة على سياسة فرق تسد، وهو ما تجلى في قول الجنرال الفرنسي لويس رين سنة 1872م "إن مستقبل فرنسا في الجزائر قائم على التفرقة بين العرب والبربر والمالكية والاباضية ومراقبة الطرق الصوفية وتوجيهها"، وقد كان لهذه السياسة الأثر البليغ على هوية المجتمع الجزائري لأن الاستعمار نجح بالفعل في خلق شرخ كبير بين الجزائريين عن طريق توجيه الصراع الإثني في الجزائر بحيث ظهر الوعي البربري، وأصبح يطالب

بالحق في الاختلاف الثقافي، ومن ثمة الحق في هوية معترف بها، على أساس أن البربر جماعة إثنية تختلف ثقافيا عن العرقية العربية.

وهكذا شكل الصراع اللغوي في الجزائر جزء أساسيا من الصراع الفكري بين الجانبين، ليحتدم الصراع بعد الاستقلال خاصة مع تبني الحكومة الجزائرية سياسة التعريب (دستور 1963م - اللغة العربية هي اللغة الرسمية في البلاد-، قانون 1968م - تعريب الإدارة والتعليم-، ميثاق 1986م - التأكيد على عروبة الجزائر-)، وكرد فعل لذلك تأسست لجنة التروتسكيين الجزائريين في جامعة تيزي وزو، التي عارضت قضية التعريب خاصة في مجال التعليم، وقد دعّم الجيل المتفرنس وفرنسا نفسها هذا التيار وعليه دخل التيار العروبي الإسلامي في صراع مع التيار الفرنكفوني البربري[19].

لتندلع بعدها أحداث أكتوبر 1988م التي كان ظاهرها أنها اندلعت بأسباب اقتصادية لكنها حملت في ثناياها صراع هوياتي بين الإسلاميين والاستئصاليين (الحداثيين)، لتدخل الجزائر بعدها في دوامة صراع دموي استمر لعشرية كاملة دفعت على إثرها الجزائر ثمنا باهظا لازالت تعاني من تبعاته إلى اليوم.

ثالثا/ المشاريع الفرنسية لمسخ الهوية الوطنية

يمكن تلخيص هذه المشاريع في :

1- مشاريع الإلحاق والإدماج.

2- قانون التجنيس بشرط التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية.

3- دستور 1888م الذي أقرّ أن الجزائر جزء لا يتجزأ من الأرض الفرنسية (تحول الجزائريين إلى رعايا).

4- تغذية الروح الصليبية عن طريق تشويه المعالم والرموز والمقدسات الدينية.

5- سياسة التجهيل (الحرب على اللغة العربية واقتصار تعليمها في حفظ القرآن).

6- بناء المدارس الفرنسية التي كانت أهم سبب في انشطار وانقسام المجتمع الجزائري بسبب نوعية التعليم الموجه للتلاميذ عن طريق نشر لغة وثقافة وفكر الغزاة الجدد.

7- قانون شوتان 1938م الذي اعتبر اللغة العربية لغة أجنبية وأي محاولة لتعليمها هي محاولة عدائية تستوجب العقاب.

8- اعتبار اللهجات البربرية في الجزائر لغات وطنية على قدم المساواة مع اللغة العربية.

رابعا/ خطة الجمعية لإحياء الهوية الوطنية

كما هو معلوم أن الجمعية تأسست (5 ماي 1931م) ردا على الاحتفال المئوي الفرنسي على احتلال الجزائر، فكان ميلادها فجرا جديدا في مسيرة الكفاح الجزائري، كيف لا وقد حملت على عاتقها منذ اليوم الأول مهمة الدفاع عن هوية لطالما عبث بها العابثون، سواء المستدمر الفرنسي أو أبناء الجزائر الفرانكوفيليين الذين ولّوا وجوههم شطر الحضارة الغربية.

كانت الأوضاع الاجتماعية في الجزائر غداة التأسيس لا تنبئ بخير على الإطلاق خاصة وأن الأمية ضربت أطنابها وسط السكان، إضافة إلى الفقر الذي يعيشه أغلب الجزائريين، مما جعل جل اهتمامهم نحو توفير سبل العيش والبقاء.

لقد جاء في البيان التأسيسي للجمعية أنها تهدف للم شمل الأمة الجزائرية، وإحياء روح القومية بين أبناء الشعب الجزائري، وترغيبهم في العلم النافع والعمل المفيد، حتى ينهضوا كأمة لها حق الحياة والانتفاع في العلم وعليها واجب الخدمة والنفع للإنسانية، لذلك نجد الإبراهيمي يقول: "إن جمعيتكم هذه أسست لغايتين شريفتين، لهما في قلب كل عربي مسلم بهذا الوطن مكانة لا تساويها مكانة، وهما إحياء مجد الدين الإسلامي وإحياء مجد اللغة العربية"[20]، (من خطبة اليوم الثاني للاجتماع العام لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين يوم 06 ماي 1931م).

ولأجل تحقيق هذا الهدف وضعت الجمعية برنامجا عمليا وعلميا تثقيفيا شاملا لكل شرائح المجتمع، يقتضي باستغلال جميع المراكز المتاحة من مساجد ومعاهد، ونوادي ومدارس(قامت الجمعية بإنشاء مدارس في كل أنحاء الوطن من أجل الاستمرار في الفكر النهضوي، وتكوين طلبة يستطيعون العمل على المستوى البعيد لتحقيق الهدف المنشود)،بهدف احتواء كل الفئات الاجتماعية للشعب الجزائري، "فالمسجد كان للوعظ والإرشاد، وبطريقة العلماء الجديدة في فهم الدين ودوره في الحياة، والمدرسة كانت لتربية وتعليم النشء الجديد، وتخريج إطارات الثقافة العربية الإسلامية، والنادي كان للتوعية والتوجيه الوطني، بالخطب والمحاضرات والمسامرات، والمسرحيات والأشعار والأناشيد، والصحافة كانت لنشر المبادئ والأهداف، والدعوة إلى اليقظة، والدفاع عن الجمعية ضد خصومها، سواء كانوا من الإدارة الفرنسية، أو من قطاعات المجتمع الأهلي"[21].

لقد حاولت الجمعية أن تعيد قسمات الأمة الجزائرية الغائبة في عالم الشهود الحضاري، وما كان ليتأتى لها ذلك لولا وضوح معالمها وقسماتها وبصماتها الحضارية المميزة لها، لكن هذا الطريق لم يكن مفروشا بالورود، فمنذ اليوم الأول لإعلان ميلاد الجمعية واجهتها السلطات الاستعمارية بالعرقلة والردع خاصة لما كشف مؤسسوها وروادها عن هدفهم المنشود حين أصدروا بيانا أوضحوا فيه أن "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جمعية إسلامية في سيرها وأعمالها، جزائرية في مدارها وأوضاعها، عملية في مبدئها وغايتها، أسّست لغرض شريف تستدعيه ضرورة هذا الوطن وطبيعة أهله، ويستلزمه تاريخهم الممتد في القدم إلى قرون وأجيال، وهذا الغرض هو تعليم الدين ولغة العرب التي هي لسانه"[22].

إن المتأمل في الخطابات السابقة للجمعية يجد أنها ركزّت منذ اليوم الأول على التربية والتعليم من أجل مواجهة خطط المستعمر الفرنسي، معتمدة على الإصلاح الديني والاجتماعي الذي هيئ الأنفس للانصهار في الحركة السياسية،

كما أنها ربطت الجزائر بمحيطها العربي والإسلامي لضمان الوحدة الوطنية والإسلامية.

يقول البشير الإبراهيمي: "إن الاستعمار جاء إلى هذا الوطن بثلاثة أشياء ليمحوا بها ثلاثة أشياء: جاء باللاتينية ليغمر بها العروبة، وجاء باللغة الفرنسية ليقضي بها على اللغة العربية، وجاء بالمسيحية لينسخ بها الإسلام، وما عمله في إحياء البربرية إلا مثال من المبدأ الأول، وما ضغطه على التعليم العربي إلا مثال من القاعدة الثانية، وما تشجيعه للضلالات والبدع، وتلكؤه في فصل الإسلام عن الحكومة، ومشروع الإسلام الجزائري إلا أمثلة من المبدأ الثالث"[23].

لذلك نجد أن الجمعية أعدت خطة تعليمية موازية تتحقق معها شروط نهضة الأمة الجزائرية، بحيث ترتكز هذه النهضة على أربعة دعائم أساسية هي:

1- **الدين**: يعتبره الإبراهيمي دين الفطرة والأنسب لسماحة الدين وبقائه، صالح لكل زمان ومكان، فهو الذي يجمع الأرواح ويؤلفها، وعلى الجزائريين أن يلتمسوا الوحدة في الدين والقرآن لأنه أوسع أفقا.

2- **العلم**: تدعو الجمعية جميع أطياف الشعب الجزائري على ضرورة طلب العلم، كما أنها تدعو إلى البحث في كل أنواع العلوم التي تصلح لنهضتنا سواء الشرعية أو التقنية.

3- **الأخلاق**: مستمدة من القرآن ومن تراث العرب الذي خلّفوه لنا، فالأعراف والعادات والبيئة لها مدخل في تكييف أحكام المعاملات وتطبيقها على الحوادث الجارية.

4- **الاقتصاد**: من أهم الدعائم التي يقوم عليها نهوض الأمم وسقوطها، فسوق المال اليوم هو معترك للأبطال.. فالعلم والمال سلاحين لا يطمع طامع في الحياة بدونهما[24].

خامسا/ عناصر الهوية الوطنية عند جمعية العلماء المسلمين

إن المتأمل لخطاب جمعية العلماء ونظرتها للهوية يجد أنها حصرت مقومات الهوية الوطنية في ثلاثة أقانيم، فرضتها الأحداث التاريخية المختلفة التي مرت بها الجزائر، حيث يلخصها البشير الإبراهيمي في قوله: "إن هذه الأمة كانت قبل الاستعمار ذات مقومات من دينها ولسانها، وذات مقويات من ماضيها وحاضرها"[25] وهي:

1- الإسلام: جاء في المادة 66 من ميثاق التأسيس أن "الأمة الجزائرية أمة إسلامية عريقة في إسلامها، فالإسلام هو دينها الذي تفاخر به وميراثها الخالد، والعربية لغة كتابها ومستودع آدابها وحكمتها". وبالتالي فهو المقوّم الأول لعناصر الهوية الوطنية عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين باعتباره دين ودولة ونظام اجتماعي كامل، صالح لكل زمان ومكان، فهو الناظم الذي تنتظم حوله جميع فئات المجتمع الجزائري لأنه "يحمل في طياته الكمال الإنساني، فتجده في عقائده غذاء العقل، وفي عباداته تزكية النفس وفي أحكامه رعاية المصلحة، وفي آدابه خير المجتمع"[26].

وقد تبنى ابن باديس شعار الانتماء للأمة الإسلامية منذ اليوم الأول لتوليه رئاسة الجمعية حيث قال: "الإسلام هو دين الله الذي وضعه لهداية عباده... وهو دين البشرية التي لا تسعد إلا به، لأنه يحمل في داخله معاني الأخوة، الكرامة البشرية، العدل والمساواة، وهذه المعاني كفيلة بتحقيق الوحدة والمساواة الاجتماعية"[27].

فالجمعية ترى أن الإسلام دين ديمقراطي سمح، وليس نظام اكليريكي متسلط كبقية الأديان، لذلك أقبل البربر على اعتناقه والدفاع عنه، وقد دعت الجمعية منذ تأسيسها إلى فصل الإسلام عن الحكومة الفرنسية، ففي رسالة إلى الرئيس الفرنسي دعا الإبراهيمي إلى الإسراع في تطبيق مادة فصل الدين (الإسلام) عن الحكومة كغيره من الأديان الأخرى في الجزائر (اليهودية والمسيحية) لتترك أمره في يد أهله وشيوخه يحكمون بقوانينه وتعاليمه "فالدين الإسلامي مملوك للحكومة الجزائرية، تحتكر التصرف في مساجده ورجاله

وأوقافه وقضائه، وقضية فصل الدين عن الحكومة معلقة بين السماء والأرض، وواقفة بين حكومة فرنسا وحكومة الجزائر موقف التنافس، تلك تحكم بالفصل قولا، وهذه تحكم بالوصل عملا"[28]، وهي ليست دعوة لجعل الجزائر دولة لائكية وإنما هي دعوة لترفع فرنسا يدها عن المساجد في الجزائر وتتركها تحت تصرف الشعب يسيرها وفق ما تعارف عليه عرفه وبالتالي إعادة الاعتبار للتعليم الديني الذي كانت تمارسه المساجد.

فالإدارة الفرنسية جعلت الدين الإسلامي آلة لخدمة السياسة ولذلك تتمسك هذا التمسك بمساجده وأسبابه لتجعل منه وسيلة لمحو الجنسية العربية والإسلامية وبالتالي ينسى نفسه وتاريخه، فالجمعية ترى أن سبب تخلف الجزائر هو فقدانها القيادة الدينية "فالأمة الجزائرية كغيرها من الأمم الإسلامية ما سقطت في هذه الهوة السحيقة من الانحطاط إلا حين فقدت القيادة الرشيدة في الدين، تلك القيادة التي هي قبس من شعلة الوحي، وشعبة من قوة النبوة، والتي تنبثق عنها جماعات المسلمين حينما يضرب الفساد والنخر في أصول مجتمعهم"[29].

وأنّ أي محاولة لإصلاح الأمة بغير دينها الإسلامي هي تهديم لعرشها بنية تشييده، تفتيت لوحدتها وتعريضها للانحلال والتلاشي.

2- اللغة: يعتبرها علماء اللسانيات أقدم تجليات الهويات لدى الجماعات البشرية ومرآة فكرها، وهي أصدق العناصر تعبيرا عن تفرد وخصوصية الهوية الفردية والجماعية للأمة، وهي العنصر الأهم في تحديد الهوية الوطنية الجزائرية، يقول البشير الإبراهيمي: "إن اللغة هي المقوم الأكبر من مقومات الاجتماع البشري، وما من أمة أضاعت لغتها إلا وأضاعت وجودها، واستتبع ضياع اللغة ضياع المقومات الأخرى"[30]، لذلك أولتها الجمعية حيزا كبيرا من اهتماماتها، فهي عند ابن باديس "لغة الدين، لغة الجنس، لغة القومية، لغة الوطنية المغروسة، وهي الرابطة بيننا وبين ماضينا، وهي وحدها المقياس الذي نقيس به أرواحهم بأرواحنا وهي وحدها اللسان الذي نعتز به وهي الترجمان

عما في القلب من عقائد، وما في العقل من أفكار، وما في النفس من آلام وآمال"[31].

وعند المجيء لتحليل هذه المقولة نجد أن:

- التاريخ عند ابن باديس يبدأ من الفتح الإسلامي لأنه يرى في الإسلام عزا ونصرة للأمة الجزائرية.

- أن اللغة العربية هي معيار القومية عند الشعب الجزائري وأنها "الرابطة التي تربط بين ماضي الجزائر المجيد وحاضرها الأغر، ومستقبلها السعيد، وهي لغة الدية والجنسية، والقومية ولغة الوطنية المغروسة"[32]، وهو ما يجعلنا نتساءل عن مصير اللغة الأمازيغية عنده.

- أن اللغة العربية هي لغة العلم وهي السبيل لتحقيق النهضة الجزائرية.

أما البشير الإبراهيمي فهو الآخر يرى أنّ للغة العربية فضل كبير على الأمة الجزائرية فبواسطتها "عرف البربر ما لم يكونوا يعرفون"[33]، لأن اللغة العربية هي من نقلت علوم السابقين (عن طريق الترجمة) ولولاها ما استطاع أسلافنا أن يصلوا إليها، "فهي لغة المدنية والعمران... التي قاربت بين الفكر الفارسي المنفعل القلق وبين الفكر البربري الرصين الهادئ، وهي التي سهلت لهذه الأمم أسباب العلم والمدنية"[34].

وعليه فإن الإبراهيمي يرجع سبب انتشار اللغة العربية إلى:

- أنها لغة القرآن والصلاة.

- لغة علم وحضارة.

- جمال اللسان العربي وسحره البلاغي.

- العدل والإنصاف الذي تحلى به العرب الفاتحون مما جعل الشعوب تقبل على العربية لتعلمها.

وقد دعا الإبراهيمي إلى ضرورة الحفاظ على اللغة العربية ووجوب تعلمها "لأن لهذه اللغة على الأمة الجزائرية حقّان أكيدان، كل منهما يقتضي

وجوب تعلمها، حق من حيث أنها لغة دين الأمة وحق من حيث أنها لغة جنسها ففي المحافظة عليها محافظة جنسية ودين معا"[35].

ولأجل تحقيق هذا الهدف نجد أن الجمعية انتهجت سياسة تعليمية تقتضي أن يتم التعليم باللغة العربية سواء للأطفال الذين يدرسون بالمدارس الفرنسية أو في المدارس التي قامت الجمعية بتأسيسها، كما اعتمدت على مناهج معربة 100%، واشترطت أن يكون المدرس مسلما عارفا باللغة العربية وقواعدها، فصيح اللسان والبيان (المادة 42 من ميثاق التأسيس: العضو العامل هو كل عالم مسلم محصل لعلمه باللغة العربية، جزائري الموطن)، وهو ما يثبت التوجه المشرقي للجمعية، والذي لخصه ابن باديس في قوله:

شعب الجـــــزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله أو قال مات فقد كذب

موقف الجمعية من اللغة الأمازيغية:

عمل الاستعمار الفرنسي على خلق صراع إثني في الجزائر بين العرب والبربر وذلك عن طريق العمل على ترقية اللغة الأمازيغية في الجزائر، واعتبارها لغة قومية مثلها مثل العربية، بعد أن فشل في جعل اللغة الفرنسية هي اللغة الرسمية في البلاد، وكاد أن يتأتى له ذلك لولا فطنة رجال الجمعية الذين بيّنوا أن الاستعمار يريد دسّ السم في العسل.

لقد كانت خطة المستعمر الفرنسي تقتضي تجنيد عدد من الجزائريين ليقوموا بالدفاع عن هذا الحق، ويقوم هو بالدور الخفي في ذلك، عن طريق تخصيص إذاعة وطنية تبث الأخبار باللغة الأمازيغية لأن "الهدف الفرنسي من إحياء الدعوة إلى البربرية، وتخصيص إذاعة لها، أنه سلاح مبتكر لحرب العربية ومكيدة مدبرة للتقليل من أهميتها، وحجة مصطنعة لإسكات المطالبين بحقها في وطنها، لأن من عادة الاستعمار أن يحي المعاني الميتة ليقتل بها المعاني الحية"[36].

فالهدف الفرنسي واضح حسب الإبراهيمي وهو توجيه الصراع من فرنسي/جزائري إلى جزائري/جزائري، وبالتالي شق وحدة الصف الجزائري لضمان البقاء واستنزاف الجهد والوقت فيصبح مطلب الاستقلال من المطالب الثانوية لا الرئيسية.

كتب الإبراهيمي ردا على ما قام به الموظفون في راديو الجزائر عندما أذاعوا الأغاني القبائلية، وكذا إذاعة الأخبار باللسان القبائلي، أن محاولة إحياء اللغة الأمازيغية هي محاولة ضرب وحدة الجزائر، "وتدجيل سياسي على طائفة من هذه الأمة ومكر استعماري لطائفة أخرى، وتفرقة شنيعة بينهما، وسخرية عميقة بينها"[37].

إن التوجه المشرقي الذي انتهجته الجمعية جعلها تعلن الولاء التام للعربية والعروبة، واعتبرت أن كل محاولة لإحياء توجه آخر غير العروبة هو محاولة لشق عصا الطاعة والولاء للإسلام، وهو ما اعتبره البعض تعصبا وحيادا عن الصواب، ما جعل الرجل الثاني في الجمعية يبين أن الدعوة للعروبة شرف، فهي الأمة التي حباها الله بالإسلام، كما أن اللغة العربية هي ترجمان القرآن ولسانه ولا يمكن قراءة القرآن إلا بها وعن طريقها، مبينا أن "اللغة العربية ليست غريبة ولا دخيلة في الجزائر، بل هي في دارها وبين حماتها وأنصارها، وهي ممتدة الجذور مع الماضي، دخلت هذا الوطن مع الإسلام على ألسنة الفاتحين ترحل برحيلهم وتقيم بإقامتهم"[38].

أما سبب انتشارها بين الأمازيغ فيعود إلى أنها لسان العلم وآلة المصلحة، فبواسطتها عرف البربر ما لم يعرفوا من قبل، كما أن سحرها البلاغي والبياني جعلها تزاحم الامازيغية حتى أخذت موضعها من ألسنة البربر كل ذلك باختيار لا جبر فيه.

3- التاريخ المشترك: هو الطريق الوحيد الذي يربط حاضر الأمة بماضيها، لذلك وجب تقديسه كما يقول مولود قاسم، وقد حظي بعناية خاصة عند الجمعية ورجالها، فمنذ اليوم الأول لتأسيسها دافعت الجمعية ضد فكرة الادماج التي طرحتها فرنسا منذ 1865م إلى غاية 1935م (حاولت فرنسا إدماج

الجزائريين عبر إصدارها لثلاثة قوانين هي: قانون "سناتوس-كونسلت" سنة 1865م الذي قضى بحق الجزائريين في الحصول على الوظائف المدنية والعسكرية، وحق الجنسية الفرنسية شريطة التخلي عن الأحوال الشخصية، مرورا بقانون 1919م الذي نصت مادته الثانية على حق المواطنة الفرنسية بشروط، وانتهاء بمشروع "بلوم-فيوليت" سنة 1935م، الذي قضى بمنح الجنسية الفرنسية لـ 24.000 مثقف جزائري دون تخليهم عن أحوالهم الدينية).

ففي رده على فرحات عباس قال ابن باديس "إنّنا فتّشنا في صحف التّاريخ وفي الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمّة الجزائريّة المسلمة متكوّنة موجودة، كما تكوّنت ووجدت أمم الدّنيا كلّها. ولهذه الأمّة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينيّة واللغويّة، ولها ثقافتها الخاصّة وعوائدها وأخلاقها، بما فيها من حسن وقبيح، شأن كلّ أمة في الدنيا. ثمّ إنّ هذه الأمّة الجزائرية الإسلاميّة ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت"[39].

وهذا إقرار من ابن باديس بأن الجزائر له وحدتها الدينية والعقدية، وأن أي محاولة لتفرقتها عرقيا أو لغويا، هي مجرد سحابة صيف سرعان ما تنقشع لتعود الجزائر مرة أخرى لتحتضن الجميع.

لقد كان مشروع الإدماج الذي كانت فرنسا تريده مستعينة بأبناء الجزائر المثقفين - الذين تم تجنيسهم من قبل- من أخطر المشاريع على الشعب الجزائري، خاصة وأنه يحوّل الجزائريين إلى رعايا في بلادهم أو مواطنين من الدرجة الثانية، وأمام هذه الحملة اقترح ابن باديس مشروعا بديلا يقتضي أن تشرف فرنسا على نهضة الجزائر، فهي أمة ضعيفة وبحاجة إلى أمة قوية تنهض في كنفها وتتقوى بها فنجده يقول: "أفظننتم أن الأمة الجزائرية ذات التاريخ العظيم تقضي قرنا كاملا في حجر فرنسا المتمدنة ثم لا تنهض بجنب فرنسا تحت كنفها، يدها في يدها، فتاة لها من الجمال والحيوية ما لكل فتاة أنجبتها أو ربتها مثل تلك الأمم، أخطأتم يا هؤلاء التقدير... إننا نسعى لربط أواصل المودة بيننا وبين الأمة الفرنسية وتحسين العلائق بين الأمتين

المرتبطتين بروابط المصلحة المشتركة والمنافع المتبادلة من الجانبين، تلك الروابط التي ظهرت دلائلها وثمراتها في غير ما موطن من مواطن الحرب والسلم"[40].

وهكذا حفظت الجمعية للشعب الجزائري إنيّته الجزائرية الصافية التي يعتز بها، وفي هذا يقول الإبراهيمي: "جمعية العلماء هي التي حققت للجزائري نسبه العربي الصريح، بريئا من شوائب الاقراف والهجنة، وأحيت في نفسه شعور الاعتزاز بنفسه، وفي لسانه شعور الكرامة للغته، وفي ضميره شعور الارتباط بين المقومات الثلاثة: الجنس واللغة والوطن يمدها الشرق بسناه ويغذّيها الإسلام بروحانيته"[41].

4- الوطن الجزائري: يعتبر عاملا من عوامل استكمال مقومات الهوية الجزائرية، فهو الذي يوحد عواطف وأفكار ومصالح وأهداف أبناء الوطن الواحد، وقد كان له نصيب وافر من اهتمام الجمعية

حيث يعتبر الإبراهيمي أن الأوطان ثلاثة:

- **الوطن الجغرافي**: الذي تعبر عنه الحدود الجزائرية وقد سلبته فرنسا منذ سنة 1830م.
- **الوطن الفكري**: الذي تمثله اللغة العربية، والتي يحاول الاستعمار سلبها عن طريق منع التعليم باللغة العربية وبناء المدارس النظامية التي تتبنى نظام التعليم الفرنسي.
- **الوطن الروحي**: ويمثله الإسلام الذي يعتبر النظام الروحي عند الجزائري[42].

ولنا في قول ابن باديس حين سئل لمن تعيش؟ فأجاب أعيش للجزائر قدوة في العيش والبذل لهذا الوطن.

خاتمة

مما سبق يتراءى لنا أن:

- جدل الهوية في الجزائر هو جدل لغوي بالدرجة الأولى في ظل الاختلاف العرقي للساكنة.
- الاستعمار الفرنسي لجأ إلى استعمال ورقة الهوية لتفريق الجزائريين، وبالتالي ضمان استمرار وجوده في الجزائر.
- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لها فضل كبير في الحفاظ على الهوية الوطنية خصوصا في ظل الظروف الصعبة التي صاحبت تأسيسها.
- تبني الجمعية للعروبة كمقوم هوياتي على حساب الأمازيغية، لا يعني تنكر الجمعية لأصول الشعب الجزائري، بل يرجع ذلك إلى اعتبارات نفسية لأعضائها على اعتبار أن أغلبهم درس بالمشرق، كما أنهم أرادوا ربط الجزائر بمشكلات الأمة الإسلامية.
- التغيير الذي أرادت الجمعية أن تحدثه في الجزائر منطلقه ديني بحت.

قائمة المصادر والمراجع

1. الإبراهيمي، أحمد طالب، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ج1، ج3.
2. بلمهدي علي، بشير، الخطاب الديني في الجزائر ومسألة الهوية الوطنية (1925-1956)، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ وعلم الآثار، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2011/2010.
3. بن نعمان، أحمد، الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات، دار الأمة، الجزائر، دط، 1996.
4. بوهند خالد، الإمام ابن باديس ومواقفه من الاندماج، الخميس 2012/08/30، https://binbadis.net/archives/560، 2018/01/15.
5. تاحي إسماعيل، مولود قاسم نايت بلقاسم نضاله السياسي ونظرته للهوية الجزائرية، رسالة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2007/2006.
6. الجرجاني، الشريف محمد علي، التعريفات، المطبعة الخيرية، مصر، دط، 1306هـ.
7. داهش محمد علي، المغرب العربي المعاصر - الاستمرارية والتغيير-، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2014.
8. زروقة عبد الرشيد، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر 1940/1913، دار الشهاب، لبنان، ط1، 1999.
9. سالم محمد بهي الدين، ابن باديس فرس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، مصر، ط1، 1999.
10. شبانة محمد كمال، الدويلات الإسلامية في المغرب، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2008.
11. شهيد محمد، في قضية الهوية - التباس المفاهيم عند الإسلام السياسي- ضمن كتاب الدين والهوية بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع، مجموعة مؤلفين، تقديم الحاج دواق، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016.
12. الطالبي عمار، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط3، 1997.

13. العالم محمود أمين، من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000.
14. كعوان حفيظ، أثر الفقهاء المالكية الاجتماعي والثقافي بإفريقية من القرن (2-5ه/8-11م)، مذكرة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2009/2008.
15. المالكي أبو بكر، الرياض، تح: بشير بكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط2، 1994، ج1، ج2.
16. المسيري عبد الوهاب، الهوية والحركة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط4، 2013.
17. ولد خليفة محمد العربي، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 2003.
18. نحناح محفوظ، الهوية، الدار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط7، 2004.

الهوامش:

[1]- ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، دط، دت، ص4729.
[2]- ينظر: معجم المعاني الجامع، قاموس عربي-عربي، معنى كلمة هوية.
[3]- الشريف علي محمد الجرجاني، التعريفات، المطبعة الخيرية، مصر، 1306هـ، باب الهاء، ص113.
[4]- تاحي إسماعيل، مولود قاسم نايت بلقاسم نضاله السياسي ونظرته للهوية الجزائرية، رسالة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2007/2006، ص120.
[5]- أحمد بن نعمان، الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات، دار الأمة، الجزائر، دط، 1996، ص21.
[6]- بشير بلمهدي علي، الخطاب الديني في الجزائر ومسألة الهوية الوطنية (1925-1956)، أطروحة دكتوراه، قسم التاريخ وعلم الآثار، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، الجزائر، 2011/2010، ص 24.

[7]- محمد شهيد، في قضية الهوية –التباس المفاهيم عند الإسلام السياسي-، ضمن كتاب الدين والهوية بين ضيق الانتماء وسعة الإبداع، مجموعة مؤلفين، تقديم الحاج دواق، مؤمنون بلا حدود، الرباط، 2016، ص 27.

[8]- محمود أمين العالم، من نقد الحاضر إلى إبداع المستقبل، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط1، 2000م، ص102.103.

[9]- محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دط، 2003، ص89

[10]- انظر كتاب مشكلة الثقافة.

[11]- محفوظ نحناح، الهوية، الدار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط7، 2004، ص7.

[12]- عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، دار الفكر، دمشق، ط4، 2013، ص146.

[13]- محمد كمال شبانة، الدويلات الإسلامية في المغرب، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 2008، ص20.

[14]- حفيظ كعوان، أثر الفقهاء المالكية الاجتماعي والثقافي بإفريقية من القرن (2-5ه/8-11م)، مذكرة ماجستير، قسم التاريخ والآثار، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2009/2008، ص16.

[15]- أخرجه يعقوب الفسوي في " المعرفة والتاريخ " (489/2)، والطبراني في " الأوسط " (8835/249/2 - بترقيمي)، وابن قانع في " معجم الصحابة " من طريق أبي صالح عبد الله بن صالح: حدثني الليث عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي قيس مولى عمرو بن العاص عن عثمان بن عفان مرفوعا، وإسناده ضعيف

[16]- المرجع السابق، ص17.

[17]- أبو بكر المالكي، الرياض، تح: بشير بكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط2، 1994، ج1، ص209،210.

[18]- المصدر نفسه، ج2، ص354.

[19]- محمد علي داهش، المغرب العربي المعاصر –الاستمرارية والتغيير-، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 2014، ص140،117.

[20]- أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997م،ج1، ص133.

[21]- عبد الرشيد زروقة، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر 1940/1913، دار الشهاب، لبنان، ط1، 1999م، ص166.

[22]- الإبراهيمي، مرجع سابق، ص381.

[23]- المرجع نفسه، ج3، ص 160.
[24]- لأكثر تفصيل ينظر إلى كتاب الآثار للإبراهيمي، مرجع سابق، ج1، ص14.
[25]- الإبراهيمي، مرجع سابق، ص98.
[26]- المرجع نفسه، ص 106.
[27]- محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فرس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م، ص76.
[28]- الإبراهيمي، مرجع سابق، ج3، ص92.
[29]- المرجع نفسه، ص56.
[30]- المرجع نفسه، ج1، ص34.
[31]- محمد بهي الدين سالم، مرجع سابق، ص100.
[32]- المرجع السابق، ص131.
[33]- الإبراهيمي، مرجع سابق، ج1، ص206.
[34]- المرجع نفسه، ج3، ص378.
[35]- المرجع السابق، ص48.
[36]- الإبراهيمي، مرجع سابق، ج3، ص27.
[37]- المرجع نفسه، ص207.
[38]- المرجع نفسه، ص206.
[39]- عمار الطالبي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، الجزائر، ط3، 1997، ص 294/293.
[40]- خالد بوهند، الإمام ابن باديس ومواقفه من الاندماج، الخميس 2012/08/30، https://binbadis.net/archives/560، 2018/01/15، 11.56سا.
[41]- الإبراهيمي، مرجع سابق، ج3، ص57.
[42]- المرجع نفسه، ص27.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 731 - 750
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

دور الكفاءات في تطوير المناهج التعليمية لتحليل النص الأدبي (دراسة نقدية تحليلية)

The Role of Competencies in Developing Educational Curricula for Analysis of Literary Text (Analytical Critical Study)

****

طالب الدكتوراه: جمال سايحي
Djamalsaihi111@gmail.com
مخبر المتخيل الشفوي وحضارات المشافهة والكتابة والصورة
كلية اللغة والأدب العربي والفنون - جامعة باتنة1

تاريخ الإرسال: 2019/06/30 **تاريخ القبول: 2019/07/09**

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إبراز أهمية الكفاءات في العملية التعليمية لتحليل النصوص الأدبية، باعتبار المناهج التعليمية والكفاءات الذهنية واللغوية أداة منظارية يتخذها المتعلم لتمكنه من سبر أغوار النص الأدبي وتفجير مكنوناته، باعتبار هذا الأخير شبكة من العلاقات الداخلية - على حد تعبير البنيويين - ومن ثم يصل المتعلم إلى العملية الهدف بالكشف عن الجماليات التي كانت مخبوءة في النص، لذلك فإن تعليمية النص الأدبي تتخذ النص الأدبي وتعتبره شكلا من أشكال التبئير الذي يمثل المحور الذي يتم الاشتغال فيه والتركيز عليه، ذالك أن الدراسات اللسانية المعاصرة تعتبر النص الأدبي بنية مغلقة ومكتفية بذاتها ومنفصلة عن السياقات الخارجية، وتحقق لنفسها مجاوزة حدود المؤلف (موت المؤلف) على حد

تعبير رولان بارت، وعليه، فإن تعليمية النص الأدبي تعود إلى حقل المناهج النقدية لتستعير الوسيلة المثلى لتفجير النص وكشف الجوانب الجمالية المنطوية فيه. كما تهدف الدراسة أيضا إلى الوقوف على أهم الأسباب والحلول الممكنة والمقترحة من أجل تطوير الملكات والكفاءات البشرية، وإلى الوقوف على الوسائط التي لابد من اتخاذها لإنجاح تطوير الكفاءات الإنسانية بصفة عامة، والكفاءات اللغوية والتعليمية في المؤسسات التعليمية على وجه الخصوص، و ستتخذ هذه الدراسة المنهج الوصفي الذي يجمع بين التحليل والمقارنة بين الكفاءات البشرية والتعليمية.

وانطلاقا من هذه الديباجة فإن الدراسة تطرح الإشكالات الآتية:

ـ ما هي أهمية الكفاءات التعليمية في مقاربة النصوص وتحليلها ؟ وما هي العلاقة التي تربط بين النص والكفاءة ؟ وهل بإمكاننا أن نصل إلى رؤية جديدة تجمع بين المناهج الأصيلة والمستعارة ونكيفها حسب ما تملي به العملية التعليمية في المؤسسات التعليمية ؟

الكلمات المفتاحية: منهج نقدي؛ نص أدبي؛ تعليمية؛ كفاءات؛ تكامل معرفي.

Summary:

The purpose of this study is to highlight the importance of competencies in the educational process to analyze literary texts, considering the educational curricula and mental and linguistic skills as a tool of the perspective taken by the learner to enable him to explore the literary texts and detonate his machines, as the latter network of internal relations in the words of structuralists and then reach the learner The objective process is to reveal the aesthetics that were hidden in the text. Therefore, the teaching of the literary text takes the literary text and considers it to be a form of enlightenment, which represents the axis in which the work is focused, In the words of Roland Barthes, the teaching of the literary text goes back to the field of monetary curricula to borrow the best means to blow up the

text and reveal the aesthetic aspects. Including. The study also aims to identify the most important reasons and possible solutions proposed for the development of queens and human competencies, and to identify the media that must be taken for the success of the development of human competencies in general, and language and educational competencies in educational institutions in particular, Which combines analysis and comparison between human and educational competencies.

Based on this preamble, the study raises the following problems:

What is the importance of educational competencies in textual analysis and analysis? What is the relationship between text and efficiency? Can we reach a new vision that combines the original and borrowed curricula and adapt them as dictated by the educational process in the educational institutions?

Keywords: Critical Approach; Literary Text; Educational;, Competencies;, Knowledge Integration.

تمهيد:

يتميز العالم المعاصر بمواصفات جعلته يتسم بسرعة التحولات وكثرة الاختراعات والاكتشافات، وهذا الأمر جعل العقل البشري يعيد تفكيره في تطوير المهارات التي اكتسبها، من أجل مواكبة وسائط الاتصال الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة، وهذه المهارات المكتسبة عملية تتم داخل الفرد من خلال مكونين رئيسيين هما: **أ-** العقل. **ب-** النفس.

فالعقل يتفاعل مع الحواس من خلال العالم الخارجي (البيئة)، لأن البيئة تحدث مثيرات للعقل فيستجيب هذا الأخير لها، ويتأثر بها "ويقوم الإنسان بعمليات عقلية أبرزها: التفكير القياسي بنوعيه الاستنتاجي والاستقرائي، والتفكير الناقد، والتفكير الإبداعي (الابتكاري)، والتفكير الحدسي، وغيرها من

أنواع التفكير التي تتضمن مهارات عقلية متعددة، كالتفسير والتحليل والتركيب والتقويم"[1].

ومن هذا المنطلق فإن المهارات تتطور عن طريق التفاعل بين العقل بوصفه شيئا ماديا وأداة عجيبة أودعها الله عز وجل في الكائن البشري وبين الحواس الخارجية التي تتأثر بالبيئة التي تحيط بها، ولا يمكن تطوير المهارات بعيدا عن هذين الأمرين بحال من الأحوال.

ومن جهة أخرى فإن تطوير الموارد البشرية باكتسابها للمهارات والخبرات لا يمكن أن يحدث ذلك في معزل عن النفس البشرية، باعتبارها عالما معنويا معقدا ترتبط بالتفكير الماورائي والعالم الغيبي.

ومن ثم فإن تحصيل الكفاءة اللغوية وتنمية المهارات المكتسبة كل ذلك يتم عن طريق التفاعل بين العقل والنفس، وبين الحواس والعالم الخارجي بوجه عام. وإن النص الأدبي المعاصر يتطلب من القارئ جهدا إضافيا ليتمكن من الكشف عن الدلالات المخبوءة وراء بنياته وضمن مستوياته الثلاثة: الصوتي والصرفي والدلالي، ولا يتحقق هذا الجهد الإضافي إلا عن طريق تطوير المهارات المكتسبة التي يتخذها القارئ وسيلة للوصول إلى عملية الفهم والتفسير، ثم إلى الوقوف على أشكال التبئير والتأويل.

ولم يكن النص الأدبي بعيدا عن وسائل التواصل الحديثة والتكنولوجيا المعاصرة، ويمكننا القول: إن النص الأدبي انتقل من المشافهة إلى حضارة الكتابة، ومن الكتابة الورقية إلى حضارة الكتابة الرقمية، فأصبح عالم الإنترنت الافتراضي هو المهيمن على الحضارات التي رافقت النصوص منذ العصور المتوالية إلى مطلع القرن الواحد والعشرين.

وقد ساهم النص الأدبي المعاصر في تطوير الكفاءات اللغوية، باعتباره وحدة زئبقية معقدة لا تنتهي إلى نتيجة حتمية نهائية، فظهر مصطلح المقاربة النصية الذي يمكن أن نعتبره آلية من الآليات الموجهة لتنشيط العملية الإبداعية، باعتبار النص الأدبي بنية كبرى تظهر في مختلف المستويات اللغوية والبنائية والفكرية والأدبية والاجتماعية.

أولا: مفهوم الكفاءات في العملية التعليمية

1- الكفاءات البشرية واللغوية:

لقد أسهمت الوسائل التكنولوجية الحديثة في رقي العملية التعليمية، ودفعتها إلى تجاوز النظرة التقليدية القائمة على تكوين الفرد المتعلم عن طريق تزويد فكره بمعارف مختلفة، باعتبار عقل المتعلم خزانا للمعارف، أما النظرة المعاصرة فإنها تعتبر المتعلم فردا يتمتع بكفاءة قبلية تساعده على تجاوز مرحلة الاستهلاك إلى مرحلة الإنتاج، فتجعله يتفاعل مع أقطاب العملية التعليمية، وحينها يتحقق الخروج من الركود والجمود إلى عالم التفاعل والإنتاج والابتكار. ويصعب أن نضع تعريفا محددا للكفاءة في مفهومها العام خاصة مع هذا الانفجار المعرفي والتقدم التكنولوجي، وأغلب التعاريف التي تناولت الكفاءات جعلت لها أبعادا ثلاثة هي:

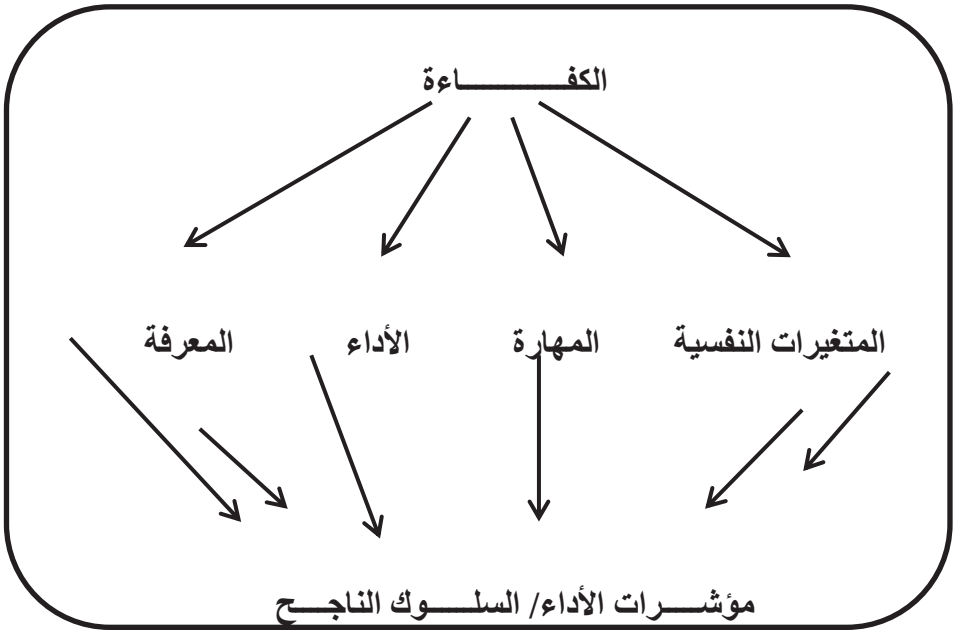
أ- المعارف (Savoirs).

ب- المعارف العملية (Savoir-Faire).

ج- معارف التحلي أو المعارف السلوكية (Savoirs-Etre).

وعليه، فإن الكفاءة هي: "القدرة على تنفيذ مجموعة مهام محددة، وهي قابلة للقياس والملاحظة في النشاط، وبشكل أوسع الكفاءة هي استعداد لتجنيد وتجميع ووضع الموارد (المعارف، المعارف العلمية، معارف التحلي) في العمل، والكفاءة لا تظهر إلا أثناء العمل"[2].

والكفاءة ترتبط بعدة مؤشرات ومؤهلات تتحكم فيها وتسهم في تنميتها وتطويرها، لذلك فإن (Caird) يربط الكفاءة بالمتغيرات النفسية والمهارة والمعرفة والأداء، ومن ثم فإن هذه العوامل حينما تجتمع مع بعضها ينتج عنها السلوك الناجح، ويمثل (Caird) لها بالخطاطة الآتية[3]:



هذا عن الكفاءة بصورة عامة، أما إذا حصرنا الكفاءة في الحقل اللغوي، فإن الأداة الأولى التي يتخذها الدارس للنص الأدبي هي اللغة، فهو ينطلق من اللغة وينتهي في تحليله وفك شفرات النص إلى اللغة، ولا يمكن البتة للقارئ المعاصر أن يكشف عن جماليات النصوص، ويغوص في أعماقها ثم يفككها ويعيد بناءها في ثوب جديد إلا إذا كان ذا كفاءة لغوية تجعله ماهرا بمداعبة النص الأدبي المعاصر.

والكفاءة اللغوية تمكن أحد أقطاب العملية التعليمية الذي هو المتعلم من تحويل لغة النص إلى مادة للعمل الإبداعي، لأن النص المعاصر يتجاوز مرحلة كونه نصا سمعيا إلى بلوغه حدا يمكن اعتباره نصا بصريا تتفاعل معه الحواس الخارجية، فتجعله بعد ذلك يتجاوز الفهم الحرفي والسطحي إلى الوقوف على أبعاد اللغة ووظائفها المتعددة؛ الصوتية، البصرية، الدلالية، التواصلية، على حد تعبير رومان جاكوبسون، عند حديثه عن وظائف اللغة.

2- المهارات اللغوية:

وتتحقق الكفاءة اللغوية عن طريق اكتساب الطالب لمهارات تجعله يتواصل مع النص تواصلا معرفيا، ويمكنه من توسيع ثقافته وقدرته التعبيرية، ذلك أن مهارات التواصل المعرفي في النص تهدف "إلى توسيع ثقافة الطالب ورفع قدرته التعبيرية، وزيادة ثروته اللفظية، ومساعدته على استخدام العبارة المناسبة المؤدية للدلالة الصحيحة، كما تهدف إلى تنمية مهارة التفكير، وبناء الأفكار بناء منطقيا، وتنمية مهارة الحوار وعرض الآراء"[4].

ونجد تقاربا بين مفهوم المهارات اللغوية في الدراسات المعاصرة وبين مفهومها في الدراسات القديمة، حيث يعبر العلامة ابن خلدون عن المهارات اللغوية بـ "ملكة اللسان"، ويربط في ذلك بين الاستعدادات الفطرية والنفسية للإنسان وبين التراكيب اللفظية التي تشكل البناء الهندسي والجمالي للنص، حيث يقول: "اعلم أن اللغات كلها ملكات شبيهة بالصناعة، إذ هي ملكات في اللسان للعبارة عن المعاني، وجودتها وتصورها بحسب تمام الملكة أو نقصانها، وليس ذلك بالنظر إلى المفردات، وإنما هو بالنظر إلى التركيب".[5]

وتلتقي النظرة الخلدونية في المهارات بمفهوم المهارات اللسانية واللغوية الحديثة، ذلك أن هذه الأخيرة في المفهوم المعاصر هي: "شيء يمكن تعلمه أو اكتسابه أو تكوينه لدى المتعلم، عن طريق المحاكاة والتدريب، وما يتعلمه يختلف باختلاف نوع المادة وطبيعتها وخصائصها والهدف من تعلمها".[6]

3- أقسام المهارات اللغوية:

تنقسم المهارات اللغوية إلى أربعة أقسام، هي: مهارة الاستماع، مهارة المحادثة، مهارة القراءة، مهارة الكتابة[7].

ويتعلق بهذه الورقة البحثية المهارتان الأخيرتان (مهارة القراءة، ومهارة الكتابة)، مهارة القراءة هي عملية عقلية تهدف إلى تفسير الرموز

والحروف والكلمات، والتفاعل مع ما يقرأ، فيقوم القارئ بالتحليل والنقد والمقارنة والاستنتاج.

وعلى هذا الأساس فإن قراءة النصوص المعاصرة لابد أن تجتمع فيها القراءة الأفقية (السطحية) والقراءة العمودية (العميقة)، ومن ثم فإن القارئ يتخذ الأداة المنهجية المناسبة للنص من أجل فك شفراته والوصول إلى دلالاته الغائية على حد تعبير البنيويين، ذلك أن النص عندهم يتصف ببنياته المترابطة فيما بينها، ولا يمكن فهمها إلا بتفجير شبكة علاقاته الداخلية، وإن البنية التي يتكون منها النص تتحكم في ذاتها، والنص يتصف بالكلية والشمولية، فلا تتوقف دلالاته عند المفردات المعجمية بل تتعدى ذلك إلى الدلالة الكلية والغائية.

وهنا نريد أن نتساءل عن القدرات التي يمتلكها طلاب الثقافة العربية هل هي متوافقة مع التغيرات الحثيثة التي تواكب القرن الواحد والعشرين؟ وهل الكفاءات العقلية والإدارية التي توظفها المؤسسات التعليمية قد حققت ما يتطلبه العالم في ظل التحديات التي أفرزتها العولمة والتقدم التكنولوجي الحديث؟

إذا بحثنا عن الجواب عن هذه التساؤلات التي تطرح نفسها في مجال البحث العلمي فإننا نجد هذا الجواب في الجوانب العلمية التي تعيشها الأمة العربية، ذلك لأنها لا تزال بعيدة عن التصدي لمتغيرات القرن الواحد والعشرين، لذا فإن البحث عن تطوير الكفاءات العلمية العربية أصبح أمرا ملحا أكثر من وقت مضى.

هذا وإن العلوم والمعارف تتكامل مع بعضها، وكل تخصص يكمل التخصص الآخر، ولتحقيق التقدم والرقي في الثقافة والفكر، وفي وسائل التكنولوجيا والتواصل الحديثة لابد من تطوير الكفاءات في مجال الثقافة والأدب، وفي مجال العلوم التجريبية المختلفة وغير ذلك من التخصصات العلمية والمعرفية.

وعلى هذا الأساس فإن الكفاءات أمر لا يتحقق بالترجي والتمني، ولا يتحقق بإلقاء محاضرات وندوات تنادي بتحقيقه، وإنما يتحقق ذلك عن طريق إصلاح المنظومة التربوية ومناهج التعليم، حتى يتلقى الطالب العلوم والمعارف

بطريقة ممنهجة تتدرج في سلم الارتقاء بالفكر وطريقة التدريس، وتشحذ الهمة في طلب الوصول إلى المكانة المثلى التي تنشدها العقول البشرية في تطلعات القرن الواحد والعشرين، وسيأتي في آخر هذه الدراسة جزئية طرح فيها الباحث حلولا لتجاوز الأزمة الراهنة التي تمر بها الأمة العربية في ضعف الكفاءات البشرية والفكرية.

4- التكامل المعرفي:

يختلف مفهوم التكامل المعرفي من حقبة زمنية إلى أخرى، فقد كان مصطلح التكامل المعرفي يعني الشمولية والموسوعية في الإلمام بمختلف العلوم والفنون، كاللغة والأدب والفلسفة والطب والفلك وغير ذلك، أما في عالم اليوم فقد أصبح التخصص في علم معين أمرا ضروريا، وليس من الميسور أن يستمسك العالم بأطراف علوم مختلفة.

وقد لاحظ اللورد البريطاني (C.P.Snow 1980-1905) في منتصف القرن العشرين الفجوة بين من يتخصص في العلوم الإنسانية، ومن يتخصص في العلوم التجريبية والتطبيقية، وحاول أن يؤسس لتكامل معرفي بين الثقافتين، «The two cultures»[8].

ذلك لأن التخصصات العلمية والفروع المعرفية تتكامل فيما بينها، وقد أدرك رواد الثقافة الأوروبية هذا الأمر، ورأوا الفجوة الحاصلة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، فقدموا دراسات تهدف إلى إنشاء التقارب بين هذين العلمين. والسؤال المطروح في هذا الصدد هو: إذا أصبحنا في زمن التخصصات العلمية وتنوع الفروع المعرفية، فكيف يتحقق التكامل المعرفي؟ وكيف يكون التكامل المعرفي سببا في تطوير المهارات اللغوية والكفاءات البشرية؟.

إن قضية التكامل المعرفي " قضية فكرية منهجية من حيث إنها ترتبط بالنشاط الفكري، والممارسة البحثية، وطرق التعامل مع الأفكار"[9]، ويشير رائد جميل عكاشة إلى أن لعملية التكامل المعرفي بعدان أحدهما إنتاجي والآخر استهلاكي.

فالتكامل في بعده الإنتاجي صورة من صور الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى قدرات خاصة، وهذه الأخيرة تستمد قوتها من الكفاءة الشخصية والنفسية للإنسان، ومن ثم فإن المؤلف ينتهي دوره بعد الكتابة والتأليف، ويأتي بعده دور القارئ الضمني المثالي الذي يقوم بعملية التحليل والتفكيك ليصل إلى فهم النص، ثم في عملية تالية يقوم بدور الإنتاج للنص الجديد، فيتصف النص بالحياة والديمومة.

أما البعد الاستهلاكي من عملية التكامل المعرفي فإن رائد عكاشة يجعله وسيلة لفهم النص وإتباع الخطوات المنظمة في تحليله وتفكيكه، ويدخل فيه طرائق التدريس ونقل المعرفة إلى المتعلمين، ومن ثم فإن هذا البعد من التكامل المعرفي له علاقة مباشرة مع قطب المتعلم في العملية التعليمية.

وعلى هذا الأساس فإن هذين البعدين (الإنتاجي والاستهلاكي) في عملية التكامل المعرفي هما القطبان الأساسيان في تحريك العملية التعليمية، ولتطوير الكفاءات الفردية والجمعية في المجتمعات العربية لابد من إعادة النظر في محوري الإنتاج والاستهلاك في المعرفة الإنسانية، ومن ثم فإن هذا يحيلنا آليا إلى القطب الثالث من العملية التعليمية، إنه قطب المحتوى الدراسي باعتباره الوعاء الذي يحوي المعلومات والمعارف التي يتلقاها المتعلم في العملية التعليمية.

وبناء على ما تقدم فإن المتغيرات التي يشهدها العالم المعاصر تستوجب علينا أن نعيد النظر في طرائق التدريس التي تعتمد عليها المؤسسات التربوية والجامعات الحكومية والخاصة في العلم العربي، خاصة وأننا أمام زمن الحداثة الأدبية والعلمية وتحديات العولمة الاقتصادية والثقافية، ولتحقيق هذه الغاية التي نحن بصددها فإن (بويرErnestl. Boyer) صنف العمل العلمي من حيث الإنتاج والاستهلاك في أربعة مجالات:

الأول: الاكتشاف، وهو ما يوافق الجهود المعرفية في إجراءات البحث في حقول معرفية معينة.

الثاني: التطبيق، وهو التأمل في إمكانية الاستعمال العملي للمعرفة المكتشفة.

الثالث: التعليم، وهو نقل المعرفة وتوريثها من جيل إلى الجيل الذي يليه.

الرابع: التكامل بوصفه نشاطا يتم فيه دمج التركيب في المعنى، وهو المجال الذي يعطي العمل العلمي في مجالاته الثلاثة السابقة معانيه ودلالاته في الواقع، ويعقب على ذلك بتأكيد طبيعة التكامل وأهميته بقوله: "إنه من خلال التكامل فقط يصبح البحث جديرا بالثقة"[10].

ثانيا: علاقة المنهج العلمي بالنص الأدبي في العملية التعليمية

لقد تحدثنا في القسم الأول من هذه الورقة البحثية عن الكفاءات البشرية والمهارات اللغوية، باعتبارها ركيزة أساسية في العملية التعليمية، وبها يمكن تطوير المناهج التعليمية، ذلك لأنها تدور في ثلاثة مجالات رئيسية عامة "هي المجال المعرفي والمجال الوجداني والمجال المهاري"[11].

وفي هذا القسم من البحث يتناول فيه الباحث المنهج العلمي ودوره في تفكيك النص الأدبي وتحليل جزئياته، ذلك لأن النص الأدبي المعاصر الذي رافق الحداثة وما بعد الحداثة يتصف بغموض معانيه وسهولة ألفاظه ومبانيه، ولا يمكن البتة أن يصل القارئ إلى الأنساق المضمرة التي تنطوي وراءها الدلالات والإيحاءات الخفية من النص إلا بإتباع منهج علمي واتخاذ أداة نقدية تمكنه من كشف ما وراء الأنساق الثقافية التي يضمرها النص الأدبي المعاصر.

إن الساحة الأدبية المعاصرة طرحت مناهج نقدية متعددة فرضت هذه الأخيرة نفسها على الثقافة العالمية وحتى العربية قرابة قرن من الزمن، ابتداء بالمنهج البنيوي ثم السيميائي والأسلوبي، ثم أعقبها منهج التفكيك الذي فرض نفسه مطلع الربع الأخير من القرن العشرين، حينما طرح دريدا فلسفته التفكيكية في المنظومة السياسية والاقتصادية والثقافية، وفي مطلع القرن الواحد والعشرين تبنى الناقد السعودي عبد الله الغذامي منهجا نقديا معاصرا وطرحه في الساحة النقدية العربية، واعتبره بديلا عن النقد الأدبي التقليدي، وأسمى منهجه النقدي ب "النقد الثقافي".

ولا يختلف اثنان في أن النص هو الذي يتطلب المنهج النقدي الذي يتناسب معه وليس العكس، إذ لا يمكن بحال من الأحوال أن يقحم المحلل للنص الأدبي منهجا نقديا على نص ما بطريقة تعسفية، ومن ثم فإن الدعوى بتفضيل منهج نقدي على غيره من المناهج باطلة، ونصل إلى نتيجة مفادها أن العلاقة بين المناهج النقدية الحديثة والمعاصرة هي علاقة تكامل وانسجام لا علاقة تنافر وتضاد.

وعلى هذا الأساس فإن الكفاءة اللغوية والقدرات المعرفية والمهارات المكتسبة في العملية التعليمية تدفع إلى تطوير العملية النقدية في تحليل النصوص المعاصرة، وتمكن الطالب من إدراك العلاقة التي تربط المنهج النقدي بالنص المعاصر، ومن ثم فإنه يختار المنهج (باعتباره الوسيلة والأداة) الذي يتناسب مع النص (باعتباره محل الاشتغال) أثناء القيام بعملية تحليل بنياته وتفكيك شفراته، من أجل الوصول إلى الغاية وهي كشف القناع عن الجماليات التي يحملها النص، وكذا القبحيات التي تضمرها الأنساق الثقافية على حد تعبير عبد الله الغذامي.

1- المنهج العلمي والتطور المعرفي:

عرف الإنسان المنهج العلمي منذ أن أسس لمبادئ البحث والمعرفة، لأن كل عمل يبدأ من غير برمجة ولا رسم منطلقات ينطلق منها، وغايات ونتائج ينتهي إليها فإنه سينتهي حتما إلى الفشل، أو على الأقل سيصل إلى نتيجة يمكن أن توصف بالتشتت والتفكك وضآلة النفع والمردود.

وإن وسائل التواصل الحديثة دفعت الإنسان إلى البحث الجاد في مجال المنهج العلمي، فتعددت المناهج وتنوعت الرؤى نحو الطرائق التي يسلكها الباحث في الوصول إلى نتائج بحثه، ذلك أن نظام العولمة الجديد نقل الفكر الإنساني "من مفهوم الدولة القومية إلى مفهوم الدولة العالمية"[(12)]، وهذا المفهوم الجديد نتج عن طريق التبادل الثقافي بين الأمم والشعوب، فتفاعلت الثقافات والحضارات مع بعضها في ظل موازين وقوى تاريخية واجتماعية معينة، يقول منير بعلبكي: "التثاقف هو تبادل ثقافي بين شعوب مختلفة،

وبخاصة تعديلات تطرأ على ثقافة بدائية نتيجة لاحتكاكها بمجتمع أكثر تقدما".[13]

2- القلق المعرفي والاضطراب المنهجي:

عرفت المعرفة العربية تقهقرا في جميع مجالاتها، فراحت تبحث عن إيجاد حلول تمكنها من الخروج من التيه الذي عانت منه طيلة قرون، فكان لزاما على الباحثين العرب أن يبحثوا في العلوم الوافدة من الحضارات الراقية والمتقدمة على الفكر العربي، وفي ذلك يقول سعد البازعي في كتابه قلق المعرفة، وهو يورد مقولة للشاعر اللبناني جوزيف حرب:

فتحت في الجدار نافذة

لا كي أرى ما قد ترى عيني من الشرفة

بل كي أرى الغرفة.[14]

في هذه المقولة دلالات متعددة توحي كلها بالقلق العربي نحو المعرفة الإنسانية والبحث عن سبيل التنوير للثقافة العربية، ولا يخفى على ذوي الفكر الثاقب والعقل المنير أن المحاولات التي قدمها الباحثون العرب حققت نوعا من التقدم والتنوير للثقافة العربية، إلا أنها أفرزت اضطرابات منهجية واختلافات في الترجمة لمفاهيم المصطلحات، وتذبذب في الانسجام مع الخلفيات الفلسفية لهذه المناهج الغربية المستوردة، فظل الفكر العربي واقفا وقفة رجل حائر أمام هذه المناهج المعاصرة، ولا أدل على ذلك من عدم اكتمال النتيجة المحققة والإحاطة بالنصوص العلمية أثناء العملية الإجرائية التحليلية.

وتعد المحاولة التي قدمها عباس الجراري في مفهوم المنهج العلمي محاولة رائدة، حيث قدم فيها تصورا عميقا وشاملا لمفهوم المنهج العلمي الذي يتخذه المحلل للنص وسيلة للوصول إلى الغاية والهدف، ولذلك فهو يقسم المنهج العلمي إلى قسمين: أحدهما ظاهر ومرئي، والآخر خفي لا مرئي، يقول في ذلك: "لقد شاع أن المنهج مجرد وسيلة للبحث عن المعرفة وفحصها، أي مجرد خطة مضبوطة بمقاييس وقواعد وطرق تساعد على الوصول إلى الحقيقة

وتقديم الدليل عليها، هذه مجرد أدوات إجرائية وهي في نظرنا لا تمثل إلا جانبا واحدا من المنهج أقترح تسميته بالجانب المرئي في المنهج"[15].

ويمثل الجانب المرئي والظاهر من المنهج الآليات الإجرائية التي يتخذها الباحث في دراسة النص، وقد اعتاد طلاب مدارسنا وجامعاتنا دراسة النصوص وفقا لهذا القسم من المنهج العلمي، لذلك نجد المناهج العلمية التي ظهرت مع الحداثة وما بعدها أحدثت تفاعلا إيجابيا مع البرامج الدراسية في الجامعات العربية.

أما الجانب الخفي من المنهج العلمي فإنه يمثل الخلفية الفلسفية والظروف الثقافية والاجتماعية التي أنتجته، وإن كثيرا من طلاب العلم يغيب عنهم هذا القسم من المنهج العلمي، يقول عباس الجراري: "ولكن هناك جانب آخر غير مرئي، باعتبار المنهج أولا وقبل كل شيء وعيا ينطلق من مفاهيم ومقولات وأحاسيس ذاتية، وتنتج عنه رؤية ويتولد تصور وتمثل للهدف من المعرفة، من هذين الجانبين المرئي واللا مرئي يتكون المنهج –أي منهج صحيح- من حيث هو منظومة متكاملة ومتناسقة"[16].

ويلتقي عباس الجراري مع أحمد الطريسي في هذا التقسيم للمنهج العلمي – الصحيح- في جانبيه المرئي والخفي، حيث يذهب أحمد الطريسي في كتابه، "التصور المنهجي ومستويات الإدراك في العمل الأدبي والشعري" إلى محاولة لقراءة المنهج العلمي الذي يحقق المعرفة الإنسانية ويطور الكفاءة البشرية والمهارات المكتسبة بطريقة ذات أبعاد ثلاثة هي (داخلية، خارجية، توفيقية)، وعليه، فإننا "نلاحظ أن المكونات الظاهرية لكل واحد منها تتماشى في العمق ونوعية الرؤية الخفية المؤطرة له، بحيث يستحيل الجمع مثلا بين المكونات الظاهرة لمنهج ما، والرؤية اللا مرئية لمنهج آخر، ولا توظيف الخطوات الإجرائية لمنهج معين، في إطار خلفية نظرية مرتبطة بمنهج مخالف، لما يمكن أن يتولد عن ذلك من تشويه وتلفيق بين وجهي المنهج الظاهر والخفي، والتي من المفروض أن تطبع العلاقة بينهما انسجام وتناسق تآمين، بشكل يسمح بتحقيق أنسب للأهداف والغايات المرسومة له"[17].

3- الحلول المقترحة لمجاوزة الفوضى وتطوير الكفاءات العلمية:

لقد حاول الباحثون العرب أن يتجاوزوا الفوضى الحاصلة في ميدان البحث العلمي، فأسسوا نظريات جمعوا فيها بين علوم اشتملت على الهوية العربية وتاريخها الضارب بجذوره في أعماق تاريخ الحضارة الإنسانية، وبين علوم تجريبية استقبلها العقل العربي من العالم الغربي باعتبار ذلك ضرورة حتمية أملاها التقدم الحضاري والاكتشاف التكنولوجي الذي سبق إليه العالم الغربي العالم العربي بناء على ظروف تاريخية واجتماعية متعددة.

وهذه النظريات العربية في البحث العلمي لم ترق إلى تحقيق الاستقلالية للفكر العربي، فظل هذا الأخير رهينا للثقافة الغربية المستوردة، ولا يزال العرب إلى اليوم نقله لا مبتكرون، في مجالي العلوم الإنسانية والاجتماعية، والعلوم التجريبية والتكنولوجية.

ويكمن الحل في نظر الباحث – والله أعلم- في ثلاث نقاط أساسية:

أ- دعم البحث العلمي في الجامعات العربية لتطوير الكفاءات البشرية والمهارات العلمية، وذلك برصد الغلاف المالي الكافي للقيام بالتجارب العلمية، وعقد المؤتمرات وفتح الورشات بغية الوصول إلى أفكار وثقافة جديدة، فقد أصبحنا في زمن كثرت فيه الفروع العلمية والتخصصات البحثية والمعرفية، ويعود السبق في الاكتشافات العلمية المعاصرة إلى الجامعات الأمريكية لأنها وفرت للبحث العلمي شروطه ومحفزاته، "ولقد نشر على مستوى العالم ما يربو على خمسة ملايين بحث علمي في الفترة من العام 1992 إلى العام 2002م، وهو كم بحثي هائل يعود 40 في المئة منه إلى باحثين أمريكيين"[18].

وعليه، فإن تطوير الكفاءات البشرية والمهارات العلمية مرهون بتطوير مخابر البحث العلمي ودعمها دعما ماديا ومعنويا، وذلك للرفع من مستوى البحث العلمي والبرامج والمقاييس التي تسطرها المنظومة التربوية للطلاب في المدارس ضمن الأطوار الثلاثة، وكذا طلاب الدراسات العليا في الجامعات.

ب- لقد أصبح من الضروري تطوير التدابير الحالية المطبقة في العديد من مجالات الحياة في أوساط الأمة العربية، ولعل ما تدعو إليه الحاجة اليوم هو الإقرار بأن لدى العلماء في كل الميادين العلمية من غير استثناء ما يضيفونه فيما يتعلق بالفهم الأعمق للوضع البشري، كتب ج.د.بارو قائلا: "ليس ثمة نظرية تحمل في طياتها كل الحقيقة، وكل الاتساق وكل البداهة، ليس ثمة نظرية جامعة مانعة تجيب عن كل سؤال وتشفي كل غليل، إن محاولة الإحاطة بكل شيء تعني في حقيقتها الجهل بكل شيء"[19].

ج- يكمن المقترح الثالث في بعث الروح العلمية في نفوس طلاب العلم بعامة وطلاب الدراسات العليا بوجه خاص، فإن كثيرا من الأموال في العالم العربي تصرف في مجال البحث العلمي ولم تحقق مردودها، ولم يصل البحث إلى نتائجه وغاياته، فإن ما أثبته الواقع عن طريق الملاحظة أن كثيرا من البعثات العلمية من دولة إلى أخرى لا تتعدى وظيفتها مجال السياحة والاستطلاع، وقد غلب عليها الشكل على حساب المضمون، لذا فإن المسؤولية العلمية تستوجب من القائمين على مؤسسات التعليم العالي والبحث العلمي إعادة النظر في طرائق المنح المالية، ومتابعة المشاريع العلمية متابعة تطبعها روح الجد والمثابرة والإخلاص في تطوير البحث العلمي ورقي الأمة العربية.

خاتمــة:

بعد هذا العرض الذي قدمه الباحث في هذه الورقة البحثية فإنه خلص إلى مجموعة من النتائج يحسن في الختام أن يورد أهمها فيما يأتي:

1- لقد كان لوسائل التواصل الحديثة الفضل في إحداث التفاعل بين الثقافات، ومن ثم فإن التفكير البشري أعاد النظر في الكفاءات والمهارات المكتسبة من أجل مواكبة التطور الحضاري المعاصر.

2- تشترك في تطوير الكفاءات البشرية ثلاثة عوامل رئيسية هي: العقل، الحواس، البيئة، بالإضافة إلى تنمية المهارات عن طريق أقطاب العملية التعليمية.

3- إن العلاقة بين الكفاءات البشرية في العملية التعليمية وبين النص الأدبي المعاصر علاقة جدلية، إذ كل منهما يخدم الآخر، فالكفاءة تمكن الطالب من التحكم في آليات تفكيك النص، والنص المعاصر وحدة زئبقية تجعل المشتغل عليه ينمي خبراته ومهاراته أثناء التعامل مع تفكيك بنياته وتحليل مستوياته.

4-لقد قيل: كل امرئ مخبوء تحت لسانه، ومن هذه المقولة فإن الكفاءة لا تظهر إلا أثناء العمل، سواء كانت كفاءة بشرية أم مهارة معرفية.

5- إن العلوم والمعارف تتكامل مع بعضها خاصة ونحن في زمن طغى فيه التخصص العلمي، لذا فإن العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية ينبغي أن تتجه نحو تحقيق التكامل المعرفي لخدمة الثقافة الإنسانية.

6- للوصول إلى تحقيق مهارة الإنتاج والاستهلاك لابد من المرور على أربع خطوات؛ الاكتشاف والتطبيق والتعليم ثم التكامل.

7-إن العلاقة بين المنهج العلمي والنص الأدبي المعاصر هي علاقة حتمية وضرورة معرفية، إذ لا يمكن تفكيك النص بعيدا عن المنهج العلمي الذي يناسبه.

8- إن المنهج العلمي يحمل في طياته وجهين: أحدهما ظاهر يمثل الأدوات الإجرائية وآليات التحليل، والثاني خفي يمثل الخلفية الفلسفية التي أنتجته.

9- حاول الباحثون العرب أن يواكبوا الثقافة الوافدة، فقاموا بطرح أفكار ونظريات في علوم مختلف مختلفة، لكنهم لم يصلوا إلى تحقيق الاستقلالية في الاختراع والابتكار في مجال الثقافات الثلاث، العلوم الإنسانية والاجتماعية والطبيعية.

10- تكمن الحلول المقترحة في تطوير الكفاءات البشرية في ثلاث نقاط: دعم البحث العلمي ماديا ومعنويا، ودفع النظريات المكتشفة إلى تحقيق التكامل

والانسجام، ثم بث الروح العلمية وتكوين الشخصية الجادة مع تحقيق المتابعة الإدارية في هذا المجال.

قائمة المصادر والمراجع:

1- فارس الأشقر: فلسفة التفكير ونظريات في التعلم والتعليم، دار زهران للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2011.

2-Luc Boyer, Noel Equilbey, organisation: théories et applications, édition d'organisation, Paris.

3- Roland Foucher, Normand Peterson, Abdelhadi Naji, Répertoire, de définitions: Notions de compétences individuelle et de compétence collective.

4- صالح معيض الغامدي: المهارات اللغوية، مكتبة الرشد، ط5، الرياض، 2018.

5- عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط1، دمشق، سوريا، 2004، ج 2.

6- رحاب عبد الشافي أحمد سيد: "برنامج مقترح لتنمية المهارات"، المجلة التربوية، كلية التربية بسوهاج، جامعة جنوب الوادي، ع12، ج1، يناير، 1997.

7- ابتسام محفوظ أبو محفوظ: المهارات اللغوية، دار التدمرية، ط1، الرياض، 2017.

8-Snow.C.P, the two culture, London: cambridgeuniversity, Press, 1983.

9- رائد جميل عكاشة: التكامل المعرفي، أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2012.

10-Boyer, Ernest, Scholarshipreconsidered: priorities of professoriate, princeton, NJ: Carnegie Fondation for the Advencement of Teaching, 1990.

11- رشدي أحمد طعيمة: المهارات اللغوية، مستوياتها، تدريسها، صعوباتها، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، مصر، 2004.
12- إبراهيم الحيدري: النقد بين الثقافة وما بعد الحداثة، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 2012.
13- منير بلعبكي: قاموس المورد، انجليزي، عربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1994.
14- سعد البازعي: قلق المعرفة، إشكالات فكرية وثقافية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2010.
15- عباس الجراري: خطاب المنهج، منشورات السفير، ط1، مكناس، المغرب، 1990.
16- عبد العالي بوطيب: "إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث"، مجلة عالم الفكر، مج23، العددان الأول والثاني، 1994، الكويت.
17- جيروم كيغان: الثقافات الثلاث، العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين، ترجمة صديق محمد جوهر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2014.
18- Barrow, J.D, Theories of Everything, oxford, England: clarendonPress, 1991.

الهوامش:

(1) فارس الأشقر: فلسفة التفكير ونظريات في التعلم والتعليم، دار زهران للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2011، ص13.

(2) Luc Boyer, Noel Equilbey, organisation: théories et applications, édition d'organisation, Paris, 2003, p246.

(3) Roland Foucher, Normand Peterson, Abdelhadi Naji, Répertoire, de définitions: Notions de compétences individuelle et de compétence collective.

(4) صالح معيض الغامدي: المهارات اللغوية، مكتبة الرشد، ط5، الرياض، 2018، ص05.

(5) عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، تحقيق عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، ط1، دمشق، سوريا، 2004، ج2، ص378.

(6) رحاب عبد الشافي أحمد سيد: "برنامج مقترح لتنمية المهارات"، المجلة التربوية، كلية التربية بسوهاج، جامعة جنوب الوادي، ع12، ج1، يناير، 1997، ص218.

(7) ابتسام محفوظ أبو محفوظ: المهارات اللغوية، دار التدمرية، ط1، الرياض، 2017، ص16.

(8) Snow.C.P, the two culture, London: cambridgeuniversity, Press, 1983.

(9) رائد جميل عكاشة: التكامل المعرفي، أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، هرندن، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، 2012، ص21.

(10) Boyer, Ernest, Scholarshipreconsidered: priorities of professoriate, princeton, NJ: Carnegie Fondation for the Advencement of Teaching, 1990.

(11) رشدي أحمد طعيمة: المهارات اللغوية، مستوياتها، تدريسها، صعوباتها، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، مصر، 2004، ص05.

(12) إبراهيم الحيدري: النقد بين الثقافة وما بعد الحداثة، دار الساقي، ط1، بيروت، لبنان، 2012، ص393.

(13) منير بلعبكي: قاموس المورد، انجليزي، عربي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1994، ص24.

(14) سعد البازعي: قلق المعرفة، إشكالات فكرية وثقافية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص139.

(15) عباس الجراري: خطاب المنهج، منشورات السفير، ط1، مكناس، المغرب، 1990، ص40-41.

(16) عباس الجراري: خطاب المنهج، ص40-41.

(17) عبد العالي بوطيب: "إشكالية المنهج في الخطاب النقدي العربي الحديث"، مجلة عالم الفكر، مج23، العددان الأول والثاني، 1994، الكويت، ص458.

(18) جيروم كيغان: الثقافات الثلاث، العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانيات في القرن الحادي والعشرين، ترجمة صديق محمد جوهر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2014، ص18.

(19) Barrow, J.D, Theories of Everything, oxford, England: clarendonPress, 1991, p210.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 751 - 772
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

الخطورة الإجرامية لدى الأحداث
The criminal risk of juveniles

****

إيمان لبرارة[1]
جامعة باتنة 1- الحاج لخضر
leberraraimane@gmail.com

أ.د/ امزيان وناس
جامعة باتنة 1- الحاج لخضر
Ounes_psy@yahoo.com

تاريخ الإرسال: 2019/01/26 **تاريخ القبول: 2019/07/11**

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى التعريف بحالة الخطورة الإجرامية لدى الأحداث وتحديد مفهوم الحدث المعرض للخطر وفق ما ورد في القوانين الوضعية للدول العربية والمشرع الجزائري وتفسير هذه الظاهرة وفق النظريات النفسية والاجتماعية المفسرة لجنوح الأحداث كما يناقش هذا المقال أهم الخصائص النفسية لدى الأحداث المعرضين للجنوح وأهم المبادئ الفلسفية المقترحة للتكفل بالأحداث ذوي الخطورة الإجرامية.

الكلمات المفتاحية: الخطورة الإجرامية؛ جنوح الأحداث؛ الحدث المعرض للجنوح؛ المبادئ الفلسفية للتكفل بالأحداث.

Abstract:

This article includes a definition of the concept of criminal risk. And the juvenile delinquency in accordance with the laws of the Arab and Algerian situation. The article also includes the most important théories of crime, which make the juvinile subject to criminal behavior to trainds explained crime and the article includes the most important psychological

Characteristics of juvenile delinquency and the latter find the most important philosophical principle of cultivation of juvenile

Key words: Criminal risk; Juvenile Delinquency; Event of delinquency; Philosophical principles for the care of events.

1 – المؤلف المراسل.

مقدمة:

لم يعـد الاهتمام لدى التشريعات القانونية الخاصة بالأحداث والمؤسسات الاجتماعية وكذلك الأجهزة القـانونية يقتصر على معالجة قضايا الأحداث الجانحين، بـل شمل ذلك الاهتمام بمتابعة قضايا الأحداث المعرضين لخطر للجنوح وذلك بهدف وقاية من توافرت لديهم الخطورة الإجرامية من خطر الإجرام الفعلي خاصة بعد ارتفاع نسبة جرائم الأحداث في المجتمع العربي والجزائري على وجه الخصوص. وهذا ما يدعونا إلى التساؤل عن أهم مؤشرات وجود حالة الخطورة الإجرامية لدى الأحداث حسب ما نصت عليه التشريعات العالمية والعربية وكذلك الخصائص النفسية لدى الأحداث المعرضين لخطر الإجرام من أجل التوصل إلى أساليب فعالة للتكفل بهذه الفئة من المجتمع الجزائري على اعتبار أن معالجة الظاهرة تعتمد في الأساس على معرفة الأسباب والعوامل من خلال التعرض لأهم النظريات المفسرة لجنوح الأحداث.

واعتمادا على ما سبق نتطرق في هذا المقال إلى العناصر التالية:

1.تعريف الخطورة الإجرامية،

2.تعريف الحدث المعرض للجنوح،

3.عرض النظريات المفسرة لجنوح الأحداث،

4. مؤشرات الخطورة الإجرامية لدى الأحداث.

5.خصائص الأحداث المعرضين للجنوح

6.المبادئ الفلسفية للتكفل بالأحداث الجانحين و المعرضين للجنوح.

1- مفهوم الخطورة الإجرامية:

إن الخطورة الإجرامية هي أساس ومعيار لفرض التدابير الاحترازية، ومن ثم كان توافر الخطورة الإجرامية هو الشرط الأساسي لتطبيق التدبير وهذا الشرط لا يوجد خلاف حول وجوده ، فالذين يشترطون الجريمة السابقة لتطبيق

التدبير الاحترازي يتطلبون إضافة إلى الجريمة السابقة توافر خطورة إجرامية في الفرد نفسه. أما أولئك الذين يرفضون اشتراط الجريمة السابقة فإنهم يكتفون بالخطورة الإجرامية كشرط وحيد لتطبيق التدابير الاحترازية إذا ما توافرت دلائل تنبئ عن وجود هذه الخطورة لدى شخص معين.

ولقد احتلت فكرة الخطورة الإجرامية مكانا بارزا في الدراسات الجنائية منذ أن وجهت المدرسة الوضعية الأنظار إلى ضرورة الاهتمام بشخصية المجرم، لتحديد خطورته الإجرامية ومحاولة استئصالها، بدلا من التركيز على الجريمة كفكرة مجردة لذلك يرجع الفضل إلى رجال المدرسة الوضعية في إرساء أسس نظرية " الخطورة الإجرامية".

ومنذ أن عرف الفقيه الإيطالي **"جارو فالو"** الخطورة الإجرامية تعددت تعريفات الفقهاء لها، وإن كان أكثرها شيوعا هو التعريف الذي يستند على فكرة الاحتمال كمعيار لتحديد الخطورة الإجرامية، وعلى هذا النحو يعرف الفقه الخطورة الإجرامية بأنها " احتمال ارتكاب المجرم جريمة تالية".

وهذا التعريف كما هو واضح يحدد الخطورة الإجرامية بالنسبة لشخص سبق له ارتكاب جريمة، أما الفقهاء الذين ينظرون إلى فكرة الخطورة الإجرامية بأنها احتمال ارتكاب جريمة في المستقبل دون شرط توفر الجريمة السابقة فيعرفونها كما يلي: "حالة نفسية يحتمل من صاحبها أن يكون مصدرا لجريمة مستقبلية"[1].

وأيا كان تعريف الخطورة الإجرامية، فإن هذا التعريف يشير إلى أنها مجرد احتمال أي توقع حدوث أمر ما في المستقبل وهذا هو الحد الأدنى المتفق عليه في كافة التعريفات.

وتعرف الخطورة الإجرامية أيضا على أنها الحالة التي تنبئ بارتكاب الجريمة مستقبلا وهي بذلك لا تقتصر على شخصية المجرم وما يمكن أن يرتكبه من جرائم بل يقصد بها كل حالة شخصية أو مادية يمكن أن تؤدي إلى ارتكاب ما هو مخالف للقانون مثل: التسول، التشرد، إدمان الخمور، حيازة الأسلحة البيضاء...إلخ. كحالات شخصية ومادية للخطورة الإجرامية، ويستند

على الخطورة الإجرامية في حالة ضرورة تطبيق التدابير الاحترازية وذلك وفقا للسمات الشخصية لمرتكب الجريمة وأيضا فيما يتعلق بظروف عينية يحتمل أن تؤدي بالفرد إلى الإجرام.

ويعني الاحتمال تحديد العلاقة بين مجموعة من العوامل توافرت في الحاضر وواقعة مستقبلية، من حيث مدى مساهمة تلك العوامل في إحداث تلك الواقعة،فالاحتمال هو مجرد حكم موضوعه بيان مدى قوة عوامل معينة، من الممكن تحديدها، في إحداث نتيجة لم تتحقق بعد، أو هو التنبؤ بنتيجة مستقبلية من خلال عوامل معروفة وثابتة.

وفي مجال تعريف الخطورة الإجرامية، يتحدد معنى الاحتمال على النحو التالي: أن هناك عوامل معينة تدفع بالفرد إلى الجريمة، هذه العوامل قد تكون داخلية تتعلق بالفرد نفسه سواء في تكوينه البدني أو العقلي أو النفسي، وقد تكون خارجية تتعلق بالبيئة الاجتماعية التي يحيا فيها الفرد.

فإذا درسنا هذه العوامل بالنسبة لشخص معين ارتكب جريمة، وتساءلنا إذا كان من شأنها أن تدفعه إلى ارتكاب جريمة في المستقبل، فإن هذا التساؤل معناه تحديد مدى قوة العوامل الإجرامية وهي عوامل معروفة، في دفع هذا الشخص بالذات إلى ارتكاب جريمة، وهي واقعة مستقبلية غير معروفة، وفي هذه الحالة، وعلى ضوء دراسة العوامل السابقة، إذا أمكن القول بأن العوامل المؤدية إلى الجريمة تصلح بداية لتسلسل سببي ينتهي بجريمة، كان هناك احتمال ارتكاب جريمة ممن سبق له ارتكاب جريمة، ويعني ذلك أن هذا الشخص تتوافر فيه خطورة إجرامية، تبرر توقيع تدبير احترازي لمنعه من ارتكاب الجريمة الجديدة والإضرار بالمجتمع.

كما ينصب الاحتمال الذي تقوم به الخطورة الإجرامية على توقع إقدام المجرم على ارتكاب جريمة تالية، حيث يهدف التدبير الاحترازي الذي يطبق عليه إلى تفاديها حماية للمجتمع مخاطر الإجرام، ويتضح من كل هذا أن الخطورة الإجرامية ليست فكرة مجردة، بل إنها تؤدي وظيفة هامة في النظام

القانوني للمجتمع وهي وقاية المجتمع عن طريق نظام التدابير الاحترازية من أخطار السلوك الإجرامي[2].

وينتج عما سبق نتيجة هامة، هي أن التدبير الاحترازي الذي يتخذ لمن ثبتت خطورته الإجرامية ينبغي أن يتجه إلى علاج الخطورة الكامنة في شخص المجرم، لا أن يهدف إلى تفادي جرائم معينة تتوفر احتمالات إقدامه عليها، ويفرض هذا الاعتبار على القاضي أن يتخير التدبير الملائم لعلاج خطورة في الشخصية الإجرامية.

وللخطورة الإجرامية مؤشرات يعتمد عليها القضاء في حالة البحث عن توافر الخطورة الإجرامية لدى فرد معين وهو في ذلك يسلك أحد السبيلين:

افتراض القانون وجود الخطورة الإجرامية طبقا لدلائل معينة وفي هذه الأحوال يلتزم القاضي بالحكم بتوافر الخطورة الإجرامية وما يترتب عليها من أحكام؛ فحالات العودة إلى الجريمة يرتب لها القانون أوضاعا خاصة أي أن العود يدل على توافر الخطورة الإجرامية والتي تلزم القاضي باتخاذ الأحكام المقررة بشأنها، كذلك الحال بالنسبة للأطفال المعرضين للخطر والانحراف كحالات التسول، عرض سلع أو خدمات تافهة، ممارسة جمع بقايا السجائر، القيام بأعمال تتصل بالدعارة أو فساد الأخلاق، إذا لم يكن لديه محل إقامة.

ولقد ورد في التشريع الفرنسي في قانون الطفل رقم 12 لسنة 1996 أن الأطفال المعرضين للانحراف هم المتواجدين في المواقف التالية:

- إذا وجد متسولا إذا مارس جمع بقايا السجائر والنفايات.
- أو في حالة بيع سلع تافهة أو القيام بألعاب بهلوانية.
- إذا قام بأعمال تتصل بالدعارة أو المخدرات أو في حالة قيامه بخدمة القائمين عليها.
- إذا اعتاد الهروب من معاهد التعليم.
- إذا لم يكن لديه عائل مؤتمن.

أما بالنسبة للقانون الجزائري فقد وردت تسمية الأطفال في حالة خطر معنوي وفق الأمر 72-02 المتعلق بقانون حماية الطفولة.

ولقد ورد في اتفاقية الأمم المتحدة لسنة 2001 لحقوق الطفل في المادتين:

المادة 19: تتخذ الدول الأطراف جميع التدابير التشريعية، الإدارية والاجتماعية والتعليمية الملائمة لحماية الطفل من كافة أشكال العنف أو الضرر أو الإساءة البدنية أو العقلية والإهمال أو المعاملة المنوطة على إهمال وإساءة أو الاستغلال بما في ذلك الإساءة الجنسية وهو في رعاية الوالدين أو الأوصياء.

المادة 20: للطفل المحروم بصفة مؤقتة أو دائمة من بيئته العائلية أو الذي لا يسمح له حفاظا على مصالحه الفضلى بالبقاء في تلك البيئة، الحق في حماية ومساعدة تقدمها له الدولة، كما تضمن الدول الأطراف وفقا لقوانينها رعاية بديلة لمثل هذا الطفل.

السبيل الثاني هو منح السلطة التقديرية للقاضي فيما يراه بخصوص ظروف ارتكاب المتهم للجريمة ودوافعه والبحث في مدى مساهمة العوامل في ارتكاب الجريمة وبالتالي المقارنة بين العوامل المؤدية للإجرام أو الناهية عنه وترجيح إحداها لتحديد مدى توافر الخطورة الإجرامية لدى الشخص.

ولقد ورد في القانون الجزائري رقم 15-12 المؤرخ في 15 جويلية سنة 2015 المتعلق بحماية الطـفل تعريف للطفل في حالة الخطر وفق المواد المذكورة في الجريدة الرسمية كما يلي:

المـادة الأولى: يهدف هذا القانون إلى تحديد قواعد وآليات حماية الطفل.

المـادة الثانية: يقصد في هذا القانون بما يأتي:

الطفل هو كل شخص لم يبلغ الثامنة عشرة ويفيد مصطلح **حدث** نفس المعنى.

الطفل في خطر: الطفل الذي تكون صحته أو أخلاقه أو تربيته أو أمنه في خطر أو عرضة له، أو تكون ظروفه المعيشية أو سلوكه من شأنهما أن

يعرضاه للخطر المحتمل أو المضر بمستقبله، أو يكون في بيئة تعرض سلامته البدنية أو النفسية أو التربوية للخطر .

تعتبر من بين الحالات التي تعرض الطفل للخطر:

- فقدان الطفل لوالديه وبقائه دون سند عائلي.
- تعريض الطفل للإهمال أو التشرد.
- المساس بحقه في التعليم.
- التسول بالطفل أو تعريضه للتسول.
- عجز الأبوين أو من يقوم برعاية الطفل عن التحكم في تصرفاته التي من شأنها أن تؤثر على سلامته البدنية أو النفسية أو التربوية.
- التقصير البين والمتواصل في التربية والرعاية.
- سوء معاملة الطفل لاسيما بتعريضه للتعذيب والاعتداء على سلامته البدنية أو احتجازه أو منع الطعام عنه أو إتيان إي عمل ينطوي على القساوة من شأنه التأثير على توازن الطفل العاطفي أو النفسي.
- إذا كـــان الطفل ضحيـــة جريمـــة من ممثله الشرعي.
- إذا كـان الطفل ضحية جريمة من أي شخص أخر إذا اقتضت مصلحة الطفل حمايته.
- الاستغلال الجنسي للطفل بمختلف أشكاله، من خلال استغلاله لاسيما في المواد الإباحية وفي البغاء و إشراكه في عروض جنسية.
- الاستغلال الاقتصادي للطفل، لاسيما بتشغيله أو تكليفه بعمل يحرمه من متابعة دراسته أو يكون ضارا بصحته أو بسلامته البدنية أو المعنوية.
- وقوع الطفل ضحية نزاعات مسلحة وغيرها من حالات الإضراب وعدم الاستقرار.
- الطفل اللاجئ.

الطفل الجانح: الطفل الذي يرتكب فعلا مجرما و الذي لا يقل عمره عن عشر سنوات.

المادة 03: يتمتع كل طفل، دون تمييز يرجع إلى اللون أو الجنس أو اللغة أو الرأي أو العجز أو غيرها من أشكال التمييز، بجميع الحقوق التي تنص عليها اتفاقية حقوق الطفل وغيرها من الاتفاقيات الدولية ذات الصلة المصدق عليها، وتلك المنصوص عليها في التشريع الوطني لاسيما الحق في الحياة، وفي الاسم وفي الجنسية وفي الأسرة الرعاية الصحية والمساواة والتربية والتعليم والثقافة والترفيه وفي احترام حياته الخاصة[3].

2- مفهوم الحدث المعرض للجنوح في التشريعات العربية والاتفاقيات الدولية:

لقد بذلت محاولات للتمييز بين جنوح الأحداث وإجرام الراشدين، فمثلا أثناء انعقاد حلقة دراسات الشرق الأوسط لمكافحة الجريمة المنعقدة في القاهرة بتاريخ ديسمبر 1953 والتي تضمنت ممثلين من مختلف الدول العربية بدعوة من الأمم المتحدة وجمهورية مصر العربية وقد نتج عن هذه الحلقة الدراسية بأن جنوح الأحداث يتخذ إحدى الصورتين:

1- الحالات التي يرتكب فيها الحدث فعلا يعاقب عليه القانون.
2- الحالات التي يكون فيها الحدث محروما من العناية الكافية أو محتاجا إلى الحماية والتقويم.

ومن أمثلة هذه الحالات: إهمال الوالدين أو الأمناء عليه، سوء التربية والتشرد، مزاولة مهنة أو عمل مخل بالآداب، العجز الجسماني أو العقلي والحرمان من العون الأدبي.

ورغم إصدار التشريعات الخاصة بالأحداث إلا أن بعض التشريعات العربية لم تميز بين مصطلح الحدث الجانح والحدث المعرض للجنوح. إذ استعملت تلك التشريعات عبارة – الحدث المعرض للانحراف، بدلا من عبارة الحدث المعرض للجنوح - وذلك أن الجنوح هو إحدى صور الانحراف و لا يصح إطلاق اسم الكل على الجزء، بالإضافة إلى ذلك أن بعض التشريعات العربية لم تكن تميز بين حالات الانحراف الإجرامية وبين حالات التشرد – أي التعرض للجنوح- فجمع بينها في قانون الأحداث المشردين ونص على اعتبار

الحدث متشردا أي معرضا للجنوح إذا وجد متسولا، مارس جمع أعقاب السجائر، إذا قام بأعمال تتصل بالدعارة أو الفسق أو إفساد الأخلاق أو القمار، وكل هذه الأفعال تدخل في عداد الجرائم، بالإضافة إلى حالات التشرد أي حالات التعرض للجنوح والخطورة الاجتماعية كالمروق من سلطة الوالد أو المبيت في الطرقات[4].

ومع تبلور مفهوم الحدث الجانح وظهور التيار العالمي الذي ميز بين الحدث الجانح و الحدث المعرض للجنوح – Juvenile at social risk- واتجاه التشريعات المتطورة إلى العناية بالحدث المعرض للجنوح، إلا أنه توجد بعض الفروقات بين مفهوم الحدث الجانح والحدث المعرض للجنوح ومن هذه الفروقات نذكر ما يلي:

- أن الحدث الجانح قد أظهر نشاطه الإجرامي بينما الحدث المعرض للجنوح يخفي الأعمال الإجرامية وتكون في طريقها إلى الظهور للتورط في الجريمة فعلا إذا لم يقدم له العلاج المناسب في الوقت المناسب.
- أن الحدث المعرض للجنوح لا يلاحق بموجب إجراءات الضبط القضائي بعكس حال الحدث الجانح التي تفترض وقوع جريمة تستدعي اتخاذ إجراءات معينة لملاحقته، وبالتالي فإنه لا يتم التعرض له إلا في إطار إجراءات وقائية محضة تجري في إطار الضبط الإداري وتنتهي ببعض تدابير الرعاية بعيدا عن توقيع العقوبة.
- أن التعرض للجنوح يواجه بتدابير تحد من حرية الحدث فإنه لا بد من النص على الحالات التي تنطوي على الخطورة المبررة لاتخاذها انسجاما مع مبدأ الشرعية الإجرامية والقاضي بأنه لا جزاء ماس بالحرية إلا بمسوغات قانونية وفقا للأوضاع القانونية المقررة وانطلاقا من نفس الأسس التي يستند إليها مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات القاضي بأنه لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص قانوني.
- يعرف أحد الباحثين الحدث المعرض للجنوح بأنه هو الحدث الذي لم يرتكب جريمة بعد ولكنه في الطريق إلى ارتكابها، أو هو الحدث الذي يعاني خطر

الوقوع في الانحراف، كما أن بعض كتاب علم الاجتماع الجنائي والخدمة الاجتماعية في مجال رعاية الأحداث، يضيفون فئة ثالثة وهم الأحداث الذين ينشئون في بيئة أو مناخ اجتماعي غير ملائم يخشى عليهم من الاستمرار فيه ووجب توفير البيئة الصالحة لتنشئتهم.

- ويبدو أن أغلب التشريعات العربية عرفت الحدث المعرض للجنوح والحدث الجانح في قانون واحد وكذلك في تقدير سن حداثة التعرض للجنوح ووقت تعرض الحدث للجنوح وإثبات سن الحدث و التدابير التي يمكن اتخاذها في مواجهة الحدث الجانح والحدث المعرض للجنوح، فقد عرفت المادة الأولى من قانون الأحداث الاتحادي رقم 9 لسنة 1976 الحدث المعرض للجنوح في نفس متنها عندما عرفت الحدث الجانح والتي تقتضي أنه يعد حدثا في تطبيق أحكام هذا القانون كل من لم يتجاوز سن الثامنة عشر من عمره وقت ارتكاب الفعل محل المساءلة أو وجوده في إحدى حالات التشرد والتعرض للجنوح أو ما يعرف بالخطورة الاجتماعية[5].

ويلاحظ كذلك أن التشريعات العربية جاءت مشابهة إلى حد كبير في تعريف الحدث الجانح والمعرض للجنوح بالنظر إلى سن الحداثة و التدابير الخاصة بهما فقانون دولة البحرين على سبيل المثال رقم 17 لسنة 1976 نص في المادة الأولى في تعريف الحدث الجانح و المعرض للجنوح: بأنه يقصد بالحدث في حكم هذا القانون كل من تجاوز خمسة عشرة سنة وقت ارتكاب الجريمة أو عند وجوده في إحدى حالات التعرض للانحراف، كما ورد في القانون اللبناني لسنة 1983 في المادة الأولى أن هذا القانون يطبق على كل من أتم السابعة من العمر ولم يتم الثامنة عشرة إذا ارتكب جرما يعاقب عليه القانون أو وجد متشردا أو متسولا أو معرضا للخطر أو مهددا في صحته و سلامته أو أخلاقه و تربيته.

ولقد سار القانون اللبناني على نهج بقية التشريعات العربية الأخرى في تعريف الحدث الجانح والحدث المعرض للجنوح وتطبق في هذا الشأن كافة الأحكام والقواعد الخاصة بكلتا الفئتين.

3- النظريات المفسرة لجنوح الأحداث:

إن من الصعب الاعتقاد أن مصدر الجريمة هو في تركيب جسم الإنسان نفسه ولكن عدد من علماء الإجرام لديهم هذه القناعة، وفي أواخر القرن التاسع عشر، علم الإجرام المبني على الحدس كان موضوع دراسة علمية معتمدا على عدد من الفرضيات.

3-1- النظريات الفسيولوجية:

3-1-1- نظرية لمبروزو: فرضية المجرم بالميلاد أو الإجرام التناسلي أو الوراثي استغلت كثيرا من قبل عدد كبير من الروائيين حيث كانت موضوعا أدبيا خصبا مثل روايات الحيوان الإنساني لإميل زولا ورواية مصاص الدماء وغيرها،وعلماء الإجرام من جانبهم لم يهملوا ذلك فقد اهتموا بهذه الفكرة وحاولوا أن يجدوا لها أساسا من العلم، وهكذا فإن تيارا فكريا وفقهيا ظهر كنتيجة لأبحاث لمبروزو حين عرض فرضيته حول الاستعداد الإجرامي الخلقي.

انطلق لمبروزو من فكرة مؤداها أن الجريمة ليست ظاهرة خاصة بالإنسان وحده و إنما هي منتشرة لدى النبات و الحيوان، فهناك نباتات تقتل و حيوانات تقتل بمن أجل البقاء أو التكاثر أو السيطرة، كما توجد حيوانات تقوم بالاحتيال كالقردة للحصول على الطعام، اقترح لمبروزو أن الجريمة هي ليست نتاج للحرية وإنما هي عمل بهيمي، والرجل المجرم هو إنسان يقترب من الحيوان[6].

ولقد قام لمبروزو بإجراء دراسات علمية عن الجثث وأجسام المجرمين الأحياء، حيث وجد لديهم شذوذا عضويا وجسديا ذكره بالرجل البدائي مثل: الشذوذ في الجمجمة، ضخامة الحواجب، بروز الجبهة، عدم تشابه نصفي الوجه،حجم كبير للأذنين، طول الذراعين، عدم الشعور بالألم، وكان يعتقد أن اجتماع هذه الصفات أو بعضها في الإنسان يجعله إنسانا متوحشا وينبئ بكونه مجرما.

وخلاصة القول هي أن الإنسان المجرم حسب نظرية لمبروزو - الإنسان المجرم بالميلاد- هي أنه إنسان ناقص أخفق في التطور كباق الأفراد، وكل جرائمه هي أصلا نتيجة لهذا الشذوذ الخلقي والذي يمكن أن يضعف عن طريق التربية والوسط والخوف من العقاب ولكنه مع ذلك يظهر بسرعة تحت تأثير بعض العوامل والظروف كالمرض والإدمان.

نظرية لمبروزو فتحت دون شك آفاقا جديدة ومهمة في علم الإجرام ولكن الأبحاث والدراسات اللاحقة للمبروزو أخذت بعدا جديدا لأنها كانت أكثر علمية، وقد أثبتت الدراسات التحليلية أن المجرمين هم أفراد عاديون لا يتميزون عن غيرهم بالشذوذ الخلقي أو الأطراف الطويلة، ولكن قد تكون هذه السمات التي لخصها لمبروزو لها علاقة بسمات شخصية تكوينية وراثية تؤدي إلى الإجرام ورثها المجرمون الذين قام بدراستهم وبنى استنتاجاته على الملاحظة والمقارنة.

3-1-2- **نظرية شذوذ الصبغيات:** نعلم أنه منذ سنة 1959 أن الخلية الإنسانية الناتجة عن البويضة الملقحة تحتوي على 46 صبغية تظهر في نواة الخلية، وكل صبغية تحتوي على مورثة، وهذه الصبغيات مكونة من عدد زوجي مستقر وهذه الأزواج تتكون من صبغيات الأم وصبغيات الأب،اثنتان وعشرون زوجا صبغية تكون متشابهة لدى النساء والرجال، و لكن الزوج الثالث والعشرين والذي يحدد جنس الجنين مكون لدى المرأة من الصبغيان XX ولدى الرجل XY .

ولكن في بعض الحالات يحدث نوع من الشذوذ في هذا الزوج الثالث نتيجة اضطراب في لحظة التلقيح حيث أن جميع أزواج خلية الأم والأب تنتقل إلى البويضة دون حدوث الانقسام لأزواج الصبغيات وهكذا تحمل الخلية صبغيات فائضة وبذلك قد يرتفع عدد X Y إلى XXY.

ووفقا لبعض الدراسات التي أجريت في هذا المجال، وجد أن 36 %من الأشخاص موضوع الدراسة والذين لديهم هذا الشذوذ قد ارتكبوا جرائم كالتصرفات الجنسية الشاذة، والاغتصاب.

أمـا فيما يتعلق بحالة الزيادة في عدد YXYY فقد تبين من خلال الدراسة لبعض الحالات أن هؤلاء الأشخاص هم أشخاص مرضى من وجهة نظر طبية؛ فهم لا يستطيعون التحكم في غرائزهم، و يميلون للعنف و الإجـرام خـاصة جرائم السرقة في سن مبكـرة لكن هذا الشذوذ يوجد بنسبة ضئيلة أي 2% من مجموع المجرمين[7].

وفي كل الفروض، وحتى مع تسليمنا بأن للسلوك الإجرامي خلفيات وراثية، فإجـرام الفـرد يتوقف على التنشئة الاجتماعية والظروف فلا يمكن أن نـهمل هذه العوامل عند دراستنا للظـاهرة الإجرامية.

3-2- النظريات النفسية:

هنـاك العديد من الاتجاهات في علم النفس التي فسرت الاستعداد للجريمة ومن أهمها: التحليل النفسي، علم النفس المعرفي، علم النفس السلوكي وفي هذا الفصل تم التركيز على كل من اتجاه التحليل النفسي وعلم النفس السلوكي في عرض أهم العوامل النفسية التي تكون الاستعداد النفسي للإجرام.

3-2-1 التحليل النفسي: وهو يفسر الشخصية الإنسانية أفـاد علم الإجـرام من حيث أنه سـاهم في تبسيط دراسة تطور الشخصية الإنسانية في مراحلها الثلاث: الطفولة والمراهقة والرشد وقدم نموذجا لمكونات الشخصية الإنسانية وهي: الهو - مركز اللاشعور- والذي يحتوى على كل مـا يحمله الفرد منذ الـولادة من الغـرائز، الأنـا وهو في الواقع مركز النزاعـات النفسية في الفـرد والتي تحـاول التوفيق بين متطلبات الهو والضوابط الاجتماعية، الأنـا الأعلى وهو الجزء الذي يمثل التكوين الناتج عن بلورة الضوابط الاجتماعية وكل ما هو مسموح وممنوع كل هذا يكون - الأنـا الأعلى- بواسطة التربية.

علماء الإجـرام الذين اعتمدوا التحليل النفسي في تفسير الجريمة أرجعوا الانحراف والإجرام إلى خلل في نمو الشخصية الإنسانية في المراحل الأولى المبكرة من العمر وهي (المرحلة الفمية، المرحلة الشرجية، والمرحلة التناسلية) مما يؤدي في المستقبل إلى فشل الأنا (المكون الرئيسي للشخصية) في إدارة الصراع بين الهو والأنا الأعلى[8].

2-2-3 الاتجاه السلوكي: تعتبر النظرية السلوكية من النظريات التي اهتمت بالسلوك البشري بما في ذلك السلوك الإجرامي مع اختلاف الاتجاهات في هذه النظرية فقد اتفقت كلها على معظم سلوكات الكائنات الحية والإنسان هي سلوكات متعلمة عن طريق المثير والاستجابة في المحيط الذي يعيش فيه الفرد ومن أهم الاتجاهات التي أعطت تفسيرات هامة للسلوك الإجرامي: الإشراط الإجرائي الكلاسيكي لواطسون Watson والتعلم الاجتماعي لألبرت باندورا Bandura Albert [9].

- **الإشراط الإجرائي الكلاسيكي**: يرى واطسون Watson أن معظم السلوكيات هي مكتسبة عن طريق الإشراط الإجرائي أي تثبيت الاستجابة بوجود عامل محفز وذلك ينطبق على السلوك البسيط والمعقد،والسلوك الإجرامي حسب نموذج الإشراط الإجرائي يرتبط بهدف معين هو الحافز لارتكاب الجريمة فمثلا الحافز لارتكاب جريمة الاغتصاب هو الحصول على الإشباع الجنسي والحافز لارتكاب جريمة القتل هو إزالة شخصا بغيضا بالنسبة للجاني.

- **التعلم الاجتماعي:** يؤكد آلبرت باندورا Albert Bandura (1977) أن معظم سلوكات الإنسان هي سلوكات متعلمة ليس عن طريق التعلم المباشر كما يشير الإشراط الإجرائي الكلاسيكي وإنما بالتعلم عن طريق عملية النمذجة modeling ،كما أكد على أن الأفراد يتعلمون السلوكات عن طريق الملاحظة والمحاكاة[10].

حسب باندورا يتعلم الفرد معظم السلوكات عن طريف النماذج التي تزوده بالمعلومات وتقود مسار سلوكه وأفعاله وأن هناك أربعة عناصر أساسية لعملية النمذجة، الأول: الفرد يعيش حول النموذج في ذاكرته، وذلك من خلال ملاحظة الفرد بالقرب من النموذج ويصغي إليه)، الثاني: الفرد يحتفظ بمعلومات للنموذج وتبادل المعلومات بصورة رمزية بين الطرفين يتم عن طريق الحوار أو المشاهدة، ثالثا: الرموز المعرفية يجب أن تحول إلى أفعال من

طرف الفرد،رابعا وأخيرا: تعتبر نتيجة سلوك النماذج عوامل محفزة بالنسبة للأفراد.

3-3- النظريات الاجتماعية:

علماء الإجرام الذين أرجعوا الظاهرة الإجرامية إلى أسباب بيولوجية لم ينكروا تأثير الوسط الاجتماعي سلبا على الفرد، فيري Ferry تلميذ لمبروز، كان أحد الذين أوضحوا كيف أن الوسط الاجتماعي يعطي للمجرم بالميلاد الظروف الملائمة لارتكاب جريمته، وعلى النقيض من ذلك بعض علماء الاجتماع رفضوا فكرة تأثر العوامل البيولوجية وأصروا على أن العوامل الاجتماعية والثقافية هي العوامل المؤدية إلى ارتكاب الجريمة.

المدرسة الأمريكية بصفة خاصة تؤكد دائما على الطبيعة الاجتماعية للانحراف، فقد اهتموا كثيرا بما يسمى بعلم الإجرام التفاعلي (وهي ظاهرة تكتل بين الأفراد بحيث يكون تصرف كل واحد منهم مؤثرا في الآخر)، وعلم الإجرام المضاد والذي يرى أن الجريمة ما هي إلا ثمرة لردود الأفعال المجرمة من قبل الطبقة التي بيدها القوة تجاه الأقلية، بمعنى أن رد الفعل الاجتماعي هو الذي يخلق المجرم حيث يدفعه بدوره إلى هذا التصرف[11].

ولدراسة تأثير العوامل الاجتماعية في الجريمة لابد من دراسة الأوساط الاجتماعية الرئيسية وعلاقتها بإجرام الفرد.

3-3-1- الوسط الأسري: تعطى للوسط الأسري أهمية خاصة لما له من تأثير على تكوين شخصية الفرد لأن الفرد يتعلم داخل الوسط الأسري بالذات، ولذلك فقد توصل علماء الاجتماع إلى نتيجة مفادها أن نسبة الجرائم تزيد في الأوساط الأسرية غير العادية، وكذلك فإن المستوى الاقتصادي الضعيف والتربية الخاطئة والسلوك الأسري الفاسد من العوامل الرئيسية للانحراف.

3-3-2- الوسط الطبيعي: إن الوسط الطبيعي يلعب أيضا دورا مهما في الظاهرة الإجرامية حيث أثبتت الدراسات أن جرائم المدن تختلف كثيرا عن جرائم الأرياف كما وكيفا، فجرائم المدن تفوق عددا جرائم الريف، وهذا نتيجة

ظروف المعيشة وكثرة السكـان والفقر والتشرد المتفشية في المدن، مما يكون لدى الأفراد والأطـفال خـاصة الشعور بالظلم والاغتراب وبالتالي اللجوء للجريمة كنتيجة لهذا الشعور وحل لهذه الظروف السيئة.

3-3-3- الوسط الاقتصادي: الوسط الاقتصادي له تأثير كبير في حدوث الجريمة من حيث أن الحـالة الاقتصادية السيئة أو الجوع والبطالة والخلل في توزيع الثروة الذي يخلق الطبقية في المجتمع والرفاهية التي تقتصر على أقلية في المجتمع في مقابل الفقر الذي يسيطر على الأغلبية كلها تعتبر من عوامل الإجرام الرئيسية[12].

نظرية الارتباط الفارقي لسذرلاند سنة 1934: ملخص هذه النظرية هي أن السلوك الإجرامي مكتسب و ليس وراثي.

الفرد يتعلم ويطور السلوك الإجرامي وهو على اتصال بأشخاص آخرين وخاصة بنماذج إجرامية.

كما تشير هذه النظرية إلى أن السلوك الإجرامي راجع إلى أخطاء في التنشئة الاجتماعية وأن الفرد يصبح مجرما عندما تتغلب التفسيرات غير الملائمة لاحترام القانون على التفسيرات الملائمة له.

نظرية الاستيلاب الاجتماعي لجيفري سنة 1959: تعتمد هذه النظرية في تفسيرها للسلوك الإجرامي على مفهوم: الشخص، المجتمع، ومفهوم الاستيلاب الاجتماعي، وترى أن المنحرف يتصف بفقدان الشخصية الاجتماعية.

"لقد كان تكوين أناه والأنا الأعلى مختلا نتيجة تقمصه الناقص لصور الوالدين كما أن اندماجه في المجتمع غير كـامل كما فهو لم يتمكن من أخذ الموقع الذي يريده ولم يستدمج قيم الثقافة الاجتماعية إلا جزئيا مما يضعه في حالة تهميش بالنسبة إلى مجتمعه.

4. مؤشرات الخطورة الإجرامية لدى الأحداث:

اعتمادا على المفهوم القانوني للخطورة الإجرامية وحالات الحدث المعرض للخطر يمكن تحديد مؤشرات توافر الخطورة الإجرامية لدى فئة الأحداث كمايلي:

- تعريض الحدث للإهمال و التشرد من طرف وليه الشرعي أو الشخص القائم على رعايته.
- استخدام الحدث التسول من طرف أحد الأبوين أو الشخص القائم على رعايته.
- استخدام الحدث أو تشغيله في أعمال مخالفة للقانون كالسرقة والدعارة أو بيع المواد المخدرة من طرف وليه الشرعي أو الشخص القائم على رعايته.
- ارتكاب الحدث لفعل إجرامي سابق.
- انضمام الحدث لجماعة أقران تمارس أعمال مخالفة للقانون.
- ممارسة الحدث لأفعال منحرفة مثل تعاطي مواد مخدرة.
- ممارسة الحدث لسلوكات عنيفة مثل الاعتداء على الأشخاص.

كل هذه المؤشرات تعتبر دلائل لتوافر الخطورة الإجرامية لدى الأحداث سواء كانوا في أسرهم الأصلية أو في مراكز الرعاية الاجتماعية وهو ما يستوجب اتخاذ التدابير القانونية اللازمة ومن أهمها التكفل النفسي والاجتماعي بالحدث من طرف المصالح المعنية بحماية الطفولة بهدف وقاية الحدث من ارتكاب الفعل الإجـــرامي.

5- خصائص الأحداث ذوي الخطورة الإجـــراميـــة:

5-1- مفهـــوم الذات المتدني: حيث تشيع لدى هذه الفئة من الأحداث روح الانهزامية والعجز وفقدان الثقة بالنفس (فيما يتجاوز درع الخشونة الظـــاهرية) تسير عليهم مشاعر الفشل والإخفـــاق وعدم القـــدرة عـــلى تحقيـــق أي انجـــاز حيث أنهم تمثلوا ظـاهرة العجز المتعلم[13].

حيث يترسخ مفهوم في نفوسهم تصور سلبي عن ذواتهم وبأنهم لن يستطيعوا يوما تحقيق الاحترام والتقدير والحصول على محبة واحترام الآخرين،وينتج العجز المتعلم عن تراكم الحرمان والإحباط نتيجة خبرات الحياة السابقة وهو أمر يعطل توظيف الطاقات الفعلية والإمكانيات الذاتية ويخفض الدافعية لاكتساب المهارات لذلك لا بد للمعالجين لهذه الفئة من إعادة إطلاق الطاقات النمائية في الدراسة والتدريب واكتساب المهارات على اختلافها ودفعهم لخوض تجارب جديدة ناجحة وبناءة في حياتهم ونقل الحدث من النظرة المتشائمة إلى نظرة متطلعة مشرقة إزاء مستقبل يصنعونه بأيديهم وبعملهم واجتهادهم ومهارتهم لا مستقبل يحكم به مجتمع ظالم.

5-2- تدني الذكاء العاطفي:

وهي من الخصائص التي يتصف بها الأحداث المعرضون لخطر الانحراف مما يشكل عائقا إزاء توافقهم مع أنفسهم ومع الآخرين ومن مؤشرات تدني الذكاء الوجداني لديهم ما يلي:

- لا يستطيعون التحدث عن مشاعرهم بجمل ثلاثية مثل (أنا أشعر بالفرح)
- لا يتحملون مسؤولية مشاعرهم، بل يلقون اللوم على الآخرين بشكل مستمر.
- لا يستطيعون التبصر بمشاعرهم وإنما ينجرفون وراءها دون استيعابها أو عقلتنها[14].

5-3- الغربة عن عالم الدراسة والعمل والمجتمع:

يعاني الحدث الجانح كما المعرض للجنوح من الشعور بالغربة عن مجتمع الدراسة، وهذا يعود بالدرجة الأولى إلى أنه نشأ في أسرة لا تكترث للتعليم بما فيه من قيمة ذاتية مستقبلية واجتماعية.

كما أن الحدث قد يتعرض على الأغلب للقسوة والإهمال والتسيب، وليس للحدث نموذج يحتذى به وهكذا يفقد الحدث المرجعية ذات القيمة والجدارة وتعليميا واجتماعيا، وبهذا تنعدم فرص الإعداد الجيد للدراسة لدى الحدث وغياب فرص تنمية القدرات اللغوية الذهنية اللازمة للتحصيل الناجح،

يتكيف هؤلاء الأحداث منذ البداية لـعـــالم الشـــارع وقوانينه ويتحول ذكاؤهم نحو التحايل والنصب وأسلوب تدبير الحـال الذي يفرضه الشارع.

4-5- الصـــراع مع الأســـرة: وهو مصدر كـل أبعـــاد الاضطراب وسوء التكيف، فالطفل المتكيف هو في الأصل وليد أسرة سليمة ومتكيفة،والحدث غير المتكيف هو بدوره نتاج أسرة مفككة ومتصدعة على مستوى العلاقات الزوجية والوالدية وعلاقات الأخوة، وهناك دوما اختلال في مكانة الحدث ضمن الأسـرة لدى الوالدين وقيمته ودلالته، واختلال في رعايته وحمايته وتوفير حـــاجـــاته العـــاطفيـــة والحياتية والتوجيهية وتكون النتيجة صراع مع الأب القاسي النابذ ولذلك فإن الصراع مع الأسرة لدى فئة الأحداث المعرضين للجنوح.

في الدراسة والتدريب واكتساب المـهـــارات على اختلافها ودفعهم لخوض تجارب جديدة ناجحة وبناءة في حياتهم ونقل الحدث من النظرة المتشائمة إلى نظرة متطلعة مشرقة إزاء مستقبل يصنعونه بأيديهم وبعملهم واجتهادهم ومهارتهم لا مستقبل يحكم به مجتمع ظالم.

6- فـــلسفـــة رعاية الأحداث الجانحين والمعرضين للجنوح:

فلسفة الرعاية هـي الرؤيـة المـوجهـة للنظرة إلى قضيـة جنوح الأحداث وكيفيـة التعـامل معها على مستوى التشريع والأطر التنظيمية والممارسة العملية، تقوم هذه الفلسفة في الدول العربية على أسس ومبادئ الشريعة الإســلاميـــة التي تجعل مصالح الطفل والحـدث هـي المـرجـع في أي تشريع أو إجـراء قانـوني أو تنظيمي وكل مـا يتعلق بمصالحه وأمـنه ونموه واندماجه الاجتماعي، ويندرج عنها أيضا اتفاقية حقوق الطفل وأحكامها[15].

ومن أهم مبادئ فلسفة رعاية الأحداث الجانحين والمعرضين ما يلي:

1- السعي إلى غرس القيم الأخلاقية الإسلامية في نفوس الأحداث وتعزيز إيمانهم الحقيق من خلال التأكيد على ايجابيات الدين الإسلامي على

صعيد الذات والجماعة والعمل، وتقوم شخصياتهم وسلوكهم وعلاج عللهم واضطراباتهم السلوكية والخلقية.

2- إبعاد التعامل مع الحدث الجانح أو المعرض لخطر الانحراف عن نطاق القانون الجزائي وتغيير النظرة من الخطيئة والعقوبة والتوبة إلى التأهيل والتمكين وصولا إلى صلاح النفس والجماعة وبالتالي يتعين أن تكون التدابير على اختلافها خالية من معنى الإيلام وصولا إلى التأهيل.

3- العمل بالمبدأ الذي يقول بأن الرعاية في البيئة الطبيعية أسريا واجتماعيا هو الأساس في تقرير الإجراءات وتنفيذها إلا إذا تعذر فيحال إلى الرعاية في المؤسسة الأفضل لصلاح الحدث ونموه وتأهيله، ويندرج عن ذلك المرونة في الإجراءات بما يكفل أفضل فرص النمو وتمكين الحدث من القيام بالمسؤولية الذاتية على إدارة حياته وبناء مستقبله. كما يتطلب الانفتاح الأقصى على الأسرة والمجتمع أساسا من أسس الرعاية.

4- من أهم المبادئ أيضا العمل على علاج الانحرافات السلوكية غير المتكيفة وذلك بتوظيف أهم الأساليب العلاجية النفسية إلا أن الأساس هو العمل على إعادة الاندماج الاجتماعي والوصول إلى بناء الأهلية الاجتماعية شخصيا وأسريا ومهنيا.

5- مبدأ تخطيط الرعاية وإجراءاتها انطلاقا من الخصائص النمائية لكل حدث بهدف التوصل إلى بناء ثقته بنفسه واحترامه لذاته والاعتزاز بكرامته الشخصية وبالتالي تنمية حسه بالمسؤولية عن ذاته وأهله وجماعته.

6- توجيه الجهود في البرامج إلى اكتشاف الطاقات والإمكانيات والدوافع الإيجابية والبناء عليها والعمل على تنميتها إلى حدودها الفضلى، ذلك لأن إطلاق طاقات النماء هو أضمن السبل لحل المشكلات وصلاح السلوك،ويعني ذلك تبني النظرة الإيجابية في التعامل مع الحدث ذلك لأن انحرافه ما هو إلا نتيجة التقصير في رعاية الدافع الطبيعي للنماء. والاندماج الاجتماعي.

7- مبدأ اعتبار مؤسسة الرعاية بيئة علاجية،وينبغي استشعار المسؤولية الملقاة على عاتق الجميع لإصلاح حال الحدث المعرض للجنوح. فكل العاملين على الرعاية على مختلف مواقعهم الوظيفية فلهم دور رعائي هام جدا في حياة الحدث، لذلك فمن واجب المسؤولين حسن اختيار هؤلاء العاملين وفق معايير النضج النفسي والتوازن الشخصي والقدرة على التواصل الاجتماعي.

8- مبدأ ضرورة تدريب هؤلاء العاملين لتنمية مهاراتهم في التعامل مع الأحداث، كما يتطلب تمهين العمل الرعائي من حيث التوظيف والتدريب والتنمية المهنية المستدامة وتحقيق الرضي الوظيفي لدى هذه الفئة من الموظفين والروح المعنوية العالية وصولا إلى سيادة روح العمل الجماعي الذي يوفر بيئة أمنة وبناءة للأحداث.

9- مبدأ بناء مناخ إنساني إيجابي في المؤسسة القائمة على الرعاية يؤدي إلى قيام علاقات التنسيق والتعاون بين العاملين وشيوع العلاقات الإنسانية الطيبة بين المجموعة والفريق والالتزام بأسلوب الرفق قولا ومنهجا، والهدف هو الوصول إلى مناخ علاجي تأهيلي يخلص الحدث من مشكلاته وصراعاته ويطلق لديه طاقات إنمائه[16].

الخاتمة:

من خلال هذا المقال نستنتج أن الخطورة الإجرامية لدى الأحداث هي الحالة النفسية والاجتماعية التي تنبئ باحتمال ارتكاب الحدث للجريمة في المستقبل.

ويعتمد في تحديدها على عدة عوامل ومؤشرات من أهمها وهو المتفق عليه في جميع القوانين الوضعية العربية والأجنبية أن يعيش الحدث في بيئة أسرية منحرفة تعرض سلامته البدنية أو النفسية للخطر.

إن كل حدث معرض للخطر المعنوي أو معرض لخطر الجنوح له حق الرعاية النفسية والاجتماعية من طرف المصالح المعنية بحماية الطفولة على

المستوى الوطني، حيث تعتمد هذه الرعاية على مبادئ فلسفة رعاية الأحداث المعرضين للجنوح ومن أهمها:

- السعي إلى غرس القيم الأخلاقية الإسلامية في نفوس الأحداث لما لها من دور في تهذيب سلوكياتهم.
- العمل على علاج الانحرافات السلوكية وذلك بتوظيف أهم الأساليب العلاجية النفسية.
- توجيه الجهود في برامج التكفل إلى اكتشاف الطاقات والمواهب الإيجابية والعمل على تطويرها وتنميتها.

الإحالات:

1- علي القهوجي، فتوح عبد الله الشاذلي، علم الإجرام والعقاب، دار المعارف، مصر، 1998، ص: 439.
2- علي القهوجي، فتوح عبد الله الشاذلي، علم الإجرام والعقاب، المرجع نفسه، ص: 443.
3 - قانون رقم 15-12 المتعلق بحماية الطفل، الجريدة الرسمية، عدد 39، سنة 2015.
4- الصاحي محمد سعيد، محاكمة الأحداث الجانحين، مكتبة الفلاح، الإمارات العربية المتحدة، 2005، ص: 112.
5- الصاحي محمد سعيد، محاكمة الأحداث الجانحين، المرجع نفسه، ص: 114.
6- الرازقي محمد، علم الإجرام والسياسة الجنائية، دار الكتب، ليبيا، 2004، ص: 60.
7- الرازقي محمد (2004)، المرجع نفسه، ص: 72.
8- الرازقي محمد (2004)، المرجع نفسه، ص: 83.
9- Richard Worley, psychologicalcriminology, Routledge taylor, London, 2011, p: 165.
10- Richard Worley, psychologicalcriminology, Routledge taylor, London, 2011, p: 169.
11- الرازقي محمد (2004)، علم الإجرام والسياسة الجنائية، المرجع السابق، ص: 89.
12- الرازقي محمد (2004)، علم الإجرام والسياسة الجنائية، المرجع نفسه، ص: 92.
13- حجازي مصطفى، مشكلات الأحداث الجانحين، سلسلة الدراسات الاجتماعية، العدد 57، البحرين، الطبعة الأولى، 2010، ص:109.
14- حجازي مصطفى (2010)، مشكلات الأحداث الجانحين، المرجع نفسه، ص:113.
15- حجازي مصطفى (2010)، مشكلات الأحداث الجانحين، المرجع نفسه، ص:69.
16- حجازي مصطفى (2010)، مشكلات الأحداث الجانحين، المرجع نفسه، ص:72.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 773 - 802
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المعالجة المعرفية للانفعالات والتكتم
لدى المصابين باضطراب الأعراض الجسمية

Cognitive treatment of emotion and discretion
in people with physical symptoms disorder

****

أ. د/ نور الدين جبالي أ. سامية شرفة[1] (Chorfa1772@hotmail.fr)
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - جامعة باتنة 1

تاريخ الإرسال: 2018/06/14 تاريخ القبول: 2019/02/20

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن العلاقة بين المعالجة المعرفية للانفعالات والتي حددت في التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم لدى المصابين باضطراب الأعراض الجسدية، ولتحقيق أهداف الدراسة تم استخدام مقياس توتنتو للتكتم (tas20) إضافة لمقياس التنظيم المعرفي للانفعالات (CERQ).

تكونت عينة الدراسة من 60 مريضا تم اختيارهم بالطريقة القصدية، شملت عدة أمراض: القرحة المعدية، الضغط الدموي، الروماتيزم، القولون العصبي. واستخدم المنهج الوصفي الارتباطي.

أظهرت الدراسة أن:

- مستوى التكتم متوسط قريب من المنخفض لدى عينة الدراسة ككل.

1 – المؤلف المراسل.

- البعد السائد للتنظيم المعرفي للانفعالات هو التنظيم المعرفي التكيفي (التقبل، التقييم الايجابي وإعادة التخطيط) في مقابل التنظيم المعرفي غير التكيفي (لوم الذات، الكارثية، لوم الآخرين).
- وجود علاقة ارتباطيه موجبة بين التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم لدى المصابين باضطراب الأعراض الجسمية .

الكلمات المفتاحية: التكتم، التنظيم المعرفي للانفعالات، اضطراب الأعراض الجسمية.

Abstract:

The study investigated the relationship between Cognitive emotional regulation and the Alexithymia at patient's somatic symptoms disorder.

To achieve the objectives of study a Toronto Alexithymia scale(TAS 20) ,and the Cognitive Emotional Regulation Questionnaire (CERQ) wear used to measure levels of alexithymia and the type of Cognitive Emotional Regulation

The sample of the study consisted of 60 patients with somatic symptoms disorder (Ulcers, Blood pressure, Rheumatism ,IBS) selected intentional ;

Used the descriptive correlation approach.

The results of the study indicated:

- That patient's Alexithymia degree was moderate to low in the total sample.
- The Cognitive Emotional Regulation adaptive dimension (acceptance, positive refocusing, refocus on planning) is predominate vs. the Cognitive Emotional Regulation non-adaptive (self-blame, other-blame, catastrophising).

- The significant positive correlation between Cognitive emotional regulation and the Alexithymia at patient's somatic symptoms disorder.

Key words: Cognitive Emotional Regulation- Alexithymia - somatic symptoms disorder.

مقدمة:

يدرك الباحثون اليوم أن الصحة والمرض هما نتيجة لعدة تفاعلات بين القوى البيولوجية والنفسية والاجتماعية، وأن المفهوم أحادي الأسباب في تفسير المرض قد تجاوزه الزمن تاركا المكان أمام الإدراك المتعدد الأسباب والعوامل، فحسب هذا النموذج حتى الأمراض الالتهابية لا يرجع تفسير أسبابها إلى سبب خطي واحد. إن الصراع والجدل القائم بين النموذج الجزئي العضوي micro organique والكلي العضوي macro organique هو من يحدد ظهور المرض وتطوره حيث تلعب قوى العضوية والقدرات الدفاعية دورا مهما للمواجهة، بالإضافة لدور العوامل النفسية التي تعدل من شدة الاستجابة، وبذلك تتحدد العلاقة بين العوامل الجسدية والنفسية والاجتماعية وحتى الثقافية في تفسير المرض.

تعد المقاربة في الاضطرابات السيكوسوماتية من أهم المقاربات النظرية التي حاولت تفسير الأمراض من مجمل السيرورات التفاعلية بين النظم الجسدية والنفسية والاجتماعية والثقافية حيث يقول Grinker "أن مفهوم السيكوسوماتيك لا يرجع إلى علم النفس أو إلى الاضطرابات الفسيولوجية أو المرضية الفسيولوجية ولا إلى الفسيولوجيا أو علم النفس المرضي، بل يعود هذا المفهوم إلى السيرورات في النظام الحي (الكائن الحي) واستخداماته الاجتماعية والثقافية" (Pongy, 2016, p 21) . يعد هذا التعريف أكثر شمولية في تفسير وتعريف الاضطرابات النفسجسدية وتقرب التوجه في تعدد تفسير الأمراض والاضطرابات.

تقول أليس ميلر Alice miller2005 في كتابها بعنوان "أجسادنا لا تكذب" إن أجسادنا تتفاعل على الأغلب عن طريق المرض من خلال التعطيل والتحقير الدائم لوظائفها الحيوية . يتضح أن الارتباط بين الجسد والنفس مندمج اندماجا كليا ومتداخلا ويعد المخرج الجسدي لمجمل الصراعات والانفعالات التي تعيشها العضوية، قد يفسر من خلاله العديد من الأمراض والاضطرابات خاصة ما يعرف بالأمراض النفسجسدية غير أن الاضطرابات النفسجسدية التي كانت تعرف بهذه التسمية سابقا نجدها اليوم في كتيب التشخيص والإحصاء الخامس (DSM-5) باضطراب أعراض جسمية (somatic symptoms disorder) ويتضمن اضطراب الأعراض الجسمية واضطراب اعتلال القلق واضطراب التحول (دافيي، 2016، ص865)، إلا أن هذا المصطلح ليس متداولا بعد بين الباحثين لذلك أبقينا على المصطلح الأول في هذه الدراسة.

وتعرف بأنها مجموعة من الاضطرابات غير الترابطية وكلها تتصف بوجود مشكلات نفسية تعبر عن نفسها في شكل أعراض جسمية أو كرب نفسي بسبب الأعراض الجسمية أو سمات جسمية .

فتعرف الأمراض النفسجدية على أنها الأمراض التي تترافق بإصابة عضوية يمكن التأكد منها من خلال سبب الحدوث أو التطور .حيث نجد انه من الواجب استدخال الأحداث ذات المرجعية الانفعالية مثل الحداد والانفصال وتغيير المحيط ... وغيرها، والتي يعبر عنها الفرد عن طريق المرض.

لقد ذهب الاعتقاد ولسنوات عديدة من خلال المكونات الفسيولوجية للانفعالات أنها ذات صلة وطيدة والعامل الأساسي في ظهور الأمراض الجسمية، فالعلاقة بين الانفعالات وخصائصها الفسيولوجية والمعرفية هي علاقة تجريبية وكذلك اجتماعية. فالعديد من الدراسات اهتمت بدور كل من الانفعالات الايجابية والسلبية في ظهور الأمراض والاضطرابات بالإضافة إلى الاهتمام بالطريقة التي يتعامل بها الأفراد مع الوضعيات الانفعالية وكيفية تنظيم هذه الانفعالات وما يعرف باستراتجيات المواءمة coping.

أولا: مفاهيم ومتغيرات الدراسة

1- **التنظيم والمعالجة المعرفية للانفعالات**: عندما تخوض تجربة انفعالات قوية، فان الأمر قد يبدو وكأن قوة ما قد استولت بشكل مؤقت على جسدك وعقلك. إلا أن الانفعالات لا تتمتع بسيطرة كاملة علينا: فبقدرتنا أن نتحكم في انفعالاتنا. والسبل التي نتبعها للقيام بهذا لها تبعات قوية في حياتنا.إن عملية تنظيم الانفعالات émotion régulation تتكون من الاستراتيجيات التي نلجأ إليها لنتحكم في شدة الانفعالات التي تنتابنا، وفي توقيتها,ومدى قوة إحساسنا بها وتعبيرنا عنها (كفافي، 2014، ص 243).

ومن المصطلحات التي ترتبط ارتباطا وثيقا بهذا الموضوع مصطلح المواءمة coping والذي يدل على محاولات الناس في خفض الانفعالات السلبية في أثناء حدث ضاغط وفي أعقابه. والفرق بين المصطلحين هو أن المواءمة دائما ما تتمثل في محاولة لخفض الانفعال السلبي بينما يتضمن تنظيم الانفعالات الإيجابية أو خفضها، أو حتى محاولة زيادة الانفعال السلبي، إذا كانت إستراتيجية جيدة في موقف بعينه. ويلجأ الناس إلى مدى واسع من الاستراتجيات لإدارة انفعالاتهم، كما إن الفلاسفة وعلماء النفس قد اهتموا منذ زمن بعيد بالتداعيات المتباينة للاستراتيجيات المتعددة.

يشتمل مفهوم التنظيم الانفعالي على سلسلة واسعة من العمليات الشعورية وغير الشعورية المعرفية، السلوكية، الفسيولوجية (Butt et All, 2013)، ويشير إلى العملية التي يستخدمها الأفراد ليعدلوا نوع وشدة ومدة التعبير الانفعالي. يعرفه كروس 2002 بأنه "العمليات التي تحدث عندما يحاول الفرد أن يؤثر في نوع و كمية الانفعال الذي يخبره هو أو يخبره آخرون من حوله و كيفية التعبير عن تلك الانفعالات (gross, 2003,P 282)، ويرى كروس أن التنظيم الانفعالي يمكِّن الفرد من استخدام مجموعة استراتيجيات يدرجها في سياق نوعين يحدد النوع الأول باستراتيجيات التركيز المسبق (antecedent-focused strategies) والتي يلجا إليها الفرد في حالة الاستعداد للاستجابة قبل أن

يكون متفاعلا بشكل كلي مع المثير الانفعالي . ويميز فيه بين أربعة أنواع يمكن أن تطبق في مواقف مختلفة من عملية حدوث الانفعال وهي:

1- اختيار الموقف (situation selection): وفيها يختار الفرد بين موقفين أو أكثر ليكون في موقف واحد.

2- تعديل الموقف (situation modification): وهو الموقف الذي يكون فيه لدى الفرد أكثر من مستوى مختلف من الانفعال.

3- توزيع أو نشر الانتباه (attention deployment): يشير إلى عملية تغيير الانتباه تجاه الموقف، كأن يغلق الفرد عينيه حينما يشاهد عملية إطلاق رصاص.

4- التغيير المعرفي (cognitive change): يشير إلى عملية انتقاء معنى معرفيا للحدث أو الموقف، وإعادة التقييم المعرفي (reappraisal) تعني أن الفرد يعيد تقييمه المعرفي للموقف لاستخلاص الانفعال المحتمل حدوثه من ذلك الموقف وخفض أثره. وهي عبارة عن توليد تفسيرات إيجابية عن المواقف الضاغطة نفسيا كطريقة لخفض التوتر.ويرى كروس 1998 أن استراتيجية إعادة التقييم تنتج استجابات جسدية وانفعالية إيجابية .

ويحدد كروس النوع الثاني بإستراتيجية التركيز على الاستجابة (strategy response-focused): وفيها يكون الفرد متفاعلا مع الحالة الانفعالية، والانفعال قائم بشكل اعتيادي. لهذه الاستراتيجية نوع واحد يسميه كروس تعديل الاستجابة response modulation وتطبق بعد حدوث الاستجابة الانفعالية، ويدعى أيضا بالكبت (suppression)، وفيها يكف الفرد عن المضي في التعبير عن انفعالاته في الموقف أو يخفي علامات التعبير الانفعالي. وفي كثير من الأحيان تكون الغاية من هذه الاستراتيجية المسايرة الاجتماعية والخضوع لأوامر الجماعة أو الانصياع للموقف (gross,2003,p9).

حل المشكلات Problem Solving: وهي عبارة عن استجابات يحاول الفرد بواسطتها تغيير المواقف الضاغطة أو احتواء آثارها. ولهذه الإستراتيجية

آثار مفيدة للانفعالات لكونها تعدل الضغوطات (aldo and hoeksema .2010 p974-975)، فالأفراد منخفضي التوجه لحل المشكلات أو لديهم مهارات قليلة في حل المشكلات يمكن أن يتعرضوا لعدد من المشكلات كالاكتئاب والقلق والأمراض النفسجسدية.

لوم الذات Self-Blame: وتشير إلى أفكار يضع الفرد فيها اللوم على نفسه إزاء ما اختبره.

لوم الآخرين Other-Blame: وتشير إلى أفكار يضع الفرد فيها اللوم حول ما اختبره على البيئة أو على شخص آخر.

الكارثية Catastrophizing: وتشير إلى أفكار تركز على فضاعة ما اختبره الفرد. (كفافي،2014،ص.253)

2- التكتم: على الرغم من أن الوصف الأول للتكتم كان من قبل رويش (Reuch 1948) ويرجع إلى حوالي نصف القرن الماضي، إلا أن سلوك الكثير من المرضى المناقش تحت تسمية التكتم Alexitmia (Sifneos 1973) لم يحظ بالاهتمام الحقيقي إلا في العقدين الماضيين . وقد كانت بعض الأعراض الجوهرية للسلوك التكتمي كضعف الخيال والقدرة الضئيلة على التعبير عن المشاعر وفرط التوافق الاجتماعي. قد لوحظت بشكل متفرق في وقت أسبق من ذلك بكثير. إذ أشار فيرينتش (Ferenzi 1944) إلى نمط من الناس يتصف بصورة خاصة بفقر الخيال في الحياة و في التحليل، وإذا كان هذا النمط ليس فاقدا للخيال كلية، غير إن هذا النمط من الناس يبدو أن الأحداث المثيرة تمر عليه دون أن تترك أثرا .هذا يقود إلى تصرفات مصرفة للانفعال آو للهياج آو للهوامات على الأقل لحركات تعبيرية خارجية آو داخلية بدون الإحساس أو التعبير حتى بآثار مثل هذه الارتكاسات.

إن الدلالة اللغوية لهذا المصطلح هي صعوبة التعبير عن المزاج أو عن الانفعالات أو استحالته تماما تناول هذا المصطلح هو (Sifneos 1972) ويتضمن المفهوم النفسي للتكتم مجموعة من الخصائص المعرفية و الانفعالية التي وصفت أولا لدى المرضى النفسجسدين ثم بعد ذالك لدى أصناف من

المرضى خصوصا الذين يعانون من بعض الاضطرابات مثل الإدمان أو الكرب التالي للصدمة أو اضطراب السلوك الغذائي كما في فقدان الشهية العصبي (زعطوط و قريشي، 2080، ص 206).

3- التكتم والتنظيم المعرفي للانفعالات (اعادة التقييم المرضي):

1- التكتم والاضطربات السيكوسوماتية: يؤكد العلماء أمثال: Krystal Sfneos, Cooper, إن عدم القدرة على التعبير عن الانفعالات تزيد من الاستعداد للاضطرابات النفسجسدية ,كما وجد Todarello علاقة بين ارتفاع ضغط الدم و التكتم حيث يعاني المرضى المصابون بضغط الدم من عدم القدرة على التعبير عن انفعالاتهم في 55% من الحالات وكذلك المرضى المصابون بتقرح القولون المزمن، وتؤثر الانفعالات على وظيفة الجهاز الهضمي خصوصا لصلته المباشرة بالجهاز العصبي ولطبيعة أنسجته وعلاقتها بالعالم الخارجي عن طريق الغذاء، ويعتبر66 % من المصابين باضطرابات هضمية يعانون من التكتم .

أما Loas (2010) فيرى أن معدل انتشار التكتم لدى الاضطرابات السيكوسوماتية قد يتراوح ما بين 30 إلى 60 % وخاصة مرضى ارتفاع الضغط والتهاب المفاصل الروماتيدي والربو والتشنج التاجي والقرحة، كما يشير بأنها أساس الاضطرابات السيكوسوماتية فهي موجودة قبل ظهور الاضطرابات كما قد تكون ثانوية نتيجة لمرض، ففي الحالة الأولى تعتبر كعامل خطر في ظهور بعض الأمراض العضوية و العقلية، أما في الحالة الثانية فتعتبر كعامل إنذار للحالة النفسية، على سبيل المثال تناول الأدوية أثناء الضغط ما بعد الصدمة أو تناول أدوية خلال القرحة المعدية (فاسي، 2016، ص 96).

تحدث Olivoier Lmminet (2013) عن الاستقرار النسبي و المطلق للتكتم، وأقر بأن العديد من الدراسات أظهرت ارتباط التكتم بالاضطرابات السيكوسوماتية والاضطرابات العقلية، لكن لا يزال الغموض في التكتم كعامل

مفجر أو كعامل يحدث هشاشة نفسية. فيما يخص الفرد السيكوسوماتي فإن التكتم يظهر كعجز في الاقتصاد السيكوسوماتي . فتقدم فكرة ميكانيزمين دفاعيين ليستعملها الفرد من أجل الحماية، فنجد أولا استعمال فقدان العطف La désaffection أما الدفاع الثاني الانفصال أو التشتت La dispersion.

إن التكتم يتميز بقدرات محدودة لتمثيل الحالة الانفعالية بطريقة رمزية، وبذلك التمثلات الفرعية للانفعالات التي تسمح لنا بالاتصال، وبالتالي يؤدي إلى تضخم الإحساسات الجسدية المرتبطة بالنشاط الانفعالي و خاصة التي أساسها فيزيولوجي، أو يكون هناك تفسير خاطئ لهذا التفعيل أو التنشيط الانفعالي والذي يؤدي إلى اضطرابات جسدية.

أما Lai prstiner de cortina (2001) فترى أن هذا الإلغاء الدفاعي للمعاش الانفعالي راجع إلى غياب المعالجة الرمزية. إن غياب ترميز الانفعالات وفقدان الاتصال الانفعالي يرجع إلى استشارات جديدة لعواطف صدمية. والخيرات الجسدية التي تكون مرتبطة بالفقدان لم يستطع الفرد تمثيلها وترميزها في الوقت المطلوب، وبالتالي لا يستطيع الجانب النفسي تشفيرها على شكل انفعالات جسدية مصحوبة بتمثيلات عقلية، فتصبح هذه الانفعالات في حركة مفرغة وغير مرتبطة بتمثيلات ودلالات الكلمات (Olivoier.2007.p 522). وبالتالي يعتبر التكتم بكل مكوناته عوامل مهدت لظهور الجسدنة.

2- الانفعال والإمراض النفسوجسدية: هناك من المترددين على المصحات والعيادات مَن لا يعانون من أمراض جسمية واضحة, رغم أعراضها البدنية العضوية, وهذا ما جعل المستشفيات الحديثة تفتح أقساما خاصة بالطب النفسي، وأصبحت العناية الصحية تشمل المريض من حيث هو إنسان لا من حيث مجرد مجموعة من الأعضاء والأجهزة الجسدية، فان للانفعالات الشديدة نصيبا كبيرا فيما يصاب به الفرد من أمراض "نفس جسمية سيكوسوماتية" مثل قرحة المعدة والضغط الدموي وغيرها من الأمراض.

إن الانفعال يتطلب دائما قدرا من التنفيس أو التصريف بهدف انسياب الطاقات الحشوية الداخلية والتغيرات الفسيولوجية الخارجية لتؤدي الوظائف المنوط بها في يسر وانسجام، أما إذا تعطلت هذه الطاقات الحشوية والتغيرات الفسيولوجية عن عملها بسبب العوائق والسدود والحواجز، كأن يكف الإنسان عن أذى أو ضرر أصابه من شخص آخر, كما أن مثل هذه الأسباب المثيرة للانفعال قد تستمر ردحا من الزمن في حالة إعاقة وكف بسبب الكبت أو القمع فتصبح "مزمنة" مما يجعلها سببا لظهور الأمراض السيكوسوماتية، والواقع أننا إذا أغلقنا الباب في وجه انفعالاتنا ولم نسمح لها بالتعبير الحركي والسلوك الواقي لأنفسنا وحياتنا , ما لم نفعل ذلك؛ فان جسدنا يقوم بمهمة التعبير المطلوب من هذه الانفعالات , ولكن بعد دفع ثمن باهظ في صورة خلل أو اضطراب، وأمراض عضوية كثيرة, إن هذه الأمراض بمثابة المترجم عن حياتنا الانفعالية اللاشعورية. (الكفافي، 2014، ص91)

4- التكتم والتنظيم المعرفي للانفعالات: العلاقة بين العواطف خاصية فسيولوجية وتجريبية، ولكنها أيضا معرفية اجتماعية، منذ فترة طويلة كانت العاطفة تعتبرعامل يحتمل ظهور أمراض الجسم. العديد من التيارات العلمية تدرس هذه العلاقة مع توجهات ومفاهيم وأساليب مفاهيمية مختلفة جدا: علم وظائف الأعضاء والطب الجسدي، والطب النفسي وعلم النفس السريري، وعلم نفس الصحة، علم النفس المعرفي والاجتماعي من العواطف، وفي الآونة الأخيرة علم النفس العصبي النفسي , يجب ألا يخفي التنوع الظاهر للتبادلات المتداخلة للاختصاصات التي تجعل هذا المجال من الدراسة أحد أكثر إبداعات علوم الإنسان، حتى إذا كان هناك عمل مهم حول دور المشاعر الإيجابية، فإن هذه التخصصات تهتم بشكل رئيسي بالمشاعر السلبية، بالارتباط مع التوتر النفسي أو الاضطرابات النفسية مثل الاكتئاب وغيرها من الاضطرابات . فقد أظهرت الدراسات الوبائية الحديثة أن الأشخاص الذين يعانون من الاكتئاب لا يتمتعون فقط بخبرة تطمس نوعية حياتهم بل أضف إلى ذلك صعوبة في التنظيم المعرفي لهذه العواطف (كفافي، 2014، ص 37).

قامت العديد من النتائج التجريبية على الروابط بين استخدام بعض استراتيجيات التنظيم العاطفي والمرض. لتقديم ما هو معروف حاليا عن الآليات لفهم هذه الروابط، سنركز على تنظيم العواطف السلبية وفرضية وجود علاقة سببية بين التنظيم العاطفي والحالة الصحية، من خلال محاولة التعبير عن وجهة نظر فردية واجتماعية حول تنظيم العواطف، ومع ذلك من المستحيل تقديم استعراض شامل للأثر الصحي لجميع الاستراتيجيات التنظيمية.

يرجع الفشل في تنظيم الانفعالات لدى الأفراد المتكمين والذي يتجلى في صعوبة المشاركة الاجتماعية للانفعالات إلى عدة تفسيرات وعدة أسباب سنحاول أن نبين فيمايلي أسباب هذا الفشل .

لقد اقترحت العديد من الدراسات أدلة لتوضيح الفشل في تنظيم الانفعالات المرتبطة بالتكتم من خلال أن التكتم يعمل على حجز العديد من المراحل التي تسبق تنظيم المعلومات فيعد كل من عملية الإكتشاف والتعبير عن الانفعالات ضرورة أساسية لكي يصبح من الإمكان تنظيم فعال لهذه الانفعالات فيما بعد .فالذي يحصل من فشل على مستوى التعرف عن الانفعالات في التعابير الوجهية الصادرة عن الآخرين والصعوبة التي تكمن أيضا في عدم التوصل إلى التمثل الرمزي للانفعالات الذي يتم عن طريق استخدام اللغة العاطفية التي تحدد كعامل أساسي في التفاعل الاجتماعي وفي المشاركة الاجتماعية للانفعالات يفسر من جانب الفشل في تنظيم الانفعالات لدى الأفراد المتكتمين .أضف إلى ذلك تفسيرا أخر وهو نمط التفكير العملياتي الذي يتميز به المرضى النفسجسديين من تقلص في القدرة التخيلية تؤدي أيضا إلى كبح في الأنشطة المتجهة نحو هدف معين وهذا يحد من الدخول في المجال الذاتي الانفعالي أو إلى المادة التي يحتويها وبالنتيجة كل ذلك يحد من إحتمالية اللجوء إلى المشاركة الاجتماعية للانفعالات. (Moria,M ,2012,p 305-306)

إن العديد من الباحثين يتفقون على الدور الكبير الذي تلعبه المشاركة الاجتماعية للانفعالات في تنظيم الانفعالات،فيؤكد كل من Luminet et Vermeulen (2008) أنه أمام مواجهة وضعيات انفعالية كبيرة والقدرة على

ترجمة هذه الوضعية في كلامات قد يسمح بإخماد أو تغيير حدة هذه الانفعالات والمعنى المرتبط بها . التفسير الأخر يعود إلى الفشل في القدرة على تقييم المعلومات الانفعالية فيلاحظ ذلك من خلال النشاط الضئيل في المنطقة الحزامية الأمامية من الدماغ .

فالوصول إلى مستوى وعي قليل للانفعالات الذي ينعكس فيما بعد على شكل ضبابية وتشويش في الوصول إلى المصادر المعرفية الضرورية لمعالجة الانفعال المدرك بطريقة صحيحة ومناسبة، نتكلم هنا عن نقص النشاط المعرفي وتثبيط وتبطئة المعالجة الأوتوماتكية والآلية للمعلومات العاطفية الانفعالية فالعبء من الناحية الانفعالية يتطلب ايجابية متكيفة وآنية. (Moria,M ,2012,p 305-306)

دراسة قام بها Taylor ,Bagby,Demaret,Luminet (2006) في البحث عن العلاقة بين التكتم والفشل في تذكر المثيرات الانفعالية من الناحية الكمية والكيفية هذا الفشل عبارة على عن عامل إضافي إلى التنظيم المعرفي لدى الأفراد المتكتمين،ينتج عن ذلك تقليص إمكانية الوصول إليه مرة أخرى مهما كانت هذه الخبرات سارة أو غير سارة .ينتج عن ذلك مشكلة في مواجهة وضعيات مشابهة لأنهم غير قادرين على الارتكاز على تجارب ماضية ثم تفعيل فيما بعد مخططات استجابات مناسبة

ما يمكن أن نخلص إليه من كل هذه الدراسات أن الأفراد المتكتمين لا يملكون الوسائل المعرفية والانفعالية الضرورية لتبني إستراتيجية تنظيم مناسبة.

وانطلاقا من فرضية هذه الدراسات بين كل من Besharat(2010),Parker,Taylor et Bagby(1998) أن الأفراد المتكتمين مقارنة مع غيرهم يفضلون استراتيجيات تعامل غير مكيفة من نوع التصرف بدافع (الغضب المفاجئ) أو التجنب أو إلحاق الضرر في مقابل الاستراتيجيات التكيفية منها التمركز حول المشكل والمتمثلة في تسخير كل الإمكانيات من أجل حل وضعية الإشكالية. كما يصبحون أكتر ميلا لاستخدام ميكانيزمات دفاعية

غير ناضجة منها الإسقاط،النكوص السلبي، الإنكار، الاحتقار... والتي تعمل على استمرار الإحساس بالسوء عوض الميكانيزمات الناضجة منها التسامي، التوقع. (Mikolajczak, M ,2012,p30)

5- تبعات التكتم والتنظيم المعرفي للانفعالات على المستوى الجسمي:
دراسات عديدة توصلت إلى العلاقة بين التكتم والعديد من الأمراض الجسمية نذكر منها ارتفاع الضغط، الربو، الأمراض الجلدية، العقم لدى النساء والرجال، والصداع النصفي،تناذر القولون العصبي السكري، وسرطان الثدي. يوجد ثلاث تفسيرات كبرى لهذا الإرتباط بين التكتم والأمراض الجسمية هي: (Moria,M ,2012,p. 308-309)

التفسير الأول : هذا التوجه يرى أنه الارتباط ليسا حقيقيا فالأشخاص المتكتمين يخلطون العلامات الجسدية الناتجة عن النشاط الانفعالي مع المؤشرات الجسمية للمرض الجسمي فيعتبرون الارتباطات الفسيولوجية للانفعالات مثل المعدة المعقودة وزيادة التنفس على أنها أعراض لمرض جسمي . في نفس السياق توصلت دراسة إلى وجود ارتباط بين التكتم والسلوك توهم المرض للدراسة (2009) Garli,Huber,Sumana,Biasib.

التفسير الثاني: يرى هذا التوجه أن الارتباط يرجع إلى نشاط فسيولوجي مرتفع ونشاط فسيولوجي يمتد ويطول في الوضعيات الضاغطة والوضعيات الانفعالية الصعبة .

فالصعوبات التي يتلقاها الأشخاص المتكتمين في التعرف على انفعالاتهم ومعالجة المعلومات الانفعالية تمنعهم من التنظيم الصحيح لانفعالاتهم وكذلك الأمر بالنسبة للضغوط. بينت بعض الدراسات اضطراب في النظام المستقل يعني الودي لدى الأفراد المتكتمين فنلاحظ زيادة في الاستجابة الفسيولوجية في الحالات التي تسبق وضعية ضاغطة أو وضعية انفعالية مهمة

إن الكبت مسئول عن زيادة نشاط النظام الودي الذي يتم تقييمه بتكرار ضربات القلب والتدابير الفسيولوجية الأخرى، هذه النتائج يجب أن تستكمل بالملاحظات التي أبديت على مجموعات كبيرة، والتي تظهر أن قمع العواطف

مرتبط بشكل خاص مع خطر القلب والأوعية الدموية. وأظهرت النتائج توقع شدة تصلب الشرايين فقط في المرضى الذين يميلون إلى تثبيط تجاربهم بالغضب. وقد أظهرت العديد من الدراسات والتحليلات أن تدابير تثبيط المشاعر السلبية يمكن التنبؤ من خلالها بعدد الوفيات.

سجل كل من (Timary,Roy,Luminet,Fillie Haynal ,A :1997.255 et Mikolajcrak (2008) مستويات مرتفعة للكورتيزول بين الأشخاص الذين يظهرون نتائج مرتفعة للتكتم في الفترة التي تسبق التعرض لضغط اجتماعي ونلاحظ في نفس الخط أن هناك ارتباط بين التكتم واضطراب التوازن المناعي المتعلق بانخفاض المناعة الخلوية مئال انخفاض الخلايا اللمفاوية وكذلك تناقص إنتاج مضاد فيروس نقص المناعة Chimiokine anti- VIH .

التفسير الثالث: يرجع هذا التفسير الارتباط إلى محاولة خفض التوتر مثال أشكال سلوكات الخطر الصحية في محاولة لخفض الضغط والتوتر الأتي من الأعراض الجسمية للتجربة الانفعالية. فالأشخاص المتكتمين يتوجهون نحو الاستهلاك الغذائي المفرط أو تعاطي المواد النفسية الفعالة من أجل إنقاص و تخذير التوتر العاطفي هذه المحاولة السيئة قد تأخذ شكل سلوك خطر في القيادة بمعنى سلوك خطر مروري كالقيادة الخطرة أو سلوكات جنسية اندفاعية خطرة

خلاصة القول أن التفسيرين الأخيرين يبينان أن التكتم يقلص من طول العمر والدراسات بينت أنها تضاعف من أخطار الموت سواء عن طريق الحوادث أو الأمراض القلبية والشرايين فكل نقطة زيادة المتحصل عليها على مقياس TAS26 يزيد الخطر بحوالي 1.2%.

تظهر كل هذه الأدبيات أن الإشكالية ليست فقط في الميل إلى قمع مشاعر المرء، ولكن أيضًا في الميل إلى تثبيط العواطف القوية. هذا هو المراد من النوع D الذي اقترحه Denollet لوصف شكل من أشكال التنظيم العاطفي المؤذي للناجين من احتشاء عضلة القلب. يتم تمييز هذا النوع بتأثير سلبي كبير. الشعور بالقلق،والغضب، والتوتر المزمن، والتثبيط الاجتماعي، أي الميل إلى كبح التعبير عن المشاعر والضيق في التفاعلات الاجتماعية. يزداد خطر

الموت بشكل كبير عندما يقدم الناس نوع D. يركز هذا البحث الحالي على التفاعل بين قوة التجربة العاطفية وإستراتيجية القمع،مما يدل على أنه سيكون قمع سلوكي للمشاعر القوية السلبية. والإجهاد الذي من شأنه أن يسهم في تطوير أمراض القلب والأوعية الدموية.

ثانيا/ الإشكالية: عملية تنظيم الانفعالات Emotion régulation من الاستراتيجيات التي نلجأ إليها لنتحكم في شدة الانفعالات التي تنتابنا وفي توقيتها، و مدى قوة إحساسنا بها والتعبير عنها (كافي، 2014،ص 243). وقد قدمت أسباب كثيرة لشرح العجز العاطفي المرتبط بعدم القدرة على التعبير الانفعالي أو ما يعرف بالتكتم والعجز فيما يتعلق بتنظيم الانفعالات. إذ يرى أن التكتم يقوم بتوقيف عدة مراحل سابقة لتنظيم الانفعالات . وسنحاول من خلال هذه الدراسة الإجابة على هذا التساؤل.

إن أغلب الدراسات التي تناولت التكتم والانفعالات ونذكر منها دراسة غارنيفسكي واخرون (garnefski .at al .2001)، على سبيل المثال لا الحصر بينت أن الاستراتيجيات المعرفية تلعب دورا هاما في العلاقة بين أحداث الحياة السلبية وأعراض الاكتئاب والقلق. وبينت وجود ارتباط سلبية بين استراتيجيتي إعادة التقييم المعرفي وإعادة التركيز الإيجابي والقلق والاكتئاب، وارتباط ايجابي بين إستراتيجيتي الكوارثية، لوم الذات.

فمعظم الدراسات أكدت أن العجز الرئيسي عند الأفراد الذين يعانون من التكتم تظهر بدرجة كبيرة في قدراتهم الأساسية، وبالأخص في صعوبات على مستوى إدراكهم لمشاعرهم وفي إدراك تعابير الوجه التي تصدر من جانب الآخرين . وكذلك في صعوبات تمثيل رموز الانفعالات التي تعرقل العلاقات الاجتماعية و المشاركة الاجتماعية والتواصل . كما أن أسلوب التفكير الإجرائي والعملياتي وقلة التخيلات المميز للمرضي السيكوسومانيين تؤدي إلى انخفاض و كبح في الأنشطة الأكثر عمقا، وبالتالي تقل إمكانية المشاركة الاجتماعية للانفعالات. من شأن هذا أن يساهم بشكل كبير في عجزهم التنظيمي العاطفي وعجز القدرة على تقييم المعلومات العاطفية والتي

يمكن التحقق منها بشكل ملحوظ عن طريق تقليل تنشيط المنطقة الحزامية الأمامية (Moira,2012, 305).

إن العلاقة بين المرض والانفعالات هي ثنائية الاتجاه حيث قام كل من هانز سيلي وولف بدراسة لمعرفة صفات الانفعالات التي تشكل خطورة على الإنسان وتؤدي إلى ظهور المرض، حيث يبين أن الانفعالات الحادة بشكل عام تترك أثارا سيئة في الوظائف العضوية، فعدم القدرة على الإدارة الجيدة للانفعالات - خاصة السلبية منها- تفسر العديد من الأمراض والاضطرابات دراسة HOLMSTROM و cooper 1984 عن علاقة التكتم بالسرطان وأمراض السلوك الغذائي، دراسة Todarello عن العلاقة بين ارتفاع ضغط الدم والتكتم حيث عانى المرضى المصابون بضغط الدم من عدم القدرة على التعبير عن انفعالاتهم حيث أكدت الدراسات أن 66% من المصابين بالاضطرابات الهضمية متكتمون.

وبينت دراسة farideh ameri et all 2014 أن المتكتم يعاني صعوبة في التنظيم الذاتي من إهمال المعلومات العاطفية (الانفعالات) التي لا يتم معالجتها معرفيا وهذا يؤدي إلى الارتباك العاطفي و المعرفي للفرد و عجز يزيد من إمكانية ممارسة الفرد لأساليب الدفاع غير الناضجة (الزراد، 2000، ص 64). كذلك دراسة غارنيفسكي وآخرون (garnefski .at al .2001) بينت أن الاستراتيجيات المعرفية تلعب دورا هاما في العلاقة بين أحداث الحياة السلبية وأعراض الاكتئاب والقلق. وبينت وجود ارتباط سلبي بين استراتيجيتي إعادة التقييم المعرفي وإعادة التركيز الإيجابي والقلق والاكتئاب، وارتباط ايجابي بين إستراتيجيتي الكارثية، لوم الذات.

يتضح من الدراسات التي ذكرت أن هناك ارتباط وثيق بين التكتم والإصابة ببعض الأمراض، خاصة تلك التي ورد ذكرها في الدراسات، وتبين أن السبب الرئيسي لظهور هذه الاضطرابات هو عدم القدرة على التعبير عن الانفعالات، وعدم وجود مخارج لها إلا عبر الجسد أو عدم القدرة على إدارتها وتنظيمها.

إن مجمل الدراسات التي تمكنا من الاطلاع عليها تناولت متغيري التكتم والتنظيم المعرفي للانفعالات على عينات مرضية سواء كانت حول الأمراض المزمنة أو الأمراض النفسية، في حين الدراسات التي تناولت المتغيرين في اضطرابات الأعراض الجسمية لم نتمكن من الحصول عليها لذلك جاءت هذه الدراسة محاولة لتفسير المرض النفسجسدي وارتباطه الكبير بالتكتم والاضطراب في معالجة الانفعالات ومحاولة لفهم العلاقة بين التكتم والتنظيم المعرفي في الانفعالات عند الأشخاص السيكوسوماتين . كذلك محاولة فهم كيف ينظم المرضي النفسجسديين انفعالاتهم وكيف تتبلور لديهم السيرورة في التنظيم المعرفي للانفعالات خاصة وما طبيعتها . وأيضا ما طبيعة الارتباط بين التكتم والتنظيم المعرفي للانفعالات، وللإجابة عن كل هذا تم صياغة تساؤلات للدراسة جاءت فيما يلي:

- ما مستوى التكتم لدى عينة الدراسة والمتمثلة في المصابين باضطراب الأعراض الجسدية؟
- ما البعد السائد في التنظيم المعرفي للانفعالات لدى عينة الدراسة؟
- هل توجد علاقة ارتباطيه بين التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم لدى المصابين باضطرابات الأعراض الجسدية ؟

ثالثا/ أهداف الدراسة:

- التعرف على مستويات التكتم لدى عينة الدراسة.

- التعرف على البعد السائد في التنظيم المعرفي للانفعالات الخاصة بهم.

- معرفة إذا كانت هناك علاقة بين متغير التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم لدى المصابين باضطراب الأعراض الجسدية.

رابعا/ التعريف الإجرائي لمصطلحات الدراسة:

التكتم: عدم قدرة الفرد على تحديد ووصف الأحاسيس والانفعالات والتفكير الموجه نحو الخارج وهو يعرف إجرائيا بأنه: ما يقاس بسلم تورنتو

التكتم Tas 20 في أبعاده: صعوبة وصف الأحاسيس، صعوبة تحديد الأحاسيس، التفكير الموجه نحو الخارج.

التنظيم المعرفي للانفعالات: يعرف "كروس" استراتيجيات التنظيم الانفعالي بأنها الأساليب التي يستخدمها الفرد للتأثير على مستويات الاستجابة الانفعالية قد حددت في استراتيجيات.

التنظيم المعرفي التكيفية: يتضمن كل من: التقبل، إعادة التقييم الايجابي، التركيز الايجابي، التركيز على الفعل، التأمل.

التنظيم المعرفي غير التكيفي يحتوي على: لوم الذات، لوم الآخرين، الكارثية، الاجترار، وتحدد حسب الدرجات المتحصل عليها من مقياس استراتيجيات التنظيم المعرفي للانفعالات.

خامسا/ الدراسات السابقة:

- **دراسة د. مصطفى علي رمضان مضلوم** (2003) بعنوان: الانفعال وعلاقته بالتكتم لدى عينة من طلاب الجامعة

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على طبيعة العلاقة الارتباطية بين تنظيم الانفعال و التكتم لدى عينة من طلاب الجامعة، والتعرف على الفروق بين الجنسين في كل من تنظيم الانفعال والتكتم وكذا التعرف على أمكانية التنبؤ بالتكتم لدى عينة الدراسة ككل من خلال تنظيم الانفعال . تكونت عينة الدراسة من (381) طالبا وطالبة، واعتمدت على المنهج الوصفي الارتباطي المقارن والمنهج الاكلنيكي، وتم تطبيق الأدوات السيكومترية: مقياس تنظيم الانفعال ومقياس التكتم وتم أيضا تطبيق الأدوات الاكلينكية: المقابلة الشخصية ومقابلة الحرة و بعض لوحات اختبار تفهم الموضوع TAT.

وتوصلت نتائج الدراسة إلى وجود علاقة ارتباطية سالبة دالة إحصائيا بين درجات عينة الدراسة ككل على مقياس تنظيم الانفعال. ودرجاتهم على مقياس التكتم و إبعاده وجود علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين درجات عينة الدراسة ككل على مقياس تنظيم الانفعال (قمع التعبير الانفعالي)

ودرجاتهم على مقياس التكتم وأبعاده. وكشفت نتائج الدراسة عن عدم وجود فروق دالة إحصائيا بين متوسطات درجة الذكور ومتوسطات درجات الإناث على مقياس تنظيم الانفعال وأوضحت نتائج الدراسة عدم وجود فروق دالة إحصائيا بين متوسطات درجات الذكور ومتوسطات درجات الإناث على مقياس التكتم و أبعاده.

- **دراسة فاسي أمال** (2016) الجزائر بعنوان: الالكستيميا (التكتم) لدى مريض السرطان كنشاط عقلي مميز.

هدفت هذه الدراسة إلى الكشف عن الفروق إن وجدت في درجات التكتم لدى الأفراد الذين يظهر لديهم الاكتئاب الأساسي والذين يظهر لديهم اكتئاب واضح، والكشف عن الفروق إن وجدت في متوسطات درجات التكتم لدى مرضى السرطان الذين لديهم فترة قصيرة من معرفة المرض تقل عن 6 أشهر وبين الأشخاص الذين لديهم المرض أكثر من 6 أشهر، واعتمدت الباحثة في هذه الدراسة المنهج الوصفي واستخدمت الأدوات التالية: مقياس التاس للتكتم (Tas 20)، مقياس الهادس للاكتئاب.

وطبقت الباحثة المقياسين على عينة قدرت بحوالي 255 حالة مصابة بالسرطان، وقد توصلت نتائج الدراسة إلى أن مستوى التكتم العالية قدرت بـ: 202 حالة من مجموع الدراسة بنسبة 79,2%، والتكتم المتوسط بنسبة 17.6%، وعدد الأفراد 45 حالة، أما التكتم المنخفض فتوصلت النتائج إلى 8 حالات بنسبة 1, 3%.

سادسا/ فرضيات الدراسة:

- نتوقع وجود مستوى مرتفع للتكتم لدى عينة الدراسة والمتمثلة في المصابين باضطراب الأعراض الجسدية.
- نتوقع سيادة بعد التنظيم المعرفي للانفعالات غير متكيف لدى عينة الدراسة.
- توجد علاقة ارتباطية بين التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم لدى المصابين باضطرابات الأعراض الجسمية .

سابعا/ إجراءات الدراسة الميدانية:

1- **منهج الدراسة**: تسعى هذه الدراسة إلى معرفة العلاقة الكامنة بين المعالجة أو التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم لدى المصابين باضطراب الأعراض الجسدية، وقد تم اعتماد المنهج الوصفي الارتباطي لكونه الملائم في الكشف عن مثل هذه العلاقات، وفيما إذا كانت هناك ارتباطات دالة بين هذه المتغيرات .

2- **عينة الدراسة الأساسية**: تكونت عينة الدراسة الأساسية من 60 مريضا من ولاية باتنة، وتم تطبيق الدراسة في الفترة الممتدة بين شهري أفريل وماي سنة 2018، وتم جمع العينة من المستشفى الجامعي بباتنة وبعض العيادات الخاصة، وجمعت العينة بطريقة قصدية، وتميزت العينة بالخصائص التالية:

خصائص العينة من حيث الجنس: جدول رقم (01) يبين توزيع العينة الأساسية حسب الجنس

الجنس	العدد	النسب المئوية
ذكور	21	%35
إناث	39	%65
المجموع	60	%100

خصائص العينة من حيث نوع المرض: جدول رقم (02) يبين توزيع العينة حسب نوع المرض

نوع المرض	العدد	النسب المئوية
الروماتيزم	02	%3.3
الضغط الدموي	14	%23.3
القرحة المعدية	37	%61.7

القولون العصبي	07	%11.7
المجموع	60	%100

3- **أدوات الدراسة وخصائصها السيكومترية**:

أولا/ مقياس تورنتو للتكتم: سُلم تورنتو للتكتم وضع من قبل تايلور سنة 1985 في نسخته الأولى مكون من 26 بندا، ثم عدل ليصبح 20 بندا موزعة في 3 أبعاد، يمكن استخدامه للبالغين والمراهقين الأكثر من 16 سنة. صيغت بنوده على شكل 15 عبارة ايجابية و 5 عبارات سلبية موزعة كالتالي

- صعوبة وصف الأحاسيس : تتكون من 5 عبارات هي: (2,4,11,12, 17).
صعوبة تحديد الأحاسيس : يتكون من 7 عبارات هي: (1,3,6,7,9,13, 14).
- التفكير الموجه نحو الخارج : يتكون من 8 عبارات هي: (5,8,10,15,16,18,19,20).

حساب صدق مقياس تورنتو tas20: عن طريق الاتساق الداخلي لمقياس وارتباط درجات العبارة بالدرجة الكلية للمقياس

الجدول رقم (03) يبين قيم معاملات الارتباط لعبارات المقياس tas20

العبارة	معامل الارتباط	مستوى الدلالة	العبارة	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
01	0,543**	0,01	11	0,305	غير دالة
02	0,412*	0,05	12	0,732**	0,01
03	0,471**	0,01	13	0, 246	غير دال
04	0,386*	0,05	14	0,545**	0,01
05	0,383*	0,05	15	0,613**	0,01
06	0,449*	0,05	16	0,384*	0,05
07	0,489**	0,01	17	0,098	غير دال

08	0,686**	0,01	18	0,678**	0,01
09	0,440*	0,05	19	0,620**	0,01
10	0,661*	0,01	20	0,321	غير دال

تشير البيانات في الجدول إلى أن جميع قيم معاملات الارتباط لعبارات مقياس تورنتو للتكتم (tas)20 بالدرجة الكلية للمقياس كلها دالة إحصائيا عند مستوى الدلالة **0.01 ومستوى الدلالة *0.05 في حين أن البنود (20,17,13,11) غير دالة.

حساب الثبات بطريقة ألفا كرونباخ لمقياس (tas20)

جدول رقم (04) يبن حساب الثبات لمقياس التكتم تورنتو tas20

مقياس التكتم تورنتو	الفا كرونباخ	عدد العبارت
الدرجة الكلية	0,729	20

تصحيح المقياس: يصحح المقياس حسب التدرج الخماسي من موافق بشدة إلى معارض بشدة مع عكس التصحيح في البنود السالبة ومستويات التكتم حسب سلم تورونتو هي: المستوى المرتفع أكثر من 61 درجة – المتوسط أقل من 61 درجة - المستوى المنخفض أقل من 51 درجة.

ثانيا/ استبيان استراتجيات التنظيم المعرفي للانفعالات: the cognitive émotion régulation stratégies (CERQ).

المقياس المطبق في هذه الدراسة هو الصورة المختصرة لمقياس التنظيم المعرفي للانفعالات لكل من Garnefski ,Kraaij et Spinhoven 2002 . يحتوي في صورته الأولية على 36 بندا موزعة على تسعة أبعاد تقيس استراتجيات التنظيم المعرفي للانفعالات، وقسمت إلى مجموعتين كبيرتين هما استراتجيات التنظيم التكيفية وغير التكيفية .يتضمن التنظيم المعرفي التكيفي كلا

من: (التقبل، إعادة التقييم الايجابي، التركيز الايجابي، التركيز على الفعل، التأمل)، والتنظيم المعرفي غير التكيفي يحتوي على: (لوم الذات، لوم الآخرين، الكارثية، الاجترار).

في حين الصورة المختصرة للمقياس تحتوي على 18 بندا مقسمة على 6 أبعاد، وتقسم فقرات المقياس وفق التدرج الثلاثي: لا - أحيانا - دائما، وأبعاده هي:

البعد	العبارات	البعد	العبارات
لوم الذات	10.7.1	إعادة التخطيط	15.9.6
القبول	11.8.5	الكارثية	18.13.4
التقييم الايجابي	17.12.2	لوم الآخرين	16.14.3

الخصائص السيكومترية للمقياس:

- حساب الثبات بطريقة ألفا كرونباخ لمقياس التنظيم المعرفي للانفعالات.

جدول رقم (05) يبن حساب الثبات لمقياس CERQ

البعد	عدد العبارات	ألفا كرونباخ
التنظيم المعرفي التكيفي للانفعالات	06	0.76
التنظيم المعرفي غير التكيفي للانفعالات	06	0.70

حساب الصدق: تم حساب صدق المقياس عن طريق صدق الاتساق الداخلي عن طريق حساب معامل الارتباط بيرسون بين الدرجة الكلية للبعد وبنوده.

جدول رقم (06) يبن حساب الصدق لمقياس CERQ

البند	معامل الارتباط	الدلالة	البند	معامل الارتباط	الدلالة
01	0.42	غير دال	05	0.40	غير دال
07	0.51**	0 .01	08	0.31	غير دال

10	0.21	غير دال	11	0 .44**	0.01
04	0 .29*	0.05	02	0.60**	0.01
13	0.52*	0.05	12	0.60**	0.01
18	0.52*	0.05	17	0.58**	0.01
03	0.44**	0.01	06	0.31*	0.05
14	0.52**	0.01	09	0.46**	0.01
16	0.33**	0.01	15	0.42**	0.01

سابعا/ عرض وتحليل نتائج الدراسة:

1- **عرض وتحليل الفرضية الأولى**: تذهب هذه الفرضية إلى توقع وجود مستوى تكتم مرتفع وعال لدى الأشخاص المصابين ببعض الاضطرابات السيكوسوماتية، ولاختبار صحة هذه الفرضية قمنا بحساب المتوسط الحسابي وانحراف المعياري للدرجات الكلية لسلم تورنتو للتكتم (tas20).

الجدول رقم (07) يبن متوسط الحسابي وانحراف المعياري لدرجات الكلية لسلم تورنتو للتكتم (tas 20)

حجم العينة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
60	53,46	6,02

يتضح من الجدول (07) أن المتوسط الحسابي للدرجة الكلية لسلم تورنتو للتكتم (tas20) بلغ 53,46 بانحراف معياري 6,02. إذن نستطيع القول إنه يوجد مستوى متوسط من التكتم لدى الأفراد الذين يعانون من التكتم بالمقارنة مع مؤشر مستويات التكتم أقل من 61 درجة، وعليه فقد تحققت الفرضية الأولى نسبيا على اعتبار أن مستوى التكتم المتوسط لا يدل على تواجد الخاصية وبدرجة مرتفعة بل تواجدها متوسط وقريبة من المنخفض .

العديد من الدراسات التي ذكرناها جاءت نتائجها مخالفة لدراستنا منها دراسة فاسي أمال (2016) توصلت نتائج دراستها إلى أن 202 حالة من مجموع الحالات التي طبقت عليها المقياس تعاني من تكتم مرتفع بنسبة 79,2%. أيضا دراسة زعطوط (2003) والتي تم إجراءها على مجتمع محلي أيضا وقد توصلت إلى أن 75 % من المرضى النفس جسديين متكتمون .

يذكر Sifneos أول ما بدأ ملاحظة الخصائص التكتمية على المجسدنين الذين يتميزون بوجود عجز واضح في إيجاد الكلمات المناسبة لوصف المشاعر، إضافة إلى صعوبة تميز الأحاسيس والتفكير الموجه نحو الخارج. وتفسر صعوبة وصف المشاعر عند الفرد التكتمي بعجزه عن إدراك الانفعالات و تمييزها.

2- **عرض وتحليل ومناقشة نتائج الفرضية الثانية**: للتحقق من صحة الفرضية قمنا بحساب المتوسطات الحسابية والانحراف المعياري لمتغير التنظيم المعرفي للانفعالات لدى عينة الدراسة، والجدول التالي يوضح النتائج.

جدول رقم (08) يوضح ترتيب متوسطات أبعاد التنظيم المعرفي للانفعالات التكيفية وغير تكيفية.

البعد	العينة	القيمة الصغرى	القيمة الكبرى	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
بعد التنظيم غير التكيفي للانفعالات	60	52.00	96.00	76.65	9.82
بعد التنظيم غير التكيفي للانفعالات	60	38.00	72.00	51.56	8.12

يتضح لنا من خلال نتائج الجدول رقم08 أن البعد السائد والأكثر قيمة هو البعد التكيفي للتنظيم المعرفي للانفعالات (القبول، والتقييم الايجابي، وإعادة التخطيط) بقيمة 76.65، والتنظيم غير تكيفي (لوم الآخرين، الكارثية،

اللوم الذاتي) بقيمة 51.56 . ترتيب المتوسطات الجزئية لكل بعد جاءت: إعادة التخطيط، القبول، لوم الآخرين، التقييم الايجابي، اللوم الذاتي، الكوارثية، وهي نتائج تعارض الكثير من نتائج الدراسات السابقة لكنها تتفق إلى حد بعيد مع مستوى التكتم المتوسط الذي وجد لدى العينة.

3- **عرض وتحليل ومناقشة نتائج الفرضية الثالثة**: تذهب هذه الفرضية إلى توقع وجود علاقة ارتباطيه دالة إحصائيا بين التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم لدى عينة الدراسة.

الجدول (09) يوضح معامل الارتباط بين درجات التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم

حجم العينة	المقياس	المتوسط	الانحراف	معامل الارتباط	مستوى الدلالة
	CERQ	36,73	5,53	0.52	دالة عند 0.05
60	20 Tas	50 ,4	5,87		

يتضح من الجدول رقم (09) أن معامل الارتباط بين درجات التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم قد بلغ 0.52 وهو دال عند مستوى الدلالة 0.05 وهذا يعني وجود علاقة ارتباطية بين التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم، وعلية فالفرضية الثالثة قد تحققت، وتوافق دراسة كل مصطفى محمد علي رمضان حول التنظيم الانفعالي، وجود علاقة ارتباطية موجبة دالة إحصائيا بين درجات عينة الدراسة ككل على مقياس تنظيم الانفعالات (قمع التعبير الانفعالي) ودرجاتهم على مقياس التكتم. ودراسة لومينيت، وتيلور (2006) التي توصلت لوجود علاقة بين التكتم والعجز التذكر في المحفزات العاطفية على حد سواء. وتتوافق مع دراسة الدو هويكسيما (aldo and hoeksema.2010) حول العلاقة بين ثلاث استراتيجيات تنظيم انفعال معرفية (الاجترار، الكبت، إعادة التقييم) وأعراض ثلاثة (الاكتئاب والقلق، اضطراب الأكل).

أظهرت الدراسة أن استراتيجيات التنظيم غير التكيفية (الاجترار، والكبت)، كانت أكثر ارتباطا مع الاضطرابات الثلاثة بالمقارنة مع استراتيجيات التنظيم التكيفية (إعادة التقييم، وحل المشكلات). كما بينت الدراسة أن الاستراتيجيات غير التكيفية تلعب دورا مركزيا في علم النفس المرضي.

يعتبر هذا العجز عاملا إضافيا يؤثر على التنظيم العاطفي لدى الأفراد المتكتمين، إذ يقلل من قدرتهم على التفاعل مع الأحداث السابقة التي ثبت أنها غير سارة (Maria,2012 ,p 305).

وعموما فإن الأفراد ذوي الحساسية العالية يفتقرون إلى الأدوات المعرفية والعاطفية لاعتماد استراتيجيات تنظيم مناسبة. في حين أظهرت عينة الدراسة مستوى متوسطا من مستويات التكتم ترافق معه استخدام استراتجيات تنظيم معرفي للانفعالات أكثر تكيفية برزت في إستراتجية: إعادة التخطيط، القبول، التقييم الايجابي، في مقابل: اللوم الذاتي، الكارثية لوم الآخرين.

الاستنتاج العام:

من خلال ما تم عرضه من دراسات سابقة حول متغيرات الدراسة الحالية، وما تم التوصل إليه من نتائج، ومن خلال تطبيق أدوات الدراسة (استبيان التكتم، واستبيان التنظيم المعرفي للانفعالات)، ومن خلال التفسيرات التي وردت في فروض الدراسة تم التوصل إلى النتائج التالية:

- وجود مستوى متوسط قريب من المنخفض لمستوى التكتم لدى المصابين باضطراب الأعراض الجسدية.
- سيادة بعد التنظيم المعرفي للانفعالات التكيفية عن بعد التنظيم غير تكيفي في عينة الدراسة.
- وجود علاقة ارتباطية ذات دلالة إحصائية بين التنظيم المعرفي للانفعالات والتكتم لدى المصابين باضطراب الأعراض الجسدية .

قد تعزى نتائج الدراسة الحالية خاصة وأنها لم تتوافق مع نتائج الدراسات السابقة فيما يخص مستوى التكتم الذي لم يكن مرتفعا كذلك

استراتجية التنظيم المعرفي للانفعالات السائدة كانت استراتجيات تكيفية إلى خصائص العينة وحجمها الذي قد يؤثر على نتائج الدراسة خاصة وأن خصائص العينة لم تكن متجانسة من خلال نوع المرض فتعددت بين أربعة أمراض أخذت القرحة المعدية بنسبة 61.7 ونعلم الخصائص النفسية والمعرفية للمصابين بالقرحة المعدية الذين يتميزون بالنمط أ من بين خصائصه زيادة النشاط والدينامية والعصبية يحاولون إنجاز أشياء عديدة في وقت ضيق يحبون المنافسة يظهرون عادة مؤشرات عدم الصبر.

جاءت نتيجة الدراسة الحالية موافقة لمعظم الدراسات السابقة غير أن عينة الدراسة إختلفت بين الأمراض المزمنة والأمراض النفس جسدية التي تناولتها دراستنا، وتوصلنا أن هناك علاقة بين متغير التكتم والتنظيم المعرفي للانفعالات سواء في اتجاه الارتباط الايجابي أو السلبي، بمعنى أن مستوى التكتم يؤثر على التنظيم المعرفي للانفعالات بالاتجاه الايجابي أو السلبي، فلو كان مستوى التكتم مرتفعا سيتم استخدام استراتجيات تنظيم معرفي للانفعالات غير تكيفية كالكارثية لوم الذات والآخرين، والعكس كذلك صحيح فلو كان مستوى التكتم متوسطا إلى منخفض ستكون استراتجيات التنظيم المعرفي للانفعالات تكيفية كإعادة التخطيط والقبول والتقييم المعرفي .

في الختام نوصي أن تقوم دراسات في نفس المتغيرات، ولكن مع عينات أكبر ودراسات فارقية بين أنواع اضطرابات أعراض الجسدية ومستوى التكتم والتنظيم المعرفي للانفعالات لديهم، لنتمكن من تعميم نتائج الدراسة المتحصل عليها، كذلك تدخل البعد الثقافي في تنظيم الانفعالات قد يؤثر على نتائج الدراسة من حيث إدراك المرض بالتمثلات الاجتماعية المرتبطة به.

قائمة المراجع:

1- الزراد، محمد فيصل، 2000، الأمراض النفسية الجسدية أمراض العصر، ط1، بيروت، لبنان، دار النفائس.

2- جبالي، نورالدين، 2007، علاقة الاضطراب السيكوسوماتي بمصدر الضبط الصحي، صعوبة وصف الأحاسيس، دكتوراه دولة غير منشورة، جامعة باتنة، الجزائر.

3- دافيي، قرهام، ترجمة: الزراد محمد فيصل، وسليط محمد صبري، 2016، علم النفس المرضي البحث، التقييم، والعلاج في علم النفس الأكلينيكي، ط1، عمان، الأردن، دار الفكر.

4- زعطوط، رمضان، 2003، الاكتئاب وعلاقته بالتكتم و قلق الموت لدى المجسدنين، جامعة ورقلة، الجزائر.

5- زعطوط، رمضان و قريشي عبد الكريم، 2008)، التكتم .مفهومه وعلاقته بالصحة والمرض، ورقلة، الجزائر.

6- زين العابدين، فارس، 2014، إيذاء الذات والتكتم، مخبر الجزائر، المجلة المغاربية للدرسات التاريخية والاجتماعية.

7- عطوف، محمود ياسين، 1989، الأمراض السيكوسوماتية، بيروت، لبنان، منشورات يحسون الثقافية.

8- فاسي، أمال، 2016، الاكتئاب الأساسي والالكستيميا لدى المرضى السرطان كنشاط عقلي مميز، مذكرة دكتوراه غير منشورة، جامعة سطيف، الجزائر.

9- كفافي علاء الدين، 2014، الانفعالات، ط 1، عمان، الأردن، دار الفكر ناشرون و موزعون.

10- مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2017، الأمراض المزمنة في الجزائر الواقع والآفاق، جامعة ورقلة، الجزائر.

11- Haynal, A et All, 1997, Médecine psychosomatique, 3éme edition, Paris, France : ELSEVIER MASSON.

12- Gross. j. jand John .o.p, 2003, individual differences in two emotion regulation processes :implication for affect .relationships .and well-being. Journal of personality and social psychology 85.pp348-362

13- Gross. j. j, 2001, emotion regulation in adulthood: timing is everthing current direction in psychological science ,10 p.214-219.

14- Luminet. O, 2007, psychologie des émotions, confrontation et événement, 1ère edition, de b, superier, bruxelles.

15- Mikolajczak M et Desseilles .M, 2012, traite de régulation des émotion. paris bibiotheque nationale.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 803 - 840
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

معالم في طريق جيل الألفية الجديدة

"طلبة الجامعة نموذجا"

Milestones in the path of the new millennium generation

"University students model"

****

أ/عزوز بوساحة
azzoubous17351@gmail.com
أستاذ مشارك بكلية العلوم الإسلامية - جامعة باتنة1

تاريخ الإرسال: 2019/05/04 **تاريخ القبول:2019/06/30**

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على أهم صفات وخصائص وسمات جيل هذه الألفية الجديدة، والتي تميزه عن الأجيال السابقة في الكم والنوع، وفي الأمزجة والطبائع والأذواق والميول والاتجاهات والمواقف...، لذلك سعت هذه الدراسة إلى الإجابة على التساؤل الجوهري الآتي:

ما هي أهم معالم جيل الألفية الجديدة بصفة عامة، وطلبة الجامعة منه بصفة خاصة؟

ومن النتائج الهامة التي توصلت إليها الدراسة ما يلي:

- جيل هذه الألفية لا تستقيم حياته العادية والخاصة بدون وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصال الحديثة.

- جيل هذه الألفية أقل ميلا نحو نظام " المحاضرات " خاصة إذا سلكت نظامها القديم الآخذ بالطريقة الإلقائية التي يصبح الطلبة فيها مجرد أجهزة استقبال.

- هذا الجيل يغلب على متمدرسيه العنصر النسوي خاصة التعليم الجامعي، وهذه ظاهرة كونية تتواجد في القارات الخمس، مما يستوجب إجراء

دراسات ميدانية لتحديد أثر ذلك على مستقبل الوظائف في بلادنا العربية والإسلامية.

- تشكل التكنولوجيا الرقمية المكون الأساسي في عمل وشغل هذا الجيل، نظرا لاقتحام هذه التكنولوجيا جميع مجالات حياتهم بما فيها الميادين التي يعملون فيها..... وغيرها من النتائج.

الكلمات المفتاحية: جيل الألفية الجديدة؛ طلبة الجامعة؛ الآفاق المستقبلية.

Abstract:

The aim of this study is to shed light on the most important characteristics of the generation of this new millennium, which distinguish it from previous generations in quantity and gender, in temperaments, in nature, in tastes, tendencies, and attitudes... This study sought to answer the fundamental question:

What are the most important features of the new millennium generation in general, and university students in particular?

The study reached several results; the most important are the following:

The generation of this millennium does not live up to his- normal and special life without the means of modern information and communication technology

- The generation of this millennium is less inclined towards the system of lectures, especially if it follows its old system, which takes the automatic way in which students become mere receivers.

-Women, especially university education, predominantly dominate this generation. This global phenomenon exists in the five continents. This requires conducting field studies to determine the impact on the future of jobs in our Arab and Islamic countries.

Digital technology is the main component in the work and - occupation of this generation, as this technology penetrates all areas of thier life, including the fields in which they work..... and others

Keywords: New Millennium Generation; Trends and Attitudes; Future Prospects.

مقدمـــــة:

تعددت أسماء ونعوت وأوصاف جيل الألفية الجديدة من: جيل الشبكة «Web- generation» إلى جيل الرقمية «digital-generation» إلى جيل الانترنت «internet-generation» إلى جيل الفايسبوك «facebook generation»... وغيرها من الأسماء والنعوت.

وقد تعددت وتنوعت أسماء هذا الجيل نتيجة ما يحمله من صفات وخصائص مغايرة للأجيال السابقة كان لتطور التكنولوجيا خاصة تكنولوجيا المعلومات والاتصال « ICT » أثره البارز في ظهور معالم هذا الجيل الجديد، الذي كثيرا ما يلقب بـ"جيل الألفية" أو "الألفويون" « Millennials » - كما يحلو لي أن أسميهم - وما صحبه من تغير جذري وعميق في جميع مجالات الحياة المادية منها والمعنوية، ولم تسلم من حركة التغيير هذه حتى أجيال تلك المجتمعات التي عاشت حينا من الدهر بعيدة عن التأثيرات الخارجية، إما لعوامل طبيعية حالت دون وصول هذه التأثيرات إليها، أو أنها لعوامل داخلية لها صلة بالثقافة والتربية لتلك المجتمعات... !

أولا: مشكلة البحث

تسعى هذه الدراسة للإجابة على التساؤل الرئيس الآتي:

ما هي أهم معالم جيل الألفية الجديدة بصفة عامة، وجيل متعلمي هذه الألفية بصفة خاصة وعلى الأخص طلبة الجامعة كنموذج لهؤلاء المتمدرسين في ظل هذه الألفية الجديدة ؟

وحتى نتمكن من الإجابة على هذا التساؤل الجوهري قمنا بتفكيكه إلى أسئلة فرعية تسمح لنا بإلقاء الضوء على جوانبه المختلفة وزواياه المتعددة...نعرضها بإيجاز كما يلي:

- ماذا يعني مفهوم "جيل الألفية" «Millennial generation»؟

- ما هي أهم معالم هذا الجيل بصفة عامة؟ وجيل المتعلمين منه و طلبة الجامعة بصفة خاصة؟.

- ما هي أهم نقاط القوة في هذا الجيل، وكيف يمكن الارتكاز عليها لتفجير مواهبه وطاقاته، وما هي نقاط الضعف فيه، وكيف يمكن علاجها وترميمها؟

- وما هي أهم معالم استشراف مستقبل هذا الجيل في الآجال القريبة والبعيدة؟

ثانيا: منهج البحث

لقد اعتمدت هذه الدراسة على المنهج الوصفي باعتباره هو المناسب لطبيعة الدراسة ومجال البحث فيها، وذلك لتوصيف جيل الألفية الجديدة، والوقوف على الخصائص التي تجعله متميزا عن الأجيال السابقة، علاوة على سبر مواقفه من صيغ التعليم الجامعي السابقة والجديدة ونظرته الاستشرافية المستقبلية تجاه العمل والشغل.

ثالثا: الدراسات السابقة

لقد تباينت واختلفت الدراسات والبحوث حول جيل الألفية الجديدة بين من يرى بأنة أكثر نرجسية وتقوقعا حول ذاته ومن يرى عكس ذلك تماما فيبرئ ساحته من هذه التهم ويصفه بأوصاف إيجابية من اجتماعيته وانخراطه في معترك الحياة... وغير ذلك، وجل هذه الدراسات والبحوث باللغات الأجنبية، وكالعادة فإن نصيب الأسد من هذه الدراسات والبحوث هي باللغة الانجليزية، ولا يمكن عرض كل هذه الدراسات والبحوث، لذلك سنقتصر على عرض دراستين هامتين تمثلان وجهة نظر كل من الفريقين وفيما يلي عرضهما بإيجاز:

1- دراسة عالمة النفس الأمريكية "جين تواينج" (Jean twenge) (2000):

أمضت هذه الباحثة 15 سنة وهي تدرس جيل الألفية الجديدة منذ عام 2000 م، جمعتها في ثلاث مؤلفات هي: «Generation me» (جيل أنا)، و «I Gen» (أي جيل)، و(وباء النرجسية) « The narcissism epidemic» - تشغل حاليا منصب أستاذ في علم النفس بجامعة "سان دييغو" بكاليفورنيا في الولايات المتحدة الأمريكية - وتتمحور دراستها حول تتبع آثار التغير الذي يحدث لشخصيات جيل الألفية الجديدة بالمقارنة مع الأجيال السابقة، وتوصلت

إلى مجموعة من النتائج بعد الدراسات الميدانية على الشباب الأمريكي المولود بين عامي 1966 – 2009 فيما يلي أهمها:

- اعتماد سنة الميلاد كمحدد لتصنيف هذه الأجيال، وليس مجرد تصنيفها طبقا لأجيالها (جيل x، وجيل y، وجيل z.. وغيرها) نظرا لتباين الخبرات الثقافية بينها في السنة الواحدة فما بالك بعقد كامل[1].

- جيل هذه الألفية يحمل رؤى إيجابية عن نفسه، كما أنه متفائل جدا في توقعاته عن حياته، وأكثر ميلا نحو القول بأنه أعلى رتبة ودرجة عن أقرانه، علاوة على نزوعه نحو تسجيل نقاط أعلى عن الآخرين في رؤيته لنفسه مما جعله ينعت بأنه مغرور إلى حد النرجسية![2].

- هذا الجيل محب لذاته يجعل مصلحته الفردية فوق أي اعتبار ويكره الانخراط في العمل السياسي فهو أكثر نرجسية من الأجيال السابقة.

تقييم الدراسة:

هذه الدراسة بالرغم من حسناتها العديدة إلا أنها وجهت لها انتقادات عديدة منها الخصوص ما يلي:

أنها بالغت في تفسير البيانات التي جمعتها في بحوثها عن جيل هذه الألفية، وفي أحيان كثيرة أساءت تفسيرها، يقول في ذلك الأستاذ الباحث "جيفري جنسن أرنت" « Jeffrey Jensen Arnett»، أستاذ علم النفس بجامعة "كلارك" بمدينة "ورسستر" «Worcester» بولاية "مساشوشتس" «Massachusetts» بالولايات المتحدة الأمريكية: "أعتقد أنها أساءت تفسير البيانات على نحو واسع أو أنها بالغت في تفسيرها، وحسب اعتقادي فإن ذلك مدمر لها" ثم يضيف قائلا: "إنها دراسة تدعو إلى السخرية باقتصارها على مجموعة من الناس تقريبا هم بالفعل صور نمطية سلبية"... وغيرها من الانتقـادات[3].

2- دراسة كل من "إريك جرينبيرج" «Eric Greenberg» و "كارل فيبر" «Karl Weber» (2008)[4]:

لقد هدفت هذه الدراسة إلى إثبات عكس ما ذهبت إليه الدراسة السابقة ومن لف لفها، بإعطاء صورة إيجابية عن جيل الألفية الجديدة تناقض تماما ما ذهبت إليه الدراسات ذات الرؤية السوداوية عن هذا الجيل، وينتمي كل من الباحثين إلى عالم الكتابة والتحرير والتأليف والنشر الحر بالولايات المتحدة الأمريكية، لذلك جاء عنوان دراستهما موسوما بـ «Generation We» (جيل نحن) وهو مخالف لعنوان إحدى دراسات الكاتبة "جين تواينج" التي حملت عنوان « Generation me» (جيل أنا)، ويقول "إريك جرينبيرج" عن سبب هذه التسمية ما يلي: "يعيش في الولايات المتحدة ما يقارب 95 مليون شاب ولدوا بين عامي 1978 و 2000، يشار إليهم أحيانا باسم "جيل الألفية "، أما أنا فأدعوهم بـــ"جيل نحن" بسبب الإنكار والجحود للخير الأكبر الذي يميزهم"[5].

أما هم نتائج هذه الدراسة فهي كالآتي:

- جيل هذه الألفية جيل رائع وقوي.
- جيل الألفية جيل خاص، ويحتمل أن يكون أعظم جيل على الإطلاق.
- جيل ليس متشائما أو انتقاميا. بل هو رصين في نظرته للعالم.
- انه يؤمن بالتكنولوجيا ويعرف أنه باستطاعته ابتكار طريقة إخراج نفسه من الفوضى التي يرثها.
- إنه يؤمن بروح المبادرة والعمل الجماعي وهو برفض القسوة ومتسامح، وفي كثيرمن الحالات نجده أكثر نضجا من الأجيال السابقة.
- جيل يرفض الخلاف والمشاحنات، لأنه جاء ما بعد الحزبية وما بعد الإيديولوجية وما بعد السياسي... وغيرها من النتائج[6].

تقييم الدراستين السابقتين:

بالرغم من تعارض الدراستين واختلافهما حول أهم خصائص جيل الألفية الجديدة إلا أنهما تمثلان الجدل الواسع الذي أثير ويثار حول هذا الموضوع، وبالرغم من الانتقادات التي وجهت لهما، إلا أنهما ساهمتا في إلقاء الضوء على الكثير من قضايا جيل هذه الألفية، وتحديد معالمه بكل دقة وموضوعية خاصة في العالم الغربي، ويبقى من أهداف هذه الدراسة رسم معالم هذه الجيل بكل نزاعة وموضوعية دون انحياز لفريق دون آخر، كشكل من أشكال محاولة فهم هذا الجيل والتقرب منه، والإنصات لهمومه ومشكلاته للتمكن من تقريب المسافة بينه وبين الأجيال السابقة، وكذا التمكن من كسبه وفتح باب الحوار معه واسعا في أروقة الجامعة ومدرجاتها وأقسامها للوصول إلى سويداء قلبه وبالتالي الوصول به إلى مستويات مقبولة إن لم نقل جيدة في إعداده وتكوينه وتأطيره.

رابعا: فرضيات الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من فرضية عامة يقول منطوقها:

يتميز جيل الألفية الجديدة بخصائص ومميزات تميزه عن الأجيال السابقة سواء كان ذلك في ميدان التعليم والتعلم أو في ميدان الشغل والعمل أو الرؤية المستقبلية.

وتندرج تحت هذه الفرضية العامة مجموعة من فرضيات فرعية تعتبر كمؤشرات عن مدى صدقها أو عدم مطابقتها للواقع الميداني نوجزها كما يلي:

1- ينحصر الإطار الزمني لجيل الألفية الجديدة بين عامي 1980- 2010.

2- تختلف الدراسات والبحوث والرؤى حول معالم جيل الألفية الجديدة سواء كانت سلبية أو إيجابية.

3- ينفرد هذا الجيل بمؤشرات ومعالم في ميدان التعليم والتعلم خاصة الجامعي منه تجعله متميزا عن الأجيال السابقة.

4- يحمل جيل الألفية الجديدة رؤى وتصورات استشرافية عن المستقبل معظمها تفاؤلية.

خامسا: أهمية الدراسة

تنطلق أهمية الدراسة من كونها تتمحور حول أهم شرائح المجتمع على المستوى القريب والمستوى البعيد نجملها في النقاط الآتية:

- إلقاء الضوء على أهم شرائح المجتمع وهم فئة الشباب ممن ينتمون لجيل الألفية الجديدة.
- الوقوف على أهم خصائص ومميزات هذه الفئة لمحاولة التقرب منها والإنصات لآمالها وآلامها.
- الوقوف على أهم خصائص الشريحة المتعلمة منها خاصة طلبة الجامعة، لتمهيد الطريق لإعدادها وتكوينها وتأطيرها.
- محاولة قراءة الخريطة النفسية والاجتماعية لجيل الألفية الجديدة، باعتبار ذلك أهم متطلبات حياتنا المعاصرة.... وغيرها من الأهميات.

سادسا: أهداف الدراسة

- لفت أنظار المسؤولين ومن بيدهم القرار لهذه الشريحة، التي هي مستقبل الأمة وعدة غدها الباسم.
- محاولة المساهمة في إزالة حواجز سوء الفهم والأحكام المسبقة وسوء قراءة واقع جيل هذه الألفية بقراءة موضوعية بعيدة عن التعصب والأحكام الجاهزة والتعميمات الظالمة.
- تحسيس كل معلم ومربي لهذه الأجيال بضرورة الاقتراب من هذه الشريحة ومحاولة إقامة جسور المحبة والتواصل والحوار والفهم معها، لتمهيد وتهيئة الأرضية لإعدادها وتكوينها.
- الوصول بالدراسة إلى عتبة حصر مجموعة خصائص ومميزات لأجيال هذه الألفية، كمؤشرات وقرائن مميزة لها عن غيرها.....

I- دراسة مفاهيمية لمصطلحات البحث:

1- تحديد مفهوم "جيل الألفية"« mellennials » :

يعرف مفهوم " الجيل" « generation » بصفة عامة بأنه "جماعة من الناس ولدت خلال فترة محددة من الزمن"[7].

أما تعريفات مفهوم "جيل الألفية" فتعددت نظرا لتعدد الرؤى والاتجاهات والتخصصات العلمية والمدارس والمذاهب السياسية والفكرية والأيديولوجية... وغيرها، ورغم ذلك فقد اخترت عينة من التعريفات لما رأيت فيها من بساطة العبارة ووضوح اللغة من جهة واختصار وجزالة الألفاظ من ناحية أخرى.

وفيما يلي أهم هذه التعريفات:

- **تعريف كل من المؤرخين الأمريكيين: "نيل هوو"« Neil Howe » و "وليام ستراوس" « William Straus »**: لقد عرف هذين المؤرخين مفهوم "جيل الألفية" - المأخوذ من كتابهما الذي يحمل عنوان "تاريخ مستقبل أمريكا" «The history of America's future» - بما يلي: "شريحة من المجتمع تتألف من أفراد ولدوا بين عامي 1982- 2004"[8].

- **تعريف الموسوعة الحرة "ويكبيديا":** عرفت هذه الموسوعة العالمية مفهوم "جيل الألفية" كما يلي: "جماعة ديمغرافية جاءت بعد جيل X*"[9].

- **تعريف قاموس « Dictionary.com »:** أما قاموس «dictionary.com» الالكتروني فعرف مصطلح "جيل الألفية" كالآتي: "مصطلح اعتاد استخدامه للدلالة على جيل ولد في سنة 1980 فما فوق، نشأ على استعمال التكنولوجيا الرقمية ووسائل الإعلام الجماهيرية"[10].

- **تعريف موقع « HR daily advisor »:** عرف هذا الموقع، الذي يمكن ترجمته بـ" المرشد اليومي للموارد البشرية " "جيل الألفية" كما يلي: "يعرف جيل الألفية عادة بأنه أولئك الذين ولدوا بين عامي 1980-200"[11].

تقييم عام لهذه التعاريف:

سجلنا على التعاريف السابق عرضها والخاصة بتحديد مفهوم "جيل الألفية" الجديدة جملة ملاحظات نعرضها بإيجاز كما يلي:

- جل التعاريف حددت مفهوم "جيل الألفية" بالإطار الزمني، الذي يبتدئ من سنة 1980 أي من بداية الثمانينات إلى غاية تاريخ اليوم.
- هذه التعاريف متشابهة إلى حد بعيد تختلف فقط في فترة بداية تاريخ هذا الجيل بين 1980 و 1982 م، كما أنها يفرق بينها تراكيب الجمل والألفاظ.
- جل هذه التعاريف تقوم بتوصيف أجيال الألفية الجديدة في العالم الغربي، ولا تقيم وزنا لأجيال الأمم الأخرى خاصة أبناء العالمين العربي والإسلامي.

II- أهم معالم جيل الألفية الجديدة:

يتميز جيل هذه الألفية بمجموعة من خصائص ومميزات تعتبر معالم واضحة في جبين هذا الجيل، بحيث تميزه عن الأجيال السابقة، حاول العديد من العلماء والمفكرين والباحثين رصدها وتوصيفها وتسجيلها وشرحها وتوضيحها، نعرضها بإيجاز كما يلي:

1- جيل الرقمية: أول معلم يميز هذا الجيل عن غيره من الأجيال الأخرى هو أن هذا الجيل، الذي كثيرا ما يلقب بـ "جيل الألفية" (The Millennial generation) أو "الألفويين" (millennials)، أول جيل في تاريخ البشرية جمعاء تربى وترعرع وسط عالم مغمور بالتكنولوجيا الرقمية (digital technology)، فما من مولود يولد في هذا الفضاء إلا ويفتح عينيه وسط أجهزة الكترونية من تلفزة وحاسوب وهواتف نقالة بمختلف أشكالها وألوانها وآلات تصوير وأجهزة الفيديو رقمية... وغير ذلك، لدرجة أن بعض التقارير وصفتهم كما لو أنهم يملكون " الحاسة السادسة الرقمية"[12].

2- جيل النفر الكثير: هذا الجيل - حسب ما يذكره المختصون - هو أوسع الأجيال عددا وأكثرها نفرا، فعلى المستوى العالمي تباينت الإحصائيات واختلفت، ولم تتفق هذه الإحصائيات على رقم دقيق واحد، فعلى سبيل المثال

ذكرت أسبوعية هذا الجيل، والتي تحمل عنوان "أسبوع جيل الألفية" « Millennial week » أن رقمهم قد وصل إلى "مليار 800 ألف فرد"، حسب احصائية عام 2014م من إجمالي عدد سكان العالم والبالغ **7** ملايير نسمة[13].

أما علماء السكان في مركز البحث التابع لـ «PEW*» فيقدرون عددهم بحوالي 2 مليار نسمة من مجموع سكان الكرة الأرضية والبالغ 7.4 مليار نسمة، حيث قدروا نسبتهم بحوالي 27% من النسبة العامة لمجموع سكان المعمورة[14]... وغيرها من الإحصائيات.

أما توزيعهم على أهم دول العالم فهم كما يلي:

- في الولايات المتحدة الأمريكية - حسب إحصائية عام 2015- تبلغ أعدادهم حوالي 100 مليون فرد موزعين على الفئات العمرية الآتية:

- 17- 12 = 25 مليون نسمة بنسبة 7.8% .

- 24-18 = 13.2 مليون نسمة بنسبة 9.7 %.

- 34-25 = 44.1 مليون نسمة بنسبة 13.7 % [15].

- أما في بريطانيا فتبلغ نسبتهم حوالي ربع سكان المملكة المتحدة حسب "تقرير انكلينج رقم 1" عن جيل الألفية في بريطانيا عام 2015 " inkling-report-no-1-uk-millennials ".

وتوقع هذا التقرير بأن أعدادهم ستصل إلى 17 مليون فرد مع حلول عام 2019 م[16].

وفي مقال لصحيفة "الجارديان" البريطانية حرر في عام 2015م قدر أعدادهم في بريطانيا وحدها بحوالي 16.2 مليون إنسان[17].

أما في كندا وحسب إحصاء عام 2011م فقدرت أعداد الأجيال المولودة بين عامي 1993-2011 بحوالي 7.3 مليون نسمة وبنسبة 22% من مجموع السكان[18].

أما في فرنسا فتبلغ أعداد جيل الألفية بها حوالي 16 مليون فرد، ويمثلون ثلث مجموع سكان فرنسا النشطين[19].

أما ألمانيا فبلغت أعدادهم بها حوالي 14.68 مليون نسمة، وتأتي اليونان في آخر ترتيب دول الاتحاد الأوربي حيث لم تتجاوز أعدادهم بها 2.02 مليون إنسان[20].

- أما في الصين - أكبر بلدان العالم سكانا - فتبلغ نسبة جيل الألفية فيه حوالي 22% من مجموع السكان[21]، إلا أن بعض الدراسات ترى بأن نسبتهم أعلى من ذلك، فعلى سبيل المثال يرى موقع «Gentlemen Marketing Agency » بأن نسبة جيل الشباب في الصين المولود بعد عام 1980، والذي يتراوح عمره بين 18 سنة و 35 سنة تبلغ 28.4 % من مجموع السكان، وأن أعدادهم بلغت 385 مليون نسمة – وهي أكبر مجموعة على وجه الأرض -، وقسمتهم هذه الدراسة إلى صنفين - حسب العقد الزمني الذي ولدوا فيه - وهما:

- جيل "بالينجهو" "balinghou" وهم الذين ولدوا بعد الثمانينات .

- وجيل "جيولينجهو" "jiulinghou" وهم الذين ولدوا بعد التسعينات[22].

أما في العالم العربي فالإحصائيات شحيحة وفي أحيان كثيرة متناقضة وغير دقيقة، والسبب في ذلك يعود إلى ما تشهده المنطقة العربية من اضطرابات وقلاقل وحروب وصراعات، خاصة بعد الغزو الأمريكي للعراق عام 2003م و تفجر ما سمي بالربيع العربي، الذي ترتب عنه سقوط أنظمة ودموية المشهد السياسي في كل من سوريا والعراق اليمن و ليبيا وإلى حد ما مصر و السودان... فكل ذلك انعكس سلبا على الوضع في العالم العربي، خاصة فيما يتعلق بالفئة الشابة أو ما اصطلح علية بجيل الألفية، وهذا ما جعل صاحب كتاب " العرب الجدد: كيف يعمل الجيل الجديد على تغيير الشرق الأوسط" «The New Arabs: how the millennial generation is changing the middle east » وهو "جوان كول" « Juan Cole* » يصف هذا الشباب في كل من مصر وتونس وليبيا بما يلي: "إن الشباب في البلدان الثلاثة استخدم

الانترنت بتأثيراتها المضاعفة لتنظيم احتجاجات في أنحاء البلاد في أيام معينة، ناصا على عدم شرعية النظام مع إرفاق ذلك بملفات الفيديو عن حالات التعذيب على يد الشرطة، وكذا ملفات التهم بالفساد على مستوى عال، وكل ذلك مصحوبا بالسخرية والكاريكاتير"[23].

ويحمل الكتاب رؤية تفاؤلية زائدة عن مستقبل عربي جديد مع هذه الثورة العربية التي سميت بالربيع العربي، غير أننا في الآجال القريبة لا نرى هذا الربيع الذي بشر به الغرب بل نرى دمارا مروعا خاصة في سوريا الجريحة، التي تدار فيها حربا ضروسا بالنيابة عن أطراف خارجية هي المستفيد الأول منها لا سيما إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية الراعية الرسمية لها، علاوة على التيار الصفوي المتخفي تحت عباءة النظام السوري والإيراني والمؤجج للصراع السني - الشيعي، الذي راهن عليه الغرب كثيرا لإعادة رسم خريطة الشرق الأوسط من جديد.

يقول صاحب الكتاب عن هذه الرؤية التفاؤلية في غد باسم يصنعه الشباب العربي، الذي ما هو في حقيقته إلا شباب الألفية الجديدة في أحضان الوطن العربي: "فئة الشباب هي المفتاح لتغير سياسي واجتماعي سريع في الأقطار العربية، التي تعيش حالة الاضطراب منذ عام 2011م" ويعلل ذلك بقوله بأن الأعضاء الفاعلين في هذا التغيير هم "جيل وأي العربي" « Arab Generation Y* »، الذي يتميز بأنه أكثر ثقافة من سابقيه، وأكثر تحضرا وأكثر ميلا للمواطنة العالمية و أكثر ذكاء تكنولوجيا وأقل تدينا[24].

إذن الكاتب يراهن على تغيير واقع الأمة العربية والإسلامية من خلال جيل ينمو وعوده مائلا نحو الغرب، لأنه يريد جيلا بلا هوية بلا ملاحم عربية إسلامية، بلا دين..؟! وبعبارة موجزة يريد شبابا منصهرا في الحضارة الغربية المعاصرة.

ولكن الدراسات الميدانية في الوطن العربي أثبتت عكس ما يراه هذا الكاتب، منها على سبيل المثال لا الحصر المسح الذي قامت به مؤسسة "طابة" عام 2016، الموجودة بـ "أبو ضبي" بالإمارات العربية المتحدة، والذي حمل

عنوان "مواقف جيل الشباب المسلم من الدين وعلمائه"[25]، و أثبت ميدانيا أن الشباب العربي لا يزال متمسكا بدينه وقيمه وحضارته، فقد أجاب الشباب العربي في كل من الأردن والإمارات العربية والبحرين والسعودية وفلسطين والكويت ومصر والمغرب على السؤال "أؤمن بدين الإسلام لأنني مقتنع بأنه حق" بنسبة: 100%، كما أجاب على عبارة "أؤمن بدين الإسلام لأنني نشأت فيه" بنفس النسبة (100%)...

فهذه الحقائق الميدانية ترد على هذه الدراسات الغربية الحالمة بجيل عربي منفصل عن أمته وحضارته، وهي كلها تدخل ضمن ما يسمى بالحرب النفسية الدعائية التي يستخدمها الغرب ضد العالم العربي والعالم الإسلامي للتأثير على الرأي العام العربي والإسلامي والعالمي.

وتبقى الإحصائيات الخاصة بأعدادهم في الوطن العربي غير دقيقة ومتباينة، فدراسة "جوان كول" السابق ذكرها، تقول بأن نسبتهم حوالي 40% من مجموع سكان العالم العربي، بينما موقع "صفحة مكة " فيذكر أن نسبتهم حوالي نصف العدد الكلي لسكان العالم العربي[26]...

وإن كان يبقى التخوف من مشروع المسخ للشباب العربي والإسلامي واردا، وهذا ما عبر عنه الشباب العربي في هذه الدراسة، حيث أجاب على سؤال حول "التوتر بين الإغراءات في المجتمع والهوية الإسلامية والالتزام بالدين"، فجاءت آراء الشباب معبرة عن هذا التخوف حيث أقرت غالبية عينة الشباب من الإمارات (74%) والكويت (62%) ومصر (60%) وفلسطين (57%) بأنهم يشعرون بالتوتر من الإغراءات والشهوات والرذائل التي يواجهها الشباب في حياتهم أثناء عزمهم ورغبتهم في المحافظة على الهوية الإسلامية والالتزام بالدين... وغيرها من النسب.

3- جيل متهم بإدمان استخدام التكنولوجيا الرقمية: كثيرا ما يوصف هذا الجيل بأنه مدمن على استخدام وسائل التكنولوجيا الحديثة، خاصة تكنولوجيا المعلومات والاتصال سواء منها الأجهزة « Hardware » أو البرامج « software»، ولكني وجدت أن هناك العديد من الدراسات والبحوث أثبتت

عكس ذلك تماما، ففي دراسة مسحية أجريت بالولايات المتحدة الأمريكية عام 2015 م على حوالي 1000 من أعضاء جيل الألفية الجديدة، والذين تتراوح أعمارهم ما بين 18 – 34 سنة أجابت نسبة 79% منهم بأنهم يطالعون كتبا ورقية، و 72% يطالعون الأخبار عن طريق المجلات والصحف الورقية، وأن حوالي 64% منهم عن طريق الألواح الإلكترونية (Tablets)[27].

وأيضا هذا ما أكدته صحيفة (الغارديان) «the guardian» البريطانية التي ذكرت في عددها الأخير بأن أغلبية جيل الألفية (26% من العينة المبحوثة لشباب يتراوح عمره بين 16 و 24 سنة) يفضلون قراءة الكتاب الورقي عن الكتاب الالكتروني، وأن أكثر من نصف هؤلاء صرحوا بأنهم يحبون حمل المنتوج الفكري الذي يقرأونه بين أيديهم.

وهذا مما يوحي بأن متعلمي هذه الألفية الجديدة لا يزالون متعلقين بالمظهر المادي للكتاب، بل وابعد من ذلك برائحة الكتاب، حسب تعبير أحد البمحوثين في هذه الدراسة "أحب رائحة الكتاب" أو بمظهر رفوف الكتب، كما عبر آخر حين قال "أريد رؤية رفوف الكتب بكاملها"[28].

4- جيل متهم بالنرجسية: أغلبية وسائل الإعلام ترسم صورة لهذا الجيل على أنه جيل كسول، نرجسي، محب لنفسه... ! بينما أثبتت الدراسات الميدانية عكس هذه الآراء التي لا تستند إلى الموضوعية والحقائق لأنها في غالب الأحيان آراء شخصية تحكمها الأمزجة والأهواء والطبائع.

وقد انتقد الكثير من العلماء هذه التعميمات الجزافية حول جيل بكامله، وهذا التعميم في حد ذاته جهد عقيم.

كما انتقد بعض العلماء أن جل الدراسات في العالم الغربي تركز على الشباب البيض وتتجاهل الشباب الذي يقطن في الضواحي والأطراف من المهاجرين والأقليات. وهذا دليل واضح على أن الاثنية المركزية الغربية لم تختف من الوجود بل لا تزال حية ترزق حتى مع هذه الألفية التي سقطت فيها الحدود الجغرافية والسياسية للدول والأمم والشعوب، ولكن يبدو أن التغير

اللامادي أصعب بكثير من التغير المادي - كما قال عالم الاجتماع الأمريكي "أجبرن نيمكوف".

III- خصائص جيل الألفية في ميدان التعليم والتعلم:

لقد لقيت شريحة متعلمي « Learners » أو متمدرسي هذه الألفية الجديدة اهتماما كبيرا من مختلف الهيئات الدولية والمحلية ومن مختلف دوائر البحث على المستوى الوطني و العالمي والإقليمي ومن مختلف أطياف النخب المثقفة سواء كانوا أساتذة أكاديميون أو سياسيون... أو غير ذلك، خاصة في العالم الغربي، حاولت مختلف هذه الدوائر رسم معالم لجيل متعلمي هذه الألفية برصد أهم صفاته وخصائصه، والتي نذكرها بإيجاز كما يلي:

1- جيل أكثر ثقافة وتعلما: اعتبر جيل الألفية الجديدة من أكثر أجيال تاريخ العالم الغربي ثقافة وتعلما، وأجريت في هذا المجال دراسات وأبحاث عديدة، يصعب على أي باحث الإلمام بها خاصة في العالم الغربي، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يلي:

- أشارت الدراسات الميدانية في الولايات المتحدة الأمريكية إلى أن حوالي 34% من جيل الألفية الجديدة بها، والذي يتراوح عمره بين 25 و 29 سنة يحمل درجات عليمة عليا مثل: - درجة البكالوريوس " ليسانس " - درجة الماستر - الماجستير- درجة الدكتوراه.

أما في العالم العربي فقد عرف هو الآخر تزايد أعداد الجامعيين وتضاعف الجامعات من عام لآخر، فقد كان عددها في عام 2003 لم يتجاوز 233 جامعة ليصل في عام 2006 إلى 268 جامعة منها حوالي 133 جامعة خاصة و135 حكومية، أما أرقام الطلبة فتضاعف هو الآخر - وبدون شك جلهم من جيل الألفية الجديدة – من 4 ملايين و 400 ألف طالب وطالبة إلى 11 مليون طالب وطالبة عام 2013 م، والجامعات ليرتفع عددها إلى أكثر من 600 جامعة.

2- جيل يغلب عليه تفوق العنصر النسوي: العنصر النسوي في هذا الجيل أكثر تفوقا على الرجال في الأقسام الدراسية عموما، والفتيات يتفوقن على البنين في المدارس الابتدائية والمتوسطة والثانويات، فمعظمهن يحصلن على درجات عالية، وتشير الإحصائيات مثلا في الولايات المتحدة الأمريكية إلى أن حوالي 57% من طلبة "مرحلة التدرج" (الليسانس) هن نساء ، وأن حوالي 170 ألف يحصلن على درجة البكالوريوس (الليسانس) كل سنة، بينما في عام 1970 م كانت نسبتهن لم تتجاوز 10% بين طلبة الطب، و 4% من طلبة القانون، أما اليوم فحوالي نصف طلبة القانون والطب من العنصر النسوي[29].

3- أبعد الأجيال انخراطا في العمل السياسي: من بين مميزات هذه الجيل ابتعاده عن الانخراط في العمل السياسي أيا كان شكله، خاصة ما يتعلق منه بالعمل الحزبي، وهذا ما يجعله مغايرا للأجيال السابقة، التي كانت متحمسة للعمل الحزبي أو النقابي أو أي شكل من أشكال النضال السياسي، وحسب وجهة نظري فإن ذلك يعود إلى أن الظروف تغيرت فقد كانت في الماضي القريب، خاصة ستينيات وسبعينيات القرن الماضي التي كان فيها الصراع الأيديولوجي على أشده بين مختلف شرائح المجتمعات لاسيما في البيئة الجامعية، التي كنت أنا أحد شواهدها، وقد تحول هذا الصراع في ذلك الوقت إلى ما يشبه الميليشيات الثقافية، حيث كانت ساحات الجامعة وأحياءها ميادين لمعارك أيديولوجية بين ما كان يسمى بالتيار الاشتراكي والتيار الرأسمالي والتيار الإسلامي، وصلت في أحيان كثيرة إلى عراك دموي تستخدم فيه الأسلحة البيضاء.

4- أكثر الأجيال مدنية: من بين الخصائص التي يتصف بها هذه الجيل أنه أكثر مدنية من الأجيال السابقة، بمعنى أنه أكثر اكتسابا للسلوك المدني، وهذا شيء طبيعي فمعظم هذه الأجيال التي ولدت بعد عام 1982 إما أنها تعيش في المدينة أو أنها تحتك يوميا بأهل المدينة عن طريق الحراك اليومي سواء بقصد التجارة أو التعلم...، أو عن طريق وسائل الإعلام والاتصال خاصة

التلفزة والانترنت...أو غيرها، من هنا فإن رقعة التمدن بين هذه الفئة تتسع يوما بعد آخر

5- أكثر تركيزا على القيم المادية مثل: المال، الشهرة: كذلك من بين الخصائص التي ينعت بها هذا الجيل أنه أكثر تركيزا على القيم المادية مثل: المال والشهرة والربح المادي...

6- أقل اهتماما بالانخراط في العمل الجماعي، والانتماء الجمعي: هناك العديد من الدراسات و البحوث التي تصف هذا الجيل بأنه أبعد الأجيال عن الخوض في العمل الجماعي و معتركه وأكثر ميلا نحو الدوران حول الذات بعيدا عن المجموع من ذلك مثلا عالمة النفس "جين تونج" التي ترى بأن انشغال الشباب بذواتهم هو أحد معالم انعكاسات تغير الاتجاهات الفكرية في المجتمع الأمريكي، خاصة مع صعود موجة النزعة الفردية في العقود الأخيرة، ومن القرائن والشواهد على ذلك - حسب رأي الكاتبة - أن الآباء والمجتمع ككل لا يعيران أي اهتمام لواجبات الشباب حيال المجتمع الذي يعيشون فيه بقدر ما يكون اهتمامهما منصبا حول إنجازاتهم الفردية[30].

أما أكبر الفترات التي عرفت مجموعة كبيرة من البحوث والدراسات حول متعلمي هذه الألفية الجديدة فهي بين عامي 1981- 1999 م، والتي ألقت الضوء على العديد من التساؤلات عن هذه الشريحة منها:

- ما هو المفضل عندهم في التعليم والتعلم؟
- ما هي أهم خصائص ومميزات سلوكياتهم وتصرفاتهم؟
- ما هي أهم مظاهر وخصائص عملهم في العصر الرقمي؟
- ما هي خصائص و مميزات أسرهم وعائلاتهم؟....وغيرها.

IV- الراءات الخمس التي ينجذب نحوها طلبة الألفية الجديدة[31]:

من العلماء المهتمين بمتعلمي هذه الألفية "كريستي برايس" « Christy Price »: وهي أستاذة في علم النفس بجامعة "دالتون" بالولايات المتحدة

الأمريكية، حيث ركزت هذه العالمة جل اهتماماتها على متمدرسي هذه الألفية الجديدة، وسجلت عدة ملاحظات منها: أن هناك فجوة « gap » بين طموحات الطلبة في النجاح والتفوق والمجهود الذي يبذلونه في القسم. و أهم ما توصلت إليه هذا الباحثة هي نظريتها المسماة بـ "نظرية الراءات الخمس" والتي نعرضها بإيجاز فيما يلي:

1- الميل نحو الطرق المعتمدة على البحث (R1: research-based methods): من بين الطرق التي تستهوي طلبة هذه الألفية الجديدة ويفضلونها على غيرها هو تنوع طرق التعليم - حسب ما خبرته الباحثة ووقفت عليه - وخاصة الطرق الفعالة، والمعتمدة على بحوث ودراسات علمية، لذلك فهم ميالون لطرق التدريس المرتكزة على الأرضية العلمية والمنهجية، أما أهم مكونات بيئتهم التعليمية لديهم فأوجزتها الباحثة في النقاط الآتية:

- طلبة الألفية الجديدة أقل اهتماما بنظام المحاضرات.
- هذا الجيل أكثر استخداما للوسائط الإعلامية.
- طلبة هذه الألفية أكثر ميلا للتعاون مع الأقران.

2- الميل نحو وثاقة الصلة بالموضوع (R2: Relevance)**:** لقد تربى "الألفويون**" « Millennials » وسط بيئة جعلتهم كثيري الاعتماد على "جوجل" في أي شيء يريدون معرفته، لذلك فهم لا يقيمون المعلومة من أجل غرض أو هدف معين، وعلى هذا الأساس ترى الباحثة بأن دور الأستاذ قد تغير من نشر المعلومات والمعارف إلى تعليم وتدريب الطلبة على كيفية استخدام المعلومة وتوظيفها، لذلك فإن أكبر تحد يواجه الأساتذة هو ربط محتويات المحاضرة أو الدرس بالثقافة الحالية، وجعل مخرجات التعليم والنشاط الدراسي وثيق الصلة بمدى استجابة المدرسة لحاجيات الأفراد وإعدادهم للانخراط في المجتمع الحالي وفي سوق العمل.

3- الميل نحو بسط وعرض الأسباب (R3 Rationale)**:** على عكس جيل انفجار المواليد « *Boomers» الذي تربى في ظروف أكثر تسلطا، والذي كان

فيه أكثر استعدادا لتقبل سيل من الطلبات والأوامر، فإن "الألفيين أو الألفوبين" ترعرعوا في ظرف غير تسلطي، فهم أكثر استجابة على الأرجح لسياقات معينة، إذا زودهم الأساتذة ببسط وعرض أسباب ومبادئ سياسات معينة، أو واجبات محددة، بمعنى أن هذا الجيل يكره أسلوب الامتلاءات ويجنح نحو أسلوب الإقناع والاقتناع.

4- الميل نحو حالة الاسترخاء (R4: Relaxed): يفضل الألفويون بيئة تعليمية أقل رسمية، والتي بإمكانهم فيها التفاعل مع الأساتذة على نحو غير رسمي، وكذا التفاعل مع بعضهم البعض. وفي مقابلات عديدة مع الطلبة لاحظت الباحثة الاستخدام المتكرر لمصطلح "على رسلك" (استرخي) « Laid- back » مما يوحي بأن هذا الجيل يميل نحو حالة الاسترخاء ويفضل البيئات غير الرسمية في التعليم ليتمكن من التفاعل مع مفردات البيئة التعليمية التي يتواجد فيها سواء كانوا أساتذة أم طلبة حقيقيون أو افتراضيون.

5- **الميل نحو الألفة** (R5: Rapport): جيل الألفية الجديدة عقلانيون إلى أبعد الحدود، فهم أكثر مركزية في حياة آبائهم من الأجيال السابقة، فقد اعتادوا أن يكون الراشدون في حياتهم، لذلك فهم ميالون إلى التعامل معهم بالألفة والتودد، خاصة من أساتذتهم، وقد لمست الباحثة أن لديهم رغبة عارمة في مواصلة تحقيق النتائج الجيدة في تعليمهم إذا ما احتك بهم الأساتذة وعلى مستوى شخصي.

إن هذه النظرية التي حاولت بها الباحثة "كريستي برايس" تفسير سلوكيات متعلمي هذه الألفية الجديدة وخصائصهم المعرفية والوجدانية في الولايات المتحدة الأمريكية هي صالحة للمجتمع الغربي بصفة عامة والمجتمع الأمريكي بصفة خاصة، لذلك لا يمكن إسقاطها كلية على واقعنا الاجتماعي والثقافي المختلف عن الواقع الغربي أو الأمريكي، وإن كان هناك بعض التشابه بين أجيال هذه الألفية نتيجة تأثير وسائل الاتصال الحديثة في هذه الشريحة، وهي حقائق لا يمكن إخفاءها، فالقول مثلا بأن هذا الجيل "عقلاني"، ذلك ما يصدق عندهم في الغرب حيث الأفكار لها قيمتها ووزنها في المجتمع، أما في

مجتمعاتنا نحن فالذي يتحكم في سلوكيات الأفراد غالبا ما يكون الجانب العاطفي والجانب الغريزي وليس الجانب العقلي كما هو في الغرب، أو حسب تعبير مالك بن نبي "- مرحلة الغريزة – التي هي تتحكم في سلوكيات الأفراد على مستوى الأفراد والجماعات...".

لكن وبالرغم من ذلك فإن هذه النظرية لها قيمتها العلمية حيث حاولت بها الباحثة توجيه أنظار المربين والأساتذة إلى ضرورة مراعاة التركيبة الذهنية والعاطفية والسلوكية للأجيال الجديدة خاصة من هم في مقاعد الدراسة.

V - أهم أصناف أجيال الألفية الجديدة:

أ- في العالم العربي: في ظل الغياب شبه التام للدراسات والبحوث الخاصة بأجيال الألفية الجديدة في العالمين العربي والإسلامي، حاولنا قدر الإمكان عرض بعض الدراسات التي تصدت لهذا الموضوع - رغم قلتها وندرتها- بإيجاز كما يلي:

1- تقرير (الإستراتيجية&) « &strategy»[32]: قام كل من: "رتشارد شيدياك" (Richard Shediac) وآخرون بدراسة مسحية شملت 3 آلاف شاب عربي في 6 أقطار عربية لقياس رؤى هؤلاء الشباب حول مواضيع عديدة وحاسمة، وتم في هذه الدراسة تقسيم الأجيال العربية إلى ثلاثة أصناف هي كما يلي:

- **جيل القومية العربية**: وهي الأجيال التي لها من العمر ما بين 49- 65 سنة.
- **جيل الإقليمية العربية**: وهي الأجيال التي لها من العمر ما بين 36- 48 سنة.
- **جيل الرقمية العربية**: وهي الأجيال التي لها من العمر ما بين 15- 35 سنة، وتتميز عن الأجيال الأخرى بأنها أكثرها تأثرا بالعولمة وأكثرها ميلا نحو الرقمنة.

وتوصلت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها كالآتي:

- تقارب رؤى الأجيال الثلاث حول مواضيع معينة مثل: القيم الثقافية، وأساليب العمل، و استخدامهم للتكنولوجيا...
- اختلاف هذه الأجيال إلى حد بعيد حول رؤيتهم نحو الحكومات و الواجبات السياسية، والإصلاح التربوي، والاستخدام الأفضل للتكنولوجيا....وغير ذلك.

وحسب دراسة أخرى قام بها نفس المركز فإن نسبة الأجيال الجديدة المولودة بين عامي 1977 - 1997 م في كل من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا قد بلغت حوالي 40% من مجموع سكان المنطقة.

وقدمت الدراسة معلومات هامة عن جيل الرقمية العربي نعرض منها ما يلي:

- 83% من هذا الجيل يستخدم الانترنت يوميا.
- 40% منهم يستعمل الانترنت لمدة 5 ساعات على الأقل يوميا.
- 61% منهم يقضي أكثر من ساعتين يوميا في مواقع الشبكات الاجتماعية.
- 78% منهم يفضل الانترنت على التلفزة.
- 54% من هذا الجيل له مستويات التعليم العالي، تتفوق فيه الإناث على الذكور، حيث تستحوذ الإناث على نسبة 60% بينما الذكور لم تتعد نسبتهم 49%... وغيرها من النسب[33].

ب – في العالم الغربي: أصنافهم في الولايات المتحدة الأمريكية:
تصنف الأجيال في الولايات المتحدة الأمريكية حسب الفترة الزمنية التي مرت بها، والأحداث التاريخية التي كانت مساهمة في صنعها أو كانت متأثرة بها، أما أعدادها فهي ستة أجيال نعرضها بإيجاز كما يلي:

1- جيل « GI »: ولد هذا الجيل بين عامي 1901 و 1921، كان مواليده في أثناء الحرب العالمية أطفالا، أما في الحرب العالمية فكانوا جنودا ومقاتلين، وكانوا شبابا أثناء مرحلة الكساد الاقتصادي في الثلاثينات من القرن الماضي، هذا الجيل مهتم بشدة بالأخلاق الشخصية والمعايير شبه المطلقة من الحق

والخطأ، ويؤمن بقدسية الزواج مدى الحياة، ولا يقبل بالطلاق أو الأطفال خارج إطار الزواج، له ولاء قوي للوظائف والمجموعات والمدارس... وما إلى ذلك[34].

2- الجيل الصامت «the silent generation»: لقد أطلق المؤرخان الأمريكيان "هاو" و"ستراوس" اسم "الجيل الصامت" « the silent generation » على الأجيال التي ولدت في الولايات المتحدة الأمريكية خلال فترة الكساد الاقتصادي الكبير خلال الثلاثينات القرن الماضي وقبل نهاية الحرب العالمية الثانية (1925-1945)، وهم أكبر سنا من الأجيال التي شاركت في الحرب العالمية الثانية[35].

يقول "نيل هاو" عن هذا الجيل: "يتألف اليوم الجيل الصامت (المولود بين 1925-42) من حوالي 20 مليون راشد في السبعينيات والثمانينات من أعمارهم. موقعهم السني في التاريخ يشطرهم بشكل محرج بين اثنين من الأجيال المعروفة: المولودين في وقت متأخر جدا ليكونوا أبطال الحرب العالمية الثانية، والمولودين في وقت مبكر جدا ليكونوا من مثيري القلاقل في العصر الجديد"[36].

ووصف العالم (Bernard Cornu) من فرنسا جيل "طفرة المواليد" (baby-boom) بأنه كان جيل فكاهة (fun) وجيل استهلاك وجيل انجازات اجتماعية[37].

3- جيل طفرة المواليد « Baby Boomers»: وهي الأجيال التي ولدت في الولايات المتحدة الأمريكية بين عامي 1943 و1960 م، وكما لاحظ العديد من المفكرين والباحثين فإن شباب هذا الجيل كان في عصر التفاؤل الكبير حيث انتهت الحرب العالمية في عهده، وكذا بروز الولايات المتحدة الأمريكية كقوة عظمى عالمية[38]. وتميز هذا الجيل بزيارة المواليد، لذلك سمي بجيل "طفرة المواليد" "Baby Boomers".

4- جيل إكس «X»: وهو الجيل الذي ولد بين عامي 1961 و 1981، وجاء بعد جيل "طفرة المواليد" وقبل جيل الألفية أو الألفويين، وليس هناك

تاريخ دقيق حول بداية هذا الجيل ونهايته، ولكن الديموغرافيين والباحثين عادة ما يجعلون سنوات ولادتهم تبدأ من أوائل الستينات إلى منتصفها وتنتهي بسنوات الميلاد التي تتراوح بين أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات[39].

5- جيل الألفية أو "الألفويون" « millennials »: جيل الألفية أو جيل " واي" (y) أو جيل الشبكة هو الجماعة الديمغرافية التي جاءت مباشرة بعد جيل " إكس" (x)[40]. أو بمعنى آخر تلك الأجيال التي ولدت بعد عام 1980، أي قبل عقدين من الألفية الجديدة.

وتصف العالمة "بولاك ليندسي" (Pollak Lindsey) هذا الجيل قائلة:

"جيل "واي" (Y) هو جيل 80 مليون القوي، المعروف أيضا باسم "جيل الألفية"، هؤلاء الذين تتراوح أعمارهم بين 18 و31 عاما هم الذين يحدثون اليوم ثورة في مواقع العمل وسيقومون بتغيير وجه القيادة غدا، الشركات لم تعد قادرة على الانتظار للاستفادة من هذه الحوض الضخم والمتنامي من المواهب الأمريكية"[41].

ويتفرع عن هذا الجيل (y) جيل آخر يسمى بجيل (z) والذي يتألف من مراهقي جيل هذه الألفية المولودين بعد عام 1994 م.

VI- خصائص جيل الألفية الجديدة في ميدان الشغل:

لقد تميز عمل وشغل جيل الألفية الجديدة بعدة خصائص ومميزات، حاولت العديد من الدراسات والبحوث الميدانية على المستوى العالمي رصدها ودراستها، نعرض منها عينة على سبيل المثال لا الحصر كما يلي:

1- دراسة "طوني بيتس "Tony Bates"[42]: لقد درس العالم الأمريكي " طوني بيتس " جيل الألفية الجديدة في ميدان الشغل، فتوصل إلى تسعة مميزات وخصائص لأهم الأعمال التي يقوم بها هذا الجيل، نذكرها موجزة كما يلي:

- غالبا ما يكون عملهم في شركات مصغرة لا يتعدى عدد عمالها 10 أشخاص.

- في أحيان كثيرة هم أصحاب الشغل، أو أن يكون رئيس أو مدير الشركة منهم، أو هم رؤساءها، وفي أحيان أخرى هم الذين يقومون بإنشاء شغلهم وعملهم.
- غالبا ما يعملون بعقود، أو أنهم عمالا عند أنفسهم، كذلك فهم ينتقلون من عمل لآخر بطريقة شرعية و دوريا.
- تفرض عليهم طبيعة عملهم التحول والتغير على مر الأيام، وذلك استجابة لطبيعة السوق والتطورات التكنولوجية، من هنا فإن القاعدة المعرفية لعمال هذا العصر تجنح نحو التغير بسرعة.
- يتصف عمال هذا العصر الرقمي بالذكاء رقميا، ذلك لأن التكنولوجيا الرقمية غالبا ما تشكل المكون الأساسي في عملهم.
- بما أنهم غالبا ما يعملون لأنفسهم في شركات مصغرة، فهم يقومون بأدوار متعددة: متسوقون، مصممون، بائعون، مديرو أشغال، محاسبون، مساعدو تقنيين... وغير ذلك.
- يعتمد هؤلاء العمال كلية على الشبكات الاجتماعية غير الرسمية لجلب الشغل، والمحافظة على مجارات الاتجاهات الحديثة في مجال عملهم.
- هم بحاجة مستمرة إلى المحافظة على تعلمهم ليبقوا في قمة عملهم وشغلهم، كما أنهم أيضا بحاجة إلى إدارة ذلك التعلم بأنفسهم.
- وفوق ذلك كله فهم بحاجة إلى أن يكونوا مرنين، حتى يتمكنوا من التكيف مع الظروف المحيطة بهم والمتغيرة بسرعة.

2- مسح دلويت (2016): The 2016 Deloitte Millennial Survey [43]

قامت مؤسسة "ديلويت*" « Deloitte » بالولايات المتحدة الأمريكية بسلسلة دراسات مسحية شملت حوالي 7700 شاب يمثلون 29 بلدا من بلدان العالم (أنظر جدول "1" في الملاحق)، وكل المشاركين في هذا البحث من الذين ولدوا بعد عام 1982، أي أنهم من شباب الألفية الجديدة، ومن الحاصلين

على الدبلومات الجامعية ومن العاملين الدائمين في مؤسسات كبيرة من القطاع الخاص.

أما أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة فنذكرها إجمالا كما يلي:

- لقد عبرت هذه العينة من شباب الألفية الجديدة عن ثقتها القليلة في مستخدميهم الجدد، لذلك فالكثير منهم يفكر في التخلي عن العمل في الآجال القريبة والالتحاق بمؤسسة أخرى أو البحث عن عمل آخر، وهذا ما عكسته نسبة المتوقعين منهم بمغادرة العمل والبالغة حوالي 66% من مجموع العينة، أما الذين توقعوا بقاءهم في العمل فلم تتعد نسبتهم 27%، فمن كل اثنين من ثلاثة قالا بأنهما يتوقعان مغادرة العمل مع عام 2020 م.

وحسب تفسير الدراسة لهذه النسبة، فإن الغياب المعتبر للثقة بين صاحب العمل والعامل من هذا الشباب يشكل تحديا كبيرا لأي توظيف للأعداد الكبيرة لجيل الألفية الجديدة كما هو الحال في الولايات المتحدة الأمريكية، التي يمثل فيها هذا الشباب أكبر شريحة بين القوى العاملة، وليس هذا الموقف من العمل خاص بشباب بلد معين من البلدان 29 التي أجريت فيها هذه الدراسة الميدانية، بل إن أغلبية شباب الألفية المبحوث اعتقدت أنها ستترك العمل مع حلول عام 2020 م، ويأتي العنصر النسوي بنسبة 67% ثم يأتي العنصر الذكوري بنسبة 64% وذلك خلال الخمس السنوات القادمة، و- حسب رأي الدراسة - ربما يكون نقص الثقة في صاحب العمل هو السبب الرئيسي.

وبالرغم من ذلك فإن أغلبية المبحوثين من شباب الألفية الجديدة لا زالوا يحملون رؤى إيجابية نحو الشغل، ولكن الشكوك لا زالت تحوم حول مدى طموح العمل خارج الربح المالي "المادي"، فقد أجابت العينة بنسبة 87% (9 من 10 أفراد) بأنها تعتقد أن نجاح العمل ينبغي أن يقاس بشروط غير شروط الأداء المالي، فقط في كل من ألمانيا 22 % وكوريا الجنوبية 30% قالت العينة فيهما بأنها تعتقد بأن نجاح الشغل ينبغي أن يقاس بالمفهوم المالي على نحو صرف.

ويبقى هذا الجيل ميدانا خصبا للدراسات الميدانية الحقلية للكشف عن ميولاته ومواقفه واتجاهاته نحو التعليم والتعلم والعمل والشغل لمعرفة المزيد عن خصائصه ومميزاته، انطلاقا من المقولة: من جهل شيئا عاداه، وقولة عمر المشهورة "إنهم خلقوا لزمان غير زماننا".

VII- الآفاق المستقبلية لهذا الجيل في ضوء المعطيات الحالية:

لقد حاولت العديد من الدراسات والبحوث سواء الحقلية منها أو النظرية استشراف مستقبل جيل هذه الألفية الجديدة للتنبؤ بسلوكياته وتصرفاته ومستقبل حياته وأغلب هذه الدراسات - إن لم نقل كلها - جرت في العالم الغربي وفي آسيا - حيث تربض الدول المسماة بالنمور الست - وتركز معظم هذه الدراسات على عاملي الشغل والتعليم والتعلم والسلوك اليومي لهذه الشريحة من المجتمع الدولي وآثار تكنولوجيا المعلومات والاتصال على ذلك.

ومن أهم هذه الدراسات التي تستحق الذكر في هذا المجال دراسة أندريو بلبلار (Andrew Plepler) (2015) والتي تحمل عنوان "رسالة من أندريو بلبل" (Letter from Andrew Pleple) وقد حاول فيها هذا العالم "أندريو بلبل" استشراف مستقبل جيل الألفية الجديدة عن العادات الخاصة بالنقود من توفير وإنفاق وغير ذلك... فوجد في دراسته الميدانية هذه أن حوالي ثلثي (3/2) العينة المبحوثة ترى بأن مصدر معلوماتها عن مهارات وخبرات إدارة الأموال مستقاة من آبائهم، ويعلق الباحث "أندريو" على هذه النسبة قائلا: "نرى في بحثنا هذا أن هؤلاء الذين لقنهم آباءهم أهمية الخبرات المالية الجيدة وكذا التوفير هم أكثر استعدادا للأخذ بالاختيارات الحكيمة لإدارة المال في حياتهم المستقبلية"، ثم يضيف قائلا "أنا من المشجعين على رؤية مواضيع النقود والأموال وقد تحولت إلى مواضيع عادية تناقش بين أفراد العائلة، ويبدو أن جعل هذه الحوارات تحدث باستمرار ودائما ستساهم في استمرارية تأثير الآباء على أبنائهم".

كما أنه وجد في دراسته هذه أن الكساد الاقتصادي عام 2008 قد ترك آثاره الدائمة على هذا الجيل، فقد ترعرعوا وسط أسرة - وهم يشاهدونها بأم

أعينهم - وهي تقوم بقطع مبالغ مالية من مصروفها وتدخرها، لذلك فإن الألفويين أكثر قابلية للادخار والتوفير لحالات الطوارئ من أي شيء آخر[44].

أما في ميدان الشغل فمعظم الدراسات تقدر الثقل الاقتصادي و البشري لهذه الشريحة المنتمية لجيل الألفية الجديدة وتستشرف مستقبلها في ميدان الاقتصاد والقوى العاملة على نحو يحمل الكثير من التفاؤل والغد الباسم، فيقول في هذا الشأن "جاي جلبرت" (Jay Gilbert): "جيل الألفية هو أكبر فئة عمرية ظهرت منذ جيل طفرة المواليد، وبما أن هذه المجموعة تنمو بشكل كبير كجزء من القوى العاملة على مدى السنوات العشرين المقبلة، فسوف يحتاج أرباب العمل لإجراء تعديلات كبيرة في نماذج عقود العمل الخاصة بهم. فتحفيز وجذب هذه الفئة العمالية والاحتفاظ بها لن يتوقف أبدا كأولويات إدارية، ولكن أرباب العمل سيضطرون إلى النظر بعناية في ما هي الاستراتيجيات التي سوف تستخدم لتشجيع والاحتفاظ بموظفي جيل الألفية الجديدة ذوي القيمة التي لا يستهان بها من الآن وإلى المستقبل؟"[45].

رغم أهمية هذه الدراسات الاستشرافية عن هذا الجيل الجديد في العالم الغربي، إلا أنها لا تتسم بالمصداقية في تعميم نتائجها على جميع الأجيال الجديدة على الأقل في العالم النامي، ومنه العالم العربي والإسلامي، وذلك لخصوصية هذه المجتمعات واختلاف الظروف والشروط والبيئة و المحيط فيها عن المجتمعات الغربية.

الخاتمة:

يتضح مما سبق عرضه بأن جيل الألفية الجديدة له خصائص ومميزات تختلف تماما عن الأجيال السابقة، وبذلك تحقق منطوق فرضية الدراسة القائل: "يتميز جيل الألفية الجديدة بخصائص ومميزات تميزه عن الأجيال السابقة سواء كان ذلك في ميدان التعليم والتعلم أو في ميدان الشغل والعمل أو الرؤية المستقبلية" ويتجلى ذلك في المؤشرات الآتية:

- جيل الألفية الجديدة يميل نحو البيئات غير الرسمية في ميدان التعليم، فهو ينفر من الإكراه والعسف والأستاذية المتسلطة، ويتفاعل مع البيئات الحرة حيث يسمح له ذلك بالتفاعل مع أقرانه ومع أساتذته ومحيطه الدراسي.
- جيل هذه الألفية لا تستقيم حياته بدون وسائل تكنولوجيا المعلومات والاتصال الحديثة، فهي بالنسبة له كالهواء الذي يتنفسه، لذلك لا يمكن أن يتعلم بدونها وخارج إطارها.
- جيل هذه الألفية أقل ميلا نحو نظام " المحاضرات " خاصة إذا سلكت نظامها القديم الآخذ بالطريقة الإلقائية التي يصبح الطلبة فيها مجرد أجهزة استقبال.
- هذا الجيل يغلب على متمدرسيه العنصر النسوي خاصة التعليم الجامعي، وهذه ظاهرة كونية تتواجد في القارات الخمس، مما يستوجب إجراء دراسات ميدانية لتحديد أثر ذلك على مستقبل الوظائف في بلادنا العربية والإسلامية.
- ضرورة تكيف الأستاذ والمربي والمعلم مع هذا الوسط التعليمي الجديد، خاصة من هو من هيئة التدريس في الجامعة.
- يشوب جيل هذه الألفية عدم الثقة في مستخدميهم ، لأسباب لا تزال مجهولة بالرغم من تفسيرات وتحليلات بعض الباحثين.
- تشكل التكنولوجيا الرقمية المكون الأساسي في عمل وشغل هذا الجيل، نظرا لاقتحام هذه التكنولوجيا جميع مجالات الحياة بما فيها الميادين التي يعملون فيها.
- اعتماد جيل هذه الألفية على الشبكات الاجتماعية للترويج لمنتجاته وسلعه، وكذا للبحث عن الوظائف وأماكن العمل داخل وخارج بلدانهم علاوة على الترويج لأفكارهم وكتاباتهم محليا وعالميا.
- تميز شغل هذا الجيل بالعمل في مؤسسات صغيرة ومتوسطة، وغالبا ما يكونون هم المديرون لها.

- متعلمو جيل الألفية الجديدة استخدامهم للتكنولوجيا مختلف بشكل كبير عن جيل أسلافهم، فالتكنولوجيا جزء لا يتجزأ من حياتهم، بل تكاد تكون في الواقع امتدادا لأجسادهم ! فهدفهم الرئيسي هو خلق خبرات التدريب التي تصبح جزءا من نمط حياتهم.

قائمة المصادر والمراجع:

أ- كتب باللغة العربية:

1- مواقف جيل الشباب المسلم من الدين وعلمائه في العالم العربي، ترجمة: محمد سامر الست، مؤسسة طابة، الإمارات العربية المتحدة، متاح على:
http://mmgsurvey.tabahfoundation.org/downloads/mmgsurvey_full_arabic_web.pdf (30/1/2017).

2- كريستيان جاريت، هل أبناء جيل الألفية " أكثر نرجسية " من غيرهم؟، متاح على:
18) http://www.bbc.com/arabic/vert-cap-42088213 (14/6/20

ب - كتب ودراسات باللغة الأجنبية:

1- Bart, Mary. the five R's of engaging millennial students. available at:
www.facultyfacus.com/articles/teaching-and-learning/thefive-rs-of-engageing-millennials-students/(18/2/2016).

2- Bates, (Tony) A.W. teaching in a digital age, available at: http://opentextbc.co/teachingindigitalage. (6/7/2015).

3- Brady, Matthew, Why do young readers prefer print to ebooks?, available at:
https://www.theguardian.com/books/booksblog/2013/dec/04/ebooks-amazon (22/2/2018).

4- Cornu, Bernard. Digital Natives in a Knowledge Society: New Challenges for Education and for Teachers. Proceedings of International Conference IITE-2010 (November 15–16, 2010 St. Petersburg, Russian Federation), available *at:*
http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001936/193658e.pdf
(52/1/2013).

5- Cox, EkinL. designing books for tomorrow readers: how Millennials consume content. available at: http://www.ingerta.com/wp-content/.../ (17/5/2015).
6- Fraker, Charles, Book Review, The New Arabs: how the millennial generation is changing the middle east, available at: http://www.mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/new-arabs-how-millennial-generation-changing-middle-east (32/12/2016)
7- Gilbert, Jay, The Millennials: A new generation of employees, a new set of engagement policies, ivey business journal (9/10/ 2011), available at:
https://iveybusinessjournal.com/publication/the-millennials-a-new-generation-of-employees-a-new-set-of-engagement-policies/ (2/10/2017).
8- Greenberg , Eric H, Karl weber, generation we, available at: gen-we.com/sites/default/files/GenWe_EntireBook3.pdf (10/7/2018).
9- Howe, Neil. The Silent Generation, "The Lucky Few" (Part 3 of 7), available at:
https://www.forbes.com/sites/neilhowe/2014/08/13/the-silent-generation-the-lucky-few-part-3-of-7/#6992d8762c63 (18/4/2016).
10- Karim Sabbagh and Al. Understanding the Arab Digital Generation (2012: Strategy&). available at:
https://www.strategyand.pwc.com/media/file/Understanding-the-Arab-Digital-Generation.pdf (27/8/2017).
11- KAKUTAN, MICHIKO , Youth Tsunami in Arab World, Book Review, " The New Arabs,' by Juan Cole", available at:
https://www.nytimes.com/2014/07/08/books/the-new-arabs-by-juan-cole.html?_r=0 (25/12/2016).
12- Main, Doglas. who are the mellinnials ? available at: www.livescience.com/38061-mellinnials.generation-y.html (8/5/2016).

13- Novak, Jill. The Six Living Generations In America. Available at: http://www.marketingteacher.com/the-six-living-generations-in-america/ (23/4/2017).
14- Ostdick, Nick, 5 Statistics Behind the Rise of Chinese Millennial Travelers, available at: http://www.dcsplus.net/blog/5-statistics-behind-the-rise-of-chinese-millennial-travelers (22/12/2016).
15- Stokes, Bruce, Who are Europe's Millennials?, available at: http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/02/09/who-are-europes-millennials/ (23/12/2016).
16- Shediac, Richard, et al. Generations A. available at:
http://www.strategyand.pwc.com/media/file/Generation-A.pdf (29/12/2016
17- Cathy, Sandeen. Boomers, Xers, and Millennials: Who are They and What Do They Really Want from Continuing Higher Education?. Available at: files.eric.ed.gov/fulltext/EJ903434.pdf (5/7/2017).
18- staff, Charts , So How Many Millennials Are There in the US, Anyway? (Updated). Available at:
http://www.marketingcharts.com/traditional/so-how-many-millennials-are-there-in-the-us-anyway-30401/ (21/12/2016).
19- Salkowitz,ROB. GENERATION BLEND. NEW JERZY, USA, John wiley & sons ,Inc. 2008.
20- Plepler, Andrew, Letter from Andrew Plepler, available at: https://about.bankofamerica.com/assets/pdf/bmh-millennials-report-spring-2015.pdf
21- Pollak, Lindsey. Millennials Tomorrow's Leaders Today. Available at: http://www.thehartford.com/sites/thehartford/files/millennials-leadership.pdf (9/9/2017).
22- Twenge, Jean, available at: http://www.jeantwenge.com/faqs/24
cites:
1- whatis.com, available at:
whatis.techtarget.com/difinition/millennials-millennial-generation
2- http://en.wikipedia.org/wiki/mellinnials..
3- www.dictionary.com/browse/millennial-generation.
4- hrdailyadvisor.blt.com/2009/02/15/10-.

5- millennial week, DC, 2014, available at:
http://millennialweek.com/MILL- FactSheet_52914_v2.pdf .
6- inkling-report-no-1-uk-millennials, june 6 2016, available at: http://www.thisisinkling.com/inklingreports/2016/1/21/inkling-report-no-1-uk-millennials .
7- http://luckyattitude.co.uk/how-many-millennials-uk/ (21/12/2016).
8- inkling-report-no-1-uk-millennials, june 6,2016, available at: http://www.thisisinkling.com/inklingreports/2016/1/21/inkling-report-no-1-uk-millennials (21/12/2016).
9- http://luckyattitude.co.uk/how-many-millennials-uk/ (21/12/2016).
10- Generations in Canada, available at:
https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-311-x/98-311-x2011003_2-eng.cfm (21/12/2016).
11- Millennials, qui sont-ils, que veulent-ils?, available at: http://www.neorestauration.com/article/millennials-qui-sont-ils-que-veulent-ils,35094 (22/12/2016).
12- Marketing China, Understanding Chinese Millennials, available at: http://marketingtochina.com/understanding-chinese-millennial/ (22/12/2016).
13-luckyattitude.com.uk/millennial-characterstics/ (18/5/2016).
14- Wikipedia, Generation X, available at:
https://en.wikipedia.org/wiki/Generation_X .
15- whatis.com, availalable at:
http://whatis.techtarget.com/definition/millennials-millennial-generation (11/9/2017).
16- The 2016 Deloitte Millennial Survey , available at: https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/About-Deloitte/gx-millenial-survey-2016-ex

الهوامش:

[1]- Dr. Jean Twenge, available at: http://www.jeantwenge.com/faqs/ (26/6/2018).

[2]- Audrey Hamilton**,** Speaking of Psychology: Unlocking the psychology of millennials (interview with Jean Swenge) , available at:
http://www.apa.org/research/action/speaking-of-psychology/unlocking-millennials.aspx (27/6/2018).

[3]- DOUGLAS QUENQUA, *Seeing Narcissists Everywhere, available at:* https://www.nytimes.com/2013/08/06/science/seeing-narcissists-everywhere.htm (8/7/2018).

[4]- كارل ويبر: رئيس مؤسسة " Karl Weber Literary ": و هو كاتب ومحرر ومطور كتب يتمتع بخبرة تزيد عن 25 عامًا في مجال نشر الكتب. وهو خبير في النشر غير الخيالي ذو صبغة المصلحة العامة، وهو متخصص في موضوعات عديدة ابتداء من الأعمال التجارية والتمويل الشخصي إلى السياسة والشؤون الجارية والتاريخ والسيرة الذاتية والمساعدة الذاتية والتنمية الشخصية

http://www.karlweberliterary.com/biography.

[5]- Eric Greenberg, & Karl Weber, Generation we, available at : gen-we.com/sites/default/files/GenWe_EntireBook3.pdf (10/7/2018).

[6]- Ibid.

[7]- Sandeen, Cathy. Boomers, Xers, and Millennials: Who are They and What Do They Really Want from Continuing Higher Education?. Available at: files.eric.ed.gov/fulltext/EJ903434.pdf. (16/7/2017).

[8]- whatis.com, available at: whatis.techtarget.com/difinition/millennials-millennial-generation (31/03/2016).

* هي الأجيال المولودة بين عامي 1965- 1979.

[9]- http://en.wikipedia.org/wiki/mellinnials. (31/3/2016).

[10]- www.dictionary.com/browse/millennial-generation (14/5/2016).

[11]- hrdailyadvisor.blt.com/2009/02/15/10- (15/5/2016).

[12]- انظر تقرير "غرفة الولايات المتحدة الأمريكية للمؤسسة التجارية the U.S. Chamber of Commerce Foundation متاح على:

https://www.uschamberfoundation.org/reports/millennial-generation-research-review (12/12/2016).

*) مركز"بيو" للأبحاث هو مركز بحث أمريكي يقوم بتوفير الإحصاءات والمعلومات الاجتماعية مثل التركيبة السكانية، واستطلاع الرأي، وتحليل المحتوى، أنشئ عام 2004 ومقره الرئيسي في واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية، أما رئيس هذا المركز فهو" مايكل ديموك " Michael Dimock ".

[13]- For more details see: millennial week, DC, 2014, available at: http://millennialweek.com/MILL-FactSheet_52914_v2.pdf (14/12/2016).

[14]- لمعرفة المزيد أنظر، موقع GBPC، متاح على:
www.atkearney.fi/...millennials/10192?... *(18/12/2016).* Marketing Charts staff. So How Many Millennials Are There in the US, Anyway? (Updated). Available at: http://www.marketingcharts.com/traditional/so-how-many-millennials-are-there-in-the-us-anyway-30401/ (21/12/2016).

[15]- inkling-report-no-1-uk-millennials, june 6,2016, available at: http://www.thisisinkling.com/inklingreports/2016/1/21/inkling-report-no-1-uk-millennials (21/12/2016).
http://luckyattitude.co.uk/how-many-millennials-uk/ (21/12/2016).

[16]- inkling-report-no-1-uk-millennials, june 6 2016, available at: http://www.thisisinkling.com/inklingreports/2016/1/21/inkling-report-no-1-uk-millennials (21/12/2016).

[17]- http://luckyattitude.co.uk/how-many-millennials-uk/ (21/12/2016).

[18]- Generations in Canada, available at: https://www12.statcan.gc.ca/census-recensement/2011/as-sa/98-311-x/98-311-x2011003_2-eng.cfm (21/12/2016).

[19]- Millennials, qui sont-ils, que veulent-ils?, available at: http://www.neorestauration.com/article/millennials-qui-sont-ils-que-veulent-ils, 35094 (22/12/2016).

[20]- Bruce Stokes, Who are Europe's Millennials?, available at: http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/02/09/who-are-europes-millennials/ (23/12/2016).

* أستاذ في التاريخ و مدير لمركز دراسات الشرق الأوسط وشمال إفريقيا بجامعة ميتشجان، بالولايات المتحدة الأمريكية.

[21]- Nick Ostdick, 5 Statistics Behind the Rise of Chinese Millennial Travelers, available at: http://www.dcsplus.net/blog/5-statistics-behind-the-rise-of-chinese-millennial-travelers (22/12/2016).

[22]- Marketing China, Understanding Chinese Millennials, available at: http://marketingtochina.com/understanding-chinese-millennial/ (22/12/2016).

[23]- Charles Fraker, Book Review, The New Arabs: how the millennial generation is changing the middle east, available at: http://www.mepc.org/journal/middle-east-policy-archives/new-arabs-how-millennial-generation-changing-middle-east (32/12/2016).

* يقصد بها الأجيال التي جاءت مباشرة بعد جيل (x)، وهي التي ولدت خلال ثمانينات وأوائل تسعينات القرن الماضي.

[24]- MICHIKO KAKUTAN, Youth Tsunami in Arab World, Book Review, The New Arabs,' by Juan Cole, available at: https://www.nytimes.com/2014/07/08/books/the-new-arabs-by-juan-cole.html?_r=0 (25/12/2016).

[25]- مواقف جيل الشباب المسلم من الدين وعلمائه في العالم العربي، ترجمة: محمد سامر الست، مؤسسة طابة، الامارات العربية المتحدة، متاح على: http://mmgsurvey.tabahfoundation.org/downloads/mmgsurvey_full_arabic_web.pdf (30/1/2017).

[26]- أنظر موقع "صفحة أخبار مكة" متاح على: http://makahnewspaper.com/article/39179/makkah/... (17/5/2016).

[27]- Cox, EkinL. designing books for tomorrow readers: how Millennials consume content. available at: http://www.ingerta.com/wp-content/.../ (17/5/2015).

[28]- Matthew Brady, Why do young readers prefer print to ebooks? , available at: https://www.theguardian.com/books/booksblog/2013/dec/04/ebooks-amazon (22/2/2018).

[29]- Luckyattitude.com.uk/millennial-characterstics/ (18/5/2016).

[30]- كريستيان جاريت، هل أبناء جيل الألفية "أكثر نرجسية" من غيرهم؟، موقع BBC عربي / News، متاح على: http://www.bbc.com/arabic/vert-cap-42088213 (14/6/2018).

[31]- Bart, Mary. the five R's of engaging millennial students. available at: www.facultyfacus.com/articles/teaching-and-learning/thefive-rs-of-engageing-millennials-students/(18/2/2016).

* هي الأجيال التي ولدت في الولايات المتحدة الأمريكية بين عام 1925- 1945، وكثيرا ما تلقب هذه الأجيال بـ" الأجيال الصامتة".

** لقد ترجمت مصطلح " « Millennials» بـ "الألفويون" عوض "جيل الألفية الجديدة" من باب الاختصار والاختزال.

[32]- *Richard Shediac et al.* Generations A. available at: http://www.strategyand.pwc.com/media/file/Generation-A.pdf (29/12/2016).

[33]- Karim Sabbagh and Al. Understanding the Arab Digital Generation (2012: Strategy&). available at: https://www.strategyand.pwc.com/media/file/Understanding-the-Arab-Digital-Generation.pdf (27/8/2017).

[34]- Novak, Jill. The Six Living Generations In America. Available at: http://www.marketingteacher.com/the-six-living-generations-in-america/ (23/4/2017).

[35]- Salkowitz,ROB. GENERATION BLEND. NEW JERZY, USA, John wiley & sons ,Inc. 2008, p65.

[36]- Howe, Neil. The Silent Generation, "The Lucky Few" (Part 3 of 7), available at: https://www.forbes.com/sites/neilhowe/2014/08/13/the-silent-generation-the-lucky-few-part-3-of-7/#6992d8762c63 (18/4/2016).

[37]- Cornu, Bernard. Digital Natives in a Knowledge Society: New Challenges for Education and for Teachers. Proceedings of International Conference IITE-2010 (November 15–16, 2010 St. Petersburg, Russian Federation), available at: http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001936/193658e.pdf (52/1/2013).

[38]- Sandeen Cathy. Boomers, Xers, and Millennials: Who are They and What Do They Really Want from Continuing Higher Education?. available at: files.eric.ed.gov/fulltext/EJ903434.pdf (5/7/2017).

[39]- Wikipedia, Generation X, available at: https://en.wikipedia.org/wiki/Generation_X (7/8/2017).

[40]- whatis.com , availalable at: http://whatis.techtarget.com/definition/millennials-millennial-generation (11/9/2017).

[41]- Pollak, Lindsey. Millennials Tomorrow's Leaders Today. Available at: http://www.thehartford.com/sites/thehartford/files/millennials-leadership.pdf (9/9/2017).

[42]- Bates, (Tony) A.W. teaching in a digital age, available at: http://opentextbc.co/teachingindigitalage. (6/7/2015).

* ديلويت: شركة واحدة من أكبر شركات الخدمات المهنية في العالم، وتعتبر واحدة من الشركات الأربع الكبار في هذا المجال، أول مؤسس لها هو "وليام وولش ديلويت" في لندن عام 1845 " ومقرها الرئيسي في نيويورك بالولايات المتحدة الأمريكية.

[43]- The 2016 Deloitte Millennial Survey , available at: https://www2.deloitte.com/content/dam/Deloitte/global/Documents/About-Deloitte/gx-millenial-survey-2016-ex *(8/3/2017)*

[44]- Andrew Plepler, Letter from Andrew Plepler, available at: https://about.bankofamerica.com/assets/pdf/bmh-millennials-report-spring-2015.pdf (9/9/2017).

[45]- Gilbert, Jay, The Millennials: A new generation of employees, a new set of engagement policies, ivey business journal (9/10/ 2011) , available at: https://iveybusinessjournal.com/publication/the-millennials-a-new-generation-of-employees-a-new-set-of-engagement-policies/ (2/10/2017).

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 841 - 856
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

قراءة في مقاربات الميزة التنافسية للمؤسسة

A reading in the approaches of the competitive advantage of the institution

****

د. محمد حامدي- جامعة باتنة1

Hamdi.pmetic@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2017/07/13 تاريخ القبول: 2019/07/24

الملخص:

إن تنافسية المؤسسة تكمن في قدرتها على إنتاج منتجات ذات نوعية جيدة، وبسعر مقبول من طرف المستهلك، وذلك عن طريق تحليل سلسلة القيمة لمعرفة أهم الأنشطة المكونة للميزة التنافسية، وأيضا يجب على المؤسسة البحث على موارد نادرة تميزها على بقية المنافسين، وأيضا تكوين كفاءات تستطيع تسيير تلك الموارد لتحقيق الميزة التنافسية والمحافظة عليها.

الكلمات المفتاحية:

الميزة التنافسية؛ سلسلة القيمة؛ مقاربة الموارد؛ مقاربة الكفاءات.

Abstract:

The competitiveness of the enterprise lies in its ability to produce good quality products at a price acceptable to the consumer by analyzing the value chain to know the most

important activities that constitute the competitive advantage. The company must also search for rare resources that distinguish it from other competitors, Those resources to achieve and maintain competitive advantage.

key words: Competitive advantage; Value chain; Resource approach; Competency approach.

مقدمة:

في ظل ازدياد قوة الصراع بين المؤسسات المتنافسة من أجل الحصول على أكبر عدد من العملاء من أجل توسيع حصصهم السوقية، فإن كل مؤسسة تحاول إظهار خصائص منتجاتها والعناصر التي تتميز بها عن بقية المنافسين، ولهذا برز مفهوم الميزة التنافسية كوسيلة للتفوق المؤسساتي.

يعد مصطلح الميزة التنافسية من أكثر المصطلحات تداولا حديثا، خصوصا مع ما أفرزته العولمة من تزايد حدة المنافسة، مما أجبر المؤسسة إلى البحث عن طرق وأساليب جديدة، حيث أن التنافس لم يعد يقتصر على حرية الدخول والخروج من السوق، وإنما على قدرة المؤسسة وإمكانية بقائها واستمرارها في مواجهة المنافسين، ولذلك لابد من تحقيق تميز تنافسي ليس فقط من أجل تحقيق النجاح قصير المدى، وإنما بهدف تحقيق التفوق الدائم.

وهناك العديد من المداخل لتحقيق التميز على المنافسين وتحاول الدراسة الإجابة على السؤال التالي:

ما هي أهم المقاربات لبناء الميزة التنافسية للمؤسسة الإقتصادية؟

للإجابة على هذا السؤال وجب علينا التطرق للنقاط التالية:

1- كيف يستطيع تحليل سلسلة القيمة بناء الميزة التنافسية للمؤسسة؟
2- كيف يستطيع مدخل الموارد بناء الميزة التنافسية للمؤسسة؟
3- كيف يستطيع مدخل الكفاءات بناء الميزة التنافسية للمؤسسة؟

ومن أجل الإجابة على تساؤل البحث وجب علينا وضع الفرضيات التالية:

1- يستطيع تحليل سلسلة القيمة بناء الميزة التنافسية للمؤسسة؛
2- كيف يستطيع مدخل الموارد بناء الميزة التنافسية للمؤسسة؛
3- كيف يستطيع مدخل الكفاءات بناء الميزة التنافسية للمؤسسة؛

وتكمن أهمية البحث في رفع الغموض عن طرق تكوين وامتلاك الميزة التنافسية الحديثة للمؤسسة الاقتصادية في ظل المحيط شديد المنافسة.

وقصد الإجابة على الإشكالية المطروحة وكذا اختبار صحة فرضياتها يتم إتباع المنهج الوصفي، من اجل توضيح أهم المقاربات لبناء الميزة التنافسية.

أولا: مفهوم الميزة التنافسية للمؤسسة

إن ظهور مفهوم الميزة التنافسية لم يكن بالصدفة، وإنما هو نتاج التحول في مفهوم الميزة النسبية، بسبب التغيرات التي عرفها العالم من خلال فتح الأسواق للمؤسسات من أجل قيام المنافسة الحرة، كان في السابق مفهوم الميزة النسبية هو السائد كأساس لتحديد مسار التجارة الدولية ومجالات التخصص وتقسيم العمل بالنسبة للمؤسسات والدول على حد السواء، ولكنه لم يعد كاف لذلك اجتهدت مؤسسات في إطار وسائل وطرق عمل في تحويل ميزاتها النسبية إلى ميزات تنافسية، من خلال استغلالها لعوامل إنتاج غير ملموسة وعلى رأسها جودة المنتجات، المهارات البشرية، إدارة المعرفة...إلخ[1].

وقد تم تحول في المفاهيم، فمن مفهوم الميزة النسبية والمتمثلة في قدرات الدولة أو المؤسسة المتمثلة في مواردها الطبيعية واليد العاملة الرخيصة، والمناخ والموقع الجغرافي التي تسمح لها بإنتاج رخيص وتنافسي، إلى مفهوم الميزة التنافسية ومتمثل في اعتماد المؤسسة على التكنولوجيا والإبداع، وجودة الإنتاج وفهم إحتياجات ورغبات العميل، مما جعل العناصر المكونة للميزة النسبية تصبح غير فاعلة وغير مهمة في تحديد التنافسية.

تعددت تعاريف الميزة التنافسية وسنبرز أهمها:

يمكن تعريف الميزة التنافسية على انها تعني إستخدام عنصري الكفاءة والفاعلية في عملية تزويد العميل بمنتجات وخدمات تحقق رضاه أكثر من المنافسين الآخرين[2].

الميزة التنافسية هي الأداة التي تضمن نجاح المؤسسة في السوق التنافسي على المدى الطويل وتنشأ من قدرة المؤسسة على أداء أنشطتها بكلفة أقل وفعالية أكبر من منافسيها[3].

الميزة التنافسية تتمثل في امتلاك المؤسسة مجموعة من الموارد وكفاءات والخصائص النادرة التي تؤهلها للتفوق على المنافسين بشكل مستمر[4].

تعرف الميزة التنافسية على أنها العنصر الحرج الذي يقدم فرصة للمؤسسة لتحقيق أعلى ربحية دائمة مقارنة بمنافسيها[5].

الميزة التنافسية هي قدرة المؤسسة على صياغة إستراتيجية تمكنها من التفوق المنافسين عن طريق الاستغلال الأمثل لجميع إمكانياتها ومواردها المتاحة وخبراتها المعرفية[6].

تعرف الميزة التنافسية على أنها تفوق المؤسسة على منافسيها عن طريق إتباعها لإستراتيجية طويلة المدى تمكنها من بناء طرقها الخاصة ووسائلها لتحقيق أعلى حصة سوقية [7].

و خلاصة القول بأن مفهوم الميزة التنافسية قد أعطي له العديد من تعاريف لكننا قمنا بذكر أهمها والتي تؤكد على أن الميزة التنافسية هي العنصر الحرج الذي يمكن المؤسسة من تقديم منتجات مميزة عن المنافسين في نظر العملاء، وبأقل سعر وبأحسن جودة لكسب رضاهم بما يضمن ربحية المؤسسة وديمومتها.

هناك عدة نظريات ومقاربة مفسرة لكيفية بناء المزايا التنافسية للمؤسسات نذكر أهمها:

ثانيا: تحليل سلسلة القيمة

إن أول ظهور لمفهوم سلسلة تحليل القيمة كان في الخمسينات من القرن الماضي بهدف التخفيض من تكاليف الأنشطة العسكرية، ويمكن تعريف سلسلة القيمة على أنها أسلوب يهدف إلى تحليل مختلف الأنشطة التي تؤديها المؤسسة والتي تساهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تحقيق الميزة التنافسية، وبالتالي تحديد عناصر القوة والضعف للمؤسسة[8].

لقد تم تقديم نموذج سلسلة القيمة من طرف مايكل بورتر الذي عرفه على أنه نموذج يستخدم لتحليل الأنشطة الرئيسية في المؤسسة وذلك بهدف تحديد وتحليل مصادر الميزة التنافسية، حيث ينظر للمؤسسة على أنها سلسلة من الأنشطة الأساسية التي تضيف قيمة إلى المنتجات أو الخدمات للمقدمة للعملاء.

هناك علاقة متينة تربط سلسلة القيمة بالميزة التنافسية للمؤسسة، وذلك من خلال الأدوار التي تقوم بها لتحليل العوامل المساهمة في بناء الميزة التنافسية، وذلك على النحو التالي[9]:

أ) تحليل مجموعة من الأنشطة الرئيسية في المؤسسة التي تضيف قيمة لمنتجاتها وخدماتها؛

ب) تسمح بمعرفة نقاط القوة من أجل تثمينها ونقاط الضعف من أجل معالجتها؛

ت) تحديد درجة التكامل والتعامل الداخلي بين الأنشطة؛

ث) التعرف على العلاقات والروابط التي لها تأثير على أسلوب أداء الأنشطة المؤسسة وعلى تكلفة المنتج النهائي؛

ج) محاولة تحسين وتطوير الأوضاع والتناسق من خلال تغيير في العلاقات التي تربط بين الأنشطة داخل المؤسسة بهدف تحقيق المنتج المميز.

يتضح لنا نموذج سلسلة القيمة بصفة واضحة ومبسطة في الشكل الموالي:

الشكل رقم 01: سلسلة القيمة



المصدر: خليدة محمد بلكبير، **تحليل مواقف واتجاهات مسيري المؤسسات الجزائرية اتجاه التمكين كأداة لتحقيق الميزة التنافسية**، دكتوراه في علوم التسيير، جامعة الجزائر3، 2013، ص29.

الملاحظ من خلال هذا الشكل أعلاه هو أن سلسلة القيمة تتشكل من مجموعة من الأنشطة الرئيسية، وأخرى أنشطة داعمة، تعمل بالتناسق من أجل تحقيق مزايا تنافسية للمؤسسة، وتستطيع المؤسسة بإستخدامها لهذه السلسلة تحقيق إمكانية التميز عن المؤسسات المنافسة بالاستغلال الأمثل لطاقاتها أنشطتها الداخلية، وفيما يلي شرح موجز لأهم هذه الأنشطة:

أ) **النشاطات الرئيسية:** تدخل أساسا في التكوين المادي للمنتج وفي عملية تسليمـــه وتسويقه للعميل وكذلك خدمات ما بعد البيع، وعادة ما تقسم النشاطات الرئيسية إلى خمسة أصناف وهي[10]:

1) **الإمداد الداخلي:** وهي مجموعة النشاطات المتعلقة بضمان حركة تدفق المدخلات المؤسسة التي تتطلبها العملية الإنتاجية مثل:استلام، تخزين، المواد الأولية واللوازم التي تحتاجها المؤسسة؛

2) **الإنتاج(العمليات):** هي الأنشطة المسؤولة عن تحويل المدخلات إلى مخرجات أو منتجات تامة، وتشمل:عمليات التشغيل على الآلات، التجميع، التعبئة، صيانة الآلات، التسهيلات،... إلخ؛

3) **الإمداد الخارجي:** وتشمل كافة النشاطات اللوجستيكية المتعلقة بضمان التوزيع المخرجات من سلع وخدمات في الوقت المحدد للعميل من خلال نقلها تخزينها، تسليمها،... إلخ؛

4) **التسويق والمبيعات:** وهي النشاطات التي تهدف إلى دعم مبيعات المؤسسة من استراتيجيات ووظائف تسويقية وعمليات إشهار...إلخ؛

5) **الخدمة:** وهي النشاطات التي تهدف إلى دعم مبيعات المؤسسات من خلال كسب ثقة ورضى العميل مثل: خدمات ما بعد البيع.

لا تستطيع الأنشطة الرئيسية العمل وحدها على إعطاء قيمة للمنتج لدى العميل وخلق ميزة تنافسية للمؤسسة، بل يجب على المؤسسة القيام بعملية التنسيق والترابط بين مختلف هذه الأنشطة الرئيسية وأنشطة داعمة لها.

ب) **النشاطات الداعمة:** هي النشاطات التي توفر الوسائل المستهلكة والهياكل التي تسمح بإنجاز النشاطات الرئيسية، وبالتالي تتمثل مهمتها في تنسيق بين مختلف الأنشطة وتحقيق كفاءة النشاطات الرئيسية، وتنقسم إلى[11]:

1) البنية الأساسية للمؤسسة(البنية التنظيمية): وتشمل العديد من الأنشطة ووظائف، مثل الإدارة العامة، المحاسبة، الشؤون القانونية، التخطيط الاستراتيجي، تسيير الجودة،...إلخ؛

2) **إدارة الموارد البشرية:** وهي تلك الأنشطة الضرورية التي تسعى إلى ضمان حسن إختيار أفراد المؤسسة، وتشمل عملية التدريب،التوظيف، الحوافز والعلاوات،...إلخ؛

3) **تنمية التكنولوجية:** وتشمل كل الأنشطة المتعلقة بتصميم منتجات المؤسسة وتحسين طريقة أداء مختلف الأنشطة الداخلة في تكوين حلقة القيمة، وتشمل وظيفة البحث والتطوير، تحسين العمليات، المعرفة الفنية،...إلخ؛

4) **الشراء**: وتتعلق بالأنشطة التي تعمل وتساعد المؤسسة للحصول على مدخلاتها ضرورية لإتمام العملية الإنتاجية، وتتمثل في ضمان التدفق المستمر للمواد الأولية والمواد واللوازم، الآلات،...إلخ.

نستطيع القول بأن سلسلة القيمة تمكننا من التعرف على أهم الوظائف المنشئة للقيمة في المؤسسة، والتي تعمل المؤسسة بكل إمكاناتها من أجل تدعيمها وتنميتها بهدف إرضاء العملاء، ومنه التميز عن بقية المنافسين، خاصة في ظل اشتداد المنافسة التي تجعل من العميل محور لجميع أنشطة المؤسسات[12].

تسمح سلسلة القيمة بأن تقارن المؤسسة أنشطتها مع الأنشطة المؤسسات المنافسة لها، ومعرفة نقاط القوة وحالات الضعف داخل كل مؤسسة، ويؤدي فحص أنشطة المؤسسة إلى معرفة الاختلافات بين المنافسين في القيام بمختلف نشاطاتهم، والتي تساهم في خلق قيمة المنتج في نظر العميل ومن خلاله خلق الميزة التنافسية للمؤسسة[13].

ثالثا: مقاربة الموارد

يعود أصل هذه المقاربة إلى أعمال كل من " "Say "، Ricardo "David"وأعمال "Shunpeter" حيث يرى "Say" من خلال قانون المنافذ المشهور بأن المنتجات تستبدل بمنتجات وأن النقود ما هي إلا وسيلة وواسطة للتبادل، في حين تتمثل أعمال"Ricardo David " في نظرية الريع

التي تفرض على المؤسسة امتلاك مورد نادر لا يمكن لبقية المؤسسات المتنافسة إمتلاكه ويستطيع أن يعود عليها بعدة فوائد [14].

ولقد ظهرت المقاربة المبنية على الموارد كإجابة عن الطريقة التي تمكن المؤسسة من خلق الميزة التنافسية ويعتبر " Edith Penrose "من المنظرين الذين أصلوا في كتاباته لهذه المقاربة، حيث ندى بأن نجاعة المؤسسة تكمن في كفاءة إستغلال مواردها النادرة، فالمؤسسة حسب رأيه يجب أن تكون نموذج تسييري لجميع الموارد المنتجة والخالقة للقيمة من وجهة نظر العميل، وحسب Edith Penrose فإن نمو المؤسسة يتعلق بثلاث عوامل لتسييرها وهي [15]:

أ) قدرة إدارة المؤسسة على معرفة طلب السوق التنافسي؛
ب) قدرة إدارة المؤسسة على مزج الموارد المتوفرة لها مع الموارد الجديدة من أجل أن تصبح أكثر تنافسية؛
ت) تقبل المؤسسة المخاطرة المصاحبة لإستعمال توليفات جديدة من الموارد للوصول إلى الميزة التنافسية التي قد ترضي العميل.

بالنسبة لـ" Barney " فإن موارد المؤسسة تتمثل في جميع الأصول، القدرات، العمليات التنظيمية، الميزات المعلومات والمعارف،...إلخ، التي تسييرها المؤسسة وتسمح لها بتخطيط وتطبيق إستراتيجياتها التنافسية للوصول إلى الأداء المميز [16].

1. **فرضيات مقاربة الموارد:** أهم الفرضيات التي تقوم عليها مقاربة الموارد ما يلي[17]:

أ) **التباين النسبي للموارد:** تفترض هذه المقاربة أن المؤسسات التابعة لنفس قطاع الصناعة يجب أن تكون لها موارد إستراتيجية متباينة، أي بعبارة أخرى أنا الموارد تختلف نسبيا من مؤسسة إلى أخرى حتى وان كانت هذه المؤسسات تابعة لنفس القطاع؛
ب) **سببية حركة الموارد:** ترتكز هذه المقاربة على عدم حركية مطلقة للموارد ما بين المؤسسات وهو ما يعني أن التميز في الموارد قد يكون مستداما،

لوجود عوامل أو موانع تحد من قدرة المورد على الإنتقال من مؤسسة لأخرى.

2. **أنواع موارد المؤسسة:** تعرف الموارد بأنها مجموع الأصول (الملموسة وغير الملموسة) في فترة زمنية محددة والمرتبطة بشكل دائم بالمؤسسة ويمكن تصنيف موارد المؤسسة على النحو التالي[18]:

أ) **الموارد غير الملموسة:** وتتمثل في صورة المؤسسة، شهرة المؤسسة، براءات الإختراع،...إلخ؛

ب) **الموارد الملموسة:** هي الموارد التي لها كيان مادي ملموس، وهي تشتمل مختلف الموارد المادية والمالية التي تتوفر عليها المؤسسة وتضم كل هياكل المؤسسة من مباني، وأراضي، الآلات، المواد الأولية،...إلخ.

3. **تقييم موارد المؤسسة:** على الرغم من وجود كثير من الموارد داخل المؤسسة إلا أن القليل منها فقط مستغل في تحقيق الميزة التنافسية، لذا وضع "Barney " (1991) طريقة VRIO التي تمكن من فحص الموارد ذات قيمة، نادرة وغير قابلة للإحلال وقابلة للتنظيم، ومدى مساهمتها في إستدامة مزايا تنافسية. معايير تقييم المورد ضمن طريقة VRIO:

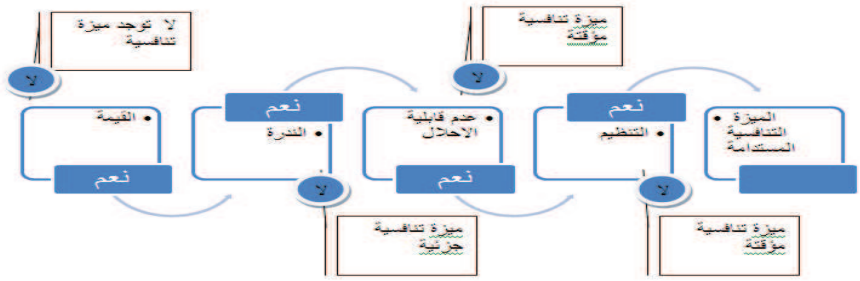
أ) **القيمة:** عندما تكون الموارد قادرة على تحقيق قيمة للمؤسسة، ويمكن أن يكون مصدرا للميزة التنافسية؛

ب) **الندرة:** يجب ان تكون الموارد فريدة من نوعها لتقديم ميزة تنافسية للمؤسسة؛

ت) **عدم قابلية الإحلال:** الموارد المؤسسة لا يمكن الحصول عليها بسهولة من طرف المنافسين؛

ث) **القابلية التنظيمية:** الموارد نفسها لا تمنح أي ميزة للمؤسسة إذا لم يتم تنظيمها وإستغلالها والإستفادة منها في تحقيق ميزة تنافسية مستدامة والشكل الموالي يوضح طريقة VRIO:

الشكل رقم 02: الطريقة VRIO لتقييم الموارد



Source:
http://www.strategicmanagementinsight.com/topics/resource-based-view.htm(12/08/2016)

هناك العديد من النظريات والاتجاهات التي حاولت التأكيد على أهمية الموارد وبالأخص الموارد غير الملموسة في تحقيق الميزة التنافسية، إلا أنه وفقا لهذا المنظور فإن كل مورد يمكن أن يكون له دور في تحقيق الميزة التنافسية، والموارد المادية مثلا نادرا ما تحقق ميزة تنافسية من جانبها، هي فعلا تحقق القيمة ولكنها ليست موردا نادر لجميع المؤسسات حيث معظم المؤسسات لها مواردها المالية ولكنها لم تحقق الميزة التنافسية، مما يعني أنها لا يمكنها أن تكون عامل نمو للميزة التنافسية المستدامة للمؤسسات[19].

رابعا: مقاربة الكفاءات

تندرج مقاربة الكفاءات ضمن المنظور المرتكز على الموارد، علما أن هناك بعض الباحثين من يعتبرها نظرية قائمة بذاتها، ومنهم من ينسبها ضمن مقاربة الموارد أي يعتبرها إمتدادا لها، وقد شاع مصطلح الكفاءات بعد الكتابات التي نشرها كل من "Parahalad. K.C " و "Hamel.G"، والذي استعملا فيها لأول مرة مصطلح الكفاءات، لقد جاءت هذه الكتابات لتوضيح أهمية الكفاءات كعامل مهم في خلق الميزة التنافسية للمؤسسة، في الوقت الذي

اهتمت فيه أغلب كتابات في نظرية الموارد على أهمية مختلف أنواع الموارد الملموسة والغير ملموسة في بناء الميزة التنافسية.

جاءت مقاربة الكفاءات كامتداد لمقاربة نظرية الموارد، حيث تمثل مقاربة كلية تهتم بتكامل مع جميع مستويات التحليل الفردي والجماعي والإستراتيجي لتسيير الكفاءات ومدى إسهامها في تحقيق تنافسية المؤسسة.

وتعرف الكفاءة بأنها الأصول غير الملموسة، وتمثل جميع المهارات ذات الطابع الخاص، التي تشكل أساسا جيدا لقدرات المؤسسة على التنافس وتحقيق الميزة التنافسية[20].

و تعرف أيضا الكفاءات على أنها موارد يصعب تبادلها لأنها تكتسب من خلال التعلم الفردي والجماعي والتطبيق التسييري في المؤسسة، وتتمثل الكفاءات في جميع: المؤهلات التقنية، المعارف، القيم التسييرية، والخبرة المكتسبة.

الكفاءات المتميزة تعبر عن قدارت خاصة وفريدة تميز المؤسسة عن المنافسين، وهي بمثابة نقطة قوة تساعد المؤسسة على إنجاز وتحقيق الجودة وعمليات التجديد والاستجابة للعميل، والمؤسسة التي تملك الكفاءات يكون بإمكانها تمييز منتجاتها عن طريق تحقيق إنجازات كبيرة على صعيد خفض التكاليف، وبالتالي تستطيع خلق قيمة أكبر للعميل مقارنة بمنافسيها[21].

نستطيع تعريف الكفاءات على أنها مجموعة من المعارف بجميع أنواعها سواءا معارف علمية أو عملية، أو معارف سلوكية.

1. أنواع الكفاءات:

هناك العديد من أنواع الكفاءات التي نجدها في المؤسسة يمكن إستغلالها لتحقيق الميزة التنافسية، ولكن تعتبر الكفاءات التنظيمية ونتيجة تجسيدها من خلال شبكة علاقات ضمنية ما بين الموارد، من أهم أنواع الكفاءات المساهمة في خلق الميزة التنافسية، ويرجع ذلك لصعوبة تقليدها من

المنافسين وهي العامل المحقق للتميز، حيث انه مع بداية التسعينات بدأت فكرة الكفاءات التنظيمية تكتسي أهمية اكبر من طرف الباحثين [22]، يمكن تصنيف الكفاءات وفقا لثلاثة مستويات وهي[23] :

أ) **الكفاءات الفردية:** هي مجموعة من المعارف النظرية والمعارف العملية تتطور نتيجة ممارسة الفرد للأنشطة المختلفة؛

ب) **الكفاءات الجماعية:** محصلة تنشأ انطلاقا من التعاون وأفضلية التجميع الموجودة بين الكفاءات الفردية فيما بينها والتي يقصد بها تآزر الكفاءات الفردية Synergie[24]، وترتكز أيضا على التفاعلات الداخلية القوية ما بين أعضاء الجماعة؛

ت) **الكفاءات التنظيمية:** تتمثل في تلك القدرات التنظيمية التي تنتج عن حالات التفاعل بين التكنولوجيات وعمليات التعلم الجماعي، والسيرورات التنظيمية، وتسمح بخلق القيمة المضافة للعميل، وتتعلق أساسا بالعمليات الوظيفية والمهارات الجماعية والفردية ومهارات إتقان العمال.

2. تعبئة الكفاءات:

يرى "le boterf.G " إن الكفاءة هي نتيجة التوفيق بين الموارد، ومعرفة كيفية تعبئة والتنسيق بينها، مما يدفع المؤسسة بالبحث عن الفرد الذي له هذه القدرة[25]:

أ) **معرفة كيفية التعبئة:** فإمتلاك المعارف غير كاف وحده، ولكن يجب على الفرد الكفء أن يكون قادرا على إستغلالها بالطريقة المناسبة وفي الظروف الملائمة؛

ب) **معرفة كيفية التنسيق:** على الفرد الكفء أن يعرف اختيار الموارد وكيفية تنظيمها واستعمالها لتحقيق نشاط الملزم به وإستغلالها لحل مشكلات العمل التي تواجهه؛

ت) **معرفة كيفية التحويل**:على أساس أن الكفاءات قابلة للتحول أو التكيف مع متطلبات المهمة أو العملية الواجب إنجازها، كما هو الحال بالنسبة للموارد.

ساهم التصـــور الاســـتراتيجي للكفاءات في إضافة أبعادا جديدة تأخذ بعين الاعتبار الجوانب الداخلية المعقدة داخل المؤسسة والمتمثلة في (الموارد، العمليـات التنظيميـة، التصـورات التسـييرية، العلاقـات الاجتماعيـة بين أفراد المؤسسة)، ممـا جعلهـا تظهـر كنقطة أساسية في بناء الميزة التنافسية، ذلك أن الميزة لا تكمن في موارد المؤسسة في حد ذاتها وإنما في كفاءة تلك المؤسسة علـى مـزج بين تلك الموارد لخلق القيمة المضافة للعميل[26].

الخاتمة:

من خلال ما تم سابقا قد تم توضيح الإطار الفكري لأهم مقاربات بناء الميزة التنافسية للمؤسسة الاقتصادية في محيط يتميز بالمنافسة القوية، وتغير أذواق المستهلكين، وسرعة التطور التكنولوجي، يمكنها من البقاء والنمو.

إن تنافسية المؤسسة تكمن في قدرتها على إنتاج منتجات ذات نوعية جيدة، وبسعر مقبول من طرف المستهلك، ويمكن أن نورد أهم مقاربات بناء الميزة التنافسية للمؤسسة من خلال العناصر الآتية:

☑ سلسلة القيمة تمكن المؤسسة من التعرف على أهم الوظائف المنشئة للقيمة، والتي يجب أن تعمل المؤسسة بكل إمكاناتها من أجل تدعيمها وتنميتها بهدف إرضاء العملاء، ومنه التميز عن بقية المنافسين؛

☑ موارد المؤسسة تتمثل في جميع الأصول، القدرات، العمليات التنظيمية، الميزات المعلومات والمعارف،...إلخ، التي يجب تسييرها المؤسسة وتسمح لها بتخطيط وتطبيق إستراتيجياتها التنافسية للوصول إلى الأداء المميز؛

☑ امتلاك الموارد غير كاف وحده، ولكن يجب على المؤسسة البحث على الفرد الكفـء الذي يكون قادرا على استغلال هذه الموارد بالطريقة المناسبة لخلق الميزة التنافسية والمحافظة عليها.

الهوامش:

[1] طاهر محسن منصور الغالبي ووائل محمد صبحي إدريس، **الإدارة الإستراتيجية – منظور منهجي متكامل-** ، ط2، دار وائل للنشر، الأردن، 2010، ص 308.

[2] شاكر تركي إسماعيل، التسويق المصرفي الالكتروني والميزة التنافسية للمصارف الأردنية، **مجلة علوم إنسانية الإلكترونية**، السنة السابعة، العدد45، 2010 جانفي، ص3

[3] زكريا مطلك الدوري،أبو بكر أحمد أبو سالم، رأس المال الفكري كمدخل لتحقيق الميزة التنافسية المستديمة، **الملتقى الدولي حول رأس المال الفكري في منظمات الأعمال العربية في الاقتصاديات الحديثة**، 13-14 ديسمبر 2011، ص8.

[4] بلال خلف السكارنة، **استراتيجيات الريادة ودورها في تحقيق الميزة التنافسية وتحسين الأداء لشركات الاتصالات في الأردن**، أطروحة دكتوراه في إدارة الأعمال، جامعة الأردنية، 2008، ص7.

[5] M. Porter, **L'avantage concurrentiel**, InterEditions,Paris, 1996 ,PP .41-42

[6] قلش عبد الله، **أهمية التسويق بالعلاقات في تحقيق الميزة التنافسية بالإسقاط على المؤسسات الاقتصادية العربية**، أطروحة دكتوراه في علوم التسيير، جامعة الشلف، 2013، ص 17.

[7] رضا إبراهيم، رأس المال الفكري ودوره في تحقيق الميزة التنافسية للمنظمات، **المؤتمر الدولي للتنمية الإدارية نحو أداء متميز في القطاع الحكومي**، السعودية،2009، ص23.

[8] مؤيد سعيد السالم، **أساسيات الإدارة الإستراتيجية**، الطبعة 2، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، 2009، ص123.

[9] عبد الله بلوناس، بوزيدي لمجد، طرق بناء المزايا التنافسية :مدخل حلقة القيمة، **الملتقى الدولي الرابع حول المنافسة والإستراتيجيات التنافسية للمؤسسات الصناعية خارج قطاع المحروقات في الدول العربية**، جامعة الشلف، 10 -9 نوفمبر 2010، ص 12.

[10] قاسم شاوش سعيدة، **الإتجاهات المعاصر لتحقيق الميزة التنافسية وإمكانية تطبيقها في المؤسسات الجزائرية**، دكتوراه في علوم التسيير، جامعة الجزائر 3، 2013، ص14.

[11] M.Porter, La concurrence selon Porter, Village Mondial,Paris,2000,P85.

[12] Ibid ,P62.

[13] عبد العزيز صالح بن حبتور، **الإدارة الإستراتيجية – إدارة جديدة في عالم متغير**، الطبعة 1، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، 2010، ص189.

[14] سملالي يحضية، بلالي احمد،الأهمية الإستراتيجية للموارد والكفاءات ودورها في تحقيق الميزة التنافسية، **مداخلة ضمن الملتقى الدولي حول التنمية البشرية وفرص الإدماج في اقتصاد المعرفة والكفاءات البشرية، جامعة وقلة**، 10-09مارس2004، ص 156.

[15] قاسم شاوش سعيدة، مرجع سبق ذكره، ص16.

[16] S.Gherra, Stratégies de développement durable , **Revue française de gestion** , N° 204, Lavoisier, Paris,2010, P 143

[17] سملالي يحضية، بلالي احمد، مرجع سبق ذكره، ص156.

[18] الحاج مداح عرايبي، البعد الاستراتيجي للموارد والكفاءات البشرية في إستراتيجية المؤسسة،**الملتقى الدولي الخامس حول رأس المال الفكري ومنظمات الأعمال العربية في ظل الاقتصاديات الحديثة**، جامعة الشلف، 2011، ص3.

[19] برنار ماري، **الإدارة الإستراتيجية لمستويات الأداء**، ترجمة:خالد العامري، دار الفاروق للاستثمارات الثقافية، القاهرة، 2008، ص 49.

[20] دلال عظيمي، مداخل تحقيق المزايا التنافسية لمنظمات الأعمال في ظل محيط حركي، **مجلة العلوم الاقتصادية وعلوم التسيير**، جامعة فرحات عباس-سطيف-، 2011، ص204 .

[21] خليدة محمد بلكبير، **تحليل مواقف وإتجاهات مسيري المؤسسات الجزائرية اتجاه التمكين كأداة لتحقيق الميزة التنافسية**، دكتوراه في علوم التسيير، جامعةالجزائر3، 2013، ص 32.

[22] سملالي يحضية، بلالي احمد، مرجع سبق ذكره، ص180.

[23]A.Dietrich, **Le Management des compétences**, Vuibert, Paris, Avril 2008, P3.

[24] براق محمد ورابح بن شايب، تسيير الكفاءات وتطويرها بالمؤسسة، **الملتقى الدولي حول التنمية البشرية وفرص الاندماج في اقتصاد المعرفة والكفاءات البشرية، كلية الحقوق والعلوم الإقتصادية**، 10 -09مارس 2004، ص244.

[25] سملالي يحضية، بلالي احمد، مرجع سبق ذكره، ص180.

[26] زكريـاء مطلـك الـدوري وأحمـد علـي صـالح، **الفكـر الإسـتراتيجي وانعكاسـاته علـى نجـاح منظمـات الأعمـال**، دار اليـازوري، عمـان، 2009، ص102.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 857 - 876
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المواطنة والاستبعاد الاجتماعي في المجتمع الجزائري

رؤية سوسيو- قانونية

Citizenship and social exclusion in Algerian society

socio - juristic view

****

د/ بسام وزناجي
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة باتنة1
Bessamoueznadji198805@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2019/06/16 **تاريخ القبول: 2019/09/16**

الملخص

لقد أخذ مفهوم المواطنة من الناحية النظرية والقانونية حيزا كبيرا لدى الباحثين والمختصين في ميدان العلوم الإنسانية والاجتماعية بصفة عامة، سواء على المستوى المحلي أو العالمي، وذلك نظرا لأهميته في المجتمعات الحديثة، باعتباره كلا شاملا لمجموعة من القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها. ولقد نظم المشرع الجزائري مجموعة من القوانين تسعى لإرساء هذا المفهوم كقيمة، وكممارسة اجتماعية، لكن من الناحية الواقعية تبقى هناك الكثير من المؤشرات التي تؤكد غياب المواطنة كممارسة اجتماعية بكل مكوناتها.

وبناء عليه، هدفت هذه الورقة البحثية إلى إلقاء الضوء على واقع المواطنة في المجتمع الجزائري، من حيث أهميتها كمعطى اجتماعي وقانوني (الدستور الجزائري)، بالإضافة إلى إبراز نقيضها من الناحية النظرية والواقعية وهو الاستبعاد الاجتماعي، الذي يعتبر أحد أهم المشكلات الاجتماعية التي يواجهها مجتمعنا اليوم.

الكلمات المفتاحية:

المواطنة؛ الاستبعاد الاجتماعي؛ العقد الاجتماعي بين الدولة والمجتمع.

Abstract:

In theory and law, the concept of citizenship has taken on a great deal of sociologists' and humanities specialists' interest both at

the local and global levels, regarding its crucial importance in modern societies. The significance of this concept lies mainly in the fact that it includes a range of political, economic, social, cultural and many other issues. Algerian legislators have organized a set of laws seeking to establish citizenship as a value and a social practice. But in fact, many indicators rather show an absence of citizenship as a social practice.

Accordingly, this research paper aims to shed light on the reality of citizenship in the Algerian society, in terms of its social and legal importance (Algerian Constitution).The present work aims also to highlight the contradictory reality which rather characterize citizenship with a social exclusion which is considered as one of the most important social problems our society today is facing.
Key words: Citizenship; Social Slavery; the State/Society Contract.

مقدّمة:

إن اللاتجانس الاجتماعي و التعقيد الذي يسود الحياة الاجتماعية اليوم، يقتضي بالضرورة وجود آليات و ميكانيزمات لتحقيق توازنات عقلانية تضمن الاستقرار النسبي للأفراد والجماعات الاجتماعية بكل أطيافها، وعلى الرغم من أن القوانين الوضعية والقواعد الدينية والعرف ومبادئ القانون الطبيعي وقواعد العدالة وكل التشريعات، ساهمت في وضع نماذج في شكل آليات ضبط رسمية لتحقيق صفة المواطنة كممارسة في الحياة الاجتماعية، لكن يبقى الواقع الاجتماعي عكس ذلك، مليئا بالتناقضات والفروقات غير العقلانية، وهو ما أنتج العديد من المشكلات والأمراض الاجتماعية التي تدخل تحت مفهوم الاستبعاد الاجتماعي، خاصة في دول العالم الثالث، وذلك بسبب بعض المعطيات السوسيو- ثقافية التي تراكمت في ذهنيات الأفراد، ما جعل من المواطنة كممارسة وكسلوكات حضارية غائبة بمفهومها الدقيق، سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات أو المؤسسات، وهو ما نلاحظه اليوم في المجتمع الجزائري من مظاهر الاستبعاد الاجتماعي، سواء من الناحية السوسيو- اقتصادية أو الثقافية وغير ذلك.

وبناء على هذا، جاءت هذه الدراسة لتثير التساؤلات التالية :

- ما هو واقع المواطنة كممارسة اجتماعية في المجتمع الجزائري ؟

- ما هي المواد القانونية التي نظمها المشرع الجزائري في الدستور، لتكريس قيم المواطنة ؟

- ما هي مظاهر الاستبعاد الاجتماعي؟ وما مخاطره على المجتمع؟

أهمية الدراسة: تتجلى أهمية هذه الدراسة في متغيراتها، فمتغير المواطنة كممارسة اجتماعية له الكثير من الايجابيات على الفرد والمجتمع، في حين أن متغير الاستبعاد الاجتماعي مرتبط بالكثير من المشكلات الاجتماعية، التي وجب معالجتها والوقاية منها حاضرا و مستقبلا، خاصة في ظل الظروف الراهنة التي يمر بها المجتمع الجزائري.

أهداف الدراسة:

- ❖ إبراز دور المواطنة كممارسة اجتماعية في تحقيق الاستقرار والتوازن في المجتمع.
- ❖ التعرف على واقع الاستبعاد الاجتماعي وانعكاساته على المجتمع .
- ❖ التعرف على الجانب القانوني للمواطنة في الدستور الجزائري.

المبحث الأول: المواطنة والاستبعاد الاجتماعي:

المطلب الأول: مفهوم المواطنة:

لقد تناول العديد من المتخصصين في مجال علم الاجتماع والعلوم السياسية والفلسفة وغيرهم، مفهوم المواطنة من وجهات نظر متباينة، لكنها تنطلق من مبدأ واحد.

لذلك ستتناول هذه الدراسة مفهوما شاملا يعكس المواطنة كمعطى اجتماعي، يحمل العديد من الأبعاد والمؤشرات التي يمكن أن نلاحظها واقعيا، بغض النظر عن الإطار والسياق التاريخي والبيئي والفلسفي الذي أنتج هذا المفهوم.

وقد عرفت المواطنة عموما في الاصطلاح بأنها "مجموع الحقوق والواجبات التي تمنح للفرد، ويستطيع أن يكون بموجبها مواطنا قادرا على العيش بسلام وتسامح مع غيره، على أساس المساواة وتكافؤ الفرص، وعنصرا فعالا ومشاركا في بناء وتنمية وطنه"[1].

وعرفتها دائرة المعارف البريطانية بأنها "علاقة بين الفرد والدولة، كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق...والمواطنة تدل ضمنيا على مرتبة من الحرية مع ما يصاحبها من مسؤوليات ...وعلى العموم تسبغ على المواطن حقوقا سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة "[2].

وتعرف أيضا بأنها "وحدة الانتماء والولاء من قبل كل المكونات السكانية في البلاد على اختلاف تنوعها العرقي والديني والمذهبي للوطن الذي يحتضنها، الأمر الذي يقتضي أن تذوب كل خلافات البشر واختلافاتهم عند حدود المشاركة والتعاون في بناء الوطن وتنميته والحفاظ على العيش المشترك فيه"[3].

من خلال هذه التعريفات نستنتج أن المواطنة سلوك حضاري يساهم في إرساء قيم وقواعد اجتماعية، تتمحور في مجملها حول قيم الحرية وقيم العدالة والمساواة، والالتزام بالحقوق والواجبات، وتحمل المسؤولية بين كل أفراد المجتمع. كذلك التحفيز على قيم العيش المشترك بين كل الأطياف الاجتماعية المختلفة، سواء كان اختلافهم من حيث الجنس أو العرق أو اللغة... أو غير ذلك من الاختلافات الطبيعية ذات الطابع الثقافي أو البيولوجي، بالإضافة إلى الحقوق السياسية، بحيث تكون كل هذه الممارسات التي تعكس مفهوم المواطنة في مستواها الواقعي، خاضعة للقوانين التي تحكم ذلك المجتمع، وكذلك الخصوصية الثقافية له.

إذن فالمواطنة كممارسة، لا يمكن حصرها في بعض المؤشرات فقط، بل هي كل شامل يحمل في مضامينه الكثير من الدلالات الإيجابية التي يمكن من خلالها التخلص من بعض الأمراض الاجتماعية المرتبطة أساسا بغياب العدالة

والمساواة في الحقوق والواجبات وغيرها من أشكال التفاوت الاجتماعي غير الموضوعي. بالإضافة إلى كونها تساهم في تكريس روح المسؤولية الاجتماعية لدى كل الأفراد على اختلاف أدوارهم ومستوياتهم تجاه المجتمع ومؤسساته، إيمانا منهم بأن المصلحة العامة فوق كل اعتبار؛ "لذلك نجد أن الدول الأوروبية اليوم تسعى إلى تكريس المواطنة ليس فقط من خلال فرضها في إطار علاقة قانونية، بل تجاوزت ذلك إلى إدراج المواطنة كجزء في التعليم، فمثلا في فرنسا و انجلترا، نجد أن الهيئة المسؤولة عن المناهج الدراسية تصر على أن البرامج المخصصة لتعليم المواطنة، يجب أن تهدف إلى مساعدة الطلاب والمتعلمين على أن يصبحوا أفرادا ناجحين ومسؤولين، حيث أنها تسعى لتحقيق أهداف تعليمية ومدنية، وفي نفس الوقت لتعزيز النمو الشخصي للطالب، كي تصنع منه فردا واعيا ومزودا بالعلم والمعرفة والمهارات اللازمة ليلعب أدواره الاجتماعية بفعالية على المستوى المحلي والوطني والدولي، وله دراية تامة بكل حقوقه وواجباته، لتطوير قدراته على التفكير والتعبير عن نفسه، وتعلمه كذلك قيم احترام الاختلاف مع الآخر، لتجعل منه مواطنا يتمتع بالحكم الذاتي، ويحترم القانون، لاسيما في مجال الصحة والسلامة العامة والتضامن واحترام البيئة، قادرا على المشاركة واتخاذ المبادرات لصالح مجتمعه[4]، فهي إذن تسعى من خلال برامجها التعليمية، إلى إنشاء مجتمع يؤمن بالمواطنة كسلوك و ثقافته وممارسة يومية.

المطلب الثاني: مفهم الاستبعاد الاجتماعي

لقد تناول العديد من الباحثين مفهوم الاستبعاد الاجتماعي، ولكن هناك بعض التباينات في تحديد كل الأبعاد والمؤشرات التي تدخل ضمن هذا المفهوم، وسنتناول في هذه الورقة البحثية بعضا منها.

فقد عرف بأنه "حرمان أفرد المجتمع من حقوق المواطنة المتساوية على كافة المستويات: كالمشاركة في الإنتاج والاستهلاك، والعمل السياسي، والمشاركة في الحكم والإدارة والتفاعل الاجتماعي، والفرص التي تعزز الوصول إلى الموارد واستخدامها"[5].

ويعرف كذلك بأنه "اختصار لتسمية ما يمكن أن يحدث للأفراد أو المناطق التي تعاني من مجموعة من المشكلات المرتبطة بأثر الاستبعاد، كالبطالة، وضعف المهارات، والدخل المنخفض، والسكن الرديء والعشوائي، وسوء الحالات الصحية والبيئية، وارتفاع معدلات الجريمة ..."[6]. وفي تعريف آخر أكثر دقة عرف بأنه "إقصاء متعدد الأبعاد؛ لأن الإقصاء هو منظومة واسعة من العوامل التي تمنع الأفراد والفئات والجماعات من الفرص المتاحة لأغلبية الأفراد... وهو يعبر كذلك عن حالة تفكك تصيب الروابط الاجتماعية، مما يستدعي مزيدا من التركيز على التضامن وعلى طبيعة العضوية في المجتمع. فالاستبعاد الاجتماعي يضع الفرد في وضع إجحاف، مقارنة بغيره من الأفراد، فيؤدي إلى المساس بحقوق هذا الفرد الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ويضعف قدرته على الحصول على السلع والخدمات، ويعوق مشاركته كعنصر فعال في المجتمع"[7].

من خلال هذه التعريفات للاستبعاد الاجتماعي، يمكن القول بأنه عبارة عن نقيض لمفهوم المواطنة، فهو مرتبط ارتباطا وثيقا بمجموعة من الظواهر السلبية في المجتمع، ويعكس في مضامينه مفهوم اللاعدالة، في جميع المجالات، سواء الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية، وما يترتب عليها من انعكاسات سلبية على الفرد والمجتمع. فالفقر والبطالة، والتهميش وانعدام المساواة في الفرص كلها عبارة عن أبعاد تدخل ضمن هذا المفهوم فهو مرتبط بغياب بعض الحقوق السوسيو اقتصادية، والتي تعتبر ركائز أساسية في أي مجتمع، وحقوق طبيعية تساهم في تحقيق العيش الكريم الذي يسعى الإنسان إلى تحقيقه منذ القدم. ومن هنا يتسنى لنا القول بأن غياب المواطنة كممارسة حقيقة في المجتمع، ينتج عنه آليا الاستبعاد الاجتماعي الذي يشكل خطرا على المجتمع واستقراره. وسنوضح بعضا من مظاهر الاستبعاد الاجتماعي.

- عدم تكافؤ الفرص في الالتحاق بالوظيفة العمومية.
- عدم التوزيع العادل للسكنات التي تدخل ضمن برامج السياسة الاجتماعية للدولة، مما يجعل الكثير من أفراد المجتمع في دائرة الإقصاء.

- عدم وضع برامج وسياسات تشغيل شاملة ودائمة لكل الفئات الاجتماعية، تضمن الأمن الوظيفي للمواطن وتقلص من شبح البطالة الذي أصبح هاجسا لدى الشباب.
- تدخل المكانة الاجتماعية، ورأس المال الاجتماعي والثقافي، كمعايير في العلاقات الاجتماعية، ما جعل الكثير من الفئات داخل دائرة ضيقة من العلاقات ومهمشين اجتماعيا.
- عدم المساواة أمام القانون، واستخدام بعض الآليات غير المشروعة كالوساطة والمحاباة والمكانة الاجتماعية...الخ ، للانفلات من الجزاء عند ارتكاب المخالفات القانونية، وهو ما جعل بعض الفئات تعيش في أماكن الظل خارج دائرة القانون، في حين نجد فئة أخرى من المجتمع عكس ذلك.
- غياب العدالة في حق الممارسة السياسية، حتى أن آليات الانضمام إلى الدائرة السياسية بكل أشكلها، أصبحت خاضعة لمعايير غير موضوعية، كالقبلية والجهوية مثلا، وتدخل رؤوس الأموال، حتى أن الممارسة السياسية أصبحت حكرا على فئات معينة، ما ساهم في إقصاء فئات أخرى.
- استعمال الوساطة والمحاباة، في الاستفادة من خدمات المرافق العامة ذات الطابع الاجتماعي والخدماتي، ما جعل بعض الفئات التي لا تملك هذه الامتيازات الاجتماعية مهمشة، وتصل إلى تحقيق هذه الخدمات بصعوبة. وهو ما نلاحظه في الكثير من الأحيان في المؤسسات الاستشفائية العمومية، والبلديات ، وحتى في المؤسسات التعليمية ...الخ.
- عدم وضع استراتيجيات و برامج تنموية متوازنة بين كل المناطق، مما حدا بالكثير من المجتمعات المحلية أن تدخل ضمن دائرة الاستبعاد الاجتماعي، وتعاني من بعض أشكال الفقر والحرمان والبطالة.

المطلب الثالث: علاقة المواطنة بالاستبعاد الاجتماعي

إن طبيعة العلاقة بين هاذين المفهومين، هي في الحقيقة علاقة الشيء وضده، من الناحية النظرية أو الواقعية ، فنجد أن مفهوم المواطنة بما يحمله من أبعاد، جاء لتحقيق الكثير من الصفات الايجابية لأفراد المجتمع، والتي تتمثل أساسا في مبدأ العدالة والمساواة بين كل المواطنين، والالتزام بالحقوق

والواجبات بدون استثناء، وذلك في إطار قانوني يضمن كل هذه العمليات والمعاملات، في حين أن الاستبعاد الاجتماعي بما يحمله من أبعاد واقعية، يعبر عن مجموعة من الظواهر السلبية في المجتمع، والتي تتنافى في جوهرها مع القيم الإنسانية بصفة عامة، كغياب العدالة والمساواة؛ لهذا يمكن القول بأن المواطنة تحمل في طياتها وظيفة إصلاحية ووقائية؛ كي تقلص ولو نسبيا من بعض المشكلات الاجتماعية، بالإضافة إلى أنها تعبر عن إطار قانوني موثق ومكتوب في كل دساتير العالم ، بينما الاستبعاد الاجتماعي هو نتيجة نهائية ملموسة لغياب المواطنة كممارسة واقعية وكثقافة، وهنا يمكن القول بأن المواطنة انطلقت من رؤى نظرية مجردة، سعيا منها للارتقاء بالواقع الاجتماعي نحو الأفضل، بينما الاستبعاد الاجتماعي كمفهوم نظري، تم تأسيسه من معطيات واقعية وظواهر سلبية ناتجة عن غياب العدالة الاجتماعية.

المطلب الرابع: مخاطر الاستبعاد الاجتماعي

من خلال ما أوردناه من أشكال ومظاهر للاستبعاد الاجتماعي يمكن أن نضع بعض المخاطر التي قد تنتج عنه فيما يلي:

- سوء العلاقات الاجتماعية بين الأفراد أو الجماعات، ما يؤدي إلى صراعات اجتماعية.
- كثرة الاحتجاجات والإضرابات، على المستويين الاجتماعي والمؤسساتي، نتيجة لتذمر وعدم الرضا، الأمر الذي يشكل عائقا في تحقيق المصلحة العامة.
- انتشار الفقر والبطالة وما ينتج عنهما من مشكلات اجتماعية، كالمخدرات والدعارة والسرقة، والجريمة بكل أنواعها.
- توتر العلاقة بين الأفراد والمرافق العامة التي تسيرها الدولة.
- غياب الشعور بالانتماء للوطن، والشعور بنوع من الاغتراب الاجتماعي، الذي يقلل من قيمة الوطنية وسيطرة اللامبالاة تجاه المجتمع ومكوناته.
- عدم الالتزام بالواجبات والمسؤولية الاجتماعية لأفراد المجتمع، كنتيجة لغياب بعض حقوقهم.

- انتشار بعض الأمراض النفسية والعضوية لدى الفئات المحرومة في المجتمع.
- انتشار ظاهرة الهجرة بنوعيها الشرعية وغير الشرعية، وكذلك هجرة الكفاءات والأدمغة، بحثا عن مناخ أفضل للنجاح.
- التطرف بكل أنواعه.

المبحث الثاني: المواطنة في الدستور الجزائري

إن الحديث عن المواطنة في الدستور الجزائري، في الحقيقة يعبر عن العقد الاجتماعي والسياسي والقانوني بين الدولة والمجتمع؛ لذلك سنتناول في هذا الصدد مفهوم الدولة، وبعض القوانين التي تحمل قيم المواطنة في الدستور الجزائري.

المطلب الأول: مفهوم الدولة ووظائفها:

لقد عرفت الدولة "بأنها مجموعة من الأفراد يقيمون بصفة دائمة إقليما معينا لسلطة سياسية تسعى إلى تمكينهم من التمتع بحقوقهم وأداء واجباتهم"[8]، ولقد حددها فقهاء الفقه الدستوري بأنها تنعكس "في مدى توفر ثلاثة عناصر، تتفاعل فيما بينها بشكل إيجابي، هي السلطة والشعب والإقليم، من أجل تحقيق الترقي في الميادين الأساسية ذات الطابعين الاجتماعي والمادي خاصة "[9].

من خلال هاذين التعريفين، يمكن القول بأن الدولة - بغض النظر عن مكوناتها الجغرافية والبشرية- تعبر عن السلطة بمفهومها الواسع بمؤسساتها وهيئاتها وقوانينها وهياكلها ووسائلها، عكس بعض المدلولات الشعبية أو العامية التي تحصر مفهوم الدولة في أشخاص، بل هي أوسع من ذلك. ونلاحظ كذلك في التعريف الذي تناوله فقهاء الفقه الدستوري، بأنها مرتبطة ببعض الوظائف، وهي تحقيق الترقي الذي يعكس في مضامينه تطور الشيء من وضعية إلى وضعية أحسن منها؛ لذلك فوظيفة الدولة بكل سلطاتها المعروفة القضائية والتشريعية والتنفيذية هي تحسين الواقع الاجتماعي بكل مكوناته المادية والبشرية، ويلخص البعض وظائف الدولة في مجموعة نقاط وهي "وظيفة التشريع وسن القوانين، ووظيفة التنفيذ ومتابعة تطبيقات هذه

التشريعات، وأخيرا وظيفة القضاء والرقابة القانونية"[10]؛ لذلك فهي تعبر عن "عقد قانوني يضمن واجبات الفرد وحقوقه تجاه الدولة والمجتمع، فقد تُحجب الحقوق وتكرس الواجبات على المواطنين وتصبح الدولة ممثلة بالسلطة تفرض الواجبات على المواطنين من دون حقوق. فخرق أحد الطرفين لشروط العقد، يمنح الطرف الآخر الفرصة لنقضه، فتختل علاقة المواطن بالدولة والمجتمع"[11]، ومن هنا تتضح جليا صورة المواطنة كممارسة، بأنها عملية تشاركيه يساهم فيها الجميع أفرادا وجماعات ومؤسسات، وفقا لمبدأ العدالة والمساواة واحترام الحقوق والواجبات.

المطلب الثاني: قيم المواطنة في الدستور الجزائري:

لقد تناول الدستور الجزائري مجموعة من المواد القانونية، التي تحمل قيم المواطنة في شكل حقوق و واجبات، ونذكر بعضا منها:

1- الحقوق:

تنص **المادة 9** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "يختار الشعب لنفسه مؤسسات، غايتها ما يأتي: المحافظة على السيادة والاستقلال الوطنيين ودعمهما، المحافظة على الهوية والوحدة الوطنيتين، ودعمهما،حماية الحريات الأساسية للمواطن، والازدهار الاجتماعي والثقافي للأمة، ترقية العدالة الاجتماعية، القضاء على التفاوت الجهوي في مجال التنمية، تشجيع بناء اقتصاد متنوع يثمن قدرات البلد كلها، الطبيعية والبشرية والعلمية، حماية الاقتصاد الوطني من أي شكل من أشكال التلاعب أو الاختلاس أو الرشوة، أو التجارة غير المشروعة، أو التعسف أو الاستحواذ أو المصادرة غير المشروعة"[12].

نستنتج أن هذه المادة جاءت شاملة لمجموع قيم ومبادئ، تتمحور في مجملها حول قيم الحرية وواجب الحفاظ على مقومات المجتمع وسيادته، وتسعى كذلك لتكريس قيمة المواطنة في مجال التنمية، وذلك من خلال الحرص على وضع برامج تنموية عادلة لكل المناطق التي تدخل ضمن إقليم الدولة

الجزائرية، دون اعتبارات جهوية، كما أنها جرمت بعض الممارسات غير المشروعة التي تشكل خطرا على الاقتصاد الوطني.

تنص **المادة 10** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "لا يجوز للمؤسسات أن تقوم بما يأتي:

- الممارسة الإقطاعية والجهوية والمحسوبية.
- إقامة علاقات الاستغلال والتبعية.
- السلوك المخالف للخلق الإسلامي وقيم ثورة نوفمبر"[13].

لقد جرمت هذه المادة مجموعة من السلوكات التي تتنافى مع المواطنة والقيم التي جاء بها الدين الإسلامي، وذلك على مستوى مؤسسات الدولة والمجتمع ، والمتمثلة أساسا في الجهوية والمحسوبية والإقطاعية التي تعبر عن إحدى أشكال الاستعباد الاجتماعي، كما أنها تسعى لتكريس قيم الوطنية وقيم ثورة نوفمبر التي تتمحور حول الإرادة الجماعية والحس والمصير المشترك.

تنص **المادة 32** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "كل المواطنين سواسية أمام القانون. و لا يمكن أن يُتذرع بأي تمييز يعود سببه إلى المولد، أو العرق، أو الجنس، أو الرأي، أو أي شرط أو ظرف آخر، شخصي أو اجتماعي"[14].

تعبر هذه المادة في مضمونها على الأساس التي تقوم عليه المواطنة، وهو العدالة والمساواة أمام القانون، بين كل أفراد المجتمع على اختلاف مشاربهم وألوانهم وبيئاتهم وآرائهم، وأي اختلافات شخصية أو سوسيو- ثقافية.

تنص **المادة 34**: من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "تستهدف المؤسسات ضمان مساواة كل المواطنين والمواطنات في الحقوق والواجبات، بإزالة العقبات التي تعوق تفتح شخصية الإنسان، وتحول دون مشاركة الجميع الفعلية في الحياة السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية"[15].

تشير هذه المادة كذلك إلى تعزيز مسؤولية مؤسسات الدولة على تكريس قيم المواطنة، وذلك من خلال العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات للمتعاملين معها، بالإضافة إلى إبعاد كل العوامل التي من شأنها أن تشكل حاجزا أمام المشاركة الفعلية لجميع للمواطنين، في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، والثقافية، أي أنها تسعى إلى نبذ الاستبعاد الاجتماعي في جميع المجالات.

تنص **المادة 63** من التعديل الدستوري لسنة 2016: "يتساوى جميع المواطنين في تقلد المهام والوظائف في الدولة دون أية شروط أخرى غير الشروط التي حددها القانون. التمتع بالجنسية الجزائية دون سواها شرط لتولي المسؤوليات العليا في الدولة والوظائف السياسية. يحدد القانون قائمة المسؤوليات العليا في الدولة والوظائف السياسية المذكورة أعلاه"[16].

تناولت هذه المادة إحدى أهم العمليات التنظيمية وهي عملية التوظيف وتقلد الوظائف العليا في مؤسسات الدولة، حيث نجد أنها تسعى إلى تكريس قيم العدالة والمساواة في الانتقاء الوظيفي لدى المؤسسة العمومية لجميع المواطنين، وفقا للشروط الموضوعية والرسمية التي يحددها القانون، بعيدا عن أي اعتبارات.

تنص **المادة 66** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "الرعاية الصحية حق مضمون. تتكفل الدولة بالوقاية من الأمراض الوبائية والمعدية وبمكافحتها . تسهر الدولة على توفير شروط العلاج للأشخاص المعوزين"[17].

تنص **المادة 69** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "لكل المواطنين الحق في العمل. يضمن القانون في أثناء العمل الحق في الحماية، والأمن، والنظافة، الحق في الراحة مضمون ويحدد القانون كيفية ممارسته. يضمن القانون حق العامل في الضمان الاجتماعي . تشغيل الأطفال دون سن 16 سنة يعاقب عليه القانون. تعمل الدولة على ترقية التمهين وتضع سياسات للمساعدة على استحداث مناصب الشغل"[18].

تناولت المادتان 66 و69 إحدى أهم حقوق المواطنة التي وجب على الدولة الحرص على توفيرهما للجميع، دون استثناء وهما الصحة والعمل في ظروف مناسبة.

2- الواجبات:

تنص **المادة 74** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "لا يعذر بجهل القانون. يجب على كل شخص أن يحترم الدستور وقوانين الجمهورية "[19].

من العوامل التي تعزز المواطنة في المجتمع هي المعرفة بالقانون واحترامه من طرف الجميع؛ لأنه يوضح الحدود العقلانية لكل فرد في المجتمع، من حيث حقوقه و واجباته، في حين أن الجهل بالقانون يؤدي آليا إلى عدم احترامه، وهو ما يتنافى مع المواطنة كممارسة اجتماعية.

تنص **المادة 75** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "يجب على كل مواطن أن يحمي ويصون استقلال البلاد وسيادتها وسلامة ترابها الوطني ووحدة شعبها وجميع رموز الدولة. يعاقب القانون بكل صرامة على الخيانة والتجسس والولاء للعدو، وعلى جميع الجرائم المرتكبة ضد أمن الدولة "[20].

تعبر هذه المادة عن الواجبات التي يلتزم بها الفرد تجاه وطنه للحفاظ على مقومات الدولة وسيادتها ووحدة شعبها، هي تسعى لتكريس قيم الوطنية و الشعور بالانتماء لدى أفراد المجتمع الجزائري، كما أنها تجرم أي سلوك قد يهدد أمن الدولة واستقرارها.

تنص **المادة 78** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "كل المواطنين متساوون في أداء الضريبة. ويجب على كل واحد أن يشارك في تمويل التكاليف العمومية، حسب قدرته الضريبية.

لا يجوز أن تُحدَث أية ضريبة إلا بمقتضى القانون. ولا يجوز أن تُحدَث بأثر رجعي، أية ضريبة، أو جباية، أو رسم، أو أي حق كيفما كان نوعه.

كل عمل يهدف إلى التحايل في المساواة بين المواطنين والأشخاص المعنويين في أداء الضريبة يعتبر مساسا بمصالح المجموعة الوطنية ويقمعه القانون. يعاقب القانون على التهرب الجبائي وتهريب رؤوس الأموال"[21].

توضح هذه المادة إحدى أهم الواجبات التي تخدم الاقتصاد الوطني، وهي دفع الضريبة، وذلك من خلال واجب المساواة في دفعها من طرف الجميع دون استثناءات لفئة دون أخرى، وهو ما يساهم في تعزيز ثقافة المواطنة لدى الفرد الجزائري.

تنص **المادة 79** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "تحت طائلة المتابعات، يُلزم الأولياء بضمان تربية أبنائهم وعلى الأبناء واجب القيام بالإحسان إلى آبائهم ومساعدتهم"[22].

من خلال هذه المادة يتضح جليا الدور الذي تلعبه الأسرة في تعزيز ثقافة المواطنة، فالأسرة هي المسؤول الأول عن تربية الطفل وتشئته، كي يصبح فردا صالحا في المجتمع، يحترم حقوق الآخرين ويلتزم بواجباته ومسؤولياته تجاه المجتمع، فعلى الرغم من أنها جاءت بصفة العقاب إلا أنها ميكانزيم يساهم في بناء المجتمع وتعزيز ثقافة المواطنة عن طريق التنشئة الأسرية.

تنص **المادة 80** من التعديل الدستوري لسنة 2016 على ما يلي: "يجب على كل مواطن أن يحمي الملكية العامة، ومصالح المجموعة الوطنية، ويحترم ملكية الغير"[23].

تعبر هذه المادة القانونية على أحد أهم الأسس التي تقوم عليها المواطنة، وهي الحفاظ على هياكل الدولة التي هي في الأصل ملك لشعبها. وهنا يبرز الفرق بين الدولة كأشخاص كما يعتقدها البعض، والدولة كمؤسسات، كما أنها تسعى إلى تكريس قيمة احترام أملاك الغير، فهي تضع الحدود القانونية للمواطن تجاه الدولة وباقي أفراد المجتمع.

إن هذه المواد القانونية التي جاء بها الدستور الجزائري من حقوق وواجبات، تتمحور جميعها حول تكريس قيم المواطنة في كل أشكالها، فقد جاءت في معظمها على شكل قواعد آمرة، لا يجوز الاتفاق على مخالفتها، حيث نجد أنها تعبر في مضمونها عن المسؤولية المشتركة بين المجتمع والدولة لتحقيق المواطنة كممارسة حقيقية. ونلاحظ أنها ذات طابع اجتماعي وثقافي وسياسي واقتصادي وتربوي. وتجسد كذلك قيم الدين الإسلامي وقيم الوطنية، والتي تعكس أهم المقومات التي تميز الخصوصية الثقافية للمجتمع الجزائري؛ لذا وجب القول بأن المشرع الجزائري وضع الكثير من القواعد القانونية لتحقيق العقد الاجتماعي والسياسي والقانوني بين الدولة والمجتمع. وسنوضح في العنصر القادم بعض الأشكال الاجتماعية ذات الأولوية والأهمية لتحقيق المواطنة، والتي يمكن اعتبارها اقرب لواقع أي فرد في المجتمع، بغض النظر عن أدواره ومكانته الاجتماعية، و خاصة اليوم في ظل المعطيات السوسيو-سياسية الراهنة التي يمر بها المجتمع الجزائري.

المبحث الثالث: بعض الأشكال الاجتماعية للمواطنة

1- المعاملة الحسنة بين كل فئات المجتمع: لا شك أن الاختلاف أمر طبيعي مسلم به، لذا يعتبر الحق في المعاملة الحسنة بين كل الفئات الاجتماعية واجبا وطنيا واجتماعيا وأخلاقيا، وجب الالتزام به من طرف كل أفراد المجتمع، بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو اللغوية أو الأيديولوجية أو المذهبية أو مستوياتهم المادية، وحتى من حيث بيئاتهم المختلفة.

وما نلاحظه اليوم في المجتمع الجزائري، أن هناك الكثير من اللاتجانس الاجتماعي والثقافي، الذي يعبر عن حقيقة اجتماعية، لا يمكن نكرانها، والتي نلتمس بعضا من مؤشراتها في الاختلاف اللغوي والثقافي والعرقي والأيديولوجي والمذهبي والحزبي، وكذلك حسب البيئات الريفية والحضرية. إن بعض هذه التباينات هي في الحقيقة مكسب اجتماعي وثقافي؛ لذا وجب أن تخضع للمواطنة كممارسة اجتماعية وكثقافة يحمل أفكرها وأهميتها

كل أفراد المجتمع، حتى لا تأخذ شكل الاختلاف بمفهومه السلبي، وتصبح عالة على المجتمع.

صحيح أن الدستور وضع الكثير من المواد التي تسعى لتعزيز الموطنة وضبطها في إطارها المشروع، لكن من الضروري اليوم أن تصبح هذه القوانين في شكل ممارسات يمارسها الكل، ويؤمن بها كسلوك حضاري، يعكس قيم الوحدة والانتماء والجسد الواحد والعيش المشترك، الذي يعبر عن أهم الركائز التي شكلت روح المجتمع الجزائري منذ القدم.

ورغم هذه التباينات، وجب على أفراد المجتمع الجزائري إدراك القيمة الحقيقة لهذا التنوع ووضعه في سياقه الإيجابي، الذي يعزز الوحدة الوطنية والتضامن الاجتماعي بنوعيه الآلي والعضوي، وبناء دولة قوية بأفكارها وممارستها الحضارية التي تعكس مفهوم التماسك الاجتماعي الذي عرفه البعض بأنه "تضامن الأفراد والجماعات الناجم عن الانجذاب المتبادل، والتكامل بين الأفراد الذين يشكلون الجماعات، وذلك بتوحيد أهدافهم، وأعمالهم"[24]. ولا ننسى أن هناك الكثير من المشتركات التي تعبر عن الثقافة الأم، ويشترك فيها المجتمع الجزائري بكل مكوناته كالقيم الوطنية، والدينية، والأخلاقية .

2- المساواة أما م المنظومة القضائية: تعتبر مؤسسات القضاء من أهم المؤسسات الاجتماعية التي تساهم في إرساء قيم المواطنة كممارسة اجتماعية؛ لأن المساواة أم القضاء تساهم في خلق الطمأنينة والإحساس بالانتماء للوطن لدى كل أفراد المجتمع.

وأي خلل في الأدوار والوظائف التي تؤديها المؤسسات القضائية، سينتج عنه بالضرورة الكثير من مظاهر الظلم والخوف وعدم الشعور بالطمأنينة، التي تعبر عن الاستبعاد الاجتماعي؛ لذلك وجب على كل الفاعلين والقائمين على هذه المؤسسات تكريس قيم العدالة وتعزيزها بين كل أفراد المجتمع، بغض النظر عن أدوارهم ومكانتهم الاجتماعية.

3- الالتزام بالواجبات الاجتماعية: إن الاجتماع الإنساني يفرض على كل فرد أو جماعة أدوارا اجتماعية، سواء كانت هذه الأدوار رسمية أو غير رسمية، والتي يمكن إدراجها تحت مفهوم الحقوق والواجبات.

فكل فرد له مسؤولياته تجاه المجتمع والوطن، انطلاقا من أسرته ومجتمعه المحلي الذي ينتمي إليه والمؤسسة التي يعمل فيها، إلى كل مجالات الحياة الاجتماعية، بما فيها الحفاظ على البيئة واحترام القانون والدفاع عن الوطن والإبلاغ عن أي خطر يمس بالأشخاص أو الممتلكات العامة والخاصة وإتقان العمل وواجب الانتخاب واحترام حقوق الإنسان والمواطن، إلى غير ذلك من الواجبات، ولا ننسى أن المجتمع الجزائري بغض النظر عن الواجبات التي تفرضها آليات الضبط الرسمية والمتمثلة أساسا في القوانين ،هناك الكثير من الواجبات التي أوصى بها الدين الإسلامي والثقافة الوطنية والمحلية، في شكل قيم وقواعد إنسانية و اجتماعية، خاصة في مجال المعاملات مع الغير، لذا وجب احترمها والالتزام بها أخلاقيا، خاصة وأن الدستور الجزائري نص في المادة 2 من الباب الأول المتعلق بالمبادئ العامة التي تحكم المجتمع أن "الإسلام دين الدولة"[25]، وكلنا نعلم أهمية الدين الإسلامي في إصلاح المجتمع والأمة.

4- المساواة في فرص العمل: يعبر العمل عن قيمة سوسيو-اقتصادية، فهو مرتبط بالأهداف الاقتصادية للفرد والمجتمع، كما هو مرتبط ببعض العوامل النفسية والاجتماعية للفرد، فهو يحقق من خلاله مكانة اجتماعية وراحة نفسية تساهم في خلق فرد سوي، يستطيع من خلالها تحقيق الكثير من حاجياته الطبيعية كالزواج والمسكن وغير ذلك، لهذا وجب على الهيئات الوصية الوقوف على هذه البعد، ومحاولة تحقيق أعلى درجات العدالة والمساواة بين أفراد المجتمع؛ وذلك من خلال توفير الشروط المناسبة للعمل بنوعيه، في إطار مؤسسات الدولة والذي يكون الالتحاق به عن طريق التوظيف وفقا للشروط التي حددها القانون الأساسي العام للوظيفة العمومية، أو عن طريق توفير الشروط المناسبة لممارسة النشاط الحر، خاصة اليوم في ظل المنظومة الرأسمالية التي تشجع على الاستثمار في القطاع الخاص؛ لأن غياب

العدالة في مسألة توفير العمل، سينتج عنه الكثير من المشكلات الاجتماعية والنفسية، كالهجرة غير الشرعية، وكسب المال بطرق غير مشروعة... إلى غير ذلك من الانعكاسات السلبية التي قد تنتج عنه.

وما نلاحظه اليوم أن الكثير من الشباب الجزائري يعاني من مشكلة الالتحاق بالعمل أو عدم توفره، وفي الكثير من الأحيان، تكون بسبب تفشي بعض الظواهر المرضية في المجتمع كالوساطة، والمحاباة والمحسوبية التي أصبحت تشكل هاجسا اجتماعيا ، لدى فئة الشباب، والتي تعتبر تناقضا مع قيم المواطنة الصحيحة، وهو ما أدى إلى التذمر، وشَكل لديهم خوفا من المستقبل.

5- المساواة في التنمية الاجتماعية والاقتصادية: كثيرا ما نلاحظ من خلال وسائل الإعلام السمعية والبصرية، وأيضا من خلال الوسائط التكنولوجية، وشبكات التواصل الاجتماعي، بعض الاحتجاجات وغلق الطرقات، والتي تعكس في الكثير من الأحيان حالة من الرفض والتذمر للواقع الاجتماعي والاقتصادي لتلك المنطقة، تحت شعارات المطالبة بالتنمية الاجتماعية والاقتصادية، بكل ما يحمله هذان المفهومان من أبعاد ومؤشرات واقعية، وهو ما يشكل لديهم شعورا بالاستبعاد الاجتماعي؛ لهذا وجب على الهيئات الوصية المتمثلة في مؤسسات الدولة الالتزام بمبدأ العدالة والمساواة في مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية؛ لأن ذلك يعزز روح الانتماء لدى المواطنين في كافة التراب الوطني، ويعالج الكثير من المشكلات الاجتماعية، خاصة وأن التنمية الاقتصادية والاجتماعية لها الكثير من النتائج الإيجابية، سواء على الدولة باعتبارها المسؤول الأول عن الواقع الاجتماعي، أو على الأفراد، فهي تقلل من خطر المخدرات ومن شبح الفراغ والبطالة وغير ذلك.

خاتمة:

إن أزمة المواطنة في المجتمع الجزائري، مرتبطة أساسا بمجموعة عوامل، أولها غياب إرادة سياسية حقيقة من طرف الهيئات الوصية المتمثلة أساسا في المؤسسات، على تجسيد المواطنة كواقع اجتماعي، بالإضافة إلى مجموعة محددات نفسية وسوسيو- ثقافية، تراكمت في ذهنية الفرد الجزائري، مما أنتج لنا في النهاية هوة حقيقية بين المواطنة كإطار قانوني موثق، وبين

ممارستها في الواقع كثقافة ونمط حياة وكسلوكات؛ لذا وجب علينا اليوم تقليص هذه الهوة من خلال وضع إستراتيجيات واضحة ومعلنة، يدركها الجميع، وذلك من خلال مشاركة كل الفاعلين في المجتمع أفرادا وجماعات ومؤسسات للوصول إلى بناء فرد يؤمن بالمواطنة كضرورة اجتماعية، وسندرج بعض التوصيات كآليات لتعزز المواطنة في المجتمع الجزائري نذكر منها:

- إدراج المواطنة كمقياس في المناهج الدراسية من الطور الابتدائي إلى الجامعي.
- تعزيز المعرفة بالقانون لدى كل فئات المجتمع، باعتباره ضرورة حضارية يجب أن يلتزم به الجميع؛ وذلك من خلال التعليم بكل أطواره، وبرمجة أيام دراسية وندوات وملتقيات وطنية ودولية.
- تعزيز دور التنشئة الأسرية في تحقيق المواطنة كثقافة وجزء من تربية الطفل، باعتبارها المدرسة الأولى.
- تفعيل دور منظمات المجتمع المدني، من جمعيات وأحزاب وغير ذلك، لنشر ثقافة المواطنة .
- زيادة الرقابة القضائية على جميع المؤسسات والقطاعات، للحد من كل الخروقات التي تمس بالأفراد والجماعات داخل المجتمع، والتي من شأنها أن تتسبب في أي شكل من أشكال الاستبعاد الاجتماعي.
- تعزيز دور المسجد، لإرساء قيم المواطنة في نفوس الأفراد، خاصة في الجانب الأخلاقي والقيمي المتعلق بالمعاملات والحقوق والواجبات، لزيادة الرقابة الذاتية للفرد.

الهوامش:

[1] - نفيسة رزيق، المواطنة في الجزائر: قراءة في أبعاد المواطنة وانعكاسها على البناء الديمقراطي في الجزائر، مجلة البحوث السياسية والإدارية، جامعة الجلفة، العدد2، المجلد 6، ديسمبر، 2017، ص 254.

[2] - مصطفى حسن نقلا عن، محمد خالدي، تمثلات المواطنة للمثقف الجزائري، أطروحة دكتوراه ،جامعة تلمسان ، 2016، ص 13.

[3] - غازي أماني جرار ، نقلا عن روية صوالح، قيم المواطنة في مناهج المواد الاجتماعية (تربية مدنية – تاريخ) للمرحلة الابتدائية، رسالة ماجستير، جامعة ورقلة، 2015، ص 23.

[4]– Allaoua Bendif, L'école algérienne et la problématique de l'éducation à la citoyenneté, Revue Des Sciences Humaines , Université Constantine 1, Vol 26 ,N 44 , décembre 2016 , p 130 .

[5]- هدى أحمد أديب، محمود عبد العليم محمد سلمان، مخاطر الاستبعاد الاجتماعي على الدولة والمجتمع تحليل سوسيولوجي، مجلة الدراسات والبحوث الاجتماعية ، جامعة الوادي، العدد ، المجلد 4، ديسمبر 2015، ص 58.

[6]- المرجع نفسه، ص 58.

[7]- بلقاسم سلاطنية، أسماء بن تركي، تشكل صور من الاستبعاد الاجتماعي (الفقر والبطالة في الجزائر)، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة بسكرة، العدد 24، مارس، 2012، ص14.

[8]- كمال الغالي، نقلا عن عبد الوهاب بن يخلف، المدخل إلى علم السياسة، دار طليطلة، المحمدية الجزائر، ط2، 2014، ص39.

[9] - محمد فاروق النبهان نقلا عن، الطهر زواقري، الدولة دراسة مقارنة للمفهوم والأركان، مجلة الإحياء، جامعة باتنة1، العدد1، المجلد 11، ديسمبر 2009 ، ص 422.

[10]- عبد الوهاب بن يخلف، المرجع السابق، ص 45.

[11]- صاحب الربيعي، رؤية في مؤسسات الدولة والمجتمع، صفحات للدراسات والنشر، دمشق2011، ص 29.

[12]- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، التعديل الدستوري الجزائري لسنة 2016. بموجب القانون 16-01 المؤرخ في 6 مارس 2016، الجريدة الرسمية لـ 7 مارس 2016، ص 8- 9.

[13]- المرجع نفسه، ص 9.

[14]- المرجع نفسه، ص 13.

[15]- المرجع نفسه، ص14.

[16]- المرجع نفسه، ص20.

[17]- المرجع نفسه، ص20.

[18]- المرجع نفسه، ص 21.

[19]- المرجع نفسه، ص22.

[20]- المرجع نفسه، ص22 .

[21]- المرجع نفسه، ص 23

[22]- المرجع نفسه -ص23.

[23]- المرجع نفسه، ص 24.

[24]- حسان الجيلالي، قضايا اجتماعية معاصرة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2014، ص 49.

[25]- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، التعديل الدستوري الجزائري لسنة 2016، المرجع السابق، ص 7.

مجلة الإحياء، المجلد: 19، العدد: 22، سبتمبر 2019، ص - ص: 877 - 900
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

المثقف العربي بين مشكلة التقليد ومطلب الإبداع عند ناصيف نصار

The arabic political thinker between problm of traditions and the seek of creation nasif nessar's thought

****

د/ الوردي حيدوسي
جامعة بسكرة
hidoussiilouardi@yahoo.fr

تاريخ الإرسال: 2018/06/14 **تاريخ القبول: 2019/09/19**

الملخص

لا يختلف اثنان حول الوضع المتردي الذي تعيشه الأمة العربية والإسلامية في الوقت الراهن على مختلف الأصعدة بما فيها الثقافية،ولما كانت النهضة مطلبا ملحا لدى جميع الفئات بما فيها الطبقة المثقفة، فإنه لا مناص من تبني المثقف العربي لنهج فكري يحدد من خلاله علاقته مع ذاته ومع مجتمعه،ويبنى موقفا صريحا وشجاعا من السلطات المتعددة المتسلطة على الفرد العربي بما فيها السياسية،كما ويتطلب الأمر أن يتبنى نهجا فكريا مستقلا يأخذ في الحسبان خصوصية البيئة الثقافية والاجتماعية للمجتمع العربي،دون تجاهل ما أنتجته الثقافات الغربية من أفكار في سبيل التعامل مع أزماتها،ومن ثمة الإسهام من الموقع الثقافي في حلحلة الأزمة واقتراح الحلول الممكنة، والمشكلة التي تعالجها هذه الورقة تتعلق بمدى إمكانية المثقف العربي-حسب ناصيف نصار- من تجاوز التقليد الذي ألفته الأمة العربية والإسلامية منذ عهود طويلة،واقتراح خطط بديلة نابعة من الروح الإبداعية في تفاعله مع واقعه مقارنة مع ما توصلت إليه الحضارة الغربية.

Résumé :

IL n’ya pas deux avis qui diffèrent en ce qui concerne la médiocre situation que vis actuellement la nation arabe et musulmane et ce ,à tous les niveaux y compris le culturel, quand le progrès était nécessaire pour toutes les catégories y compris la couche intellectuelle, donc l’adoption sine qua non (indispensable) de

l'intellectuelle arabe d'une méthode de pensée a travers laquelle il cerne sa relation avec lui-même et avec sa société est primordiale. IL doit aussi adopter une position franche et courageuse face aux multiple autorités autoritaristes sur l'ndividu arabe y compris une position politique, comme il est appelé a adopter une méthode de penser indépendante en prenant en compte la spécificité de l'environnement culturel et sociale de la société arabe, sans ignorer ce qui a été produit par les cultures occidentales en ce qui concerne les idées pours leurs crises.

Et de là contribuer à partir du vécu culturel à essayer de résoudre la crise et suggérer les solutions possibles. le problème que trait cette feuille est relatif à la possibilité de l'intellectuel arabe-selon Nacif Nessar-à franchir l'imitation dont s'est habituée la nation arabe et musulmane depuis des siècles, et suggérer une planification en échange, issue de l'esprit créatif de son comportement avec sa réalité en comparaison avec le progrès de la civilisation occidentale.

مقدمة:

شكل موضوع المثقف ودوره في عملية الإبداع، وطبيعة علاقته مع المنتوج الفكري البشري من جهة، ومن جهة أخرى في كيفية تعاطيه مع عناصر أساسية للمجتمع حيزا غير يسير من اهتمامات الفكر الإنساني عموما، والعربي على وجه الخصوص لما له من أهمية بالغة في الكشف عن الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي لأية أمة من الأمم ،ولما له من دور في الإحاطة بهذا الواقع، بل وإبراز محاسن ومساوئ تلك العلاقة، ومكمن القوة والضعف فيها، ولقد كانت هذه المشكلة محل جدل وخلاف بين دعاة الفكر الحر المستقل الداعي إلى التضحية في سبيل الكلمة وإن جلبت سخط السلطان ،فقد طفت قضية سقراط على السطح في الفكر اليوناني بوصفها قضية تمس وتهدد حياة فيلسوف استعد للموت، بدل خضوعه لأوامر السلطة الحاكمة، وبين دعاة التماهي بين الثقافة والسياسة وتسخير العقل الفلسفي لخدمة السلطة بدعاوي متعددة كنصرة الأمير، وعدم الخروج على الجماعة أحيانا، والحفاظ على الصالح العام أحيانا أخرى.

وإذا كانت مهمة الانتقال إلى مجتمع ديمقراطي وإحداث نقلة نوعية على المستويين العملي والتطبيقي في المجتمع العربي، موكلة بلا شك إلى المثقف العربي ،فهو مطالب بفهم الواقع العربي في ظل الإرث الحضاري، وفي علاقته مع بقية الأمم خصوصا الغربية منها، بالانفتاح عليها واتخاذ النقد العقلاني والمنطقي للتعامل معها، وهي جدلية يقول في شأنها المفكر العربي محمد عابد الجابري: "الدخول مع ثقافته التي تزداد عالمية في حوار نقدي ،وذلك بقراءتها في تاريخيتها، وفهم مقوماتها في نسبيتها، وأيضا التعرف على أسس تقدمه والعمل على غرسها أو ما يماثلها داخل ثقافتنا وفكرنا"[1].

والانتقال إلى مجتمع ديمقراطي مبني على أسس سليمة، يمر حتما بإعادة النظر في الدور الذي يؤديه المثقف العربي،خصوصا في علاقته بعناصر أساسية لبناء المواطن العربي، كالحرية والأيديولوجية والتربية، وفي كل الأحوال يجب أن يكون المثقف العربي مستقلا في تفكيره من أجل مساهمة فعالة للتغيير: "الموقف الاستقلالي من تاريخ الفلسفة شرط للمشاركة الإبداعية في الفلسفة، والمساهمة الثورية في تغيير حياة الإنسان العربي من الداخل"[2]، ويعمل على التأسيس لآليات النهضة العربية الثانية بفهم عوائقها، وتحليلها ومحاولة تجاوزها، وإن كان الأمر ليس هينا فإنه ليس بالمستحيل، شريطة إعطاء الفرد حريته في التعبير عن إرادته بهدف إصلاح ذاته، والعمل على إصلاح مجتمعه، وإذا كان الإصلاح يبدأ أخلاقيا وينتهي سياسيا ،فإن هذه المهمة موكلة بالدرجة الأولى إلى النخبة من الأمة[3].

مشكلة الدراسة:

إن حتمية الانتقال بالمجتمعات العربية إلى مرحلة الديمقراطية تضعنا أمام جملة من التساؤلات حول المثقف العربي ومدى قدرته على التغيير:

- فماذا يقصد بالمثقف في اللغة وفي الاصطلاح وعند (ناصيف نصار)؟
- وكيف ينظر هذا الأخير إلى دور المثقف العربي في ظل الوضع العربي الراهن؟

- وما هي آليات تفعيله في ظل الإرث الحضاري السائد خصوصا في علاقته مع الحضارة الغربية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات تستعرض هذه الورقة وبشيء من التفصيل ثلاثة محاور أساسية هي: مفهوم المثقف، ومشكلة التقليد والتبعية في الفكر العربي المعاصر، ثم مطلب الإبداع وشروطه آلياته.

أهداف الدراسة: تهدف هذه الدراسة إلى:

- التعرف على مفهوم المثقف لدى اللغويين وأهل الاصطلاح وكذا نظرة الفكر العربي المعاصر إليه من خلال موقف (ناصيف نصار).
- تحديد مشكلة الفكر العربي المعاصر في تعامله مع الموروث الحضاري الغربي والعربي على حد سواء.
- تقديم نظرة تجاوزية لموقف الإتباع، الذي ساد في الفكر العربي المعاصر، وبيان سبل الوصول إلى نهضة عربية مرتقبة.

أهمية الدراسة:

تنبع أهمية هذه الدراسة من أهمية دور المثقف بوصفه فاعلا أساسيا في المجتمع، لا يقل أهمية عن دور رجل السياسية أو أهل الاقتصاد، بل إن دوره أعقد بكثير مما قد يتصوره البعض، وتزداد أهمية المثقف بقدر ما يستوعب مشكلات مجتمعه ويعي أسبابها ويعمل على تصور الحلول المناسبة لها، آخذا في الحسبان علاقته مع القوى الفاعلة الأخرى، وبيان طبيعة العلاقة التي ينبغي أن يبنيها تجاه الموروث الحضاري للأمم الأخرى خصوصا الغربية منها.

وإذا كانت النهضة لا تأتي من فراغ فقد كان لزاما على المثقف العربي أن يتفاعل مع ما أنتجته الحضارة الغربية، ويتخذ منها موقفا استقلاليا، مع الأخذ في الحسبان ذلك على المسار الديمقراطي لتلك المجتمعات من جهة، ومن جهة أخرى مدى القدرة على التفاعل الخلاق مع هذا الموروث الحضاري الإنساني، بما يتيح فرصة الانتقال إلى نهضة عربية مرتقبة دون المساس بالهوية الحضارية.

أولا/ مفهوم المثقف

1- في اللغة: إن كلمة "ثقافة" كلمة غائمة المفهوم، واسعة النطاق والدلالة ومن الصعب أن يحويها مفهوم واحد نظرا لتعذر الوقوف على معنى واحد ودقيق لها، ورغم عدم ورودها في اللغة العربية، إذ لم ترد في نصوص العرب وأشعارهم ولا في القرآن الكريم أو السنة النبوية، إلا أن ذلك لا يمنع من محاولات في القواميس اللغوية لتقديم تعريف لها ومن تلك المحاولات ما أورده الفيروز أبادي في قاموسه المحيط من أن للثقافة معنيان:

الأول: يفيد الظفر بالشيء وأخذه: "ثقفه: أي صادفه وأخذه أو ظفر به أو أدركه"[4]، ومن هنا جاء معنى أثقفته أي قيض لي، ومنه جاء قله تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (الأنفال: 57)، أي حينما تجدهم في حال المحاربة، بحيث لا يكون لهم عهد ولا ميثاق[5].

الثاني: يفيد الفطنة وسرعة الفهم:"ثقف يثقف، ثقفا وثقفا وثقافة:صار حاذقا خفيفا فطنا"[6]، ومنه ثقف الكلام أي حذقه وفهمه سرعة.

أما في معجم مختار الصحاح فقد وردت كلمة ثقافة بمعنى الفطنة والذكاء، وكذا تشير إلى ما تسوى به الرماح: "ثقف الرجل من باب ظرف،صار حاذقا خفيفا، فهو ثقف مثل ضخم، ومنه المثاقفة، وثقف كعضد، والثقاف ما تسوى به[7]، الرماح وتثقيفها، تسويتها"[8].

ولم يضف جميل صليبا الشيء الجديد في تعريفه للثقافة حين قال: "الثقافة: ثقف الرجل ثقافة، صار حاذقا، وثقفت الشيء حذقته، والرجل المثقف: الحاذق الفهم، وغلام ثقف أي ذو فطنة وذكاء، والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه"[9]، وهذا يعني أن الثقافة صفة تطلق على الخاصة من الناس ،من ذوي الحذق والفطنة والذكاء وسرعة الفهم والبداهة، وهي صفات ليست متاحة لجميع الناس، إلا أنه جعل للثقافة معنيان:

الأول: خاص ويعني تنمية بعض الملكات العقلية أو تسوية بعض الوظائف البدنية، ومنها تثقيف العقل ومنها الثقافة الرياضية، والثقافة الأدبية أو الفلسفية.

الثاني: عام، أي ما يتصف به الرجل من ذوق وحس انتقادي، وحكم صحيح، أو هي التربية التي أدت إلى إكسابه هذه الصفات[10].

يظهر أن تعريف الثقافة، ومنها تشتق كلمة المثقف في اللغة العربية لا تخرج عن نطاق الصفات الخاصة، التي يمتاز بها الرجل وبها يتميز عن غيره من الأفراد، كحدة الذكاء والفطنة وسرعة الفهم.

أما في اللغة الإنجليزية:فإن كلمة culture من: "كلتور cultura اللاتينية، بمعنى الفلاحة والتهذيب، ويستخدمها البعض بمعنى الحضارة، وإن كانت الحضارة من الحضر والتحضر تفيد التمدين"[11]، فكلمة culture تترجم إلى اللغة العربية على أنها الثقافة والتهذيب، وأحيانا الحضارة، من حيث أن كلمة ثقافة في اللفظ الأجنبي هي الزراعة ومدلول الثقافة الاجتماعي هو الحضارة. وإن كان هناك تقارب في المعنى بين اللغة العربية والانجليزية إلا أنه يضاف لها حراثة الأرض ورعاية الزرع في اللغة الانجليزية.

2- في الاصطلاح: من المعلوم أن الحضارة هي نتاج بشري مرتبط بالجهد الإنساني والعمل الدؤوب والزمن التاريخي، وتتأسس الحضارة على عاملين أساسيين: الأول مادي يتمثل في التكنولوجيا، والثاني معنوي يتجسد في الثقافة[12]، وفي سياق تعريف المثقف من الوجهة الفلسفية فإن أول صعوبة تواجهنا في تعريفه بوصفه فاعلا اجتماعيا،هي كون هذه الكلمة تحيل إلى طيف واسع من الدلالات ومن التعسف حصرها في مصطلح واحد، ومع ذلك سنحاول إدراج بعض وجهات النظر لدى بعض الفلاسفة في تحديد مفهوم المثقف، فمثلا لقد ميز كارل ماركس K.marx (1818- 1881) بين نوعين من البنية: البنية الفوقية التي يمثلها المثقفون أصحاب الأيديولوجية، والبنية التحتية التي تمثل الجانب المادي الذي يحدد وعي المثقف ومنطلقاته الفكرية والاجتماعية، وهذا

يعني أن المثقف يصنعه الواقع المادي الاقتصادي الاجتماعي، فهل المثقف العربي كما يراه (ناصيف) مثقف نقدي قادر على فهم الواقع وتغييره ؟

3- مفهوم المثقف عند ناصيف نصار: إن المثقف حسب (ناصيف) هو ذلك الفرد المبدع، الذي لا يكتفي بترديد وتبني ما أنتجته العقول السابقة، ولا يقف عند حد التقيد بتاريخ الفكر الإنساني خصوصا ما أنتجته الحضارة الأخرى من نظريات في مختلف المجالات، فهو الفرد المتحرر فكريا من عقدة تاريخ الفلسفة والذي بإمكانه أن يفكر من منطلق الاستقلال والإبداع لا التقليد والإتباع، وقد وضع شروطا أساسية للإبداع من حيث كونه إتيانا بالجديد،فالشرط الأول هو رفض الانتماء إلى أي مذهب فلسفي وذلك يتيح التحرر الفكري الذي يعد مقدمة لكل أنواع العمل التحرري[13]، والشرط الثاني هو تعيين المشكلة الأساسية، وبيان كيفية معالجتها في علاقاتها مع المشكلات الأخرى، رئيسية كانت أو فرعية حتى لا يؤدي حل مشكلة واحدة إلى خلق مشكلات متعددة، أما الشرط الثالث فيتمثل في التحلي بالروح النقدية،وأن لا يقع المثقف تحت تأثير التيارات الفكرية السابقة ،مع ضرورة الوقوف موقف الاستقلال من النظريات التي أنتجتها الفلسفة في العصور القديمة والحديثة، على أن الاستقلال الذي عناه نصار لا يعني الانغلاق على الذات والانقطاع عن الغير، إنما المقصود هو الاستقلال السليم الذي يقوم على الانفتاح والتفاعل الدائم والمشاركة الإيجابية، لكن انطلاقا من الذات.

والفيلسوف العربي مدعو للتحرر فكريا بقدر ما يستطيع عن طريق استيعاب مشكلات الشعوب العربية ،في وضعها الحضاري وفي علاقاتها مع بقية الأمم الأخرى: "ويستطيع الفيلسوف العربي الوقوف موقف الاستقلال من تاريخ الفلسفة، بقدر ما يستوعب عقله أصول المشكلات المجتمعية التاريخية التي تعيشها الشعوب العربية، في وضعيتها الحضارية المتميزة عن سائر الوضعيات الحضارية"[14]، كما أنه مدعو للمشاركة في عملية الإبداع، وذلك عن طريق التجاوب مع ما تحتاج إليه النهضة من مقومات، من خلال الجمع بين التراث والمعاصرة: "ولكن المشاركة الحقيقية في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع"[15]، وأن يؤدي دوره في المجتمع من خلال:

- المساهمة في ترقية مستوى الفرد العربي ليبلغ مرتبة المواطنة، لأن الحق الذي يحمله الفرد شيء والوعي به شيء آخر، حيث أنه مع تنامي الوعي بمختلف الحقوق الفردية طبيعية كانت أو مدنية أو سياسية، سيؤدي حتما إلى تنبه السلطة السياسية إلى خطورة الدور الذي تلعبه التربية والتعليم، في تحسين مستوى الشعب ونقل الفرد إلى مستوى المواطن.

- أن يكون النقد من الخواص السياسية للعقل، من خلال رفض الحقائق الجاهزة وبناء الأفكار من قاعدة نقدية، مثلما أشار إلى ذلك ديكارت حين قال: "فإن نفس كوني أفكر في الشك في حقيقة الأشياء الأخرى ،يستتبع استتباعا جد واضح وجد يقيني أني كنت موجودا"[16]، ولا يعني ذلك الانعزال عن الإبداع الإنساني ولا عن السياق الحضاري الواعي ،بمعنى أن فعل التفلسف لا يجب أن يكون تكرارا لما أنتجه الغير بقدر ما هو نقد وتحليل وإعادة بناء.

- أن يكون العقل العربي منفتحا على ما أنتجته الحضارات الأخرى وبالتحديد الغربية من جهة، ومن جهة أخرى الانفتاح على اللاعقل أي عالم الأهواء والخوارق والمعتقدات الدينية والمحرمات والمقدسات وغيرها، بهدف توجيهه نحو المعقولية والتعقل، لأن الواقع العربي بحاجة إلى عقلانية نقدية للتعامل مع التيارات الوافدة ، حيث أن الثقافة وصف يعطى للمبدع، وأن المثقف إذا ثبتت تبعيته المطلقة وجب حذفه من قائمة المثقفين، وليس شرطا على المثقف أن يؤسس لإشكالية جديدة، بل أن للإبداع صور متعددة قد تنطلق من التجديد في داخل واحدة من الفلسفات[17].

ثانيا: مشكلة الإتباع لتاريخ الفكر الفلسفي

تعرض (ناصيف) في كتاباته، لبعض مشكلات المجتمع العربي،على المستوى الفردي والجماعي، مبرزا في الوقت ذاته الدور الذي ينبغي للمثقف العربي أدائه، فما هي نظرته إلى مشكلة التبعية للفكر الفلسفي؟ وما هي آلية التعامل مع هذه التبعية؟

1- موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة الوسيطية: يعتقد دعاة التبعية للفلسفة الوسيطية وعلى رأسهم يوسف كرم (1886-1959)م أن كل ما أنتجه العقل

الفلسفي المعاصر لم يتجاوز الفلسفة اليونانية والفلسفة الوسيطية، والأكثر من ذلك يعتقد يوسف كرم أن هذه الفلسفة انحرفت عن الطريق الملكي للفلسفة الصحيحة[18]، لذا فمن واجب الفيلسوف العربي العمل على بعث الفلسفة القديمة لأنها تنطوي على نظرة عقلية يقينية في المعرفة والوجود.

وفي كتابه: "العقل والوجود" يحدد أسس مذهبه العقلاني المعتدل، وهو مذهب لم يستطع التحرر من الفلسفة اليونانية سواء كانت عقلانية "أفلاطون" أو واقعية "أرسطو"، حيث يقول عن مذهبه الفلسفي: "إن أفلاطون قد سبق إلى بعض لمحات منه، ولكن أرسطو هو زعيمه الأول الذي استخلص معانيه الأساسية، ومبادئه المنطقية، والميتافيزيقية، وصاغ تعريفاتها واستخرج نتائجها، وأن الفلاسفة الإسلاميين، وبخاصة ابن سينا وابن رشد قد أسهموا فيه باللسان العربي المبين، فنحن نعود إلى هؤلاء جميعا (...) ونبين تهافت الذين حادوا عنها من الفلاسفة المحدثين"[19].

وفي ذلك دعوة صريحة ومباشرة إلى العودة لأصول الفلسفة القديمة رافضا بذلك التيارات الفكرية الحديثة والمعاصرة، التي تتخذ موقفا سلبيا تجاه الفلسفة القديمة، لأنها تجعل من العقل قاعدة ضرورية في نظرتها للوجود، وهي فلسفة تتوافق مع الفطرة والدين والإيمان، وقد أثرت هذه الفلسفة في عقول كبار الفلاسفة المسلمين عموما والمشائين على وجه الخصوص فأسسوا مواقف ومذاهب فلسفية ودينية لا تقل قيمة عما أبدعته عقول الفلاسفة اليونانيين، وكل محاولة لتجاوز هذا التراث الفلسفي ستقود حتما إلى الانحراف عن النهج الصحيح وتوقع أصحابها في دائرة الشك، كما هو حال الفلاسفة المحدثين والمعاصرين.

ويضيف أن الفشل هو المصير الحتمي لأية محاولة لا تأخذ في الأساس أثر الفلسفة اليونانية في الثقافة المعاصرة، وهو في ذلك يتقاطع مع تيلور حينما قال: "أي مفكر يريد أن يعالج مشكلة من مشكلات الإنسانية، سواء في النظر إلى الوجود أم النفس أم الأخلاق أم المعرفة أم السياسة، لاشك يحس أنه ينبغي أن يتتبع المشكلة منذ ظهورها، ليلتمس المحاولات التي ذهبت إليها عقول

عظيمة من غير شك"[20]، أي أن الاستغناء عن الفكر الفلسفي اليوناني غير ممكن، وأن أم المشكلات قد عالجها عقول الفلاسفة الكبار من أمثال أفلاطون وأرسطو وغيرهما، بل وأن خروج العالم العربي من حالة التخلف التي يعيشها مرهون بإعادة بعث الفلسفة القديمة التي لا تعارض الدين ولا الأخلاق، وتدعو إلى التوفيق بين التعقل والإيمان وتلغي التعارض بينهما.

2- موقف الإتباع لتاريخ الفلسفة المعاصرة: نجد أن زكي نجيب محمود (1905- 1994) من الذين يتزعمون الدعوة إلى الفلسفة الوضعية المنطقية، والذي أشار صراحة إلى أنها الفلسفة الحقيقية المطلوبة، ولا مجال للنظر في تاريخ الفلسفة إلا من خلال قضاياها وحلولها[21]، لأن المنطق يجب أن يكون واقع الحياة الفكرية في مصر، ومنها في كل المجتمعات العربية، وهو مجتمع يندر أن تجد فيه مكانا للتفكير المنطقي السليم ،خصوصا إذا علمنا أن واقع حال هذا المجتمع وظروف الحياة فيه ليست مما يعين العقل على التفكير بهذا المنطق ،ويوشك المرء ألا يجد فيه شيئا تنبني فيه النتائج الصحيحة على مقدمات صحيحة، إذ المقدمات خاطئة وما ينتج عنه خاطئ بالضرورة وعبر عن ذلك قائلا: "فقد اعتادت الألسنة والأقلام أن ترسل القول إرسالا غير مسؤول، دون أن يطوف ببال المتكلم أو الكاتب أدنى شعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس بأن يجعل لقوله سندا من الواقع الذي تراه الأبصار وتمسه الأيدي"[22].

يتضح من خلال هذا النص الدعوة الصريحة من خلال الفلسفة الوضعية المنطقية ، للجمع بين مقتضيات التحليل المنطقي والفلسفة التجريبية الواقعية، من أجل فهم مختلف مشكلات الإنسان على ضوء التحليل لا بمنطق البحث الماورائي العقيم، فنعيد بذلك الفلسفة إلى الواقع المعاش ليغدو مجالها ضيقا يتعلق بتحليل عبارات تحليلا منطقيا، ما يسمح للفيلسوف العربي من المساهمة في صنع تاريخ البشرية، بالاندماج الكلي، وهو في دعوته تلك واضح اشد الوضوح، حيث قال: "عندي أن الجواب واحد واضح لا تردد فيه ولا غموض لمن أراد أن ينظر إلى الأمور نظرة جادة حازمة ،وهو الجواب الذي أجابت به

تركيا صريحة جريئة مخلصة،الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجا في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا"[23].

وهذا يعني أن فهم الفلسفة يتم من خلال ربطها بالاتجاه العلمي التجريبي، والارتقاء بها إلى مستوى البحث العلمي الرافض لقضايا الميتافيزيقا، وتحريرها من قضايا الدين والأخلاق، فهو بذلك يدافع على العقل الغربي الذي يعتبره عقلا قادرا على فهم الوجود الإنساني فهما صحيحا بأبعاده المختلفة، خصوصا المعرفية منها، ويشير صراحة إلى مناصرته للمذهب الوضعي،وذلك انطلاقا من إيمانه بالعلم كسبيل أمثل للمعرفة الصحيحة .

ورغم اعترافه بقدرة العقل العربي على الإبداع ،وهو الاعتراف الذي عبر عنه في مؤلفاته المتأخرة ومنها (المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري)، إلا أنه لا يتنبأ بإمكانية قيام فلسفة عربية معاصرة ومستقلة على الأقل في الوقت الراهن، وذلك لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية، خصوصا إذا أخذنا في الحسبان التدخل الدائم للسلطة السياسية في الحياة الفكرية، والتضييق على العقل ومنع التفكير الفلسفي الحر، وهو وضع يشاطره فيه (ناصيف) الذي يرى بدوره أن المعرفة من اختصاص العقل وحده: "إن العقل هو صاحب السلطة المعرفية (...) في التعاطي مع الحقيقة"[24]، هذا الموقف الذي اتخذه زكي نجيب محمود من العقل العربي، ورفضه الحديث عن فلسفة عربية إبداعية يبرره بعدة أسباب هي:

الأول: تبعية الفكر العربي المعاصر لمنطق التفسير القديم، وقراء ة مشكلات الحاضر بمنطق الماضي، وهذا ما يعطل الحركة الفكرية ويفسر ضعف القدرة على معالجة المشكلات الراهنة، فكلما واجه الفكر مشكلة مستعصية إلا وعاد إلى نصوص القدماء عله يجد فيها حلا لها، فنحن أمام سيطرة غريبة يفرضها الموتى على الأحياء رغم مع أنه لم يبقى لنا مما كتبوه إلا صفحات صامتة وقد لا تكون حلولهم ملائمة لما نحن فيه من مشكلات[25]، وهذا يعني أن التراث أصبح من الماضي، ولم يعد بوسعه مسايرة مشكلات الحاضر التي هي من اختصاص أهلها ، الذين يتوجب عليه إدراك حقيقة مفادها

أن البحث عن حلول لمشكلات عصرهم هي من باب الهروب من الواقع وعدم القدرة على مواجهة تحدياته،والأسلم - كما يرى- لمعالجة مظاهر التخلف الذي ساد مختلف جوانب الحياة العربية سياسية وثقافية ومعرفية، هو العودة إلى الواقع والبحث عن حلول لها من خلال تجلياته، وبالنظر إلى الإمكانيات المتاحة في الواقع.

الثاني: ضعف التمييز بين ماهية السلطة السياسية من جهة وبين سلطة المعرفة من جهة أخرى،ما أدى إلى التدخل الدائم للسلطة السياسية في الحياة الفكرية واستبدادها بحرية بالرأي والتفكير عن طريق إصدار أحكام ووضع أطر للتضييق والرقابة، وهو ما يتنافى والمنطق السليم في العلاقة بين السلطتين، إذ لا يحق للحاكم التدخل في الحياة المعرفية لأنه غير مؤهل لذلك.

الثالث: سيطرة النزعة الإيمانية ليس لدى العامة من الناس فقط، بل وحتى لدى الخاصة منهم وهم العلماء، وهذا ما أدى إلى تعطيل البحث الوضعي وتعاظم التفكير الخرافي على حساب التفكير العلمي ومحاولة تفسير الظواهر الطبيعة المختلفة بقوى خارقة وبتفسير لاهوتي لا يقبل التحقق تجريبيا، وليس الغريب أن نجد هذا النوع من التفكير منتشرا لدى العامة من الناس ،لكن أن نجده في قلب الجامعات فهذا أمر مرفوض،وقد عبر عن استغرابه من تلك الوضعية التي سادت الفكر العربي المعاصر بقوله: "لو اقتصر الأمر هذا على سواء العامة لما أخذنا العجب (...) لكن الأمر يتجاوز هؤلاء إلى العلماء أنفسهم، وأي علماء؟ علماء الكيمياء والفيزياء والنبات وطبقات الأرض"[26]، وهو بذلك يوافق فرنسيس بيكون في نقده للعقل الميتافيزيقي،ودعوة إلى تخليصه من الأوهام بهدف إحياء العلوم الفيزيقية[27].

الرابع: الشعور بالعجز تجاه ما أنتجته الحضارة الغربية من علوم ومعارف، نتيجة الانبهار بتلك الحضارة والتقليد الأعمى للتيارات الغربية، وعدم القدرة على الإبداع ومسايرة حضارتهم، وإن كان زكي نجيب محمود يقر بالمنتوج الفلسفي العربي في مختلف المجالات ن فإنه يؤكد أن هذا الإنتاج ليس عربيا خالصا[28]، وهذا يعد نتيجة مباشرة للتكوين الجامعي في البلدان العربية عموما، وهو تكوين لا يزيد عن حشو الأفكار العامة المعبرة عن المذاهب

الفلسفية الغربية الكبرى، التي تنتشر في الجامعات دون سعي إلى تكييفها والواقع العربي ومقوماته الحضارية.

وعموما فإن زكي نجيب محمود يرفض التراث الإسلامي ويعتبره السبب المباشر في التخلف الذي أصاب العقل العربي المعاصر، وأن التعامل معه يجب أن يبنى على أساس التجاوز، بينما يرى في التراث الغربي ملاذا آمنا للفكر العربي ن وسبيلا ضروريا للخروج من المشكلات التي يعاني منها المجتمع العربي على مختلف الأصعدة.

3- نقد الموقفين: رغم الاختلاف بين الفيلسوفين حول نظرة كل منهما إلى تاريخ الفلسفة وكيفية التعامل مع الإنتاج الفكري الإنساني منه والغربي على وجه الخصوص، فإن الذي يجمعهما هو التبعية لتاريخ الفلسفة من جهة، من حيث أن زكي نجيب محمود متأثر في فكره بجماعة فيينا التي تبرر المشكلات الفلسفية تبريرا علميا ولا صوت يعلو فوق صوت العلم، وأن يوسف كرم يستطع التحرر من تاريخ الفلسفة الميتافيزيقية وعلى الأخص فلسفة أرسطو وابن سينا وابن رشد، ومن خلالها يرى بإمكانية تفسير العالم تفسيرا ميتافيزيقيا من حيث أنه يتكون من جواهر وأعراض، وأن الثابت هو الجوهر والمتغير هو الأعراض، معبرا بذلك عن نظرة متعالية مغرقة في التجريد إلى العالم، ومن جهة أخرى اعتبار المعرفة المشكلة الأولى في البحث الفلسفي[29].

ومهما يكن من أمر فإن الإبداع لا يأتي من فكر تابع لتاريخ الفلسفة، سواء كانت فلسفة قديمة أو حديثة، إذ يلاحظ أن موقف زكي نجيب محمود تابع لتاريخ الفلسفة الغربية المعاصرة، يحاول تجاوز فلسفات القرون الوسطى وهذا من شأنه أن يحدث خللا في بنية الفكر الفلسفي، الذي ينبغي أن يتأسس على مقولتي التواصل والتجاوز، بينما نجد أن فكر يوسف كرم مغرق في فلسفة العصور الوسطى غير دارك لواقع الحال الذي يعاني من الإنسان العربي المعاصر.

ولئن أقر (ناصيف) بالبعد الفلسفي في فكر الفيلسوفين من حيث كونهما التزما فلسفيا، إلا أن عملية الإبداع تتطلب الاستقلال التام عن تاريخ الفلسفة:

"ولذلك يجوز القول أن فضلهما في الثقافة العربية المعاصر يكمن أولا في كونهما التزما فلسفيا، وحاولا الانتقال من مستوى التأريخ للفلسفة إلى مستوى الإبداع فيها، ولكن المشاركة الحقيقة في الفلسفة تقتضي الاستقلال والإبداع"[30]، ذلك أن مشكلات العالم العربي تحتاج إلى دراسة دقيقة تأخذ في الحسبان الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي والجغرافي للمجتمع العربي، دون إغفال الاستفادة من الحضارات السابقة خصوصا الغربية منها .

ثالثا: آليات تفعيل دور المثقف العربي

جعل (ناصيف) للمثقف العربي مجموعة من المهمات التي يجب أن يضطلع بها في سبيل نهضة عربية ،هذه النهضة التي لن تتحقق إلا بإعادة النظر في جوهر العلاقة التي تربط المثقف العربي بجملة المفاهيم السائدة، ممثلة في علاقاته التفاعلية مع سلطان الأيديولوجية، وفي إعادة فهم الحرية فهما سليما، وكذا العمل على صياغة منظومة تربوية تمكن من بناء المواطن العربي، بناء سليما بعيدا عن النظرة الضيقة، التي لا تخدم سوى أهدافا ظرفية، فكيف يتصور دور المثقف العربي في ضل هذه الظروف؟ وما هي آليات تفعيل دوره؟

1- المثقف والأيديولوجية: تعرف الأيديولوجية على أنها: "نسق من الآراء والأفكار والاعتقادات السياسية والقانونية والأخلاقية والجمالية والدينية والفلسفية، تختص بمجتمع معين"[31]، وتكتسي صفة القداسة إلى حد قد ترقى إلى مستوى العقيدة، خصوصا وأنها ترسخ مع عامل الوقت، وتنتقل عبر الأجيال.

أما (ناصيف) فيعرفها بالقول: "فالأيديولوجية نوع من أنواع الاعتقادات الجماعية، التي وظيفتها ضمان التماسك بين أعضاء الجماعة، وتوفير مبدأ عام لتنظيمهم، وإذن فهي ظاهرة طبيعية وغير بعيدة عن الدين والأسطورة والسحر، بقدر ما تزعم"[32].

إن هذا التعريف يبين أن الأيديولوجية ظاهرة معقدة ومتعددة المكونات، من حيث أنها:

- اعتقاد جماعي يختص بمجتمع بعينه، ولا يعبر عن تصورات فردية، بقدر ما يجسد معتقدات جماعية.

- تؤدي وظيفة التماسك بين أعضاء الجماعة الواحدة، بصرف النظر عن مدى صحة الأفكار التي تدعو إليها.

- تعد ظاهرة طبيعية، وليس أي مجتمع بمنأى عنها، لأنها امتداد للطبيعة البشرية، وللنزوع نحو الاعتقاد وتجاوز الواقع.

- بما أنها مرتبطة بجماعة ما فإن هدفها المنفعة العامة، وتستمد مشروعيتها من قضايا تلك الجماعة، وهي فكرة مركبة، تدخل في إنتاجها عوامل متعددة: "فالفكرة الأيديولوجية ليست وليدة العقل وحده،إنها وليدة العقل والشعور والخيال والإرادة والنزعة الباطنة، أي باختصار وليدة الذات بكل قواها"[33]، وبما أن الفكرة الأيديولوجية مستمدة من فلسفات ، فهذا ما يجعلها تنطوي على رصيد من الحقيقة الموضوعية[34]، وليست كلها أوهاما أو خرافة .

والعلاقة النظرية بين العقل والأيديولوجية تبدو علاقة صراع، تظهر من خلال ادعاء كل منهما الكشف عن الحقيقة، فهي تبدو للوهلة الأولى علاقة تنافس وتنازع بين قوتين حول الحقيقة ،لكنها في واقع الأمر تجمع بينهما ولا تترك أحد الطرفين منعزلا عن الآخر، والعقل نوعان: عقل علمي يهتم بالقضايا التجريبية، وعقل فلسفي يهتم بالقضايا الصورية النظرية، إلا أن الأيديولوجية لا تميز بين هذه الأنواع وتعتبر العقل عموما طرفا في النزاع.

وهذا النزاع يبدو على مستويين: الأول نظري يخص ادعاء امتلاك المعرفة، والثاني عملي يخص السيطرة على السلوك الإنساني، وهذا التنازع سببه أن الأيديولوجية تدافع عن نفسها ضد الهجمات التي يشنها العقل، وتعمل في مقابل ذلك على أن تسيطر على حياة الفكر ونشاط العقل، وفي المقابل فإن العقل كذلك يدافع عن نفسه ضد طغيان الأيديولوجية، ويعمل على بسط سيادته على مجمل القوى الإنسانية والتنازع مفتوح ودائم[35]، وفي سبيل بناء موقف عقلاني نقدي من العلاقة المفترضة بين العقل والأيديولوجية، ينتقد (ناصيف) كل من التصور الهيجلي والماركسي من تلك العلاقة.

حيث يميز هيجل بين نوعين من المعرفة:معرفة إيمانية غايتها التقرب إلى الله وتستند في ذلك إلى ملكة الفهم، وأخرى معرفية غايتها معرفة الله، وتتم عن طرق العقل، وبما أن اللاهوت ليس من صنف المعرفة العقلية، فإن المعرفة العقلية هي أداة فهم الواقع فهما صحيحا[36].

إن قوام موقف هيجل فكرتان:الأولى ميتافيزيقية مفادها أن العقل يسير العالم والتاريخ، والثانية أنثروبولوجية تفيد أن العقل يستخدم الأهواء لتحقيق ذاته الكلية، باستخدام "حيلة العقل"، والرجال العظام عند هيجل هم مجرد أداة، غايتها أن تكون مسرح النفي لتجلي الروح الكلي، عن طريق تجاوز وضعهم إلى خلق وضعيات جديدة تحقق مزيدا من الحرية للروح.

وإذا كانت الأيديولوجيات تصورات و آراء لتحقيق أهواء الجماعات، إذن ستكون الأيديولوجية مجرد أداة لتحقيق العقل الكلي، وإذن لا تعارض بين العقل والأيديولوجية إلا ظاهريا، وكل نمو لها هو باسم العقل وفي خدمته.

لكن العقل الهيجلي مغاير تماما لعقل الإنسان، إذ يشير إلى المطلق واللامتناهي وتصوره للعقل تصور ميتافيزيقي، لا ينفع في إظهار قيمة العقل الإنساني في نزاعه مع الأهواء والأيديولوجية، وكثيرا ما يؤاخذ هيجل بسبب صوفيته الغامضة[37]، خصوصا و أن المغالاة في تقديس العقل هو من باب التصرف الاعتقادي، وقد كان له الأثر السلبي على التفكير الفلسفي لاحقا، لدى بعض المفكرين من أمثال **فيورباخ** حين لم يميز بين الفلسفة والدين، وقد قال عنه **انجلز**: **"لا يرغب مطلقا في حذف الدين، لكنه يريد أن يصل به إلى درجة الكمال، بل إن الفلسفة ذاتها يجب أن تذوب في الدين"**[38]، لذا فالحيل التي تعيش فينا هي حيل الأهواء لا حيل العقل كما ادعى هيجل، رغم أن الأيديولوجية أشد الحيل تعقيدا ولطافة ومكرا.

أما ماركس فيقسم الأيديولوجية إلى قسمين: الأول هو الأيديولوجية الألمانية في شكلها ما بين عامي 1835-1854م وطابعه تفكك النظام الهيجلي، والثاني هو الأيديولوجية بوجه عام.

وقد اتخذ موقفا ناقدا للأيديولوجية الألمانية التي يتبجح بها الزعماء الهيجليين، في حين أنها لم تكن شيئا يذكر أمام الثورات الاجتماعية والاقتصادية في فرنسا وانجلترا، وحسبه فإن الفلسفة شكل جديد من أشكال الأيديولوجية، لذا فالحقل النظري السليم في العلم لا في الأيديولوجية، لأنها تنتج أوهاما ووعيا مقلوبا، من حيث أن ماركس جعل: "الفلسفة شكلا من أشكال الأيديولوجية، ويجعل الأيديولوجية عبارة عن وعي مقلوب، أو عبارة عن وعي زائف"[39].

إن ماركس يقر بعدم إمكانية التعايش بين العلم والأيديولوجية، وظهور المادية التاريخية يعني أن الأيديولوجية منتهية نظريا وفي طريقها إلى الانتهاء عمليا، وأن عقلنة حركة التاريخ والمجتمع أساسها توكيد حقائق المادية التاريخية، وعدم نسج الأوهام حول التطور والواقع التاريخي، والأيديولوجية هي الفلسفة المثالية الهيجلية التي نسجت أوهاما حول حركة التاريخ، وبديلها هو العلم الذي ينطلق من الواقع ،ويتجسد من خلال المادية التاريخية وزعماؤها الطبقة البلوليتارية ،منتقدا جهود الفلاسفة سابقا ، والتي تمحورت فهم العالم لا على السعي لتغييره، قائلا: "إن كل ما فعله الفلاسفة حتى الآن، هو أنهم فسروا العالم على أنحاء شتى، وقد آن الأوان لتغييره"[40].

وإذا كان ماركس يرى أن الأيديولوجية لا تدخل في صراع مع العلم،إلا بعد ظهور المادية التاريخية يتساءل نصار: "ألم يتكون في المجتمع الرأسمالي علم اقتصادي وعلم تاريخي وعلم اجتماعي بالمعنى الواسع لكلمة علم، إذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف قامت وتطورت العلاقات بين هذا العلم والأيديولوجية البرجوازية الليبرالية والمجتمع البرجوازي الليبرالي؟"[41].

خلافا للموقفين السابقين، فإن (ناصيف) يرى أنه لا يمكن للأيديولوجية أن تتماهى مع العقل لأنها من طبيعة مختلفة نابعة من الاعتقاد الإيماني، والعقل في ماهيته يطلب الحقيقة، لذا لا يمكن أن يتحول إلى أيديولوجية دون نفي نفسه، فالعقل عقل والأيديولوجية أيديولوجية، لكن يمكن عقلنة الأيديولوجية عن طريق اعتماد هذه الأخيرة على العقل الفلسفي والعلمي لتبرير مشروعها، ما يعني أنها تضيف إلى الأسلوب التبشيري أسلوب المناظرة العلمية.

وعقلنة الأيديولوجية تعد انتصارا للعقل داخل الأيديولوجية، لكنه انتصار جزئي ومحدود لأن المحركات اللاعقلية داخلها تكون غالبا أقوى من العقل، لكن تحرك العقل ليس دوما داخل الأيديولوجية، بل قد يكون خارجها فيقف ضدها ويفضح أضاليلها، وهذا لا يبطل وجودها بقدر ما يزيل عنها صفة الامتناع عن العقل، من حيث أنها تدعي امتلاك الحقيقة ومن حيث أنها محدودة، وفي ضل هذا الصراع بينهما تنشأ أشكال مختلفة، تنجح الأيديولوجية في أحيان كثيرة في تطويق العقل والاستبداد به، لكن لا تمنعه أبدا من الحياة والارتقاء.

2- المثقف والحرية: يرى (ناصيف) أن الشعوب العربية تعاني أزمات متعددة، وأن تجاوز هذه الأزمات غير ممكن من دون رفع تحدي الحرية، وهو تحد تفرضه العولمة على كل الشعوب، ويشير إلى أن العولمة ليست سبب تلك الأزمات، كما أنها لم تطرح مسألة الحرية كقضية جديدة، وإنما عمقت أزمة العالم العربي لتضع هذه المجتمعات على الطريق المؤدي إلى نهاية الأزمة من جهة، ومن جهة أخرى أعادت طرح مشكلة الحرية بشكل جديد، خلافا للطرح الناقص الذي طرحته المجتمعات العربية. ويؤكد أن كل المشكلات التي تواجه العالم العربي اليوم سياسية واقتصادية وثقافية ...الخ ،كلها مرتبطة بمشكلة الحرية أساسا فتحد الحرية تحد أساسي**:** "إن تحدي الحرية تحد أساسي، بمعنى أنه يتناول النظرة إلى ماهية الإنسان ونوع الحياة الاجتماعية بكاملها (...)، فالاستجابة له شرط لرفع التحديات الأخرى كلها بأحسن ما يمكن من الفعالية والعدل والجدوى"[42]، خصوصا وأنها مرتبطة بالوجود الإنسان الطبيعي، من حيث أنها تمثل أهم حقوقه الطبيعية، فله الحق في التمتع بها، كما له الحق في المحافظة عليها، كما أشار إلى ذلك جون لوك حين قال: "لما كان الإنسان يولد وله الحرية التامة في التمتع بجميع حقوق السنة الطبيعية، وميزاتها دون قيد أو شرط"[43].

ويعالج مشكلة الحرية في المجتمعات العربية ضمن إطار العولمة،من حيث أن التعامل الخلاق معها، يعيد طرح قضية الحرية على كافة الشعوب العربية، وهذه الإعادة لا تعني التحرر من العولمة أو مقاومتها بقدر ما تعد تفاعلا معها، من خلال الدفاع عن الهوية الثقافية العربية ضمن ظاهرة العولمة،

وهي فكرة يتقاطع فيها مع جل المفكرين العرب، وعلى رأسهم محمد عابد الجابري، الذي قال في هذا الصدد: "إن حاجتنا للدفاع عن هويتنا الثقافية (...) لا تقل عن حاجتنا إلى اكتساب الأسس والأدوات التي لا بد منها لدخول عصر العولمة"[44]، ومن جهة أخرى الانخراط الفعلي في صيرورة المنظومة الإنسانية بكل أبعادها بتطبيق شرط الحرية بكل أنواعها وأبعادها.

لذا فإن الليبرالية في المجتمعات الغربية تطورت وانتقلت من مرحلة إلى أخرى، هذا التطور مبني أساسا على مبدأ الحرية، وبمعنى أدق على طبيعة الحرية ومجالاتها وحدودها في الحياة الاجتماعية، وكان الشكل الأول لها هو الشكل التنافسي وساد حتى أزمة عام 1929م ثم انتقل إلى شكل يسمح للدولة بدور أكبر وهو الرعاية الاجتماعية أو كما يسميها نصار الليبرالية المكبوحة، ونحن نجد أن العولمة المصاحبة للثورة الصناعية تدفع إلى شكل جديد ليس محل اتفاق يعد حول تسميته، يسميه نصار الليبرالية التكافلية.

3- المثقف والتربية: دعا (ناصيف) إلى إقامة نظم تربوية تهدف إلى تحرير الإنسان العربي، حتى يصير مواطنا حرا يعيش في واعيا بحقوقه وواجباته، ليكون عنصرا فعالا ومنفعلا في نفس الوقت[45]، في وطن حر تقوم فيه الدولة بواجباتها نحو المواطنين على مختلف الأصعدة، وتؤدي المواثيق السياسية دورا هام في تربية المواطن وتحريره، ورغم أن دساتير الدولة العربية لم تصل إلى هذا المستوى، وإن وصلت فنصوصها في واد والواقع في واد آخر، فإن ذلك لا يفقد الأمل في إحداث التغيير.

ويلعب المثقف دورا هاما في التأسيس لفلسفة التربية التي تقود إلى بناء إنسان اجتماعي رغم وجود تشابك كبير بين السياسة والتربية والأيديولوجية: "هل يمكن فصل السياسي عن التربوي في مشكلة التربية المواطنية مثلا؟ بالطبع لا"[46]، لذا فإن علوم التربية السائدة في لبنان وغيرها من البلدان العربية هي ضحية نظرة أيديولوجية أو دينية، ما أدى إلى خلق مجابهة بين الفلسفة والمذاهب التربوية السائدة ، التي هي ضحية نظرة ضيقة أيديولوجية أو دينية. وتكمن مهمة الفيلسوف هنا في تحرير التربية في البلدان العربية من سيطرة هذه

المذاهب الضيقة من خلال التربية: "ليست التربية المواطنية سوى وسيلة من وسائل تنوير المواطن وتفتيح ذهنه ومشاعره على حقيقته من حيث أنه عضو حر في الدولة"[47]، التي لا يكون موضوعها العبد أو المملوك ولا الفرد المؤمن، بل هو الإنسان الواعي الناقد المفتح غير الخاضع.

ويتمثل دور التربية المواطنية في نقل المواطن من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل، إذ لا يجب أن ترتبط بعقيدة واحدة، لذلك فقد حدد "ناصيف" شروطها أو حصرها في سبعة شروط هي:

- أنها عملية تربوية نضالية تتطلب الكثير من التضحيات، ذلك أن المواطنية غير مسلم بها من قبل جميع الدول خصوصا العربية، وعلى المثقف أن يقدم كل ما في وسعه لكي يسهم في التأسيس لإنسان يبلغ مرتبة المواطنة من جهة، ومن جهة أخرى في إقناع الأطراف الفاعلة في الحكم للتسليم بالمواطن كحقيقة جوهرية في الدولة، فإن فعل فتلك خطوة هامة في طريق التربية المواطنية: "إن التسليم الدستوري بالمواطن كحقيقة جوهرية في الدولة، يشكل خطوة أساسية على طريق التربية المواطنية، شريطة أن يكون الدستور خاليا من التناقض في تحديده لمقومات المواطن والمواطنية"[48].

- ضرورة تغليب الانتماء الوطني على أي انتماء آخر، خصوصا وأن العديد من المجتمعات العربية يسودها التعدد العرقي والذهني والديني، وإن المواطنية الحقة تتنافى وتقديم الولاء السياسي لأي سلطة جزئية خلاف سلطة الدولة ذاتها.

- أن تنظر الدولة إلى أعضائها على أنهم كائنات عاقلة وحرة، في إطار ثقافي يراعي تلك الخصوصية، إذ يرتبط المجتمع المدني حتما بقيم الاستقلالية الفردية والحرية الشخصية وأن نظام الحقوق والواجبات يصنع من قبل المواطنين أنفسهم، لا من قبل الدولة التي لا ينبغي أن تنظر إليهم على أنهم مجموعة عبيد أو مملوكين أو مؤمنين، وبمعنى أدق أن تجعل المواطن مسؤولا حاكما كان أو محكوما، مشاركا بشكل أساسي في صنع نظام الحقوق والواجبات المشاركة بين الدولة وأعضائها.

- النظر إلى كل أعضاء الدولة على أساس أنهم متساوون أمام القانون، استنادا على المساواة في الكرامة الإنسانية والأخوة الوطنية، وتجاوز المساواة الشكلية كشرط ضروري للتربية المواطنية، فالفرد منذ تكونه خلال مراحل حياته الأولى لا بد أن تغرس فيه قيم العدالة والمساواة، وأن يطبقها على نفسه قبل تطبيقها على غيره، وذلك لأجل تخفيف الفوارق غير المبررة التي عادة ما تنشأ بين المواطنين.

- أن توجه سلطة الدولة إلى الخير المشترك لجميع أفرادها، مع احترام تعدد المذاهب والاعتقادات، بل وحماية هذا التعدد بوصفه أمرا طبيعيا في مجتمع يعترف بالحرية الفكرية، فالتربية المواطنية تقتضي توجيه سلطة الدولة لخدمة الخير المشترك، وحماية تعدد وجهات النظر إلى ماهية الخير المشترك وكذا قبول تغير النظرة إليه مع طول الزمن، ولا يجب للدولة أن تدافع عن نفسها وأن تفرض تصورا تعتبره بديهيا للخير المشترك، بل تستمده من آراء المواطن الذي يمثل مختلف التيارات الفاعلة في الساحة السياسية والفكرية والثقافية.

- تستلزم التربية المواطنية الحقة اهتماما متوازنا بين حقوق المواطن وواجباته، ومن جهة أخرى توازنا بين حقوق الدولة وواجباتها، ويثبت تاريخ المجتمعات البشرية منذ تكونها بأشكال متعددة صراعا بين حقوق الدولة وحقوق المواطنين، ويمكن التقليص من حدة هذا الصراع من خلال رد سلطة الحكم إلى مصدرها الأصلي، وتأدية كل طرف لما عليه حاكما كان أو محكوما: "ولكن من الواضح اليوم أن التركيز على حقوق المواطن، إذ يفيد في رد سلطة الحكم إلى مصدرها أي الشعب وكبح جماح الحكام وأطماعهم، لا يوصل إلى الغاية إلا إذا التزم المواطنون بتأدية واجبات تجاه الدولة متكافئة مع الحقوق التي يرونها لأنفسهم"[49].

- وأخيرا يجب مراجعة دائمة ودورية لمحتوى الحقوق والواجبات الخاصة بالمواطن والدولة، إذ أن تشكيل المواطن ليس مجرد اعتراف الدولة به، بل ينبغي توسيع دائرة مضامين الحقوق والواجبات، وتغيير من يتطلب

التغيير وفقا للظروف الزمكانية الراهنة لتعميق وعي المواطن بوحدة حياته ومصيره في دولته،لأن الديمقراطية بما تتضمنه من مواطنة وحرية ومشاركة لم تعد تراثا غربيا، بقدر ما تعبر عن الحضارة الإنسانية قاطبة.

خاتمة:

يظهر من خلال جدلية الثقافي والسياسي عند (ناصيف)، أن هذا الأخير طرح مشروعا جديدا لمشكلة قديمة متجددة، وهو مشروع يبدأ بفهم تاريخ الفكر الإنساني عموما والسياسي على وجه الخصوص، وينتقل إلى نقد الواقع العربي من خلال دراسته من جوانبه الثقافية والسياسية، وينتهي بثورة احتمالية على الأنظمة الفاسدة، مؤكدا أن أي تغيير للمجتمع العربي نحو الأفضل مرهون بمدى تجاوب المثقف مع مشكلات مجتمعه، ومدى حضوره وتأثيره في القرار السياسي من جهة، ومن جهة أخرى مدى استعداد السلطة السياسية للاستماع إلى سلطة العقل والأخذ بآراء المفكرين المهتمين بحقل السياسة.

لقد أكد بطرحه هذا، فكرة نادى إليها قبله رواد الفكر الغربي وعلى رأسهم ميشال فوكو الذي أقر أن الفلسفة اليوم كلها سياسة وكلها تاريخية، إنها السياسة المحايثة للتاريخ والتاريخ الضروري للسياسة، وهي التفاعل المستمر بين المفكر والسياسي في سبيل مجتمع أفضل .

كما لم يغفل تلك المحاولات التي أبداها رواد الفكر العربي المعاصر،في سبيل بعث الفعل الفلسفي والنشاط الفكري، بحضور أقوى للمثقف داخل الساحة السياسية والتربوية والفكرية، ولاحظ من خلال دراساته النقدية غياب الفعل الفلسفي، نتيجة تموقع غير سليم للمثقف العربي، ما عطل بشكل كبير حركة انتشار الوعي الفلسفي، داعيا بذلك إلى تصور جديد للمنظومة الفكرية العربية.

لذلك فإنه وإن دعا إلى استثمار العقل وتحريره من نظرة أيديولوجية أو دينية في تكوين المواطن، فقد وجه نقده للتربية المواطنية في لبنان ومن خلالها إلى غيرها من البلدان العربية، ودعا إلى بناء مواطن ذو عقل بدون عش ولا انتماء حتى وإن كان ذلك الانتماء قوميا أيديولوجيا، ذلك أن الحرية هي الفريضة الأولى للعقل، بل هي ماهيته وحقيقته، وأنها كانت وراء نهضة العرب الحضارية، وانجازاتهم الابتكارية.

الهوامش:

[1]- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ط1، دت، ص189.
[2]- ناصيف نصار، التفكير والهجرة، بيروت، دار النهار، ط1، 1997 ، ص10-11.
[3]- إسماعيل زروخي، الدولة في الفكر العربي الحديث، مصر، دار الفجر للنشر والتوزيع، ط1، د.ت، ص465.
[4]- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تقديم وتعليق نصر الهوريني، لبنان، دار الكتب العلمية، ط2، 2007 ،ص121.
[5]- عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2003، ص301.
[6]- الفيروز أبادي، مرجع سابق، ص121.
[7]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، بيروت، دار القلم، د.ت، ص 84-85.
[8]- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، بيروت، دار القلم، د.ت، ص 84-85.
[9]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1994، ص378.
[10]- المرجع نفسه، ص379.
[11]- عبد المنعم الحفني، المعجم الفلسفي الشامل لمصطلحات الفلسفة، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط3، 2000، ص233.
[12]- حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، رقم 237، الكويت، سبتمبر 1998، ص16.
[13]- محمد أحمد عواد، السؤال الرئيسي للفلسفة العربية المعاصرة، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية للجمعية الفلسفية المصرية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2002، ص93.
[14]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، ط2، 1979، ص31
[15]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص25 .
[16]- ديكارت رونيه، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، القسم الرابع، 1985، ص216 .
[17]- محمد أحمد عواد، مرجع سابق، ص92.
[18]- محمد أحمد عواد، مرجع سابق، ص18.
[19]- يوسف كرم، العقل والوجود، القاهرة، دار المعارف، ط1، 1964، ص11.
[20]- م. تيلور، الفلسفة اليونانية، تعريب عبد المجيد عبد الرحيم، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط1، 1958، ص6.
[21]- كي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، القاهرة، مكتبة الأنجلومصرية، 1958، ص138.
[22]- كي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1993، ص3.
[23]- كي نجيب محمود، شروق من الغرب، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1951، ص223.
[24]- ناصيف نصار، منطق السلطة، لبنان، دار أمواج للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1995، ص110.
[25]- كي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، بيروت، دار الشروق، ط7، 1982، ص51.

[26]- حبيب الشاروني، فلسفة فرنسيس بيكون، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2005، ص81.
[27]- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، مرجع سابق، ص 274.
[28]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص22 .
[29]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص25.
[30]- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، بيروت، مكتبة لبنان، 2000، ص81.
[31]- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1986، ص109.
[32]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص45.
[33]- مشيل فاديه، الأيديولوجية، ترجمة أمينة رشيد السيد البحراوي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، ص20.
[34]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص93 .
[35]- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، 1993، ص133.
[36]- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006، ص13.
[37]- فريدريك انجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة وتقديم فؤاد أيوب، سوريا، المكتبة، دار دمشق للطباعة والنشر، د.ت، ص64.
[38]- ناصيف نصار، طريق الاستقلال الفلسفي، مصدر سابق، ص102.
[39]- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة حنا عبود، مصادر الاشتراكية العلمية، سوريا، دار دمشق للطباعة والنشر، 1972، ص160.
[40]- ناصيف نصار، مطارحات للعقل الملتزم، مصدر سابق، ص105.
[41]- ناصيف نصار، باب الحرية، بيروت، دار الطليعة، 2003، ص41.
[42]- نقلا عن ملحم قربان، قضايا الفكر الفلسفي، بيروت، دار الكتاب، ط1، 1982، ص45.
[43]- محمد عابد الجابري، العرب والعولمة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص307.
[44]- إسماعيل زروخي، دراسات في الفكر العربي المعاصر، عين مليلة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت، ص82.
[45]- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، بيروت، دار الطليعة، ط1، د.ت، ص56.
[46]- المصدر نفسه، ص06.
[47]- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص49.
[48]- أحمد شكر الصبيحي، مستقبل المجتمع المدني في الوطن العربي، لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، أكتوبر 2000، ص224.
[49]- ناصيف نصار، في التربية والسياسة، مصدر سابق، ص52.

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

Volume 19 – Issue 22

September 2019